



MARÍA XOSÉ QUEIZÁN

Recuperemos as mans Evidencias



Recuperemos as mans
Evidencias

Edición de Helena González Fernández

Edita

© CONSELLO DA CULTURA GALEGA, 2025
Pazo de Raxoi · 2º andar · Praza do Obradoiro
15705 · Santiago de Compostela
T 981 957 202 · F 981 957 205
correo@consellodacultura.gal
www.consellodacultura.gal

Maquetación

Grafisant, S.L.

Depósito legal: C 44-2025

ISBN 978-84-17802-70-7

DOI: 10.17075/rme.2025

Esta edición é froito da colaboración entre o Consello da Cultura Galega, o proxecto de investigación GIMA (PID2022-137613NB-I00), financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación, e o GRC Creació i pensament de les dones (2021 SGR 01097), financiado polo Departament de Recerca i Universitats da Generalitat de Catalunya.

MARÍA XOSÉ QUEIZÁN

Recuperemos as mans Evidencias



autores & textos

Presentacións

SILENCIO?: FESTA DE PALABRAS

Esconxurando o silencio e o esquecemento, poñemos nas túas mans esta edición que acolle dúas obras ensaísticas iniciais de María Xosé Queizán, documentos esenciais do pensamento feminista, libros que no intre supuxeron unha gran novidade no panorama cultural galego e que, sobre todo, deixaron un longo ronsel atrás de si. Traen consigo as ansias de igualdade e de liberdade que impregnaban o ambiente social nos anos seguintes á fin da ditadura. Son textos indispensables para coñecer os debates feministas daquela época, mais tamén para comprender os actuais, de onde vimos, como chegamos aquí. O contexto, a importancia e a vixencia —parte dos motivos que nos moven, como Consello da Cultura Galega, a dar de novo ao prelo as dúas obras— son salientados na presentación de Carme Adán, tamén recoñecida pensadora.

Non necesitabamos unha excusa, pois desde o principio era evidente a vontade do Centro de Documentación en Igualdade de Feminismos (CDIF) de homenaxear a autora que resgou o veo e abriu a fenda pola que outras viron e puideron ser vistas; e de, ademais, facelo recuperando estas obras de tanto impacto no pensamento feminista galego emerxido —non sen dificultades, incluso nas propias filas ideolóxicas— tras a fin do franquismo. Con todo, danse varias coincidencias que fan deste 5 de febreiro de 2025 unha ocasión idónea para botar a andar esta publicación. Comezamos por pensar en agasallar a pioneira no seu aniversario, 85 anos cumpridos en 2024, mais axiña se lle empataron outras datas celebratorias. Cúmprese agora 60 anos desde a incorporación de Queizán á creación literaria, coa novela *A orella no buraco* (1965) —nacida do *nouveau roman*, experimental, ela sempre abrindo camiños—, que non deixou indiferente o tecido literario galego do momento. Cúmprese tamén 45 anos da edición de *Recuperemos as mans* (Edicións do Cerne, 1980), o primeiro dos ensaios rescatados neste volu-

me; e 30 de *Escrita da certeza. Por un feminismo optimista* (Espiral Maior, 1995), que continúa o segundo dos que hoxe veñen de novo a lume. Xa nun plano máis institucional, transitando por camiños que María Xosé Queizán abriu e rozou para nós, hogano cúmprese 20 anos daquel xermolo vizoso que, co tempo, deu lugar ao Centro de Documentación en Igualdade e Feminismos do Consello da Cultura Galega, dirixido na actualidade por Carme Adán.

O CDIF (2019) ten o seu primeiro antecedente na creación da Comisión de Xénero, que comezou a andar en 2005 con dous recoñecidos pensadores á fronte: o teólogo Andrés Torres Queiruga, como coordinador e vínculo co Pleno do CCG, e a filósofa María Xosé Agra Romero, como directora. Iniciábase así unha andaina que, cun andar paseniño mais incesante, nestas dúas décadas foi amecendo e arrequentando persoas, compromisos, proxectos, fondos, intervencións, afectos..., ata se converter nunha parte fundamental do Consello da Cultura Galega e da súa imaxe pública. Unha andaina colectiva, plural, en contra da discriminación, da invisibilidade, do silencio.

Sen descoidar a existencia doutras precursoras e o seu enorme impacto na identidade colectiva, queremos deixar testemuño de consideración polas moitas e diversas mentes e voces de muller que, desde a década dos 60 do pasado século —aínda baixo a ditadura—, foron erguendo sen pausa o edificio do pensamento feminista galego, que o CDIF se encarga de recoller, documentar e exhibir con orgullo e gratitude, tamén como homenaxe. Entre elas hai referentes inescusables cuxos nomes acoden de inmediato aos nosos beizos, sen termos que forzar a memoria. En lugar destacado, á fronte, María Xosé Queizán. Con ela homenaxeamos a toda a excelsa compañía: pola afouteza de abriren camiños e por teren azos para nunca desistir, a pesar dos atrancos, dos silencios, da postergación, da negación do valor das súas achegas a cada intre.

No seu ensaio, a escritora Marga do Val chama á recepción contemporánea das obras recuperadas, que rexorden con nova vida: outras lecturas, con outras olladas, desde outro tempo e contextos, con outra bagaxe de textos, experiencias e preocupacións no fardel das lectoras e lectores actuais; e con distancia temporal abunda para que a crítica as coloque no lugar que por mérito lles corresponda, sen triunfalismo nin saudade, como precisa Helena González oportunamente. No seu capítulo Marga do Val vainos convidando a unha lectura ou relectura demorada dos textos, con pequenos bocados de engado aquí e acolá, mentres nos guía por

un percurso intelectual e autorial que acompaña a evolución de Queizán e axuda a contextualizar a do seu contributo.

Helena González Fernández, investigadora e ensaísta, referente na crítica literaria feminista e outros estudos arredor do xénero, encargouse da edición dos textos e dun cumprido capítulo introdutorio, no que vai anoando o percurso biográfico co intelectual, salientando os aspectos que teñen que ver coa evolución do pensamento feminista de María Xosé Queizán, inserto este non só na escasa tradición galega senón no vizoso contexto internacional. Non podoo deixar de mencionar, e agradecer, que a autora é estreita colaboradora do Consello da Cultura Galega, inclusive en proxectos de longo alento como a coordinación da hemeroteca dixital *A Saia. Publicacións periódicas feministas e LGBTIQ+*, colaboración do CDIF con ADHUC-Centre de Recerca Teoria, Gènere, Sexualitat (antes Centre Dona i Literatura) da Universitat de Barcelona, ao que ela pertence.

Esta festa da palabra en forma de libro, que celebra a fin deste e outros silencios incómodos, é un acto de homenaxe a María Xosé Queizán no seu aniversario: feliz longa vida! Por unha coincidencia afortunada, prodúcese no ano en que conmemoramos medio século desde a fin da ditadura franquista e o inicio do proceso de recuperación dos dereitos democráticos de todas e todos.

Rosario Álvarez

Presidenta do Consello da Cultura Galega

O PENSAMENTO FEMINISTA EMERXE DO CORPO

A saída de *Recuperemos as mans*, en 1980, foi un duro golpe para min, na medida en que non houbo unha reacción, como eu agardaba, e só o silencio acompañou a publicación, un silencio que pasaría a ser a tónica xeral arredor de canto eu escribise ao longo dos anos. Esta realidade crea un desencanto. Ter, non tiña alicientes para escribir. Porén, non deixei de facelo. Non acabo de enténdelo, pero a negación, o silencio, non puideron co meu afán de comunicar.

MARÍA XOSÉ QUEIZÁN, *Vivir a galope*

Fronte ao silencio. Fronte á palabra silenciada, o pensamento feminista emerxe do corpo. Dese corpo individual que sofre discriminación e opresión, dese corpo colectivo que constrúe resistencia na praxe cotiá.

O Centro de Documentación en Igualdade e Feminismos (CDIF) do Consello da Cultura Galega naceu contra o silencio documental que esquece que a memoria da cultura galega conta con corpos e palabras de muller. Corpos e palabras reais, sen a idealización patriarcal que os fixo portadores de esencias eternas; son parte da cultura que sachou hortas e segou centeo, que recolleu ameixa e carretou peixe, que conservou a fala no eco das cociñas e a roupa ao clareo. Corpos e palabras que mollaron a pluma no propio sangue para narrar como a vida das mulleres galegas non se resume nun apartado ou nota ao pé de páxina. Por isto, a publicación deste libro non necesita xustificación; se cadra, unha pregunta e un desexo.

A pregunta é obvia: como é posíbel que non se coñezan as primeiras obras ensaísticas de María Xosé Queizán? Son textos fundamentais para transitar polos debates do feminismo galego dos anos setenta e oitenta do século xx. Debates moi relacionados co contexto internacional dun feminismo que fervía nas rúas

e comezaba a erosionar os cimentos da misoxinia nas academias. Un feminismo galego enchoupado das ansias de liberdade e igualdade das mulleres tras a ditadura. Queizán, cunha óptica galega indiscutíbel, enfrontouse co marxismo dominante nos partidos de esquerdas para defender unha tese novidosa e nada ortodoxa. Tese que moitas autoras materialistas e marxistas tamén defendían noutras xeografía, a saber, que a dominación das mulleres é máis profunda que a clase social ou a escravitude porque o patriarcado afonda nunha natureza diferenciada. Como unha derivada importante deste axioma, Queizán defendía que a familia e o espazo do coidado son os verdadeiros problemas políticos para manter o control e a suxeición das mulleres. Dúas hipóteses fortes e rotundas que hoxe non podemos deixar de cuestionarnos porque non deron debate. Que punto cego na retina da esquerda política e intelectual impedía someter ao tribunal da razón a necesaria reprodución da vida no espazo do doméstico gratis e por amor para a saúde do capitalismo?

Queizán cravou o aguillón onde máis doía, na mesma noción de materialismo sometida a debate desde o feminismo; a resposta foi o silencio. O feminismo materialista defendido pola nosa autora, que manterá ao longo da súa traxectoria, comeza nos seus primeiros ensaios cunha crítica ao idealismo que enchoupa o pensamento occidental. A crítica á filosofía platónica e a elaboración de abstraccións están moi en consonancia coa tese que na década dos oitenta percorrería o xurdimento da epistemoloxía feminista no ámbito filosófico, isto é, co cuestionamento do home branco de razón. Deste xeito, albisca Queizán un aspecto fundamental no desenvolvemento da filosofía feminista: o debate dos dualismos e, en concreto, do dualismo mente-corpo. A xerarquía de poder entre estes dous termos está clara: a mente, dunha natureza superior ao corpo, é propiedade do masculino, mentres o corpo, fonte de paixóns e pecado, é unha característica do feminino. Nese xogo de desposuír os homes da súa corporeidade, así como do recoñecemento aos coidados que esta necesita, outórgase un valor universal ao pensamento, reducindo o corpo a mero soporte que fica relegado ao descontrol da feminidade, da emotividade ou da natureza. As mulleres, atadas á súa natureza irracional, deben ser titorizadas e controladas por aqueles que saben, ou sexa, pais, maridos, irmáns, médicos, psiquiatras, curas...

A noción de experiencia que agroma nestes textos e sobre a que a autora volve en reiteradas ocasións é tan actual como o concepto de *coñecementos situados* que

hoxe manexamos para dar conta da construción social do saber tendo presente o contexto que envolve os valores cognitivos. Moitas das autoras feministas de vangarda poñen o acento sobre esta complexa noción que tomou forma nos feminismos dos oitenta, a experiencia das mulleres, e que foi mutando até converterse nun concepto que permite analizar a íntima relación entre o corpo e o pensamento. As mans como símbolo do material que nos permite desenvolver a intelixencia é un dos moitos acertos de Queizán nesta materia.

O desexo desta publicación é que as palabras antes silenciadas sexan parte da nosa memoria e tamén da nosa historia. Celebramos que catro décadas despois da súa publicación poidamos achegarnos ao pensamento da nosa feminista rabuda e teñamos que afiar o intelecto para comprender a arquitectura teórica das rúas combativas. O divorcio, o aborto, a maternidade como escolla. A sexualidade ou os dereitos laborais eran unha prioridade cando a submisión era a norma emerxida da natureza das mulleres. Rachar esencia femininas inmutábeis e tópicos como o matriarcado galego, así como defender a lingua e a nación, é un legado que segue dando moito no que matinar.

O anhelos de María Xosé era comunicar e deixounos un patrimonio feminista que reivindicamos para o pensamento e a cultura galega. Conceptos, teses e polémicas habitan os textos que compoñen esta reedición conmemorativa, da que temos que agradecer o bo facer da súa editora, Helena González. Todo libro é un agasallo e agardamos que este veña acompañado da festa das palabras que fenderon silencios seculares. Para aquelas que pensen desde corpos e palabras do futuro, que non esquezan que toda conquista social ten heroínas que a pelexaron. Toda praxe ten na teoría a semente do activismo ou, se cadra, da acción e o concreto nace todo pensamento. Aí quedan os textos para alcanzar a liberdade e recuperar os corpos.

Carme Adán

Directora do CDIF

Consello da Cultura Galega

autores & textos

Índice

6	PRESENTACIÓNS
7	Silencio?: festa de palabras Rosario Álvarez
11	O pensamento feminista emerxe do corpo Carme Adán
17	COMUNICAR, TRANSMITIR, TRANSGREDIR Marga do Val
27	«DIGO INDEPENDENCIA E NON AUTONOMÍA»: TEORÍA, PRAXE, FEMINISMO, NACIÓN Helena González Fernández
39	SOBRE ESTA EDICIÓN
43	RECUPEREMOS AS MANS (1980), de María Xosé Queizán
45	A escravitude das mulleres Mulleres-escravas A escravitude feminina
69	Medio de produción doméstico
79	A familia
87	Recuperemos as mans
101	Á procura da nosa imaxe e valorización
113	A destrución do poder
125	Independencia feminina e independencia nacional
137	EVIDENCIAS (1989), de María Xosé Queizán
139	Limiar
141	Lingua e identidade O segredo das palabras A lingua galega e a muller
179	A paixón do canto Literatura silenciada O amor na obra poética de Rosalía O feminismo nas trobadoras provenzais e nas cantigas de amigo Canciós de muller na antiga Provenza
223	Da escravitude á independencia Feminismo e epicureísmo
237	NOTAS

COMUNICAR, TRANSMITIR, TRANSGREDIR

Marga do Val

Escritora

Este é un limiar, un principio que chama por novas lecturas, nun tempo novo. Un tempo capaz de visualizar o camiño andado, de recoñecer o herdado. Outras expectativas, outro horizonte para celebrarmos a publicación deste volume de María Xosé Queizán, referente indiscutíbel do feminismo, unha mestra no sentido máis xusto da palabra, que inclúe *Recuperemos as mans e Evidencias*, textos publicados en 1980 e 1989, respectivamente, dos que disque pouco se falou, aínda que nos abriaran os ollos e nos fixeran escoitar e rachar silencios. Este é o valor desta homenaxe, traer á actualidade o escrito pola autora, establecer un diálogo entre o tempo da primeira publicación e a actual, non tanto para comprobar aínda a vixencia ou superación de moitas das argumentacións, senón para admitir a relevancia da súa escrita naquela etapa histórica dos inicios democráticos na que comezaban a mudar comportamentos, máis que leis, que admitían algo máis a independencia económica da muller, a súa saída do privado, do doméstico, para deixar de tratala como unha menor dependente do pai ou do esposo. Ese momento en que a lingua, reducida a unha función familiar, no mundo do privado, se converte en tema e era preciso liberalala. A relación entre a situación da muller e da lingua galega foi esclarecedora; como evidente e, á vez, perturbador resultou ler en *Recuperemos as mans* a identificación da muller coa imaxe do escravo; a mesma relación de posesión que existe entre o home libre e o escravo tamén se dá entre o home e a muller. Na miña memoria ficou gravada para sempre esta afirmación de *Evidencias*: «A lingua galega podería pór no carné de identidade: de profesión “os seus labores”, como as mulleres».

Daquela nunca ninguén escribira no noso estreito espazo literario dunha maneira tan clara, tan pedagóxica, sobre a condición da muller, sobre o seu dereito negado a gozar da sexualidade, sobre a necesidade da súa participación na vida pública e na política, sen estar ao servizo do poder masculino. Ninguén escribira sobre a familia como a base da explotación feminina, sobre a necesidade da súa destrución, tampouco da necesidade de recuperar as mans, os corpos, os sentidos... Escribiu sobre todo isto manexando unha bibliografía que lle permi-

tiu establecer un diálogo con diferentes correntes de pensamento, que xenerosa compartía, labor que nunca se viu recoñecido polo mundo académico. Outra cousa sería do país se as súas obras e as doutras feministas, aquí e no Estado, gozasen da merecida atención, estivesen presentes nos programas universitarios e abandonasen a letra pequena ou a marxe á que estaban condenadas nos libros de texto, se é que o canon literario lles permitía a existencia. É comprensíbel que María Xosé Queizán se convertese nunha muller incómoda que incomodaba. Ela sempre foi consciente do forte rexeitamento que custaba ser feminista na sociedade galega. Ramón Piñeiro xa lle negara a publicación de *A muller en Galicia* en Galaxia, que se publicaría en 1977 en Edicións do Castro.

Cando lin *Evidencias* era eu unha profesora moi nova, namorada como a súa autora das cantigas de Pero Meogo, que agradeceu moito no libro o apartado titulado «A paixón do canto»; non tanto das páxinas dedicadas á literatura silenciada ou ao amor na obra de Rosalía, xa que daquela a *Festa da Palabra Silenciada* formaba parte das miñas lecturas; o que fora revelador para min tiña que ver co feminismo nas trobadoras provenzais e nas cantigas de amigo e, sobre todo, o espazo dedicado ás «Cancións de muller na antiga Provenza», un agasallo fermoso da escritora-tradutora, que nos achega a súa versión de oito composicións poéticas das *trobairitz*: Tibors, Condessa de Dia, Azalais de Porcairagues, Castelhoza e Bieiris de Romans. Reparen nos comentarios da tradutora sobre a cantiga de amor de Bieiris de Romans dedicada a unha muller. A literatura nunca é inocente. Desexo que esta nova publicación tamén avive a desconfianza sobre a ausencia de trobadoras na lírica medieval galega.

Oxalá este libro reavive ou esperte o interese pola obra da autora e permita a súa entrada en novos espazos e nas lecturas das xeracións máis novas. Todo pode comezar por lle prestarmos atención á súa maneira de situarse no espazo como cidadá e como escritora.

O 12 de febreiro de 2016 Ramón Nicolás inicia na súa bitácora, *Caderno da crítica*, a serie coa que introduce o seu particular Cuestionario Proust no mundo literario galego. A primeira autora elixida é María Xosé Queizán, que responde as trinta preguntas breves, con brevidade semellante e concreción. O resultado, que nos serve para presentala, é un retrato realizado por ela mesma: de carácter firme, recoñece como principal eiva a inflexibilidade, aprecia nas persoas a veracidade, non soporta como hábito alleo a indolencia, agarda das súas amizades fidelidade,

non odia, a súa maior desgraza sería deixar de pensar, inspíranlle indulxencia a inconsciencia e todos os defectos físicos, gustaríalle ser o que é e a súa actividade favorita é escribir. Tamén afirma que lle gustaría vivir no país en que vive, tendo a oportunidade de coñecer outros. Engade nesta resposta os dous últimos versos do poema «Exiliada de min», o derradeiro do libro *Fóra de min* (1994): «Teño as raíces nesta terra / Pero son aéreas».

Cando o 24 de outubro de 1998 recibe a homenaxe á escritora na súa terra, a letra E, da Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega (AELG), no lugar que desde ese día se chama Parque de María Xosé Queizán, en Vigo, a autora escolle eses versos para o texto inscrito en letras malvas na pedra de granito rosa, á beira da magnolia negra de flores fucsia. Esa é a raíz coa que se segue a identificar, disidente da matriz atávica, exiliada que lembra á estranxeira na súa patria rosaliana.

Mais volvamos á derradeira pregunta do valioso Cuestionario Proust, que deben ler enteiro¹: Un lema na súa vida? Queizán responde: «Comunicar, transmitir, transgredir». E isto é o que sentimos cando lemos nos seus textos, desde esa necesidade de *Recuperar(mos) as mans* e *Evidencias* pola súa, nosa, *Festa da Palabra Silenciada*, até as súas memorias, *Vivir a galope*. Toda a súa obra obedece a ese dinamismo verbal, en que se interpela e nos interpela, por ese desexo de comunicar, de establecer un diálogo social, para transmitir un ser e estar no mundo desde o feminismo. Sen claudicar, segue practicando o seu lema e facendo o que máis lle gusta: escribir.

Un esclarecedor artigo, «Como escribir ao galope»², de Susana S. Arins, publicado na bitácora de *A Segá. Plataforma de crítica literaria feminista*, amosa a relación entre a obra de Joanna Russ *Cómo acabar con la escritura de las mujeres* e *Vivir a galope* de Queizán e, de xeito contundente, demostra que as memorias da nosa autora e a súa recepción crítica ofrecen citas de autoridade para cada un dos capítulos do libro de Russ. Sabemos, despois de acompañar durante anos a traxectoria literaria da tamén poeta, autora de *Metáfora da metáfora*, que foron moitas as estratexias utilizadas para obstaculizar e silenciar a súa escrita, para minorizar a súa contribución desde o seu compromiso político, para expulsala de espazos que tiña conseguidos.

Son moitos os silencios que como a xeadá queiman campos de cultivo, que os afogan, mais hai outros que manteñen unha caloríña que lles dá vida, silencios cultivados que comunican as súas cultivadoras, unhas coas outras. E isto é o

importante, ese transmitir dos atrancos e dos gozos do oficio da escrita e da vida mesma. Logo, falar deste silencio, entre irmás, crear comunidade para rachalo, iso é transgredir. María Xosé Queizán aprendeunos a ser transgresoras e fíxoo desde o momento en que se integrou na vida social e pública, desde a infancia marcada de filla póstuma dunha viúva de guerra, desde a moza que marcha a París, que regresa como afrancesada e non como profesora de francés e que, embebida do Nouveu Roman, volve co capítulo dunha novela escrita sobre un *clochard* que dorme nun banco público e ten *A orella no buraco*. Afastouse do camiño trazado para a noiva en tempo da mili, para a esposa, para a nai, para a muller a quen só a Igrexa católica lle podía anular un matrimonio mentres trataban de anulala. Tampouco se agardaba a súa condición de neofalante de galego convencida, nin a conversión ao nacionalismo, nin a súa etapa de nai soa e universitaria en Compostela grazas a un crédito á honra concedido pola Caixa de Aforros de Vigo, que lle permitiu pertencer á primeira promoción de licenciadas na Subsección de Galego-Portugués e despois converterse na profesora de ensino medio de Lingua e Literatura Galega que só empregaba, nos anos oitenta, o feminino nas súas aulas. Moito menos podía pasar pola cabeza que todos e cada un dos seus pasos seguisen o trazo do seu feminismo, que cuestionou e segue a cuestionar o patriarcado desde a razón e coa ciencia como aliada. Tampouco ninguén esperaba que a revista que dirixiu durante trinta anos, desde 1983 até 2013, *Festa da Palabra Silenciada*, potenciada desde a FIGA (Feministas Independentes Galegas), que convocou a todas as mulleres escritoras, de diferentes idades e condicións literarias, e promoveu un diálogo artístico transversal, perdese no seu nome o adxectivo «silenciada». Foi a maneira pública de recoñecer a existencia dese espazo propio de lectura, escrita e pensamento e o apoderamento da presenza da muller na cultura, unha *festa da palabra*. Velaí a súa subversión, cando se crea comunidade, para ler *Las literatas* e dirixir unha colección de obras feministas da literatura universal traducidas ao galego, para falar doutras maneiras de gozar do corpo, de liberar a sexualidade do coito e a muller do seu papel reprodutor por natureza. Sororidade para falar de lesbianismo. Desexo vivo contra o idadeismo, por iso escribe en 1994, en *Fóra de min*, o poema «O caduco», que remata co verso «Déixenme enamorar cando vella!».

Contra todo o que dela se podía agardar, Queizán é unha autora que cultiva todos os xéneros literarios, mesmo escribiu guións cinematográficos: *Non convén*

chorar máis (de mediados dos sesenta), *Con hoxe e con mañá* (1977) e *Prisciliano* (1984), os dous últimos premiados, todos inéditos. Aínda así, a esta polígrafa das Travesas de Vigo nunca a trataron como tal, nunca a viron por enteiro, como se non houbo relación entre a escritora e a feminista capaz de prender unha polémica.

Era unha muller casada e tiña unha filla cando publicou a súa primeira novela, escrita tempo antes, *A orella no buraco* (1965), e circulou entre a intelectualidade o rumor de que esta novela de Queizán tiña moita semellanza no comezo coa obra de Méndez Ferrín *Arrabaldo do norte*, publicada un ano antes, en 1964; era un xeito de minorizar a súa obra, dábbase a entender que copiara do marido. Cando a entrevistei para elaborar o texto «María Xosé Queizán en primeira persoa», incluído no volume *Cara a unha poética feminista. Homenaxe a María Xosé Queizán* (Xerais, 2011), coordinado por Manuel Forcadela e Camiño Noia, falamos do tema. A autora, restándolle importancia ao feito, foi moi precisa ao concretar que o propio Méndez Ferrín podía confirmar ter lido, cando menos, o primeiro capítulo da novela cando se atopaba en Tenerife facendo a mili, antes de escribir el a súa. Sinala que o único que merece comentario é o papel secundario das escritoras. Ademais, neste caso, a data de publicación de cada novela avalaba o ruxerruxe. O terceiro capítulo do relato foi escrito en Lugo, onde viviu un tempo despois de casar en 1962.

Moito tardou en volver publicar. Matrimonio, nacemento e crianza de dúas criaturas e separación, pola que sería socialmente reprobada, todo isto por medio até que manda o primeiro artigo á revista *Triunfo* (31-8-1974), «¿Por qué es barroca la literatura gallega?»; ao que van seguir: «El problema nacional de Galicia» (19-10-1974), unha recensión sobre o libro *El problema nacional de Galicia. Génesis y estructura del estatuto autonómico de 1936*, de Carlos A. Zubillaga Barreira, editado polo Patronato da Cultura Galega de Montevideo; «Se cumplen 25 años de la muerte de Castelao» (21-1-1975), onde reproducía en galego palabras do homenaxeado; «Orense: el pueblo ya habló» (1-3-1975), sobre a desconformidade popular coa instalación de celulosas en Ourense, por motivos económicos e ecolóxicos, e «Crónicas de las IV Jornadas de Teatro de Vigo» (16-8-1975). As colaboracións en *Triunfo* demostran o compromiso político dunha nacionalista galega nos últimos momentos da súa pertenza á UPG, de onde será expulsada en setembro de 1976. Desde entón para ela a militancia nunha organización política

será incompatíbel co seu feminismo. En 1976 forma parte do primeiro grupo de mulleres que crean a AGM (Asociación Galega da Muller).

É sorprendente a ausencia de estudos e mesmo de alusións ao labor xornalístico de Queizán, e máis aínda á súa contribución como columnista de opinión na prensa galega. Foi a finais da década dos cincuenta cando iniciou as súas primeiras colaboracións xornalísticas en *El Pueblo Gallego*; eran entrevistas sobre a presenza da muller na sociedade. Un dos entrevistados foi Roberto González Pastoriza, republicano e membro do Partido Galeguista que coñecera o seu pai; con el falou da muller ante a lei.

Foron moitas as revistas coas que colaborou, entre outras: *Teima*, *Grial*, *Nordés*, *Tintimán*, *Luzes de Galiza*, *A Trabe de Ouro*, *Dorna*, *Tempos Novos*, *Andaina* e *Festa da Palabra Silenciada*.

Foi columnista na prensa diaria; con *La Voz de Galicia* comezou a colaborar, de cando en vez, desde 1975 e máis tarde, a partir de 1999, coas columnas «A rentes de terra» e «Tirar do fío». Prescindiron da súa colaboración en 2004, despois de escribir un artigo en que criticaba a ausencia de mulleres na *Historia de Galicia* de Ramón Villares, publicada pola editorial do xornal. No *Faro de Vigo*, desde 1993 até finais de 1998, mantivo a columna semanal baixo a epígrafe «Carrapuchiña Feroz». Foi tamén columnista en *A Nosa Terra* a partir de 2004 e máis tarde en *Praza Pública*. Todas estas columnas agardan pola súa compilación e o seu estudo; foron fundamentais para difundir as ideas feministas. Os artigos non pasaban desapercibidos e daban que falar, levantaban polémica, a autora incluso chegou a recibir máis dunha chamada anónima con insultos e ameazas.

Ademais das colaboracións asinadas por ela, Queizán conseguiu chegar a un acordo con Francisco Pillado Rivadulla, director de *La Voz de Galicia*, para publicar nun espazo que levaba o nome de «Lilith» artigos das feministas de FIGA; durante case tres anos, até 1992, diferentes autoras participaron deste espazo. Posteriormente continuaron no *Faro de Vigo* co nome de «Antígona». Este feito insólito no xornalismo galego non mereceu ningunha atención até agora.

Para María Xosé Queizán cada libro trae no colo o seu xénero, mais é certo que, se nos fixamos, os diferentes xéneros dialogan entre eles. Podemos pensar na relación entre o estudo *Misoxinia e racismo na poesía de Pondal* (1998) e a novela *Ten o seu punto a fresca rosa* (2000). Podemos ler *Metáfora da metáfora* (1991) como un tratado poético; coa poesía escribe ensaio con concisión e palabras poé-

ticas, a beleza escrita non perde contido. Isto é o desexábel, aceptar a provocación de ler máis da súa obra, que un libro leve a outro libro, que un xénero literario anime a saltar a outro. Aceptar o xogo: comunicar, transmitir e transgredir.

Celebramos este compromiso do Centro de Documentación en Igualdade e Feminismos do Consello da Cultura Galega por recuperar a memoria e revitalizar textos silenciados que nos aprenderon a andar camiño, por recoñecer o labor desenvolvido por María Xosé Queizán e, co dela, o de todas as que viñeron antes, por nos agasallar con este volume. Boas lecturas para un novo principio.

**«DIGO INDEPENDENCIA E
NON AUTONOMÍA»: TEORÍA,
PRAXE, FEMINISMO, NACIÓN**

Helena González Fernández

ADHUC-Universitat de Barcelona

A independencia
foi un arduo querer-se lentamente.

ANA ROMANÍ, *Arden* (1998)

Coas razóns da filósofa, María Xosé Agra defende con teimosía a importancia de lle dar forma á historia política do feminismo, en particular o galego, e así coñecermos a súa «contribución á transformación das nosas sociedades», no «como estar e vivir xuntos»³, sen triunfalismo nin saudade. Esta edición conmemorativa de *Recupéremos as mans* e *Evidencias* responde precisamente a esa indicación porque, lendo a María Xosé Queizán, mergullámonos nos argumentos e debates que lle deron forma ao suxeito marcado por unha idea da emancipación das mulleres e da nación. Un *nosoutras* que se reconece no disentir da *feminista rabuda*, o que Sara Ahmed chamou *feminist killjoy*⁴.

«FALAR POLA NOSA BOCA FIRME»

As páxinas dos libros, e máis aínda os ensaios de teoría crítica, medran sobre o batume dunha vida, e iso non impide que os textos queden abertos á lectura, ao non previsto pola autora. María Xosé Queizán escribe os seus primeiros ensaios feministas no medio dunha intensa fervenza na que conflúen a actividade organizativa e mais a experiencia vital, os azos da creación coa necesidade de actuar e a urxencia de razoar a condición das mulleres en Galicia. Por iso os seus primeiros ensaios xorden coa vontade de pensar desde a praxe.

Para os feminismos primeiro hai corpos, hai vidas; logo vén a teoría. Teoría etimoloxicamente significa 'ver', 'observar'. E Queizán pescuda desde a experiencia, tamén da propia, que tantas aprendizaxes lle deu, como se comproba no seu voluminoso libro *Vivir a galope* (2018). Esta é a primeira autobiografía de longo

percorrido dunha escritora galega, co valor engadido de saír publicada en vida. Só con iso habería abondo para demostrar que se trata dun documento excepcional. Mais o seu valor engadido radica en recoller a biografía dunha feminista rabuda e afirmativa que se expón sen medo á contradición e á vulnerabilidade, cun forte desexo de contribuír a conformar o seu presente, cunha plena consciencia como activista, como creadora feminista, como polemista, como intelectual que ocupa un lugar e aspira a deixar pegada. E deixouna.

A súa autobiografía mostra sen cancelas unha vivaz e complexa rede de relacións na que o persoal é certamente político. A intensa memoria da vida de Queizán durante o franquismo e posfranquismo ofrece una detallada e vizosa información sobre a súa esfera achegada (*near sphere* ou *core sphere*)⁵. Lonxe da idea domesticadora e reducida de familia, Queizán establece unha continuidade de afectos e relacións entre o íntimo e o público, e esta conxunción resulta determinante para enxergarmos o seu momento histórico cos moitos matices que dan os corpos, as vidas e a escrita. A propia autora queda exposta ao máximo risco, espida, sometida a todo tipo de xuízos e dixomedíxomes.

As notas biográficas habituais da María Xosé Queizán escritora ofrecen un retrato cativo e raquíptico do período que vai entre a *A orella no buraco* (1965) e *Amantia* (1984), como se se tratase dunha laña, dunha fase de inactividade. Neses anos, en realidade, a escritora andaba a chantar as bases do seu pensamento: do nacionalismo independentista ao feminismo materialista, e de aí cara ao feminismo independente, onde dá en ser unha voz sobresaínte, singular, mesmo incómoda. Así, nas décadas de 1960 e 1980 pasou por diferentes grupos. Mentres mantiña aínda unha intensísima actividade na Asociación Cultural de Vigo, sumouse á Asociación Galega da Muller (AGM)⁶ e axiña pasou a Feministas Independentes Galegas (FIGA)⁷. Neses anos tamén desenvolveu unha interesante actividade no mundo do teatro e da arte. En 1968 dirixiu unha obra de Jean-Paul Sartre en tradución ao galego de Francisco Fernández del Riego. O seu título tateárono os xornais de información xeral nun xesto de autocensura: *La p... respectuosa*, recollía *El Progreso*, en castelán; *La Putain respectueuse*, anunciaba en francés *El Pueblo Gallego*. En 1970 abriu a galería de arte Roizara en Vigo. En 1976 traduciu ela mesma ao galego *Polínice*, a versión que Enrique Ablanedo e Maximino Keizán fixeron do clásico de Sófocles, *Antígona*⁸.

Á vista desta intensa actividade, os primeiros ensaios feministas de Queizán acadan unha nova dimensión: o fervellar de lecturas, de debates e de activismo ofrece innumerábeis ocasións para pensar as mulleres e mais o mundo. Porque non, non é a acosmía o seu lugar de escritura. De feito, ao longo da súa extensa traxectoria como columnista nos xornais, fose en *Triunfo*⁹ ou *Teima*, fose en *La Voz de Galicia* ou *A Nosa Terra*, nunca refugou o debate nin a crítica feminista. Tampouco o fixo na ficción e por iso abundou nunha idea ampla do amor nos tempos do priscilianismo (*Amantia*, 1984), os saberes ancestrais das mulleres (*O segredo da Pedra Figueira*, 1986), os riscos do efeminamento na identidade gai (*A semellanza*, 1988), ou a afirmación da muller como suxeito disidente fronte á inxustiza (*Antígona ou a forza do sangue*, 1989).

«UNHA REVOLUCIÓN QUE UNA O PÚBLICO E O PRIVADO»

O seu primeiro libro de ensaio, *A muller en Galicia* (1977), escríbeo baixo o signo da revolución: do maio francés de 1968 ao abril portugués de 1974; das violentas revoltas de independencia que habían virar en guerra civil no período poscolonial en África, sobre todo en Angola e Alxeria, a pensar a liberación das colonias interiores de Europa, como Galicia, Euskadi, Cataluña, Escocia, Córsega... A actitude revolucionaria era máis que un xesto, sobre todo para unha intelectual que procedía do independentismo marxista da Unión do Povo Galego (UPG). As experiencias da vida e a súa intensa mirada crítica marcan un distanciamento crecente co ideario político de Marx e Engels, e un afastamento aínda maior dos seus antigos compañeiros de partido, que xestionaron o divorcio de dous militantes, María Xosé Queizán e Xosé Luís Méndez Ferrín, como unha escisión entre faccións políticas¹⁰. O persoal devén político nun marco en que as esferas pública e privada parecían xebradas polo muro da patria-patriarcado. Mais Queizán non acata esa división e, para dicilo con palabras de Fina Birulés¹¹, prende na revolución sen modelo das mulleres poñendo o acento na praxe e subliñando a súa incredulidade respecto da cultura política en que se formara.

Empeza a escribir o libro *A muller en Galicia* en 1974 e remátao en 1976. Nel contraargumenta a idea da matria galega, esculca na condición feminina no contorno agrario, desmonta a institución familiar e abunda nas condicións

de opresión e subalternización no binomio muller *vs.* nación-lingua. As dificultades que xorden para editar o libro resultan ben indicativas. Valentín Arias, xerente da Editorial Galaxia, pedírallo para publicar mais o director, Ramón Piñeiro, négase. Finalmente sae á luz nunha editorial habitualmente moi acolledora cos descartes e por iso o seu catálogo heteroxéneo está cheo de tesouros. Refírome a Edicións do Castro, dirixida por Isaac Díaz Pardo¹². Un capítulo deste primeiro ensaio, o estudo de sociolingüística feminista, onde equipara a diglosia do galego coa situación da muller, reeditouno logo no seu segundo ensaio, *Recuperemos as mans*.

O marco revolucionario poscolonial deixa unha pegada que singulariza os feminismos nacionalistas no Estado español e por iso non responden ao relato que as historias dos feminismos fan ao rego dos manuais norteamericanos, sen a necesaria localización nun momento e nun lugar. Esas historias teiman en distinguir entre unha segunda e unha terceira onda insistindo nas diferenzas entre o suxeito homoxeneizador *muller* e o suxeito interseccional *mulleres*, por cuestión de raza e de opción sexual. Mais reparen nestes ensaios de Queizán, que amosan o argumentario máis estendido do feminismo galego: «Partindo da tese nacionalista da colonización do país, as mulleres galegas sofren unha dupla opresión, como femias e como galegas»¹³. Afirmacións coma esta subliñaban un cuestionamento das identidades no que conflúen as diversas categorías que conforman o suxeito político. A conciencia de opresión debida á escravitude, á clase social e á colonización forma parte do marco intelectual por defecto do feminismo galego, e o ideario establécese en boa medida en diálogo con suxeitos subalternos. A raza fronte á diferenza sexual, as condicións de (re)producción doméstica e laboral fronte á reclusión da muller na «estación de servizos afectivos» que é a familia, a situación xeopolítica de Galicia como nación e a situación social e persoal das mulleres marcan unha confluencia de elementos que toma en conta o debate feminista. Por suposto, tamén os debates sobre sexualidade. De feito, aínda que se lle concedeu preeminencia á *heterosexualidade obrigatoria* —Adrienne Rich¹⁴ estivo presente como ensaísta e como poeta—, á institución matrimonial e á reprodución, abríronse vías para esbozar a *existencia lesbiana* e mais o xiro na política sexual que se deriva deste suxeito non previsto. Cómpre recoñecer, iso si, que este debate sobre as sexualidades disidentes se situaba nas marxes do feminismo, no entenderse silencioso e achegado.

«AS MULLERES E GALIZA PRECISAMOS DA INDEPENDENCIA»

O tempo de escrita e publicación do seu segundo ensaio, *Recuperemos as mans* (1980), está marcado pola fenda entre o feminismo independente, que reclama a absoluta autonomía, e o da dobre militancia das feministas nos partidos políticos, ás que Queizán considera *asimiladas*¹⁵. A escisión produciuse no movemento galego en 1978¹⁶ e continuou nas II Jornadas Estatales de la Mujer de Granada, en 1979. Isto non impediu que dentro do feminismo independente continuasen os tirapuxas, como relatan algunhas protagonistas (Sabela Mouriz Barja¹⁷, Luisa Postigo¹⁸ e María Xosé Queizán, entre outras). Coido eu que habería que desdramatizalo. Eran momentos de moito debate e moita acción común, con continuas escisións nas posicións de esquerda, e, de feito, o Mouvement de libération des femmes (MLF) ou as Gouines rouges sufriron desavinzas semellantes, que boa diferenza había na política e na teoría entre Christine Delphy e Monique Wittig.

A intervención de Queizán nas II Xornadas de Feminismo Independente realizadas en Vigo en 1981 percorre a espiña dorsal de *Recuperemos as mans*, e particularmente do capítulo «Independencia feminina e independencia nacional». Afirma:

Nosotras, las mujeres, no podemos ser patriotas como ellos. Reivindicar la *patria* es reivindicar el poder. Patria, padre, patriarca, patrimonio, patriarcado, patrón, etc., la misma raíz lingüística para expresar la misma idea: el poder. Las organizaciones patrióticas, *abertzales*, etc., no pueden ser aceptadas por nuestra mentalidad, es evidente. Por eso usé siempre la palabra nación, que esa sí la hacemos nosotras.

Ahora bien, con nuestro rechazo a las organizaciones nacionalistas lo que estamos haciendo es dejar en manos exclusivas de los hombres los destinos de nuestras tierras y los nuestros propios. No se trata de integrarnos en sus organizaciones pero sí se trata de que nosotras comprendamos bien cuáles son los problemas de nuestras tierras y actuemos, como mujeres y con arreglo a nuestra mentalidad y nuestra propuesta de futuro, en el cambio necesario y en la lucha por la liberación. La tierra es nuestra. [...]

Somos mujeres y queremos ser solidarias con todas las mujeres del mundo que tienen los mismos problemas. Bien. Pero somos de un determinado modo, tenemos una determinada cultura y unas raíces propias que no tenemos por qué abandonar y que

además no podríamos aunque nos lo propusiéramos. [...] La solidaridad y amistad entre todas las mujeres no está reñida con los sentimientos nacionales¹⁹.

Neste argumentario contra a opresión, Queizán sitúase na liña do feminismo materialista francés, particularmente de Christine Delphy. Atopámolo tamén, malia algunhas diferenzas de idade e ideario feminista, no columnismo político de Maria-Mercè Marçal²⁰ na década de 1970. Tanto Queizán como Marçal son intelectuais excepcionais pola dimensión do seu actuar no mundo desde o feminismo, mais non son excepcións. Aínda que os feminismos das décadas de 1970 e 1980 eran vistos como movementos reducidos e inestábeis, moitas das cuestións que interesan no feminismo da, digamos, cuarta onda aparecen nas manifestacións, nos debates, nos textos dese feminismo posfranquista. Todos os *hashtags* recentes recollen as mesmas preocupacións que ocuparon os lemas das manifestacións de 1970 en diante: tren da liberdade, en defensa da lei do dereito ao aborto (Estado español, 2014); #NiUnaMenos, contra o feminicidio (A Arxentina, 2015); #CzarnyProtest, en defensa do dereito ao aborto (Polonia, 2016); #MeToo, contra a violencia sexual (Os Estados Unidos, 2017); #ELENÃO #ELASSIM, contra o ascenso do bolsonarismo, é dicir, da extrema dereita misóxina (O Brasil, 2018); #EnaZeda, contra a agresión sexual (Tunes, 2019). Cómpre recoñecer, iso si, que entre o «Dereito ao noso corpo!» que recolle Queizán e as proclamas recentes se produce un xiro importante: a ruptura co paraugas totalizador²¹ e a incorporación das reivindicacións feministas aos debates comunais e institucionais.

O terceiro libro de ensaios, *Evidencias* (1989) recunha na sociolingüística, na opresión, mais tamén se abre á reapropiación do amor e á celebración. «Digamos como Antígona que nacemos para alcanzar o amor, non o odio», di unha das citas que abren o ensaio «A destrución do poder». Antígona, unha das figuras teóricas que encarna o dereito á participación das mulleres na esfera pública, reclama a xustiza mais tamén reacciona contra un réxime emocional que confina as mulleres na pasividade e na esfera emocional interior, entendida como un impedimento para participar no público, un réxime emocional co que non concorda o feminismo independente. Se a crítica á institución familiar é unha das bases dos feminismos de todos os tempos, a humanización e defensa do amor adquire un gran valor politicamente afirmativo, sobre todo logo de 1968. Contra o dispositivo do amor romántico, defende o papel activo das mulleres nas relacións sexoafectivas;

por iso Queizán, licenciada en Filoloxía, se demora na análise do amor na obra de Rosalía de Castro e das *trobairitz*. Tamén se interesa polo epicureísmo, un antecedente da política feminista que tamén concede grande importancia ao pracer e á celebración como prácticas disidentes autoafirmativas. O epicureísmo parte da corporalidade e dos afectos, intégrase no natural, asume o desdubxamento dos límites do suxeito humano na conciencia ecolóxica, estendendo os vínculos do persoal e do social cara á natureza. Inclúe, ademais, dous ensaios de *Recuperemos as mans*.

«A DISIDENCIA TEN OUTRA LINGUAXE»

Sorprende que nestes ensaios que reeditamos apareza unha certa profusión de pensadores clásicos como Platón, Marx ou Engels, albo dos ataques da autora polo seu idealismo. O mesmo acontece cos relatos míticos da orixe, singularmente o ideoloxema matria-matriarcado, e coa naturalización dunha suposta identidade feminina que se constrúe como nadir da masculinidade cisheteropatriarcal. Dialoga tamén con filósofos, lingüistas, biólogos ou divulgadores da ciencia coetáneos²². Os seus nomes constitúen unha sorte de biblioteca aberta xeracional do pensamento europeo, amplamente influída polo debate poscolonial, por iso establece un interesante diálogo cos clásicos da *négritude* (Léopold Senghor, Albert Memmi e Léon-Gontran Damas). A súa forte pegada e mais o emerxente *black feminism* norteamericano permitiron artellar o debate sobre o sometemento e a escravitude das mulleres a espellarse primeiro na escravitude negra e logo na colonización interior, é dicir, no sometemento da nación.

Moitos dos pensadores que discute e contradí Queizán nos seus ensaios teñen en común a vontade de proxectar futuros novos, por iso a cuestión da temporalidade vertebra o seu pensamento político. En «Recuperemos as mans», entre o pasado heroico e o hipotético, afírmase no presente, subliñando por tanto o valor da acción, a necesidade de non postergar aquelas transformacións que afectan ás vidas compartidas e á vida de cada muller. «Falar do futuro é só útil cando conduce á acción agora» é a cita que abre un dos capítulos de *Recuperemos as mans* para lanzar un chamamento á responsabilidade humanista e social do feminismo sen postergalo.

Tamén sorprende que nestes ensaios que reeditamos aparezan mencionadas apenas unhas poucas autoras, pioneiras nos estudos feministas, todas elas teóricas e activistas: as sociólogas Christine Delphy e Robin Lakoff; a sociolingüista Johanna S. DeStefano; a avogada Lidia Falcón, editora de *Vindicación Feminista* e fundadora do Partido Feminista; a psicóloga, e grande amiga de Queizán, Victoria Sau²³. A análise atenta, porén, permite comprobar que hai moitas lecturas non declaradas que proceden do pensamento feminista francés, dos debates sobre a vertebración dos dereitos democráticos, das revistas políticas e culturais coetáneas, así como das activistas feministas no tardofranquismo e no posfranquismo. Como ben subliña Mariám Mariño no seu estudo dos fondos documentais do feminismo independente galego, a tradución anónima dos textos teóricos foi unha práctica tan habitual como intensa nos encontros e lecturas dos grupos feministas. Velaquí como se artella unha moi efectiva *biblioteca comunal* do feminismo.

Chegan incluso a formar equipos de tradución para que as achegas producidas desde olladas críticas feministas cheguen ao maior número de activistas e formen parte dos seus debates internos e das súas expresións nos espazos máis ou menos públicos: sedes, centros sociais e culturais, educativos, locais de lecer, nas rúas e prazas, nas loxas²⁴.

Por exemplo, a FIGA discutiu, entre outros, os textos fundacionais do feminismo italiano cos libros que trouxeron Pascuala Campos, Ana Fernández e Queizán das viaxes á Librería delle Donne de Milán e da visita a Carla Lonzi en Roma²⁵. Tamén están presentes os textos sobre lesbianismo de Monique Wittig e Adrienne Rich, aínda que estas autoras non deixaron tanta pegada nos ensaios de Queizán²⁶.

Coñece ben, iso si, os feminismos cataláns, malia as moitas diferenzas. Mercè Otero, un dos moitos corazóns activos de Ca la Dona, lembraba hai uns anos, logo de escoitar unha intervención de Queizán na Universitat de Barcelona, que as feministas galegas gañaran fama de arrichadas cando participaban nos encontros estatais e dicían: «Que venen les gallegues!»²⁷. Porque en Galicia os feminismos do posfranquismo incorporaron a causa da nación, e non só desde posicións nacionalistas, mentres que en Cataluña o feminismo de esquerdas estaba máis fragmentado e había unha influente presenza do feminismo non nacionalista.

«Digo independencia y no autonomías», iso é o que afirmaba Queizán na súa intervención nas xornadas de Vigo de 1981²⁸. Nesta fórmula condensa as reivindicacións dun feminismo que conflúe co nacionalismo de esquerdas en anos de debate sobre a (des)vertebración do Estado español. Así, aínda que *autonomía* era un dos conceptos fortes do feminismo, na política nacionalista implicaba unha formulación feble que puña en evidencia a dependencia do Estado. Agora ben, no termo *independencia* confluían a emancipación das mulleres e a da nación. Por suposto isto incomodou e marcou distancias entre o feminismo internacionalista e o feminismo independente, que para Queizán era dobremente independente.

«SUBSTITUÍR O SINGULAR POLO PLURAL»

Na intelectual feminista non se pode xebrar a acción dos textos políticos, nin estes da creación, pois sobre esa trepia aséntase o ambicioso proxecto creativo e intelectual de María Xosé Queizán, para quen nada do mundo é alleo. Temos agora a oportunidade, por primeira vez, de lermos as continuidades e contradicións na súa autobiografía, na súa obra de creación e no seu pensamento.

Esta reedición dos seus primeiros ensaios políticos permite recuperar textos descatalogados pero imprescindíbeis para coñecer como se vertebraron boa parte dos debates feministas en Galicia, a xénese das lexítimas reivindicacións que no noso presente ocupan aínda a acción e os debates dos feminismos. Temos a oportunidade de entender o valor do actuar-pensar, con risco e sen medo, a condición das mulleres nun momento convulso, vertebrador e nalgúns aspectos decepcionante do posfranquismo.

«Teoría e praxe, antigo dilema que hoxe intenta resolver o feminismo», afirma María Xosé Queizán no capítulo final sobre o epicureísmo. Este é o dilema que resolven estes ensaios, imprescindíbeis para situar o debate feminista galego. Trátase de documentos excepcionais, pero non excepcións, dun feminismo rabudo situado no cuestionamento, na reivindicación e na celebración que silandeiriñamente contribuíu a axeitar no mundo en común espazos máis habitables, a activar prácticas non previstas que habiliten vías para a independencia, a diferenza e o «vivir con».

SOBRE ESTA EDICIÓN

Esta edición conmemorativa rescata do esquecemento dous dos libros de ensaios de María Xosé Queizán que tiveron máis impacto no pensamento feminista galego no posfranquismo, anos en que as loitas do feminismo e das disidencias sexuais modificaron as leis e, sobre todo, o xeito en que os corpos facían seu o espazo público ao tempo que volvían poroso o espazo privado. A partir de 1975 as urxencias foron moitas e, aínda que non se recolla como convén nas historias oficiais, non só se vertebraron as institucións sociais e culturais da Galicia autonómica e o Estado español, senón que os movementos sociais, particularmente o movemento feminista galego, se organizaron, colleron corpo e desenvolveron o seu lugar crítico a partir da trepia que os sustenta: a acción, a creación e o pensamento.

María Xosé Queizán mostra unha voz recoñecíbel e singular cando publica os seus primeiros libros de ensaio feminista. O primeiro, *A muller en Galicia: a muller na sociedade galega, a lingua galega e a muller (análise estrutural de dous métodos represivos)* (Edicións do Castro, 1977), levaba unha expresiva e identificativa ilustración de Sesto Novás na cuberta. Os textos, de marcado corte estruturalista, feminista, marxista, poscolonial..., recollían no longuísimo título a tese e o método seguidos. Entre este e o seu segundo libro, *Recuperemos as mans* (1980), prodúcese un crecente interese polo feminismo que a leva a revisar o seu primeiro libro, particularmente o primeiro capítulo, «A muller na sociedade galega», escrito en 1975 e no que a autora non se recoñecerá plenamente poucos anos despois; porque a intelectual feminista e nacionalista estaba sempre pronta ao debate ideolóxico, tamén consigo mesma.

O seu irruptor pensamento feminista neste período plásmase en *Recuperemos as mans* (Edicións do Cerne, 1980) e *Evidencias* (Edicións Xerais, 1989). Era indisociábel da súa convencida e arrichada acción feminista, sobre todo desde a asociación Feministas Independentes Galegas (FIGA) e a súa revista, *Festa da Palabra Silenciada*²⁹. Resulta moi refrescante recuperar estes libros que sinalan o inicio do pensamento feminista galego no posfranquismo porque alí abre camiño

a axenda feminista do noso presente, marcada por un renovado activismo, particularmente contra as formas específicas de violencia, e pola institucionalización das axendas feministas e das disidencias sexuais. Escritos coa razón, a rabia e a paixón, contribuíron á silenciosa revolución das mulleres que, cos seus tirapuxas, modificou as condicións de vida e os dereitos para as mulleres na actualidade.

Recuperemos as mans e *Evidencias*, os dous libros que aquí rescatamos, acompañaron os debates que se producían no seo do movemento feminista galego e mostran as continuidades no pensamento de Queizán. Nestes anos, o valor do seu proxecto ensaístico ratifícao a necesidade de recuperar algúns capítulos e fragmentos, como se verá. O segundo capítulo de *A muller en Galicia* reedítase en *Recuperemos as mans* pero acurtando o título orixinal: «A lingua galega e a muller. Análise estrutural de dous métodos represivos».

Pola súa vez, dous dos ensaios de *Recuperemos as mans*, «Mulleres-escravas» e «Recuperemos as mans», reaparecen en *Evidencias* apenas cunha lixeira adaptación ás normas da lingua galega de 1982. Para evitar repeticións, nesta edición conmemorativa mentéñense ambos os ensaios só en *Recuperemos as mans* co obxectivo de situar o pensamento de Queizán na liña histórica; aínda que seguimos o texto fixado en 1989, xa que é o último revisado pola autora. O xogo de continuidades obsérvase tamén na repetición con lixeiras variacións de fragmentos do capítulo «Á procura da nosa imaxe e valorización», de *Recuperemos as mans*, que reaparecen en «Lingua e identidade» de *Evidencias*. Neste caso, mantense a repetición para non fanar o desenvolvemento de cada capítulo e para comprobar que o argumentario asume desde a complexidade a súa visión da subalternidade das mulleres comparándoa coa discriminación racial e coa infravaloración da lingua galega.

Nesta edición conmemorativa os textos foron revisados conforme as normas do galego e pautas ortotipográficas actuais. As referencias bibliográficas feitas pola autora mantéñense coa información ofrecida, ás veces sen indicar o ano e a páxina. Nas citas sen remisión, ofrécese a información das fontes de maneira xenérica sempre que foi posíbel. Os textos de creación reproducense sen cambios. A tradución ao galego de textos teóricos, culturais e de creación son da autora.

María Xosé Queizán

**RECUPEREMOS AS MANS
(1980)**

Primeira edición: *Recuperemos as mans*, Edicións do Cerne, Santiago de Compostela, 1980.

A ESCRAVITUDE DAS MULLERES

A muller é ao home o que o amo ao escravo.

ARISTÓTELES

Vas coas mulleres? Non esquezas o látego.

NIETZSCHE

Mulleres-escravas

O feito de que as mulleres sexamos ou non unha clase social é moi discutido, máis que nada en círculos de esquerda marxista. O tema é fundamental para certas mentes ortodoxas que se negan a admitir que formemos unha clase social porque evidenciaría a necesidade da nosa revolución. O mesmo sucede coas militantes de partido que pretenden conxugar a loita de clases co feminismo, para as que recoñecer que a muller é unha clase social anularía todo o esquema mental asumido. Clase ou non clase, *that is the question*. Se somos clase, xa temos dereito a unha revolución «seria», polo libro, como debe ser. Se non somos clase, se non nos axustamos a unha definición abstracta, mesmo se a nosa situación é a de maior inxustiza do mundo, temos que seguir a revolución dos outros, a «contradición principal».

Desde a máis estrita ortodoxia marxista pódese demostrar que a muller é unha clase, pois todas as mulleres do mundo temos o mesmo medio de produción e todas padecemos unha explotación como sexo-femia. As diferenzas de nivel de vida entre as mulleres non varían a condición da mesma maneira que as diferenzas de nivel de vida dun obreiro sueco e galego non dan pé para negar que ambos a dous sexan proletarios e sufran unha explotación da súa forza de traballo. Por outra parte, non se poden confundir as relacións de propiedade coas relacións de

produción. As relacións de produción dispersan as mulleres, individualmente, en diferentes familias e nas diferentes clases sociais dos homes, non como burguesas ou proletarias, senón como esposas de burgueses e proletarios. A nosa dispersión é tan dramática e radical que nos priva do recoñecemento dun destino común. De aquí deriva a nosa perda de identidade. A relación de produción é «privada» e esa característica xorde a dificultade para nos agrupar e nos recoñecer.

Mais non é a miña intención determe a demostrar que as mulleres constituímos unha clase social, como tamén me parece unha simpleza que unha definición abstracta nos conceda o pasaporte revolucionario.

Quero basearme en conceptos máis reais e concretos. Ao longo deste traballo vou reivindicar o concreto e particular e, na medida do posíbel, fuxir das abstraccións. Non se trata de dar definicións, senón de saber como estamos explotadas e facer a comparación con outras explotacións. Pescudar en que consiste e que formas toma a nosa explotación é a base da liberación.

Paso, logo, a moverme cos conceptos de casta e de escrava. As características de casta non se opoñen ás de clase porque son conceptos distintos. O concepto de clase é abstracto e universal. O de casta é concreto e particular, produto dun sincretismo psicobiolóxico. Para unha terminoloxía filosófica, o primeiro é consecuencia dunha intelección e o segundo, dunha comprensión.

A casta, como a muller, ten unha base biolóxica imposible de transformar. Por iso esta condición é máis estábel que a de clase. Un proletario pode cambiar de clase (unha herdanza, as quinielas etc.). Unha muller non pode deixar de ser muller nunca, como un negro non pode cambiar a cor da pel. Nácese muller como se nace negro. En troca, non hai unha base biolóxica ou natural no concepto de clase.

As mulleres, como os negros, padecemos unha discriminación fundada sobre a «natureza», o cal non debe confundirse coa interpretación fascista de que a muller é inferior como sexo, que sería o mesmo que afirmar que os negros son inferiores pola súa cor. *A casta* non é un conxunto de actitudes ou ideas senón que ten unha base económica clara. A base económica da casta de mulleres é a súa produción: a dos fillos e o traballo doméstico. A discriminación está feita sobre a base dunha *capacidade* produtiva *específica e limitada*. Só as mulleres temos a capacidade de concibir e parir seres humanos. Trátase dunha produción *limitada* ás mulleres contrariamente á produción na división de clases, onde a discriminación se fai

para dispor da forza de traballo doutra persoa. No caso das mulleres, a explotación económica baséase nunha aptitude específica que é indispensábel socialmente. O sistema de casta está, pois, fundado en características moi identificábeis, como o sexo, a cor da pel, os labios etc.

Como casta, as mulleres estamos excluídas, enclaustradas nun *ghetto* que é a familia, por moito que se proclame a nosa liberdade. A liberdade das mulleres é a de nos venderen no matrimonio como o traballador «virtualmente libre» se ve obrigado a vender a súa forza de traballo. O divorcio, interpretado como liberdade de romper o vínculo matrimonial, é unha falsa liberdade mentres as mulleres continuemos condenadas ao matrimonio de todos os modos. As mulleres como casta estamos «castradas» e desprovistas de toda característica humana propia.

A conciencia de casta sobreponse á conciencia de clase. A masa de traballadores negros foi relegada ao papel de subclase (nos EUA) co obxecto de os faceren sentir «inferiores» mesmo ás clases brancas subordinadas que, desde logo, son conscientes da súa branca cor, séntense orgullosos dela e da súa diferenza en relación cos negros. Ningún branco, por miserábel que sexa, aceptaría trocarse por un negro; ningún home cambia a súa condición e o seu sexo polo da muller.

O traballo «natural» de todas as mulleres é a produción e educación dos futuros membros da sociedade. Consta de nove meses de embarazo trabaloso, molesto e perigoso fisicamente porque deteriora o corpo das mulleres. Segue o parto, igualmente perigoso e doloroso. Logo, a alimentación e o coidado, día e noite, do novo ser, ensinalo a andar, a aprendizaxe da lingua, a hixiene etc. Pór un novo ser no mundo, ensinalo e socializalo é o traballo máis importante de toda sociedade (comparémolo coa fabricación e posta en marcha dun coche ou doutra máquina). Ademais supón un traballo intenso, continuo, sen horarios (día e noite) e que comporta un gran desgaste físico e psíquico. Se este traballo fose realizado fóra do ámbito familiar, tería valor e prezo. Considerándoo «natural», afórrase o valor e o prezo da produción. O traballo específico das mulleres pasa ao Estado mediante a patria potestade dos homes. O froito do traballo feminino non lle pertence. Socialmente parece que é o home o que ten a capacidade de parir porque é a través del como se perpetúan as liñaxes.

Como en todos os casos de explotación, para que as mulleres aceptemos sen protestas a inxustiza, faise unha idealización da maternidade e do papel de nai abnegada, doce e sufrida. Por tanto, a reivindicación da maternidade por parte

das mulleres facendo que se recoñeza o seu valor real non ten nada que ver coa idealización, en función da propiedade allea, que se fai da Nai e da maternidade como algo «natural», sublime, mitificado e afastado da realidade. Da mesma maneira que o traballo para o proletario, en vez de ser unha realización persoal, convértese no seu drama na medida en que non lle pertencen os medios de produción e que o seu traballo é utilizado para proveito do capital, no caso das mulleres tamén o noso traballo específico se converte nun atranco á nosa realización social cando debería ser unha satisfacción biolóxica e persoal ao mesmo tempo que un ben colectivo e social. A nosa acción será renegar da idealización maniqueísta do rol de nai e ao mesmo tempo reivindicar a produción dos nenos, o seu valor e prestixio, para chegar a abolir a patria potestade masculina.

A escravitude feminina

Cando se fala de escravas pensamos nas negras, nas películas ou novelas do pasado. Debemos liberarnos, pois, de prexuízos para comprender que as características das mulleres en todas as sociedades son semellantes ás dos escravos. A través dos estudos da escravitude en Grecia podemos chegar á comparación dos diferentes aspectos para chegar á conclusión de que a nosa sociedade, como a grega, está baseada na escravitude, está podre.

Aspecto natural do traballo que realizan. Na relación de escravitude unha parte da sociedade é tratada pola outra parte como simple condición *inorgánica e natural* da súa propia reprodución. O escravo é unha cousa, un instrumento de produción, a condición inorgánica da produción. O escravo está posto ao nivel dos outros seres naturais, do gando etc., ou dos utensilios de traballar a terra. O escravo pode facer como ser humano o que non pode facer un animal ou unha máquina.

O traballo da muller tamén é considerado «natural», como un destino ou unha predisposición. Todas as características que se aplican ás mulleres están baixo o ton do natural. É natural o amor aos fillos (o contrario é unha nai desnaturalizada), é natural o amor ao home, é natural a produción dos nenos, é natural o traballo doméstico. Pero nada disto é natural e todo está sometido a un ríxido control. Trátase de producións regradas pola sociedade de homes. A muller vese incapacitada, xa por medios coercitivos e penais (condena do aborto etc.), xa por

lavados de cerebro ideolóxicos (idealización do papel de nai e santa esposa e ama de casa perfecta...) para dispor do seu propio corpo.

O concepto de «natural», así aplicado, ten unha orixe inmanentista ao servizo dos fascismos. A equivalencia entre natureza e cultura tende a promover a aceptación dos feitos e dos fenómenos como están. Tenta convencer os explotados de que a situación que padecen é merecida por eles, como algo natural. «O seu destino vén marcado pola súa anatomía», dicía Napoleón das mulleres, consideradas, como os escravos, instrumentos de produción. As ideoloxías, a superestrutura cultural, en función do sistema, convencen as mulleres do papel que se quere que representen. Por iso os pseudofeminismos que se fixan só no aspecto cultural da opresión feminina non poden chegar á base, á infraestrutura económica da explotación do traballo «natural» das mulleres.

A existencia das mulleres é natural con relación ao Estado. Constituímos a base de toda a historia, o alimento escuro e oculto como a terra da que se aproveita a súa fecundidade. En períodos históricos anteriores chegouse mesmo a dubidar e discutir se posuíamos unha alma humana. Eu, muller do século xx, penso que se a alma humana é patrimonio dos explotadores e quere dicir terror, violencia, fame e todas as miserias que compoñen a historia da humanidade (do home) até hoxe, entón debían ter razón. Non precisamos ter alma humana.

Da mesma maneira que os gregos consideraron sempre a escravitude como unha das realidades da existencia humana, os homes interpretan, sen análise de ningún tipo, que a situación e o traballo das mulleres forman parte da existencia natural das cousas. No mundo antigo tiñan unha incapacidade para imaxinar que puidese existir unha sociedade civilizada sen a existencia de escravos. Os homes tamén conciben a familia e o traballo da muller como bases da sociedade.

No mundo grego existía un continuo debate social e todas as crenzas e institucións eran, antes ou despois, atacadas. Os pensadores e filósofos mantiñan afiado o estilete crítico. Platón enxuizaba, aparentemente, dun xeito radical a realidade do seu tempo. Mais son abundantes as partes da súa obra que dedica á escravitude e en ningún momento a cuestiona. A obra de Platón ten a función de dar maior autoridade aos señores sobre os seus escravos e de acentuar a diferenza entre escravo e home libre. Tampouco os intelectuais dos nosos tempos cuestionan a escravitude feminina mentres que na área política masculina poden ser dun radicalismo extremo.

Os humanistas e crentes na fraternidade humana do mundo antigo, como os Cínicos, os Estoicos e os Cristiáns, non se opoñían á escravitude. Os humanistas, moralistas [e] escritores de hoxe tampouco se opoñen á escravitude das mulleres e todos a exercitan. Decote comprobamos como homes que defenden publicamente a xustiza social —unha abstracción— poden comportarse no seo familiar como auténticos tiranos. Exquisitos e delicados poetas son; en privado, ditadores de sádica categoría. A viúva e os fillos de Panero fixeron un filme no que se denunciaba o comportamento familiar do poeta. Chámase *El desencanto*. Todas as mulleres sabemos que se poden facer milleiros de películas con millares de desencantos. Unha obra do século VII a. C. que trata do traballo humano e das súas penalidades, *Traballos e días* de Hesíodo, defende o dereito que ten cada agricultor a empregar a propia man de obra escrava. Non podo evitar comparalo coas declaracións de Santiago Carrillo (1979), secretario xeral do PC [Partido Comunista], nun discurso aos campesiños: «Non temades, non vos tiraremos nin as vacas nin as mulleres». Os escravos antes, as mulleres agora, son inherentes ao propio traballo dos homes e tan «naturais» como a terra ou o gado.

Unha frase de Durkheim di: «O carácter voluntario dun costume ou dunha institución nunca debe ser asumido de antemán»³⁰. Parece que ninguén leva a cabo o consello. Hai unha imposición social que se acepta, que mesmo as mulleres aceptan. E así os homes, hoxe, poden falar de xustiza social e de democracia mentres seguen explotando as mulleres, como na antiga Grecia se falaba de liberdade do individuo; e as cidades onde se chegaba a un alto grao de democracia, como Atenas, eran cidades onde a propiedade de escravos atinxía os máis altos cumes. Descubriron a idea de liberdade individual xunto co marco institucional onde se podía realizar. Así como os homes saben que quedan libres no matrimonio e as mulleres pasan a pertencer a un home. Os gregos explicaron a lección dun progreso conxunto de liberdade e de escravitude. Os homes dannos o exemplo do «progreso» histórico paralelamente á escravitude feminina e á custa dela.

Ausencia de recoñecemento da situación e do traballo que realizan é outra característica que compartimos as mulleres cos escravos.

A incapacidade que tiñan os gregos de recoñecer o traballo das escravas é comparábel á que teñen os homes de recoñecer o traballo das mulleres. Nin os homes máis explotados recoñecen a explotación das mulleres. O home medio comparte os ideais e aspiracións dos seus superiores, nos seus soños cando menos. O traba-

llador máis oprimido, se puidese, tamén tería escravos. Os pobres tiñan escravos en Grecia e no mundo antigo nunca se escoitou unha protesta dos homes libres, mesmo se eran pobres, en contra da escravitude. Os pobres, agora, tamén teñen muller. E tampouco se sabe de voces masculinas (que non sexan acomodaticias ou asimiladoras) que se ergan para denunciar a escravitude das mulleres ou para recoñecer o noso traballo.

Todas as mulleres foron instruídas para o traballo que realizan na casa, para unhas tarefas indispensábeis, como: educación e coidado dos nenos, coidados do marido, transformación de produtos en bens consumíbeis (preparación de alimentos), manutención de obxectos (coidado da casa e dos bens materiais), transporte e adquisición acotío de produtos etc. Todos estes traballos son socialmente indispensábeis. Unha muller casada con fillos ten un mínimo de 80 horas semanais de traballo sen horarios; as noites incluídas, porque os nenos choran ou chaman pola nai, e o marido pode espertala para reclamar os servizos sexuais.

Ademais dos traballos domésticos e do coidado dos nenos, a muller é unha «estación de servizo afectivo» e ten que satisfacer as necesidades emocionais da familia, que é onde o home encontra as satisfaccións instintivas da libido, a fame e o sono.

Mais o medio de produción doméstico —como o rural— non se aprecia segundo criterios económicos e son máis importantes trazos de conduta ou de boa disposición, porque é unha produción que non está destinada ao intercambio. *Nunha sociedade na que imperan as mercancías, o traballo doméstico non se recoñece (como non se recoñecía o traballo dos escravos), nin se considera un verdadeiro traballo xa que está fóra do sistema capitalista e en contradición con el.*

Dicimos «Fulanita traballa» cando o fai fóra da casa. As horas de desgaste físico e psíquico na casa non contan. As mulleres mesmo caemos na trampa e non o consideramos porque hai *carencia de valor do propio traballo*, como tiñan os escravos. Mais todos os homes para sobrevivir dependen do «non traballo» das mulleres. A forza de traballo de cada «traballador» é reproducida día a día no seu lar.

O non recoñecemento do traballo da muller na casa non deixa nela un sentimento de valor, como grupo. A subordinación das mulleres como grupo e a natureza do condicionamento feminino serven para manter esta situación. O tra-

ballo dos homes é real, cambia e transforma cousas. O das mulleres, na casa, non muda nada. O que limpa, máchase; o que cociña, desaparece velozmente, etc. Está inmersa nun proceso reiterativo e misterioso sen resultado real. Deste modo, para a ama de casa, o lazo de unión co mundo da realidade é o seu home. Non é, pois, estraño que, polo traballo que realizan e a situación social, sexan facilmente asediadas por neuroses, histerias, crises de nervios, neuralxias etc. Os psiquiatras saben da abundancia de clientela feminina. No fondo está ese sentimento de baleiro, de non servir, de non ter valor. Non é só inferioridade, é inutilidade. As mulleres non levamos a vida que desexamos. Mesmo se nos enganamos e prestamos ouvidos a toda unha propaganda que tenta reconfortarnos polo noso traballo. Pensemos, por exemplo, nos anuncios de produtos de limpeza: «Lava máis branco», «Brilla mellor» etc. Mostran mulleres orgullosas do resultado: «Ninguén leva as camisas máis brancas que o meu home», di fachendosa unha babilonia ama de casa. «Como o consegues?», indaga unha amiga cobizosa... E así todo. Para compensar a lagoa vital da ama de casa, presentan a imaxe da muller indispensábel, abnegada e entregada ao marido e aos fillos.

Para o capitalismo, que non pode admitir que a familia sexa mantida á custa da muller, o traballo doméstico non existe porque non serve para as nocións dominantes de traballo. É un traballo invisíbel, oculto. Os homes, xeralmente, non están presentes cando se fai. As mulleres procuran facelo cando o home non está, case sen que se decate de que se fai. Aos homes non hai que aboualos con problemas domésticos e cando chegan á casa, ademais de encontrar as cousas feitas e en orde e a comida preparada, deben achar a muller cun sorriso e disposta a escoitar pacientemente os lances arriscados e diarios do guerreiro capitalista. É normal que se unha pretende facer certos traballos caseiros no tempo en que o marido está na casa, escoite a protesta: «Deixa agora iso, muller! Xa o farás despois». Despois, ás agachadas, como algo vergoñento porque nin mesmo é un oficio. Parece, máis ben, unha maldición. A limpeza e o brillo adquiren calidades fetichistas. «Limpo, logo existo», parodia Mariella Righini a existencia das mulleres como un círculo reiterado e carente de creatividade. A rutina do traballo doméstico converte as mentes das mulleres en espazos baleiros, como o conto da boa pipa nun marco de total illamento.

Ausencia de carácter político, de intervención (como grupo) nos asuntos públicos ou de Estado. En Grecia o cidadán, por moi pobre que fose, era un animal político e a

súa voz e voto, quere dicir, os seus intereses, podían pasar á ágora e aos tribunais. Tamén un home actual, por pobre que sexa, ten dereitos legais recoñecidos. Foi recentemente cando as mulleres adquirimos o dereito ao voto e, aínda hoxe, precisamos a autorización marital para traballar, vender ou comprar bens, viaxar cos nosos fillos etc.

Os escravos participaban en todas as actividades —mesmo houbo escravos de gran cultura— pero nunca formaban parte dos corpos deliberativo e xudicial. Estaban, iso si, na burocracia dos mesmos como secretarios e oficinistas. Non había actividade, xa fose produtiva ou improdutiva, pública ou privada, agradábel ou desagradábel, que non fose realizada por escravos nalgunhas épocas e lugares do mundo grego. A excepción era a política.

Hoxe tamén a política é masculina. A muller permanece á marxe da vida pública, na escuridade, na reclusión. Non participa na xustiza nin na marcha dos asuntos públicos e de Estado.

Nos xulgados, nos ministerios etc., as mulleres somos eficientes secretarias e mecanógrafas. A secretaria particular cumpre ademais o rol de segunda esposa do xefe.

Se algunhas mulleres tiveron ou teñen un posto de decisión política foron, na maior parte dos casos, meras pantallas de homes. Desde as rexencias das raíñas até as «políticas» de hoxe, as mulleres representaron na política o mesmo papel que na vida privada: o de servidoras de homes ou cortesás. Mediante as relacións con homes de importancia política, poden chegar a altos postos, pero sempre tomarán decisións impostas e derivadas da súa situación. O defunto Perón foi especialista en levar ao máis alto cargo da nación mulleres de «dubidosa reputación»³¹. Non me corresponde a min a análise freudiana do feito.

Todas aquelas que militaron e militan en partidos políticos saben que as decisións as toman os homes nas alturas, no cume do «centralismo democrático», mentres as mulleres, submisas e no seu papel, realizan os traballos de base. Serven á causa, ao Sagrado, como auténticas sacerdotisas. Para ser sinceras, hai que recoñecer que están sendo utilizadas para dar unha imaxe de participación política das mulleres e así recoller os votos femininos (lembremos que todos os partidos ofrecían *el oro y el moro* durante a campaña electoral). Coa presenza dalgunhas nos partidos negan a discriminación sexual e reducen a forza do feminismo, quere dicir, da organización autónoma das mulleres para a nosa liberación.

As mulleres asimiladas que se prestan ao xogo político masculino están traizoando o seu propio grupo, o resto das mulleres; porque a loita no mundo do varón é polos dereitos masculinos e non polas reivindicacións femininas; porque as reivindicacións masculinas están en contradición coas femininas; porque están axudando a fortalecer o poder masculino; porque están sendo utilizadas como exemplo de «racionalidade» mentres as feministas somos presentadas como tolas; porque tentan demostrar que as mulleres temos participación política, cousa que non é certa.

As poucas que conseguen chegar a algún posto de responsabilidade pública son o cume dunha gran pirámide que, na base, está constituída por todas as mulleres que, de ningún modo, poden alcanzar as alturas da cínica pirámide. As mulleres da cima, ademais de adoptar elas mesmas as actitudes de desprezo masculino cara ás da base, son utilizadas polo sistema como *exemplo da posibilidade de emancipación para todas* da miseria en que estamos sumidas. Participan da gran mentira xa que a maioría das mulleres non poden liberarse da explotación económica e ideolóxica que padecen e moito menos xogar cos homes no seu propio terreo. Poden gabarse do privilexio de se sentir un grao máis altas que as pobres analfabetas veciñas que cumpren exclusivamente os roles impostos, pero non poden ser un deles, un home. Por moi superiores que se sintan son tratadas *como mulleres* polos seus compañeiros, se están casadas deben cumprir co rol na casa (resulta desmitificador comprobar o comportamento que teñen na casa, co home, as mulleres «importantes») e na rúa poden ser o albo das bromas e burlas de calquera home de calquera condición social e mesmo poden ser violadas no portal ao chegar á casa. E nunha xuntanza, mesmo de transcendencia, os homes estarán pensando en como estará espida en troca de reconsiderar os seus argumentos, se consegue expolos. É unha muller, e xa está todo dito. O seu privilexio é falso e irrisorio. Viven, como os colonizados asimilados, «unha dolorosa e constante ambigüidade: rexeitadas polo colonizador, comparten parcialmente a situación concreta do colonizado; por outra parte, repelen os valores do colonizado como pertencentes a un mundo caduco, do que esperan fuxir co tempo». As asimiladas recentes sitúanse xeralmente moito máis alá do que o colonizador medio. Practican unha sobrecarga colonizadora, exhiben un desprezo orgulloso pola colonizada... Moi asombradas aínda polos seus privilexios, deféndenos con inquietude e ferocidade. Pretenden escapar á condición política e social pódose ao lado do colonizador, defendendo exclusivamente os seus intereses, acaban por

adoptar a súa ideoloxía, mesmo no relativo aos seus e a si mesmas. A opresión realízase sobre todas as mulleres e *a priori* todas quedan afectadas. Nunca poderá pasar ao bando dos privilexiados aínda que teña máis diñeiro que eles, obteña títulos ou cargos de importancia. *A proba da opresión sobre todas as mulleres é que se nos aplica o trazo plural.* Nunca se nos caracteriza de forma diferencial senón nun anonimato colectivo. Escoitamos dicir: «cousas de mulleres», «as mulleres son...», «as mulleres son todas iguais...» etc., porque non existimos como individuos.

O sistema quere dar a entender que, no campo da actividade pública, non hai ningún problema de enfrontamento entre mulleres e homes. A contradición muller-home non existe da mesma maneira que en Grecia non aparece publicamente ningún problema entre libres e escravos.

As representantes femininas do cume da pirámide anulan así a existencia explotada da maioría das mulleres. Todos os sistemas de explotación utilizaron a algúns individuos explotados para a súa política. Así, nos Estados Unidos, onde os negros son discriminados socialmente e viven en *ghettos*, algúns negros son postos en cargos importantes e representativos como exemplo da posibilidade de fuxir do *ghetto* e da miseria da propia casta. Pero é unha falacia. Non hai, de feito, ningunha ascensión posíbel capaz de transformar, nos EUA, un negro nun igual. Por riba da súa posición de clase están os cabelos, a pel e os labios, que non se esquecen, como dunha muller non se esquece o sexo. Non obstante, *a creación dunha burguesía negra foi unha política precisa dos EUA chamada tokenismo* (de *token*, símbolo, signo), que vén sendo a concesión dunhas reformas simbólicas coas que se ocultan a discriminación e a segregación dos negros, e tenta integrar os negros privilexiados para dividir as forzas e debilitar a oposición. Así, o prestarse como mostras de mulleres emancipadas é traizón para o resto. O feito de que haxa algunhas mulleres en postos importantes non anula o sexismo nin a explotación como grupo. Reprime, pola contra, a nosa unidade e forza. Porque haxa negros ocupando cargos importantes nos EUA non desaparece o racismo. Camúflao. Porque houbese e haxa galegos en altos cargos nos cumes do Estado español non diminúe a colonización dunha terra e dun pobo.

Do mesmo modo que os homes libres, mesmo se eran pobres, explotaban os escravos como tales, os homes oprimen as mulleres como sexo, mesmo se teñen unha posición social máis elevada que outros homes. Un home pobre ten máis valor que

calquera muller e pode menosprezala e rirse dela. As mulleres estamos oprimidas como mulleres e *ningún home está disposto a cambiar a súa condición pola nosa*, como ningún branco, por miserábel que sexa, quere trocarse por un negro, mesmo se ten unha posición social máis elevada que a súa.

Fóra da política, fóra da historia, fóra da sociedade, as mulleres estamos incapacitadas para calquera acto libre ou calquera decisión que axude a conformar o destino do mundo e o noso propio mundo.

Seguramente o home da rúa pode responderme que a el lle acontece o mesmo. Os homes, cidadáns libres, poden queixarse de que non contan nos asuntos da nación, que non se lles escoita, que son enganados, que non poden impedir as inxustizas, as guerras etc. Si. Mais ao menos teñen o *dereito*, o poder en potencia, mesmo se non sempre é eficaz. Pódense sentir enganados pero *non son escravos* e ciclicamente, cando xa están sobrecargados, acenden a ira revolucionaria, estoupan e mesmo lle dan a volta á filloa (mágoa que a filloa permaneza!). Consérvase o orgullo desas periódicas sacudidas que pasan aos libros de historia. As mulleres (como grupo) non nos podemos sentir responsábeis dos sucesos. Estamos fóra de xogo pero padecemos as consecuencias desa historia feita á marxe das nosas responsabilidades. Perdemos o hábito de participación activa na historia, como o pobo galego ao longo dos séculos. Cando nos piden que entremos na roda da historia (como ocorreu en xeral nas eleccións na Galiza) é para que experimentemos unha nova fraude.

Carecemos de pasado, presente e futuro. A nosa memoria debe ser o home e os seus actos e debemos identificarnos cun mundo alleo, masculino en todas as súas estruturas, mesmo as da lingua na que debemos pensar e comunicarnos.

Ou nos deixamos asimilar e converternos no outro (agresión contra nós mesmas) ou reconquistamos todas as nosas dimensións mutiladas.

A condición de cousa, de mercancía, de instrumento de produción é compartida polos antigos escravos e as mulleres. Temos unha perda integral de toda característica humana propia. Pódese dispor da vida e da morte, sendo desposuídos *a priori* da produción que realicen.

Os escravos eran cousas. Os gregos libres dispuñan das súas persoas, do seu traballo e da propia vida. O mesmo acontece coas mulleres hoxe en día, mesmo se parece que somos formalmente libres. Cada muller no fondo de si mesma sabe que non o é, e deberíamos impedir esa camuflaxe social que impide ver claro.

Os homes deteñen o poder sobre a nosa vida e morte. Hai ben pouco se un marido celoso asasinaba a súa muller e a un amante desta, collidos *in fraganti*, non cometía un delito de morte. Mesmo se a lei variou neste senso, no dereito consuetudinario os celos do marido son considerados atenuantes no delito. A culpábel «social» é a muller por enganar o marido.

Un número moi elevado de mulleres é golpeado habitualmente polos homes, preferentemente no domicilio conxugal. Sabemos que isto sucede acotío e «nas mellores familias» e os homes non son nunca castigados por iso. «Bátelle á túa muller regularmente. Se ti non sabes por que, ela sábeo», xa o dixo Confucio. Así o corpo das mulleres é mutilado todos os días e ninguén se alporiza polo feito. Tampouco en Grecia se escoitaba nin un berro en axuda dos escravos maltratados. A represión contra as mulleres é brutal e sutil. Comeza, xa desde meniñas, cunha educación que nos converte en dependentes e nos nega toda creatividade, cunha sexualidade imposta que aproveita só aos varóns e unhas maternidades non desexadas, as violacións, os golpes etc. Os homes descargan nas mulleres todas as frustracións producidas pola sociedade e as mulleres sentímonos corpos-obxectos, cousas utilizadas cada día. Se estamos nun lugar público cun home, mesmo se é un amigo ou un simple coñecido, xa somos propiedade dese home e ninguén de fóra ousará achegarse a nós (as nosas nais cando saían cun home utilizaban a expresión «ir autorizada»). Se estamos nun baile e algún home quere bailar connosco, pediralle permiso ao noso acompañante. Entre eles está o xogo. Nós somos obxectos despersonalizados.

Todas nos sentimos cousas e obxectos ao longo da nosa vida. Tomando unha copa cun amigo, o outro día, apareceu un coñecido seu que interveu na nosa conversa. No entusiasmo da discusión púxome a man enriba da miña e, ao decatarse, tornouse ao meu amigo e pediulle perdón. Eu quedei mirando para a miña man e movéndoa ben para decatarme de que era miña.

Nas operacións, nos partos, nas cesáreas, as mulleres somos xoguetes e a nosa vida depende dos médicos e dos maridos. O marido debe autorizar o médico para rachar, cortar e facer co corpo da muller o que queira. Dispón, así, da súa vida e morte.

Despersonalizadas, as mulleres son respectadas socialmente polo home que detén o poder sobre elas. Como filla de fulano ou muller de *mengano*. Os homes teñen os seus cotos privados marcados e ninguén debe meter o nariz no terreo do outro. A clase social, prestixio e nivel económico do home é relevante á hora

da intromisión. A posición social e económica é importante á hora de cometer desmandos. En todo caso, o xogo está entre eles, os que deteñen o poder e as mulleres perdemos, así, toda característica humana propia.

Da mesma maneira que os escravos non traballaban para eles, así ás mulleres exprópiaselles a súa produción. Aparece unha utilización da vida íntima da persoa para fins produtivos. O propio corpo é un instrumento de produción e hai unha *carencia de dereito ao propio corpo* que é utilizado polos amos e non só no aspecto produtivo dos fillos, senón tamén na obriga que temos de sorrir, de erotizar os xestos, de sermos femininas, doces, pacientes etc.

O noso corpo é escravizado até cambiar de forma. Poden, mesmo, anular certos órganos e exaltar outros, modificar, castrar, esconder ou mostrar, alongar ou cortar, segundo as culturas e as modas. Sempre o noso corpo é utilizado. Mesmo no caso de mulleres que escapan á produción de nenos ou á produción doméstica, non poden fuxir, en tanto que mulleres, á instrumentalización do seu corpo. Todas temos que nos pór bonitas e o noso aspecto ten valor. Unha boa presentación é básica para conseguilo todo, desde marido até o emprego ou o aprobado etc. O bo aspecto dunha esposa ou dunha secretaria caracteriza, a simple vista, a posición social dun home. As vendedoras son auténticas bonecas de luxo, mulleres obxecto, nas que a beleza, o corpo, os ollos e a boca sorrinte se trocan en instrumentos de produción. Teñen que se presentar ben peiteadas e maquilladas e son revisadas diariamente neste senso como se fosen elas as mercadorías en venda. Mesmo os xestos, olladas e ademáns que deben facer para vender un produto (distintos segundo o comprador sexa home ou muller) están impostos. Reclámase un corpo e unha sexualidade en función da produtividade. E, normalmente, as mulleres aceptamos porque se nos lembra todo o día que somos mulleres, que temos un corpo e unha cara que debemos vender. A nosa conduta ten que adaptarse ao sistema, axustarse á contraria e mesmo provocala e reclamala instintivamente, porque estamos privadas de actuación consciente.

En todo momento, a nosa inferioridade aumenta o prestixio masculino. Co agasallo masculino recoñécesenos o sexo, quere dicir, a nosa identidade. Porque a nosa sociedade está pensada para os atributos femininos obtiren a atención e o favor masculino e así teren razón de ser e existir. A muller é fundamentalmente «o seu sexo». A nosa educación está en función da feminidade, de exercitar o papel de muller e resaltar os caracteres propios do sexo. As nenas asisten menos que

os nenos ás consultas de psiquiatras e psicólogos, en troca son levadas en maior proporción a arranxar os defectos físicos ou a facer a ortodoncia. Interesa máis o seu físico que a súa saúde mental, porque o seu corpo será instrumento de produción na sociedade. O neno é educado para exercer un posto na sociedade, a nena para «merecer». Por iso as mulleres debemos aprender desde nenas a utilizar o sexo e o corpo como medio de promoción social. O uso dos «encantos» pódenos servir para atopar traballo ou marido. De calquera xeito, quedamos convertidas en obxectos de compra-venda.

Entre todo tipo de servizos que as mulleres debemos render aos maridos está o psicoterapéutico. O marido, a través da muller, consegue canalizar as tensións nerviosas acumuladas nas relacións sociais e laborais. Non ten outro sitio onde facelo e, xa sabemos, descarga na casa. Pode buscar saídas noutros ambientes, no cine, na caza, no deporte etc., pero a figura feminina continúa sendo esencial. En todo momento, os homes deben ter a conciencia dunha presenza feminina constante e deben sentila. Que obxecto teñen, logo, os corpos nus das revistas para ler, como *Interviú* ou *Playboy*, onde mesturados con artigos serios van os corpos-mercancía das mulleres? Estas revistas son a mostra evidente de cousificación da muller. Somos invisíbeis como persoas, fantasías permanentes que levan os homes na cabeza. Len revistas e véndenlles muller. Miran a TV e proporcionanlles carne feminina, apetitosa, ben preparada. Unha copa de coñac non é só unha copa de coñac, é tamén unha man feminina que aloumiña. Un coche modelo x non é só un coche, é tamén unha loira curvilínea que «se fai a gatiña». A colonia, a crema de barbear, todo, son mulleres, voces de mulleres, sexos de mulleres. Somos a gran fantasía masculina. E a esta degradación permanente da nosa persoa, a esta vil utilización do noso corpo, atrévense a chamar «liberdade sexual». A «liberdade sexual» para o sistema é a autorización para consumir corpo de muller. Se as feministas protestamos por esta deshumanización, chámannos puritanas e retrógradas.

Os quioscos están cheos de corpos femininos de incitantes mulleres en todas as posturas e actitudes. Mulleres quentes e dispostas sempre ao coito. Os homes soñan que saen á rúa, topan cunha muller que lles gusta e, alal, ao leito de cabeza, sen perda de tempo, porque a muller ten que estar disposta, como as das revistas con cara de orgasmo permanente. Moitos orgasmos, o sexo como acumulación. O capitalismo fai co sexo o mesmo que co resto dos produtos, e os valores de

uso foron substituídos por obxectos de consumo. A cantidade substituíndo a calidade. «Consuma sexo, cabaleiro!», e trafican coa nosa carne e matan a nosa personalidade. Así é como perdemos a conciencia do propio corpo, comparábel coa mesma carencia que tiñan os escravos. Pero, hoxe, as mentes masculinas *progres* ergueríanse en defensa dos escravos. Imaxinemos que en *Interviú*, en troca de *tías buenas* saísen ilustracións de negros servindo os brancos, mostrando o cu, de negros despídos e cubertos de marmelada, de negros rañando a cabeza como macacos... As críticas serían tan fortes que a revista tería que se suspender. Coas mulleres non ten importancia. Aínda hai clases entre os negros e as mulleres! Por debaixo dunha muller branca só está unha muller negra.

Mentres poñen o noso corpo nun escaparate, a nós négannos o coñecemento real do propio. En xeral, descoñecemos os nosos órganos e o seu funcionamento. A maior parte das mulleres pariron fillos ignorando o proceso reprodutivo no seu ventre. Somos máquinas empregadas para concibir e parir mentres se nos oculta o proceso creador do noso ser e dos aparatos reprodutores. Así tentan convencernos do proceso «natural» da maternidade. Hai algo, din, que medra dentro de nós, produto do amor (do sadismo e da violación en moitos dos casos) e que logo parimos con dor e amamos.

Reducindo a vontade das mulleres, aniquilando a nosa personalidade, conséguese a nosa adhesión ao macho. Os escravos gregos tamén aceptaban a súa condición e mesmo loitaban e daban a vida polos amos. As mulleres-servas teñen que deixar de ser elas (persoas), estar dispoñíbeis en cada momento sen nada para elas, mesmo sen sexualidade.

A negación da sexualidade é outra forma de escravitude. A sexualidade das mulleres é someterse aos desexos do home. Non debemos ter desexos propios e para impedilo cástrasenos. En certos países extírpaselles o clítoris; na nosa civilización, a amputación é psicolóxica. Estableceron o privilexio da vaxina, que non ten outro obxecto que aceptar a tomada de poder do coito, a vontade do compañeiro sexual e as consecuencias da maternidade que leva consigo. A sexualidade masculina convértese, así, nun acto de sadismo que se fundamenta na aceptación masoquista da femia. Os desexos das mulleres, se existen, deben ser vaxinais (mesmo con frustracións e frixidez), é dicir, pasivos. A excitación sexual masculina aséntase na pasividade da muller, na negación da sexualidade feminina.

O noso sexo é un misterio para nós. Os seus segredos coñéceos o xinecólogo, que é (para gran parte das mulleres) o único ser que lles ve os xenitais. Cantas mulleres colleron un espello e ollaron a «zona prohibida»? De pequenas dixéronnos que era pecado, algo que non se debe ver nin tocar, unha especie de tesouro que hai que gardar oculto e intocábel, reservado para un home, mellor dito, para un pene.

Foi así como o noso corpo se converteu nunha arma de alienación, transformado nun estraño que non podemos coñecer, nin controlar, nin gozar e que nos asedia como un inimigo.

Os homes teñen sexo. Xa de nenos se tocan e miran o seu «pipí». Despois mastúrbanse, mesmo en grupo, sen ocultalo. Todos os homes saben que o sexo é unha necesidade que deben satisfacer. Mais ás mulleres convencéronnos de que carecemos de sexo, de que a sexualidade para nós é unha pasiva obrigación e condescendencia, de que non temos necesidade de pracer e que somos só o obxecto do pracer masculino, o recipiente da súa exaculación.

As mulleres decentes, as dedicadas pola sociedade á reprodución, e as prostitutas, as dedicadas pola mesma sociedade ao pracer, son as dúas caras da mesma moeda, da mesma institución, na cal as mulleres carecen, como os escravos, de sexualidade propia.

Entre o home libre e o escravo, o mesmo que entre a muller e o home, *existe unha relación de pose*. O home libre posuía escravos naturalmente, sen ningún tipo de contradición. As mulleres tamén podemos ser vendidas, compradas e mesmo dispor da nosa vida. Mais este feito está camuflado pola sociedade. As mulleres *parecemos* libres. Dise que xa nos *concederon* moitos dereitos e que xa non existe o despotismo do *pater familias*, nin a arbitraria dominación que se exercía sobre nós. A burguesía cambia os sistemas e adáptaos ás súas necesidades. Da mesma maneira que xa non conviña unha España baixo un ditador absolutista e cumpría facer a reforma política cara á «democracia burguesa», tamén no caso da muller se tenta facer coherente a nosa condición co sistema de cambio universal.

O divorcio como saída do matrimonio, a limitación do poder do pai en favor do poder do Estado, o recoñecemento de certos dereitos políticos ás mulleres etc. son resultado da necesidade de adaptar a familia ao Estado actual capitalista. Neste sistema todo está sometido á Razón e ao Valor.

Parecemos libres e nada máis lonxe da realidade. O marxismo desmitificou hai tempo o concepto de liberdade do proletario desde a perspectiva xurídica e burguesa. Mais o proletario é un individuo, un home, un pai de familia. As mulleres non existen, mesmo se fan que existan os homes. Aínda que proclamen a nosa liberdade, permanecemos ligadas a un mundo invisíbel; podemos (poderemos no noso caso) divorciarnos pero seguimos obrigadas a casar de todos os modos. Carecemos de identidade. A nosa identidade é a do pai ou a do marido cunha relación de pose. Debemos asumir o rol imposto polos infinitos pais: padre, patrón, patria, patrimonio, patriarca, patriarcado. A mesma raíz lingüística, que delata o mesmo significado e a mesma relación de poder.

Posuír escravos é apropiarse da súa vontade, e non só da forza do traballo. Deste modo, os escravos gregos eran mobilizados para as guerras polos seus amos dun e outro bando. Participaban activamente en guerras e contendas das que os seus intereses estaban, como grupo, totalmente excluídos. Nunha crise militar, frecuentemente, liberábanse os escravos, recrutábanse no exército ou na mariña e chamábanos á loita. O resultado era que algúns escravos eran postos en liberdade, mentres que a institución en si continuaba igual que antes e a escravitude seguía sendo intocábel.

Algúns escravos loitaban polos seus amos, o que non deixa de ser significativo. Non hai nada tan difícil de aclarar como a psicoloxía do escravo. Mesmo cando —como en América— parece haber unha gran cantidade de material (autobiografías de exescravos, impresións de viaxeiros de sociedades non escravistas etc.) non xorde ningunha perspectiva digna de creto. Da época antiga apenas se resta algún dato e son indirectos, marxinais e nada fáciles de interpretar. Ante a falta de material, resulta fácil invocar o feito de que, salvando casos como Esparta, a historia non mostra revoltas de escravos nin temos datos de sublevacións. Mesmo se estes feitos se dan por sentados —e a natureza das fontes xustifica o escepticismo—, a conclusión non é nada lóxica.

A situación de alienación dos escravos era enorme. A *Oeconómica*³² di que a vida do escravo constaba de tres elementos: traballo, castigo e comida. Dun extremo ao outro da literatura grega hai demasiados azoutes e mesmo torturas.

A historia que coñecemos está baseada na explotación das mulleres, como a grega na explotación dos escravos. A sociedade está fundamentada no noso tra-

ballo específico. A ama de casa traballa pola comida, sen salario como o escravo, e os golpes e labazadas son tamén cotiáns a través dos tempos.

«É un erro pensar que a ameaza de rebelión aumenta automaticamente co incremento do sufrimento e da opresión. A fame e a tortura matan o espírito; todo o máis estimulan os esforzos de fuxida ou outras formas de conduta completamente individuais (incluíndo a traizón aos compañeiros) mentres que unha revolta require organización, coraxe e constancia». Frederick Douglass, que no ano 1855 escribiu a análise máis perspicaz feita por un escravo, resumía así a psicoloxía do escravo: «Dálle golpes e labazadas ao teu escravo, teno famento e apoucado e seguirá a cadea do seu amo como un can»³³.

Profundos condicionantes psicolóxicos producen a adhesión do escravo ao amo e da muller ao home. Millares de tristes casos servirían de modelo. O espectáculo das mulleres que, mesmo sendo maltratadas polo seu marido, continúan fieis e desculpan as súas actitudes é tan indignante como habitual. As mulleres, pola educación que se nos deu e a vida que levamos, estamos privadas de actuación consciente en moitos casos e sumidas no maior grao de alienación posíbel.

Como os escravos, ao longo da historia, actuamos e participamos en contendas nas que a nosa condición non entra en xogo. Baixo espellismos e promesas falaces, as mulleres colaboran en promover cambios políticos convencidas de que a súa situación vai variar despois. Unha permanente fraude histórica! Do mesmo modo que o noso corpo debe carecer de sexualidade propia para ser sometido ao desexo do varón, a nosa vontade debe ser reducida á impotencia total para, mesmo no caso das mulleres progresistas, poder convencernos de que axudando ás revoltas dos amos podemos liberarnos. Se nos agrupamos e unimos á marxe das súas organizacións e partidos, e con outros criterios, somos unhas tolas. Pero aínda hai máis. Non só somos utilizadas para as súas contendas, como os escravos gregos, senón que, coma eles, servimos de base para o desenvolvemento da outra contradición: a contradición rico-pobre, no caso grego, ou a contradición burguesía-proletariado, na actualidade.

Dentro das formas de protesta dos escravos, a máis normal era a fuga. O escravo fuxitivo era un fenómeno crónico e bastante repetido nas cidades gregas. Hoxe, a forma de revolta feminina máis importante é a ruptura dos vínculos matrimoniais. As separacións sucédense día a día e son promovidas por mulleres na case

totalidade. Este feito, que pode ser interpretado como unha revolta individual, é tamén o resultado da existencia de agrupacións de mulleres, de asociacións feministas que denuncian unha situación de opresión e axudan, mesmo psicolóxicamente, á liberación de millares de mulleres que cada día foxen dunha situación opresiva e alienante. Hai toda unha situación social que as mulleres imos creando e unha conciencia de liberación que circula e facilita o rompemento de moitas mulleres. Non é, pois, simplemente, unha revolta individual. As feministas non debemos interpretalo así. A situación é grave xa para o equilibrio do sistema. Se non fose bastante astuto e integrador para introducir o divorcio legal e darlle saída a esta situación, as rupturas matrimoniais podían facer cambalear o sistema.

Entre o escravo e o amo e a muller e o home, *as relacións de produción son de dependencia persoal e non contractual*. Esta realidade conduce ao dominio sobre a *persoa mesma*. Do obreiro explótase a forza de traballo; das mulleres é a persoa mesma a que é explotada.

O intercambio e o valor, que son o lazo social da sociedade capitalista, esixen un contrato entre o patrón e o asalariado, un consentimento dos contratantes que implica a liberdade e a igualdade. É o sistema da democracia burguesa, que debe someter todo ao dominio da razón e do valor. O pensamento racionalista burgués di que todo individuo é igual a outro e libre. Pero este individuo abstracto é o home. E este home non é tal, salvo se posúe propiedade privada que engloba familia, muller e fillos. *A posesión de muller e familia é o que lle permite ao home constituírse en individuo con dereitos* sociais na sociedade burguesa. As mulleres non somos individuos. O individuo é o home, o pai de familia. As mulleres temos que facer que os homes existan, quere dicir, que aparezan como suxeitos da economía.

Como mulleres estamos excluídas do mundo real, excluídas de nós mesmas porque somos integralmente desposuídas dos produtos e das propias persoas, como instrumentos de produción dos que a propiedade pertence a outros. Os propietarios son os homes. O mundo do que estamos excluídas é o mundo masculino. E o dominio exércese non só sobre o noso traballo, senón tamén sobre a nosa persoa, a nosa vontade, o noso corpo, a nosa sexualidade...

As mulleres non recibimos un salario polo noso traballo específico, que debe ser de boa esposa e boa nai. No matrimonio ningún contrato liga as partes no que respecta ao tempo de traballo, á distribución das tarefas domésticas ou á súa remuneración. Os contratos legais do casamento regulan só o destino do

patrimonio e ignoran todo o traballo realizado no lar, que, legalmente, é nulo. Desta nulidade xorde *a carencia de valor do propio traballo*. O noso é un traballo roubado que ninguén regula.

En xeral, ningunha muller vai ao matrimonio consciente do que vai facer. Cando se realiza calquera outro tipo de contrato legal as partes deben coñecer as cláusulas, as obrigas e os dereitos. Nada disto se fai cando nos casan. O matrimonio é o traxe branco, os regalos, a ilusión, o día máis bonito da vida dunha muller, o romantismo amoroso... Representamos inconscientemente o papel de noiva establecido pola norma cultural que sexa, e asinamos un papel que non lemos, máis preocupadas pola foto que inmortalizará o momento que polo compromiso escrito. Flores, bicos, marchas nupciais, torta e champaña. A trampa foi consumada.

A firma do papelíño, de todos os modos, só regula o destino do patrimonio. Do traballo futuro non se fala. Non se di cantos fillos está obrigada a darlle ao home (a lingua explica moi ben os feitos reais; dise: «a muller deulle catro fillos»; trátase dun regalo, dunha doazón gratuíta), cantas horas do día e da noite debe traballar, cantas veces está obrigada a deitarse co marido, cando pode dispor de tempo libre para ela, cando pode saír, de que diñeiro pode dispor para os seus gastos etc. Falar de todas estas cousas non é procedente. O que se precisa é o amor, a entrega total e desinteresada. Estamos xa educadas para desenvolver aptitudes específicas e exclusivas que nos levan a ser nais amantísimas e abnegadas esposas, o que facilita o roubo secular do traballo feminino.

É así como, reducidas ao xineceo, alienadas do dominio público, perdemos toda conciencia do valor do propio traballo. Nunha sociedade onde o diñeiro determina o valor, o noso non é propiamente un traballo. Para termos un traballo *valorado* que nos permita *pagar* o que facemos na casa, debemos traballar tamén fóra da casa, incrementando o número de horas de traballo e de preocupacións e entrando en contradición permanente entre dous roles e mentalidades distintas que *nos vemos micas* para satisfacer. Ou abandonamos a casa e os fillos ou a responsabilidade do traballo fóra.

O valor do traballo da muller é cada día menos importante. Pero a familia, como unidade económica, é básica para a sociedade e serve de forza estabilizadora. O mesmo que na antiga Grecia, na que a explotación do traballo dos escravos era a forma dominante das relacións de produción e no seu traballo descansaba o poderío político e militar de Atenas.

A sociedade pretende ignorar ou facer desaparecer as características que demostran a escravitude feminina, mais ningunha muller se pode librar da súa situación, xa sexa en calidade de esposa ou de obxecto sexual. A actitude valorativa dos homes en relación cos diferentes tipos de escravas é comparábel á que tiñan os gregos entre os escravos capturados (ou descendentes de cativos) e os comprados. Nunha cita do historiador Teopompo sobre os quíos³⁴, que foron innovadores na compra de escravos, dise que recibiron un castigo divino. Comprar o acto sexual, as prostitutas, tampouco está ben visto, social ou relixiosamente. É mellor utilizar a muller lexítima por dereito propio.

Así como os gregos deron por sentado que a escravitude era unha das realidades da existencia humana, os homes consideran a situación escravista das mulleres como normal e propia da nosa existencia cotiá: Platón e Aristóteles xustificaron a escravitude en Grecia como os marxistas xustifican a situación das mulleres. A oposición muller-home é ignorada na sociedade actual ou, no mellor dos casos, considerada como secundaria. E convén ser sinceras, amigas reformistas: considerar que a liberación da clase oprimida, o proletariado, vai traer como resultado a liberación feminina é un pensamento tan absurdo como crer que a revolución dos pobres suporía a liberación dos escravos, incluídos os propios, os que tiñan ao seu servizo os pobres.

Ao longo do razoamento comparativo pódese comprobar a condición de escravas das mulleres, coa perda integral de toda característica humana propia, a desposesión *a priori* de todas as nosas producións, a arbitrariedade á que estamos sometidas, a disposición da nosa vida e da nosa morte e a impotencia, como resultado de todo o proceso, á que se ve reducida a nosa vontade.

Os escravos puideron reclamar a virilidade, quere dicir, a liberdade, por iso foron considerados. As reivindicacións das mulleres producen, en xeral, riso.

Afirmamos que somos escravas, mais este termo resulta insuficiente. Un home pode converterse nun escravo e pode tamén liberarse, pero nós somos e permanecemos mulleres. Por iso, ao lado do termo escravitude temos que pór outro que explique o carácter biolóxico da nosa condición. E, como dicía ao principio, a casta. Non existe, en troca, base biolóxica ou de natureza no concepto de escravismo nin de clase.

Esta complexidade de dominio fundada, por un lado, desde o nacemento, por características físicas, e, por outro, pola condición de escravas, fai que a libera-

ción das mulleres abarque todas as formas de opresión existentes. Somos, pois, unha forza revolucionaria fundamental e decisiva e dunha radicalidade tal que precisamos, paralelamente á subversión das relacións de produción, un cambio profundo da estrutura das relacións individuais. As mulleres, como forza autónoma, podemos reivindicar, ao mesmo tempo, as relacións materiais que conciben a nosa condición de explotadas e a situación dos homes como patriarcas, padres, patróns: o seu poder.

MEDIO DE PRODUCCIÓN DOMÉSTICO

O repartimento sexual de tarefas, as diferenzas de traballo para a muller e o home, que se considera tan normal, é un feito cultural e non de natureza que converte as mulleres nas escravas e servas dos homes.

Esta división de traballo foi posterior ao avasalamiento histórico das mulleres. Os antropólogos afirman que nas primitivas hordas de cazadores, ao non estaren preocupados polas necesidades de reprodución a longo prazo, as mulleres eran procuradas como compañeiras máis que como reprodutoras. Non se practicaba o rapto. Non había guerras e se as había non tiñan as mulleres por obxecto. As unións eran precarias e as mulleres tiñan liberdade de acción.

As agresións masculinas comezaron nas sociedades agrícolas, mesmo se a agricultura, como todo o resto das artes que transformaron o mundo (olaría, tear etc.), foi, nos seus comezos, exercida por mulleres. Nestas sociedades agrícolas, máis estábeis e cunha necesidade de man de obra, as mulleres son cobizadas, non só polos seus coñecementos prácticos, senón tamén como reprodutoras.

O rapto vulgarízase e os homes únense para raptar mulleres (o mesmo que hoxe para violar), que son vulnerábeis pola unión do inimigo, xa que a inferioridade en forza física debeu ser produto da división do traballo e non a causa. As mulleres deberon ser defendidas polos homes do seu lugar ou tribo, sobre os que non recaían os perigos de rapto. Desta *protección* dos homes do propio grupo procede logo a dominación. Así explica Claude Meillassoux³⁵ o inicio da dependencia feminina que conduciría á súa submisión secular.

Por moi normais que hoxe nos parezan, non hai nada na natureza que explique o repartimento sexual de tarefas e moito menos as institucións que as rexen, como o matrimonio ou a filiación paterna. Todas son impostas ás mulleres pola forza e *son feitos que deben ser explicados e non servir de explicación.*

O parto e a alimentación dos novos seres son tarefas exclusivas de muller, afectan só ás mulleres capaces e nun determinado momento da súa vida. Esta capacidade feminina xustificaría só as unións en función da reprodución. Fugaz unión. Despois, as mulleres poden bastarse a si mesmas social e economicamente.

O temor que teñen as mulleres hoxe a quedar embarazadas á marxe do matrimonio é pola presión social e as dificultades con que se encontran os fillos de solteira e as nais solteiras. Débese a un control social que obriga as mulleres a caer na submisión, a aceptar a relación matrimonial e a renunciar a unha relación de filiación coa súa prole, deixando así que a súa produción pase ás mans do home para ser logo explotada polo sistema dominante. Trátase dun temor tan ridículo como o dos galegos que non imaxinan a Galiza independente e dona absoluta dos seus medios de produción. A dependencia, xa sabemos, crea un tipo de psicoloxía.

A calidade reprodutora que posuímos as mulleres estanos institucionalmente negada e así resulta que o home é o que ten a capacidade de reproducir na relación social porque é a través del que se opera a filiación.

As mulleres fomos controladas e oprimidas para este fin: que a filiación sexa masculina e o home teña o poder social sobre os fillos e a muller. Deste modo, a muller, mesmo se o seu traballo é básico e insubstituíbel na sociedade, nunca intervén como vector da organización social. Desaparece na historia.

Nas sociedades primitivas adquiriu maior importancia a espoliación porque o poder se asentaba no control dos medios de reprodución humana, subsistencias e esposas, e non sobre os medios de produción material. Non debeu ser fácil a submisión das mulleres. A transformación social que rematou no patriarcado tivo que ser lenta e violenta. As amazonas das que nos falan os escritores da antigüidade son vestixios rebeldes do que debeu ser unha loita máis xeneralizada. E, a pesar da doma e castración seculares, aínda hoxe só coas institucións coercitivas e as presións sociais se consegue que as mulleres aceptemos a submisión. Os homes saben que só cun látego permanente conseguen traer as mulleres á raia. Até o sabio Nietzsche.

Se a submisión das mulleres fose cousa feita e aceptásemos o noso papel pasivo sen ningún tipo de rebelión, non serían necesarias as institucións de control como o casamento, a filiación paterna e o repartimento de tarefas en función do sexo. Todo o sistema que nos oprime tivo que nos ser imposto pola forza. No estudo da mitoloxía constatamos o reflexo da realidade na batalla cruenta librada entre as deusas nais e os deuses patriarcas, co triunfo final dos últimos.

Comprobamos, logo, que só unhas leis coercitivas e uns comportamentos bárbaros puideron levarnos até a situación actual. A filiación materna, evidente, foi substituída pola paterna, indemostrábel sempre, o que demostra que este feito ten que ser de carácter xurídico. O acordo polo que as mulleres perdemos todos os dereitos chámase casamento. Nos comezos só co rapto se puideron conseguir mulleres. En certos pobos actuais aínda permanece a tradición do rapto para conseguir a rapaza.

A reprodución foi unha preocupación dominante en todas as sociedades e, se nos fixamos, todas as institucións están dirixidas a controlala. A importancia que se lles concede ao matrimonio e á filiación; o culto tradicional da fecundidade (tan importante en Galiza), substituído na sociedade industrial polas visitas aos xinecólogos; as representacións relacionadas coa maternidade, desde a Prehistoria até hoxe (na nosa terra un estudo do fenómeno sería interminábel); as condenas do adulterio; os problemas que ocasionan os nacementos fóra do matrimonio legal; as prohibicións sexuais; a persecución da homosexualidade; a consideración social e económica da muller segundo a posición no ciclo da fecundidade; o desprezo polas mulleres menopáusicas asumido por elas mesmas como seres que xa non «serven» etc. Todas son patentes mostras do lugar que ocupa a función reprodutora no sistema. Todo un aparello de propaganda consegue manter viva a ideoloxía que as sustenta.

Todos os gobernos regulan a reprodución. Mentres na India as mulleres son esterilizadas, con ou sen o seu consentimento (a través do leite Nestlé, procedente dos EUA, e coa ignorancia por parte das consumidoras), as occidentais reclamamos anticonceptivos e aborto. Sen esquecer que os anticonceptivos foron inventados polos homes científicos como medio regulador da reprodución social e como negocio capitalista de grande escala. A «semiprohibición», en certos casos, non é máis que un modo de «facer picar» e mellorar o negocio, como no caso das drogas.

En Francia, nos últimos tempos, fan a propaganda do terceiro fillo porque está envellecendo a poboación considerabelmente. Utilizan sutís e intelixentes métodos de propaganda para conseguir que as francesas, que até hoxe tiñan dous fillos por termo medio, se decidan a ter máis un fillo. En Alemaña o Goberno está comezando a pagar polos fillos.

A importancia da reprodución ocúltase ás mulleres, que deben continuar parindo como algo «natural», sen decatarse do valor real e insubstituíbel da

reproducción e preocupándose só do aspecto afectivo da relación cos fillos. Pero o Estado, o poder civil, *baséase en última instancia nas relacións de produción*, que pretende conservar como están.

Todas as sociedades de clase se asentán, a fin de se abastecer de traballadores «virtualmente libres», no medio de produción doméstico. As relacións domésticas son a base de todos os sistemas: do feudalismo, do capitalismo ou do socialismo burocrático. Permanece ao longo de todos os sistemas. Sendo así, ningún deles pode considerarse como un *sistema integral* con normas de produción e reprodución homoxéneas. Todos os sistemas manteñen as institucións domésticas en función da reprodución, que é a base social. Todo indica o carácter dominante das relacións de reprodución, aínda que permaneza oculto para as mulleres e apareza enteiramente subordinado ás relacións de produción.

O erro de Marx (que acepta como «natural» a produción feminina como Plátón ou Aristóteles aceptaban como «natural» a escravitude) foi ignorar a análise desas relacións. O problema marxista ponse nos termos xerais da produción e da reprodución da forza de traballo, pero o feito de que a reprodución humana e a da forza de traballo sexa producida nos ámbitos privados dunha institución, a familia, rexida por uns contratos e cunha orde de valores distintos da empresa capitalista, non foi estudado.

Na produción familiar dominan relacións de dependencia persoal e non contractual. A reprodución e a manutención da forza de traballo non están aseguradas na esfera da produción capitalista. Para Marx, a reprodución da especie e da forza de traballo é algo que vén dado implicitamente, e, curiosamente, esta é unha concepción idealista e antimarxista.

No que se refire a Galiza, a análise ten unha maior importancia porque gran parte da poboación galega vive e traballa nun medio de produción doméstico rural. No caso de Galiza, as relacións domésticas persisten non só como medio de reprodución, senón tamén como relación de produción na economía rural. A compañía familiar galega é unha unidade de produción.

O subdesenvolvemento económico é o resultado dunha transferencia entre sectores económicos que funcionan con base en relacións de produción diferentes. A forza de traballo (gratuíta para o capital) que chega do sector doméstico e os produtos da explotación familiar rural son aproveitados polo capital. Esta relación non pode ser explicada pola lei da oferta e da demanda, nin pola plusva-

lía. Na Galiza a taxa fíxase polo custo da reprodución da forza de traballo (por iso exportamos seres humanos) e dos produtos domésticos. Marx afirmaba: «Cando a masa da terra é aínda propiedade do pobo cultivador, a lei da oferta e da demanda non ten aplicación».

Se temos en Galiza un sector rural de baixa produción, o lóxico sería que o capital investise neste sector e deste modo aumentasen a produción e os lucros. Polo contrario, todos sabemos que o mundo rural está completamente abandonado e que o sistema non cesa de pór atrancos ao seu desenvolvemento (neste momento estase a discutir o Estatuto do Leite³⁶, que supón un atropelo máis para a xente rural). Interesa que o campo quede marxinado e que a relación coa economía de mercado sexa: aportación de man de obra (parida, alimentada e educada no sector doméstico) e dos produtos de exportación do campo, producidos por labregas que se alimentan das súas propias colleitas. O capital recibe estas «doazóns» sen ningún tipo de gasto nin investimento. A economía doméstica permanece fóra do capital, fóra da esfera de produción capitalista, porque o capital non inviste nelas e as relacións de produción son de tipo doméstico e non capitalista.

A Galiza doméstica e rural e a Galiza industrial non poden ser consideradas, pois, como dúas ramas do capitalismo. A relación establécese entre sectores nos que dominan unhas relacións de produción diferentes polas que o capitalismo se aproveita da produción doméstica. Nisto se basea o sistema colonial e imperialista. Por iso a conservación do medio de produción doméstico é necesario para o capital.

O marxismo opón no tempo formas sucesivas de organización social e económica baseadas en formas de produción distintas. Isto quere dicir que as formas sociais son sucesivas e que a transferencia de valor dun modo de produción a outro se dá por *destrución* dun modo de produción en proveito doutro. É desde este punto de vista que afirma ao proletariado como clase revolucionaria única. Pero todas sabemos que non houbo tal destrución. O sistema capitalista depende do medio de produción doméstico para a súa *reprodución* e, no caso galego e colonial, para a produción mesma. E no mesmo caso se encontra o «socialista». Habería, logo, que opor estes medios de produción non como formas sucesivas, senón polo seu *encontro contemporáneo*, pola súa articulación ou dominación dun sobre o outro. Non se pode pensar que, baixo a colonización, todas as relacións de produción se volven capitalistas. Todas as mulleres sabemos que as nosas pro-

ducións non están dentro das relacións do capital, senón, máis ben, encontradas co mesmo. Se temos unha relación directa, de asalariadas, co capital, vémonos obrigadas a compaxinala coa outra relación doméstica —ineludíbel e fundamental— e ambas se converten nun inferno. Se non somos asalariadas —o caso da maioría—, o que nos une ao capital é o salario do marido, pero o noso traballo continúa á marxe e encontrado co sistema.

Temos agora a razón pola que ao capitalismo non lle interesa a destrución do medio de produción doméstico, senón que se basea na súa preservación, mesmo degradado. En Galiza este feito é evidente. Promóvense industrias de pouco emprego que radican en focos industriais concretos, deixando illado e marxinado o resto do país. A autoestrada do Atlántico é un trazado físico desta evidencia. Téntase agudizar o antagonismo entre os dous medios de produción pondo a reprodución doméstica e a renda ao servizo do capital.

Comprobamos como as mulleres somos auténticas terceiromundistas, seres marxinaos. Da mesma maneira que o subdesenvolvemento de Galiza (ou doutras zonas colonizadas) non se debe á existencia de relacións de produción arcaicas, senón á contradición do seu sistema e o sistema imperialista, que funda a súa opulencia na explotación destes seres e na pillaxe dos seus recursos naturais e humanos (nós), na desigual relación entre mulleres e homes, realizamos os traballos non cualificados, peor remunerados e máis desvalorizados (como os inmigrantes procedentes dos países pobres), e, ademais, producimos gratuitamente seres humanos para o capital, e a reprodución da forza de traballo dos seus asalariados.

A «panacea» da incorporación da muller ao traballo asalariado, que é onde os marxistas ven a solución da situación feminina, non deixa de ser unha proposición cínica e desvergoñada. Trátase de venderse a outro patrón sen ter á man a posibilidade de escoller ese traballo. É, como no caso do matrimonio, a liberdade de deixarse explotar o que nos ofrecen. Este obxectivo non proporciona ningunha liberación para as mulleres. Por unha parte, a muller (traballadora simbiótica) non conta o traballo gratuito que fai dentro da súa casa, o mesmo que o traballador simbiótico galego se esquece de contar a renda de traballo que regala ao capitalismo, que se aproveita así da plusvalía e mais da renda de traballo. Ademais as mulleres producen os homes mesmos e coidan dos nenos, dos vellos e enfermos, que, así, non lle custan ao Estado. Hai, repito, unha transferencia de traballo gratuíta da forza de traballo producida no sector doméstico para o capitalista e,

ademais, queren a explotación da nosa forza de traballo comprada directamente polo capital. Unha dupla explotación. Resulta, pois, evidente o interese que ten o capitalismo en manter a familia —aínda que a súa significación non teña sentido nas sociedades industriais—, que é a institución pola que se realiza a expropiación. Deben esforzarse para conseguir que a reprodución doméstica non se vexa comprometida pola integración no sector capitalista, como fai co sector rural, de forma que, pódolle parches como o divorcio, a apertura de relacións sexuais, certas concesións ás mulleres etc., consigan o aproveitamento de valor que se produce pola *preservación do modo de produción* dominado, como no caso das situacións coloniais.

Quizais sexa da análise desta contradición de onde as mulleres, ou Galiza, poidamos sacar as consecuencias revolucionarias. Aconsellar as mulleres que sigan recluídas no *ghetto* familiar dedicadas ao seu traballo específico non é indicado. Pero facerlles crer que o traballo fóra da casa vai solucionar o problema é un engano aínda maior. Primeiro, porque o traballo asalariado non nos libera do doméstico, e segundo, porque tenta integrarnos no mundo do capital e da súa lóxica. A loita pola integración económica no mundo do capital, polo emprego, polos salarios, pola Seguridade Social etc. é a loita sindical histórica do movemento obreiro. Pero esta loita é de seu reformista porque non ofrece ningunha posibilidade de cambio. As reivindicacións dos partidos para que o capitalismo tome completamente o proletariado ao seu cargo (caso galego) non é revolucionaria de seu porque non pon en causa o sistema e reivindica para a clase obreira a lóxica das relacións de produción capitalista. Mete a clase obreira nun camiño cego e firma a súa sentenza de morte revolucionaria. De aí que a medida que un país é máis avanzado industrialmente, ten menos posibilidades revolucionarias. Isto foi previsto por Engels cando dixo:

Disto non houbo senón un paso para descubrir a gran «verdade» de que o home mesmo pode servir de mercadoría, que a forza de traballo humano pode chegar a ser un obxecto de cambio. Apenas comezaron os homes a practicar o cambio cando eles mesmos foron cambiados. O activo converteuse en pasivo, quixéranlo ou non os homes³⁷.

Por iso as mulleres non podemos integrarnos sen máis nun sistema de traballo asalariado sen pór en causa ese sistema en si mesmo e, ademais, a explotación

do sistema doméstico. Desa contradición xorde a nosa forza. Onde está logo a diferenza revolucionaria do proletario e da muller? O proletario está integrado na lóxica do capital e, ao defender os seus intereses, defende, sen quelelo, o capital mesmo. Pero, ademais, está incapacitado para tirar consecuencias positivas da contradición entre os modos de produción. O proletariado, mesmo se teoricamente está obrigado a facelo, está incapacitado para destruír o medio de produción doméstico porque se aproveita del directamente. Os homes, segundo Marx, non transforman máis que aquilo que lles afecta directamente. Por iso, nos países socialistas, mesmo se o marxismo afirmaba que a propiedade privada e o Estado necesitaban para desaparecer da supresión da familia individual como unidade económica da sociedade, buscaron boas razóns para facela permanecer. «Casuística innata dos homes é a de cambiar as cousas cambiando os nomes e *achar rodeos para romper coa tradición sen saír dela* en todas as partes onde un interese directo dá impulso suficiente para facelo» (Marx)³⁸. Os creadores do marxismo razoaron, logo, dun xeito antimarxista ao afirmar que o proletariado levaría a efecto a supresión da célula familiar, base da propiedade privada e do Estado, porque os propios proletarios teñen un interese directo en conserva-la. Sendo a familia a base directa da explotación das mulleres e da división do traballo que provoca a nosa marxinação, somos as mulleres as únicas interesadas en destruí-la e as únicas que podemos levar a cabo esa transformación profunda da sociedade. Lenin afirmaba:

A verdadeira emancipación da muller e o verdadeiro comunismo só comezarán no país e no momento en que comece a loita das masas (dirixidas polo proletariado, dono do poder do Estado) contra esa pequena economía doméstica cando comece a súa transformación nunha grande economía capitalista³⁹.

Nesta frase Lenin cae no mesmo erro antimarxista ao afirmar que o proletariado dirixirá a acción contra o medio de produción doméstico, do que se aproveita. E aínda cae noutra aberración marxista ao afirmar que a liberación das mulleres depende das decisións que outros tomen por elas. Sería como pór a liberación de Galiza, ou outra nación colonizada, nas decisións tomadas por outras, ou basear a liberación galega nunha autonomía, concesión administrativa do Estado central. As autonomías, que se están xestionando ultimamente, teñen a mesma relación

para as distintas nacións ibéricas que as concesións reformistas outorgadas ás mulleres. As reformas non poñen en cuestión a nosa explotación económica básica nin as autonomías resolven o problema fundamental da dependencia das nacións avasaladas.

Tornando á frase de Lenin, [este] ignora, ou pretende ignorar, as producións que as mulleres facemos dentro desa «pequena economía doméstica» e tampouco di nada do que vai ocorrer coas mesmas. Pero nós podemos pensar que se a transformación se operase para unha grande economía socialista dirixida polo Poder do Estado, isto significaría simplemente que as mulleres seguiríamos producindo fillos para o Estado directamente, sen intermediarios. Isto está en oposición coa maternidade libre que reclamamos as mulleres. Unha maternidade libre é unha maternidade social, é a xuntanza do público e o privado, e supón a abolición do Estado. As mulleres sabemos por experiencia histórica que se non cambian as estruturas básicas e o propio sistema, todo se reduce a trocar unha estrutura alienante por outra. Debemos impedir que iso ocorra tomando as rendas da nosa liberación.

A FAMILIA

As casadas están suxeitas aos seus maridos como ao Señor, porque o marido é a cabeza da muller como Cristo é a cabeza da Igrexa, e, así como a Igrexa está suxeita a Cristo, así as mulleres aos seus maridos en todo.

SAN PAULO

A miña nai obedecía cegamente ao que lle designaron por esposo e cando ían mulleres á casa levando na cara sinais de cólera marital dicíalles: tendes vós a culpa. Se lésedes o voso contrato de matrimonio teriades comprendido que outorgabades un pacto de servidume.

SANTO AGOSTIÑO

A familia monogámica é estruturalmente un modo de dominación sobre as mulleres e os nenos. As mulleres, no medio familiar, fan que os homes e os nenos estean a gusto. A norma legal que regula a explotación das mulleres é o matrimonio, onde as mulleres temos a *liberdade de nos vender*.

Non está escrito que as mulleres teñamos a obriga de casar, mais hai unha necesidade imposta, económica e social, de relación cos homes. «As persoas entran en relación entre elas, independentemente da súa vontade», dicía Marx, e é o noso caso.

Detrás das mitificacións ideolóxicas coas que se oculta a realidade, o matrimonio segue sendo unha compra das mulleres e do noso traballo, como nos comezos da historia. E mentres as mulleres e os homes continúan supeditados ao sistema económico matrimonial, a sexualidade seguirá sendo un instrumento de dominio dunha parte e de alienación da outra. A relación económica provoca os sentimentos de celos e de odio dentro do lar que o «amor» non pode camuflar. As mulleres solteiras para [acadaren] unha certa emancipación teñen que se limitar.

Non teñen dereito nin posibilidades de ter fillos. Todas coñecemos os problemas das nais solteiras e os seus fillos.

En principio, as que deberían ter independencia económica son as prostitutas, que utilizan a sexualidade como unha mercadoría de cambio sen o leonino contrato matrimonial. Pero, na realidade, tampouco é así porque normalmente están suxeitas a un patrón —*macarra*— e ademais están fóra da lei. Desta maneira, a sociedade de homes pon a prostitución dun modo coherente coas relacións institucionalizadas e reduce o aspecto subversivo que a prostitución puidese ter.

A sociedade masculina ten por finalidade que ningunha muller teña posibilidades de existencia sen relación cos homes, a non ser a forza de mutilarse ou negarse.

As mulleres temos a liberdade de nos vender aos homes como os «traballadores virtualmente libres» están obrigados a vender a súa forza de traballo ao capital. Da relación entre o capitalista e o obreiro di Marx: «Non existe absolutamente ningunha diferenza entre eles se consideramos a base formal. Cada un dos individuos é un suxeito que cambia algo; cada un ten para co outro a mesma relación social e á inversa». E máis adiante aclara: «O engano natural ou capacidade de persuasión é finalmente a superioridade puramente individual dun sobre o outro». Os obreiros, como as mulleres, teñen liberdade de se vender, mais, que pasa se non o fan?

Non obstante, a mentalidade burguesa mantén o punto de vista da igualdade formal e, se despois, na práctica, hai diferenzas, afirma que son as capacidades individuais, físicas e intelectuais, as que obrigan a relacións desiguais. O argumento da igualdade formal é, xa sabemos, o truco imperialista que pretende manter as cousas como están baixo sutís e denigrantes razoamentos.

No matrimonio as mulleres, ademais do traballo, vendemos o noso corpo e o noso sexo. A beleza feminina (imposta polo sistema) é mellor considerada que un título. Demasiada intelixencia pode ser un impedimento para o rol que as mulleres debemos desempeñar no casamento. O aspecto económico da compra matrimonial aparece evidente na circunstancia de que o nivel económico determina a facilidade para achar muller e o valor (valor arbitrario e convencional) da mesma.

Os lares do amor, idealizados pola enganosa propaganda, son na realidade o lugar delicioso onde se producen as maiores violencias, mutilacións, agresións, vexacións e frustracións que poden padecer as persoas. Cada muller padéceas en solitario.

A familia actual foise baleirando das súas funcións tradicionais, xa non é unha unidade de produción, como no medio rural, e está en contradición, como xa

vimos, coa sociedade industrial. Por que se mantén? Son moitas as razóns. En primeiro lugar porque o Estado tira abundantes beneficios da estrutura familiar. A familia é a mellor plataforma para o desenvolvemento abusivo do Estado e nela apróveitase do traballo gratuíto familiar e dos mesmos homes. A reprodución legal é a maneira de apropiarse dos fillos e de manter as necesarias taxas de natalidade. Todo o que se fai dentro da familia cando é feito fóra do ámbito familiar ten un valor e un prezo; dentro da familia é gratuíto.

Nas familias precapitalistas os fillos son un ben directo para os pais, brazos para o traballo dos campos, axuda para os artesáns, amparo para a vellez. Ningunha nai da nosa sociedade pensa que vai recibir recompensa polo traballo realizado cos fillos; en troca, a súa educación é cada vez máis custosa, complexa e longa. O Estado esixe uns niveis de preparación cada vez maiores para conseguir un posto de traballo. A separación entre o medio de produción doméstico e o de mercancías é cada vez maior; en consecuencia, a produción dos nenos é cada vez máis privada e ao mesmo tempo maior aproveitada polo capital. Cando os suxeitos están criados, educados, instruídos e domesticados; cando aprenderon, ademais dos coñecementos, os principios de submisión necesarios para seren explotados, o Estado utilízalos como medio produtor de mercancías.

Comprobamos como nos lares burgueses as mulleres somos máis que nunca produtoras de fillos para o capital e realizadoras do traballo doméstico. Aos homes resérvaseselles a produción social e as mulleres quedamos progresivamente nunha situación de dependencia absoluta do capital e do home que nos une a el.

O casamento mantén a economía do Estado, ademais, porque regula o patrimonio e a herdanza, perpetuando así a xerarquía e a desigualdade sociais. Conséguese, deste modo, controlar o status e manter as cousas como están. Polo feito mesmo do nacemento no seo dunha determinada familia, o fillo do labrego vai ser (salvando raras excepcións) traballador da terra ou emigrante; o fillo do obreiro, proletario, e o fillo do profesional universitario estudará, na maior parte dos casos, na universidade. E non só por razóns económicas das familias ás que pertencen e as posibilidades que teñen de mantelos e de custearlles a carreira, senón tamén, e hoxe en día principalmente, pola cultura, hábitos e estímulo adquiridos no seo do lar.

A estratificación social existente non sería posíbel sen a institución familiar. A familia é a base da inxustiza social e da separación de sexos. Nela créanse as

mentalidades conservadoras que o sistema precisa para se manter. Comprobamos, decotío, como persoas «rebeldes» amainan e se domestican ao contraer matrimonio. As mulleres pasan a ser mamaíñas perfectas e boas esposas como as súas respectivas nais. Os homes adquiren status, independencia e cobran importancia, mesmo en relación cos seus proxenitores, pois pasan a imitar ao *pater*, patrón, e repetir os seus roles. Teñen unha familia que manter, feito este que os desculpa de calquera actividade política e social que poida comportar riscos, da solidariedade cos seus compañeiros, da venda descarada ao capital. Adoptan, nas súas relacións laborais ou sociais, actitudes de submisión que, ao mellor, desprezaban de solteiros. Para se desforrar das vexacións que isto lles poida causar, teñen o mundo familiar e doméstico, onde poden mandar, «levar os pantalóns» e descargar na muller e fillos a agresividade producida polas frustracións que padece no mundo laboral. A familia é o cerco, a trampa que impide a rebelión contra a opresión, e ao mesmo tempo é a covarde válvula de escape onde o «padre» se resarce dela. O home usa a familia. A muller padécea.

Dentro da organización familiar créanse e recreáanse as estruturas autoritarias. O lar é o xerme da estrutura xerárquica do Estado. Os individuos saen do seo familiar cos esquemas necesarios para aceptar como normal a xerarquía estatal. Os esquemas repítense e o modelo continúa.

Ademais das razóns económicas, vemos como ao Estado lle interesa manter a *familia* sendo como é a *mellor modeladora ideolóxica*. Identifica os nenos cos modelos adultos do poder e evita o perigo de rebeldía das clases traballadoras. O proletario, na «estación de servizos afectivos» que é a familia, descarga as tensións e as neuroses acumuladas e así non o fai co patrón.

En relación coa economía do Estado, ademais de regular o patrimonio e a herdanza, de repartir os poderes, as riquezas e a cultura, inculca valores de ascetismo, do aforro e do traballo. «As familias deben ser os seminarios da nación», dicía Luís XIII.

Os homes, na casa, non só descargan as tensións sociais, senón tamén a enerxía sexual. As mulleres debemos estar dispoñíbeis para este servizo permanentemente, mentres que nós carecemos de desexos propios. A sexualidade no lar vai encamiñada de tal maneira que pretende facer coherente o traballo coa libido, dentro dunha situación pechada en roles establecidos en estatutos. Unha sexualidade libre botaría abaixo todo o sistema. Cómpre, logo, reprimila e impedir que se desenvolva libremente.

A psicanálise, que indaga no pasado infantil, na represión, nas causas dos traumas nas relacións pais-fillos e nos complexos que se derivan, demostra claramente o enfermiza que pode ser esta relación pechada, libidinosa e opresiva. A familia é fonte de todas as inxustizas, todos os traumas, todas as violencias, pero, iso si, bendicidas legalmente. Segundo algunha teoría, a familia ten unha orixe divina. Píndaro, gran defensor da aristocracia e da monarquía, afirmaba o carácter hereditario das virtudes típicas de cada estirpe. Sempre pensou que as virtudes non podían adquirirse, que eran innatas, familiares e divinas. As súas ideas seguen, en parte, vixentes.

Fálase da crise da familia desde hai anos. De feito, quedou reducida a un pequeno núcleo de persoas e desprovista da maior parte das súas funcións, pero segue sendo a base insubstituíbel do Estado. Hai críticas á familia pero a xente continúa fundando novos núcleos diariamente.

Os homes refúxianse na familia, desesperados diante dun mundo cada vez máis hostil. A medida que perden as posibilidades de actuación pública e de decisión nos asuntos xerais e na marcha do mundo, refúxianse no lar. A familia é así un amparo, un cocho perante a deshumanización social. Por iso a familia é, hoxe máis que nunca, o piar da orde moral e social. A medida que unha estrutura se baleira de funcións, é necesario enchela de funcións novas. «Ao mesmo tempo que a familia, como unidade económica esencial, perde terreo na civilización occidental, máis se preocupa a sociedade de exaltar os seus aspectos convencionais», afirma Horkheimer.

Os nacementos, as mortes, a instrución etc. xa non se realizan na casa. Moitas das necesidades humanas poden realizarse hoxe fóra da familia. Non obstante, a familia refórzase con novos valores ante a masificación social. A principal función é *protexer contra a terríbel enfermidade da soidade*, servir de agarimo, de cocho afectivo. Pero é unha procura cega e suicida. Non podemos esquecer que *a maneira de vivir as relacións afectivas é inseparábel do resto das relacións sociais*, por iso os afectos, como a sociedade, cambian cos tempos. A transformación social tamén varía o noso concepto dos afectos privados e a nosa maneira de vivir os sentimentos. Os problemas actuais entre pais e fillos poden ser un exemplo desa realidade. A respecto das mulleres, a relación afectiva é tan insensata que é causa de neuroses e desequilibrios constantes. Que tipo de sentimentos pode sentir a escrava polo amo? A medida que as mulleres van adquirindo conciencia da situación, a relación faise máis irresistible. Só a propaganda secular, a educación

de lavado de cerebro que reciben desde nenas, as presións sociais, a dependencia de todo tipo etc. conseguen manter as mulleres como abnegadas e amantísimas esposas. Iso e as drogas (quilos de anfetaminas e barbitúricos, a cargo da Seguridade Social en moitos casos), que narcotizan uns seres obrigados a amar a quen temen e a aparentar, polo que dirán, unha felicidade que non senten e un paraíso doméstico que é, de feito, un inferno.

Ante un mundo cada vez máis desacougante, quizais para os homes a familia resulte unha protección. Moitos viven a familia de visita, e, na casa, todos teñen obrigación de servilo, escoitalo, atendelo e comprendelo. Para as mulleres é a nosa prisión, onde afogamos e nos frustramos. Se na sociedade estamos perdidas, na familia estamos vendidas e carecemos de personalidade. Se sufrimos un ataque na rúa, é probábel que alguén veña defendernos; se nos baten dentro da casa, ninguén se mete.

Que posicións políticas hai en relación coa familia? A dereita deféndeala con calor ao mesmo tempo que os seus intereses económicos, a herdanza e a permanencia da inxustiza social. A súa posición é clara e coherente. No caso da esquerda xa non hai a mesma coherencia. Os partidos de esquerda van desde a defensa rabiosa da familia e da falocracia máis rixida a posicións máis tolerantes dunha certa transixencia. No caso extremo, critican a familia actual para poder instalar outra futura, como critican o Poder vixente para instalar outro. Aínda no caso de que censuren a estrutura familiar, os machos militantes viven sempre en contradición entre os seus principios políticos e os privilexios cotiáns que, dentro da familia e só por seren homes, lles facilita o sistema. Na vida cotiá, os homes de esquerda usan e defenden unha institución que só beneficia a dereita.

No ambiente familiar as mulleres padecemos a nosa propia subsistencia sen valor, ocultas e desprezadas e, non obstante, como os escravos ignorados, somos os alicerces da estrutura base do Estado. As mulleres definímonos pola familia, os homes fan uso dela. No seo «agarimoso» do lar perdemos a nosa identidade persoal e histórica, arrebátannos os instrumentos de pensamento e traballo necesarios para o noso desenvolvemento como seres humanos, créanse os roles e pautas que conducen á nosa situación social e psicolóxica, [e] establécese, xa desde nenas, a nosa dependencia e marxinação.

O proletariado aprovéitase do sistema familiar e do traballo gratuíto da muller-escrava. Dentro das familias da clase obreira é onde se refuxian os xer-

mes do autoritarismo que son a base da implantación fascista. Non podemos, logo, pensar que o proletariado atente contra a institución familiar. Nos países socialistas non só conservan o sistema familiar, senón que fan loanzas do mesmo. Subsisten neles as bases materiais da nosa explotación e manteñen as estruturas da desigualdade e da inxustiza.

A familia é a base da explotación feminina e non podemos liberarnos mentres exista. Somos, pois, as mulleres as únicas interesadas en destruír ese sistema no que estamos directamente implicadas.

RECUPEREMOS AS MANS

O home adquiriu intelixencia porque tiña mans.

ANAXÁGORAS

A ciencia, sexa cal for o seu desenvolvemento ulterior, ten a súa orixe nas técnicas, artes e oficios e nas varias actividades ás que as persoas se entregan. A súa fonte é a experiencia.

B. FARRINGTON

A chamada civilización humana, a cultura á que pertencemos, está baseada no predomínio da Razón sobre os sentidos, das Ideas sobre a natureza.

A través da mitoloxía podemos desvelar os inicios desta fatídica ditadura. Cando Marduk —a palabra— desterrou a deusa-nai babilónica Tiamat, comeza o dominio da palabra sobre a materia e, paralelamente, a do home sobre a muller.

«No principio foi o Verbo»⁴⁰, di a Biblia, simbolizando, así, o poder pola boca e a creación pola maxia, restándolle á muller a capacidade de crear.

A antropoloxía comprobou como as deusas-nais e as estatuíñas de representación feminina foron suplantadas por falos. Ao mesmo tempo que as representacións artesanais —oleiros, ferreiros etc.— na cerámica foron substituídas por representacións mitolóxicas.

O dominio sobre a muller por parte do home prodúcese paralelamente ao triunfo da maxia sobre a natureza, do ideal sobre o material, e polas mesmas razóns.

A partir de entón, *a palabra e, logo, a escrita constituíron elementos de poder* dos que había que marxinar a poboación non adestrada para o uso da palabra e da escrita, non habilitada para as xeneralizacións abstractas. O don da palabra foi utilizado en ágoras, tribunas e púlpitos como arma diferencial perante unha mul-

titude ignorante. O asombro do que se acostuma chamar «masa» (algo moldeábel e brando) perante a facilidade de palabra continúa tan vixente que a verborrea segue a ser unha arma de poder en uso de argallantes de todo tipo e todos os sistemas, especialmente os democráticos, nos que, xa sabemos, está permitido falar.

Exceptuando os presocráticos, que analizaron a razón das cousas a partir de experiencias prácticas, todas as filosofías se van fundamentar no desprestixio das mesmas. «Os filósofos de Mileto tiveron a actitude nova de tentar a explicación dos fenómenos da natureza —incluída a natureza humana— sen intervención sobrenatural ningunha», explica Farrington⁴¹. A filosofía relixiosa iniciada por Pitágoras, na que as matemáticas mantiñan a alma dos adeptos fóra do terreo do material, viuse reforzada pola mudanza social dun pobo que, co incremento da escravitude, menosprezaba o traballo manual.

A forxa, a soldadura, a olaría, a tinturaría e todos os diferentes procesos industriais dos que os presocráticos deducían as súas interpretacións filosóficas materialistas foron desprezados en favor dun pensamento aristocrático e limpo: a teoría dos números pitagóricos. Os números son claros e asépticos como a divindade mesma. Deste modo, Einstein, o sabio matemático dos nosos tempos, podía conxugar as súas avanzadas teorías coas súas crenzas sionistas.

As matemáticas, despois de tantos séculos, continúan gozando do fervor relixioso dos seus seguidores e, como unha teoloxía numérica, preséntanse escuras e inaccesíbeis, afastadas da realidade, para o conxunto dos cidadáns. Os fracasos estudantís nesta disciplina son boa proba disto.

Máis tarde aparece no primeiro plano da escena filosófica o inefábel Platón, rango que non ha de abandonar a través de toda a Representación Filosófica da Historia, aínda que, ás veces, aparente representar un papel de segunda categoría. En xeral, a filosofía até hoxe está adubada de platonismo.

Platón proclama que «a Verdade está na Idea». Proporciona, así, ás ciencias económicas a teoría da división do traballo. Uns pensan e outros traballan. Cada un no seu papel. Mais deixando ben claro que o mérito polo resultado do traballo é de quen tivo a idea e non de quen a executou.

Á custa sempre duns seres despersonalizados que realizan os traballos manuais, procédese a valorar os Sabios Sentados ideólogos. A teoría platónica carreta a xustificación a toda unha cultura baseada na explotación, que se perpetúa até os nosos días.

Nas sociedades antigas, a creación tiña características femininas e non só na creación básica dos seres humanos, senón do resto das artes. A medicina, a olaría, o tear, a agricultura etc. eran propios das mulleres. Era unha cultura material. Platón esforzouse en facela sobrenatural concedéndolle este carácter a todo, desde a astronomía a todos os fenómenos naturais. En contra do materialismo opón os mitos, os deuses, a alienación do sobrenatural. A matemática abstracta impónse á técnica concreta.

Este feito clave na historia do pensamento variou o xiro da historia. A partir de entón as hipóteses científicas foron silenciadas e interrompida a súa difusión mentres non tivesen o salvoconduto relixioso. A teoría atómica de Demócrito, que data do ano 420 a. C., tivo que agardar ao s. XVII da nosa era para ser bautizada pola Igrexa. Para conseguilo foi preciso ligar a teoría materialista dos átomos coa creación divina.

O platonismo non consistiu na transmisión de coñecementos prácticos, senón de coñecementos esotéricos, artificiais e irracionais que non están baseados en ningunha forma de empirismo ou raciocinio. Son simplemente un medio de dominación. Os filósofos materialistas foron acusados de «rexeitar o divino e substituílo por causas irracionais, forzas cegas e o imperio da necesidade». Teriamos que agardar moitos séculos para que Jacques Monod escribise *O azar e a necesidade*⁴² con todo o rigor científico.

Os filósofos materialistas eran xonios. Sabemos que nesas illas de Asia Menor tiveron feliz existencia comunidades femininas. Os filósofos de Asia Menor son expoñentes dunha concepción da vida derivada destas comunidades que foron violentamente destruídas. Platón, polo contrario, é o primeiro e grande ideólogo do patriarcado e fai que a Orde venza a diferenza, Deus a materia, o Abstracto o concreto e o Espírito a carne. As mulleres somos a carne, a materia, a terra, a natureza. O platonismo impuxo a Razón divina, inmutábel, inmóbil, regular e única en contra dos razoamentos baseados no empirismo e na transformación da natureza coas propias mans. Só chega a aceptar a astronomía cando descobre que o Sol, a Lúa e os vagabundos planetas —que medo produce sempre a desorde!— se moven regularmente, como corresponde á súa divindade.

A filosofía do «logos», da racionalidade, fundada sobre un principio lóxico de identidade, é esa estadea maxestosa e idealista ideada por Platón e instalada en todo o Occidente durante dous mil anos, unha filosofía clasista e inxusta que

rexeita toda loucura, toda anormalidade, todo desexo de diferenza en xeral. En contra da Razón única instaurada no sistema, as mulleres reclamamos o dereito á diferenza.

A tiranía do «logos» platónico, e da filosofía posterior, é a tiranía do «propio», do que é singular: Deus, Home, Razón, Suxeito etc. A transformación que debemos operar consiste en substituír o Singular polo plural, o Suxeito pola colectividade e o propio polo comunismo.

Hai que recoñecer que o marxismo non se liberou dos erros desa filosofía secular. O marxismo exprésase a través de conceptos xerais como Natureza, Historia, Suxeito etc., ou baixo formas de valores: Comunismo, reino da Liberdade etc. Cousas que caerán do ceo no futuro, despois da toma do poder polo proletariado. Deste modo quedan en simples palabras. As mulleres facemos xurdir, agora xa, como relación material, o que o marxismo expón como formas de valores filosóficos. Non agardamos a un futuro hipotético para nos cuestionar as relacións entre os individuos, a revolución sexual, o dereito ao propio corpo, a liberación da natureza ou o comunismo nas vidas privadas das persoas. Coa destrución da sociedade patriarcal e dos conceptos idealistas e elitistas nos que se basea, podemos inaugurar unha sociedade máis coherente e natural, sen a existencia da división do traballo e na que os traballos manuais sexan valorados ao mesmo nivel que os intelectuais. Isto non será posíbel en canto exista a familia individual, na cal os nenos reciben as pautas culturais e as habilidades dos pais que determinarán o seu futuro. A familia é o mellor medio de estratificación social e de división do traballo e só pode ser anulada polas mulleres que a padecemos.

A fe xeral nos mitos, dicía Platón, demostra que se pode facer crer ao pobo todo o que se queira. O lexislador debe considerar cal é a crenza que pode proporcionar maiores vantaxes. Seguindo as dúas directrices, comprobamos como cando as «verdades relixiosas» tradicionais xa non teñen credibilidade son substituídas por outras, talvez parapsicolóxicas, e cando certas doutrinas políticas están desfasadas hai que variar os métodos e utilizar palabras como «Democracia» ou «Liberdade» como mitos aptos para adormecer os impulsos de xustiza popular. En todo caso é necesario impor unha superestrutura ideolóxica que incida nas mentes dos explotados. Gran parte da arte, da literatura, da música e das cancións estivo ao longo da historia en función desa imposición ideolóxica. Así foi a arte monolítica e patriarcal. Platón sostíña a teoría da completa exclusión da orixinalidade na arte.

Afirmaba que os exipcios crearan unha arte estereotipada e preguntaba: «por que non podemos facelo tamén nós?». Na actualidade, a chamada «arte socialista» continúa aquelas directrices platónicas.

O desprezo do traballo manual prodúcese como consecuencia do crecemento do número de escravos. O sentimento despectivo aparece xa no século v a. C. e, a partir do século iv a. C., Platón, Xenofonte e Aristóteles racionalízanos e danlle coherencia social. Nas súas construcións filosóficas «ideais» denegan privilexios aos artesáns porque a súa actividade «é servil e indigna dun home libre». Aristóteles aconsella deixar o traballo da terra aos escravos.

A división do traballo, sen dúbida, inflúe no progreso da ciencia, na medida en que facilita pensar e meditar a unha clase ociosa, pero tamén *permite teorizar sen ter en conta os feitos da realidade*. A ciencia convértese así nun instrumento de dominio duns sobre outros. A clase dirixente posúe sempre os argumentos de poder sobre os que realmente transforma a natureza.

As consecuencias funestas do progreso científico teorizante revélanse en todas as ordes da vida, no desaxuste social, no desastre ecolóxico, nas guerras e na carencia de harmonía dun mundo infeliz.

A división do traballo conseguiu os seus mellores logros e resultados históricos na marxinação feminina, cando nos reservaron o papel de nais e dos traballos domésticos. As mulleres seguimos ocupándonos das cousas materiais mentres os Sabios Sentados pensan e deciden, por certo moi mal, sobre a marcha do mundo. «Detrás dun gran home houbo sempre unha gran muller», frase institucionalizada, demostra que as mulleres, detrás, se sacrifican para que os pensadores, os artistas, os políticos, os científicos etc. realicen a súa grande obra.

Segundo Glotz⁴³, foi o xenio de Platón o que proporcionou ás ciencias económicas, por primeira vez, unha teoría da división do traballo. As mulleres somos as principais afectadas pola teoría e, polo tanto, as máis interesadas en destruír esa división para chegar a eses seres que, como dicía Lenin, «saberán facelo todo»⁴⁴.

Hoxe en día, a división do traballo chega a elevadas alturas de especialización. Trátase de especializar os seres humanos, quere dicir, de reducilos ao máximo. A medida que avanza a historia —que «prograsa», din— as persoas facémonos máis descoñecedoras do mundo material, desde a realidade física que nos rodea (podemos ser completos ignorantes en relación coa fauna e flora da nosa rexión e coñecer, en troca, datos sobre a dos nosos antípodas) até o noso propio proceso

vital, xa que só os magos-médicos teñen acceso ao coñecemento do noso corpo e do seu funcionamento. Do desprezo ao traballo manual pásase ao desprezo corporal e ao ataque aos sentidos. «Se algunha vez podemos saber algo plenamente, debemos estar libres de corpo e contemplar a verdadeira realidade só coa visión da alma... Mentres vivamos, estaremos máis cerca do coñecemento se evitamos, canto nos sexa posíbel, o intercambio e a comunicación co corpo...». «As cousas teñen que ser aprendidas pola razón e intelixencia e non pola vista»⁴⁵. Nestas frases de Platón comprobamos como son rebaixados os sentidos. A vista, o tacto e o ouvido son vans. O importante é a intelixencia abstracta. Toda a actividade sensorial é posta á marxe e con ela todo o contacto práctico dos seres coa realidade. A teoría platónica rexeita toda vinculación entre o pensamento e a práctica, para conseguir o desprestixio da última. Non só despreza o valor intelectual dos técnicos, a súa reputación de inventores, senón que lles nega a posesión de verdades científicas na arte da fabricación.

Os gregos, que aconsellaban aos pensadores alongar a mente de todo contacto corporal, entregaron este prezado patrimonio aos cristiáns. «Se o teu ollo ou a túa lingua son motivo de pecado, arríncaos»⁴⁶, di o cristianismo. A teoría cristiá abomina a Carne corrompida, da sensualidade.

Toda a civilización occidental está construída baixo os criterios que ditan a valoración da Idea, do Espírito, da Orde, da Razón e da Lóxica dos listos e exquisitos Sabios Sentados. Todo o sistema obedece a esta lóxica. A centralización é unha idea de Orde, patriarcal; a descentralización é de liberdade. Os homes de orde, os burócratas, os administradores, os burgueses... teñen atrofiada a liberdade creadora para transformar o mundo. Unha certa orde conduce á eficacia, certamente, mais a humanidade hoxe precisa da liberdade, da intuición, para imaxinar unha nova vía de relación, de conduta, de propiedade e de progreso. A orde faise máis necesaria nas grandes organizacións, produto do centralismo e do capitalismo. Mais tamén as transforma en algo morto e esclerótico. Nas pequenas organizacións e nos pequenos países a orde cede terreo á liberdade creadora.

Temos entronizada a Razón pura en contra dos sentidos e da natureza, e a Lóxica como máxima técnica. A palabra grega *sophia*, que significara «habilidade técnica», pasa a significar especulación abstracta.

Posteriormente, os Sabios Sentados inventaron a máquina salvadora que viría a ocupar o traballo humano e a liberarnos. Mais os robots máxicos son produtos

de ilusión e na realidade a máquina non substituíu o traballo humano. As fábricas continúan cheas de obreiras e obreiros traballando en produtos manufacturados. A ama de casa, rodeada de electrodomésticos, continúa atarefada todo o día, limpa que te limpa, e inviste tanto tempo no traballo doméstico como cando non había máquinas.

A máquina non suprime o traballo manual. Prívanos, en troca, do orgullo do resultado do traballo e de sentírmonos artífices e mestres do mesmo.

Os traballadores manuais están agora ao servizo da máquina; as amas de casa, ao servizo dos electrodomésticos, sen ningunha posibilidade creativa. Deste modo, as máquinas, lonxe de estaren ao servizo dos traballadores, aproveitan o sistema económico dominante.

O crecemento da industria de electrodomésticos explica claramente o sentido do desenvolvemento das forzas produtivas. Non se producen en relación coa liberación progresiva das mulleres, senón en beneficio da acumulación privada e capitalista. Os aparellos domésticos convértense en instrumentos modernos da escravitude feminina ao mesmo tempo que lles dan a moitas mulleres a ilusión de que a súa condición cambiou porque poden deambular no medio dun mundo de máquinas caseiras. O sistema consegue así un duplo resultado: aumentar os seus dividendos coa industria, que define a recente etapa do capitalismo, e manter as mulleres entretidas na súa respectiva gaiola. Para os que posúen os medios de produción é máis interesante reter a cada muller na súa gaiola e de paso vender cen lavadoras a cen familias que instalar unha lavandaría á disposición do barrio.

A máquina, ao mesmo tempo que suprime a man de obra como medio de regulación da produción social e como medio, pois, de oposición á dominación do capital, priva as mulleres e os artesáns da súa vella destreza e famosa habilidade. Marx viuse obrigado a constatar que «cando a mesma facilidade do traballo se converte en medio de tortura, na medida en que a máquina non libera o traballador do traballo senón que lle resta ao traballo o seu contido» ou «cando se abusa do maquinismo para transformar o traballador desde a infancia, en parte dunha máquina»⁴⁷, a máquina tórnase inimiga.

Á marxe de artefactos e maquinarias, o que debe estar en xogo verdadeiramente é a dignidade do traballo manual. E non basta coa retribución económica para a conseguir. Comprobamos que nin a simple compensación financeira nin o

cambio de nomes e aparencias conseguen superar o desprezo ao traballo manual. Aínda que ás criadas de servir se lles chame agora «empregadas do lar», estean mellor retribuídas e teñan maquiñías ao seu alcance, non deixa de ser o último traballo ao que se ve obrigada unha muller. En Nova York, a pesar da retribución, os empregados da limpeza municipal son negros ou portorriqueños.

As mulleres somos as Mans do mundo. Alén do traballo «específico», o doméstico e o coidado de nenos e enfermos, fóra da casa o noso traballo acostuma ser manual. As mulleres fregan ou dedícanse á agricultura, á pesca (manipulación, preparación e envase do peixe, limpeza, venda etc.), conservas, téxtil e química. A totalidade das mulleres realiza traballos manuais que son os peor pagados e peor considerados. Parece que, grazas a Platón e os seus seguidores, a realización ou non dos traballos manuais está en relación directa coa plenitude de dereitos dos cidadáns. En Grecia eran os escravos os encargados, na Europa industrializada dos nosos días a cuarta parte dos traballadores manuais son mulleres e a quinta parte son inmigrantes.

Tanto as teorías filosóficas como os alardes maquinistas fomentaron a vergoña de traballar coas mans e o desprestixio do propio traballo. Por esa razón os traballadores manuais deben ocultar a súa condición e chegar mesmo a traballar ás escondidas, como algo do que hai que se avergoñar. O traballo doméstico (por moi necesario e vital que sexa na sociedade) é un traballo oculto do que hai que disimular as trazas. A crema nas mans e o sorriso nos labios cando chega o señor á casa son a primeira lección que debe aprender unha boa ama de casa.

Como sucede en todo ataque ou desvalorización humana hai unha contrapartida compensadora. Recoñéceselles ás mulleres a habilidade e a destreza manual. Sabemos ben todo o relativo a «unhas mans de prata» e «as caricias suaves dunha man feminina» etc. Tamén aos negros se lles recoñece a súa habilidade. Os psicotécnicos americanos puideron verificar que os reflexos do negro son máis naturais e mellor adaptados que os do branco.

Mais o feito de recoñecer a superioridade feminina ou negra nun certo campo —o manual— observado desde a mentalidade dominante serve para explicar a condición marxinada de millares de mulleres e xentes de cor. Isto é, o recoñecemento nun mundo onde o traballo manual está desvalorizado non conduce máis que á explotación do feito. Trátase de pór a habilidade manual como unha condición «natural», o que é unha tendencia imperialista, como xa vimos. Esquecen así que eses maiores reflexos, habilidades, intuicións etc. se deben a que tiveron

que desenvolver certas aptitudes prácticas para poder sobrevivir e que foi precisamente a división do traballo a causa principal dese desenvolvemento, ou mellor dito, desa conservación. Non se trata de que as mulleres ou os negros teñan especial tendencia ou capacidade natural para os traballos manuais en detrimento dos intelectuais, senón que, ao longo da historia, foron relegadas a eses traballos. Polo contrario, foron os Sabios Sentados os que perderon esa habilidade humana. O sistema de valores dominante permítelles que, con ironía fascista, fagan gala da súa torpeza. «Que brutiño!, que torpe él, que pouco xeito ten!», dise como unha adulación aos listos Sabios Sentados.

A explicación mecánica e mesmo fluída do universo foi substituída, en Grecia, por unha explicación xeométrica, centralista e xerárquica dos corpos celestes, considerados como deus, xerarquía que tamén ten a súa equivalencia social coa aparición do Estado grego. Consolídase así o completo triunfo do patriarcado sobre unha sociedade igualitaria. A Orde vence a diferenza; a Razón, a espontaneidade; a Abstracción, o concreto; o Espírito, a carne e o corpo. Curiosamente, aínda nas mentalidades actuais subxace a idea de que a muller é o diferente, o natural, o espontáneo. Na Biblia foi a carne e a sensualidade pecadora; hoxe, segue sendo o froito prohibido, cobizado e temido, para uns seres reprimidos que se esforzan en mutilar a sensualidade feminina, física e psiquicamente.

Platón e os seus seguidores, ao afirmar que «se está máis cerca do coñecemento se evitamos o intercambio e a comunicación co corpo», desprezaron os sentidos e todo contacto coa realidade. Os cristiáns participan deste ascetismo masoquista que será transmitido, a través da historia, até o actual «comunismo».

Cun recurso enxeñoso de sofisticación, Platón proba, nunha pasaxe da *República*, que quen posúe o verdadeiro coñecemento dunha cousa non é quen a fai, mais quen a usa. Esta doutrina, que rexeita toda vinculación do pensamento coa práctica, exalta a posición do consumidor na sociedade e reduce a do produtor. A importancia política destas ideas nunha sociedade na que había propietarios de escravos é evidente. Ás escravas que fan os obxectos non se lles pode permitir que sexan posuidoras dunha ciencia superior á do amo que os utiliza. Con este criterio foron arrebatándolles ás mulleres a agricultura, o tear, a olaría, a medicina (habería que falar da queima de bruxas, aínda en épocas recentes) e todas as técnicas que estaban nas nosas mans. E xa no capítulo da escravitude fica clara a carencia de valor do propio traballo das mulleres, como dos escravos. Platón foi corrompi-

do pola aceptación da sociedade escravista na que vivía. Os «humanistas» actuais tamén colaboran na sociedade patriarcal e machista de hoxe. Aristóteles, na *Política*, afirma, como gran virtude, que «o escravo e o seu amo teñen unha existencia en común». Marabillosa conxunción, semellante ao matrimonio da actualidade. Séculos despois, Marx, nos seus *Manuscritos*, afirma que «a relación inmediata, *natural*, necesaria do home co home é a relación do home coa muller... a relación do home coa *natureza*». Marx identifica a muller coa natureza como Platón facía cos escravos. Segue dicindo Marx: «En cada cousa composta están sempre un factor gobernante e un factor sometido, e esta característica das cousas viventes está presente neles, como unha consecuencia da propia natureza». Así, o amo e o escravo, o home e a muller, forman «unha cousa composta», como o esquema máis natural. Tamén o proletario e o burgués son unha cousa composta. Non se pode, repito, recorrer á natureza para explicar un sometemento. Mais, de feito, aínda en mentes racistas, podemos escoitar o argumento de que as mulleres ou os negros estamos en inferioridade social porque somos menos intelixentes. Os criterios racistas permanecen vivos e na época actual adúbanse con razoamentos pseudocientíficos. As desigualdades sociais son xustificadas, dun punto de vista biolóxico e natural, polo profesor Hans J. Eysenck (da Universidade de Londres) nos seus libros *A desigualdade do home* e *Raza, intelixencia e educación*⁴⁸. Son novos libros racistas con pretensións científicas. Razo o profesor que se os negros teñen menos éxitos escolares que os brancos é porque son conxenitamente máis burros. Non sei como explicaría as diferenzas entre os mesmos tipos físicos ou o feito de que os fillos das clases populares da nosa terra, galegofalantes, non alcancen os mesmos postos escolares que os fillos da burguesía, da mesma raza.

As enquisas realizadas en diversos países poden demostrar que as xentes das clases sociais elevadas obteñen mellores postos e son máis intelixentes que os pobres. Mesmo un convencido marxista pode hoxe afirmar: «Evidentemente non todos os traballadores manuais son débiles mentais, mais unha gran proporción de deficientes son traballadores manuais». Precioso sofisma. Os campións da igualdade xa teñen os seus argumentos e quedan contentos. Mais, de que intelixencia se está a falar? Cal é o canon da intelixencia e quen o marca? Evidentemente os homes das clases superiores.

Fagamos algunhas preguntas. Que faría o profesor elitista se tivese que gañar a vida coas mans, como eses «deficientes», ou se o metesen na cociña a preparar

comida e fregar pratos? Que farían os nosos sabidos gobernantes, moi brancos eles, se os abandonásemos no deserto do Kalahari? (por certo que non é mala idea). Non cobizarían nese momento ter a intelixencia dun negro daquelas terras para poder sobrevivir? En fin, cada unha de nós pode facer centos de preguntas que ningún científico racista podería responder.

O «científico» racista debería atribuír os fracasos escolares dos negros ao propio sistema de ensino, concibido pola clase branca e dirixente e que favorece, por tanto, as mentes formadas á súa imaxe, modeladas pola burguesía, os nenos das clases privilexiadas.

Disto deducimos que a verdadeira democratización do ensino non consiste simplemente en que as clases populares teñan acceso ás escolas. Estarán sempre en desvantaxe mentres o modelo de cultura e a norma de intelixencia sexan impostos pola elite dunha clase que despreza toda cultura que non se axuste aos seus modelos de desigualdade social e de explotación económica.

Na mesma falsidade cae a chamada coeducación. Na realidade a educación de nenas e nenos está fundada nos destinos diferentes e nos papeis que a sociedade os obriga a xogar. A sociedade, a familia e a escola crean os modelos que deben asumir. Toda a educación parte dunha ideoloxía sexista na que as menores desviacións da norma por parte das nenas ou nenos pode ser considerada perigosa e poden ser chamados marimachos ou efeminados. A nena debe ser dócil, submisiva, discreta, con boa presenza, «feminina». A rebeldía, a independencia e a excesiva curiosidade serán reprimidas polos seus educadores porque para o rol que lle asigna o sistema estas actitudes poden ser verdadeiros atrancos. Por suposto que os nenos tamén padecen presións no seu comportamento até que se axuste ao modelo de macho, mais o seu modelo é o dos privilexios sociais e o neno aprende enseguida a lección. Ser como unha nena é rebaixalo, el xa pertence á casta superior desde o momento en que nace. A lingua é masculina, os protagonistas dos contos tamén, os heroes, os gobernantes, os científicos, os escritores etc. Os nenos están firmes e ben arroupados no seu contorno físico e cultural. Os xogos que lles dan son creativos, e fan construcións, competicións, gañan, corren e vanse facendo duros. «Os nenos non choran, que é cousa de nenas», avisa a norma, e con centos de detalles váiselles decote interiorizando o desprezo polo outro sexo.

As diferenzas de comportamento veñen dadas pola educación e os condicionamentos sociais. A sociedade machista fixa os valores e marca o que é bo para

uns e mal para outras. Esquécese de nos dicir onde están os verdadeiros valores, con independencia dos diferentes papeis dos sexos. Por aí comezaría a verdadeira coeducación. Mais o que hoxe chaman coeducación non pasa de ser unha educación mixta, onde o modelo masculino continúa sendo o universal e superior e o mundo feminino, desprezado e ridiculizado. Nesta situación, a coeducación non é máis que unha trola asimiladora.

O modelo de intelixencia que impera é o dos Sabios Sentados e as persoas que non foron adestradas intelectualmente conforme á súa norma, que non se axustan ao modelo de intelixencia que está no poder, son, para eles, deficientes mentais. Son os criterios valorativos os que deben cambiar. Por iso afirmo que é erróneo a actitude «igualitaria» e reformista que pretende integrar as mulleres no mundo dos homes e asumir a súa orde de valores. Podemos instruírnos nos seus estudos, mesmo brillantemente, mais os postos de mando e responsabilidade son dos homes. Podemos, cun grande esforzo, chegar a postos de certa categoría na sociedade a cambio de aceptar o modelo fascista-viril. Isto, que certo feminismo interpreta como unha conquista, penso eu que é unha desfeita. Non se trata de nos integrar nese mundo denigrante, senón de decidir, de contestar ese mundo e tentar un novo.

Así como Platón e todos os gregos libres estaban incapacitados para recoñecer a escravitude, tan natural, os homes estano para comprender a escravitude das mulleres. A forma de vivir leva consigo a forma de pensar. Marx e Engels, en *A ideoloxía alemá*, explicaban así este fenómeno: «Os pensamentos dominantes non son outra cousa que a expresión ideal das relacións materiais dominantes que son tomadas baixo formas de ideas... son as ideas da súa dominación»⁴⁹.

En último extremo todas as teorías pseudocientíficas e as ideoloxías elitistas responden a unha falta de confianza na natureza humana. Por iso escriben Natureza, con maiúscula, quere dicir, a Natureza Singular e non a natureza plural de todas as persoas, a natureza popular. O estudo desta natureza popular «non produce homes propensos a gabarse e desprezar a cultura que tantos esforzos custou; polo contrario, forma persoas serias, independentes, que fundan o seu orgullo nas calidades persoais e non en circunstancias externas», dicía Epicuro. Mais a súa confianza na natureza foi considerada perigosa para unha sociedade baseada na explotación. Para manter a inxustiza é necesario que a ciencia sexa patrimonio de poucos e a verdade considerada inalcanzábel e mesmo perigosa. Platón deixaba este feito claro nunha pasaxe da *República*: «Se algúns deben ter,

máis que outros, o privilexio de dicir mentiras, estes deben ser os xefes de Estado que, coa súa conduta, tanto cos inimigos como cos propios cidadáns, deben ter a posibilidade de mentir para o ben público». Foi así como se substituíu a filosofía científica da natureza de todos por unha filosofía política en función do Poder do Estado sobre todos.

Comprobamos antes como Platón foi o máis eficaz precedente ideolóxico da sociedade de consumo. A teoría platónica do consumismo ten tamén a súa aplicación patriarcal. No desprezo do produtor van incluídas as mulleres, produtoras de fillos, de novos seres. A muller non pode, por suposto, ser superior ao amo que utiliza o seu corpo e a súa forza de traballo e que será quen deteña o poder, a patria potestade, sobre o novo ser. Deste punto de vista, exaltar a paternidade é exaltar o consumidor. O usufrutuario é quen posúe a ciencia, a arte e o poder. A procreación establécese legal e socialmente a través do home, de modo que parece que é o home quen produce os fillos. As mulleres somos instrumentos naturais, como os escravos.

A man está en relación directa cun terzo das células cerebrais. Recibe as ordes do cerebro mais tamén transmite información.

Baixo a influencia da mentalidade dominante aprendemos, xa na infancia, que o home se puxo de pé para poder usar as mans. Sería o cerebro, a intelixencia ideal, o que ordenaría o cambio corporal. Recentemente, os antropólogos acaban de descubrir unha milenaria antepasada con cerebro de simio mais xa erguida. Non son necesarios moitos argumentos porque resulta evidente que o cerebro, a intelixencia, non evoluciona sen as mans. A información manual, rexistrada pola memoria, participa na creación do que chamamos «as ideas».

Non todo é abstracción no cerebro, nin teorías, nin aptitudes simbólicas. O hemisferio dereito controla o sentido do espazo e das formas. Atopámonos ante coñecementos inmediatos, eses que chamamos intuitivos, quere dicir, os que non se deixan encerrar en fórmulas. A opinión xeneralizada sobre a capacidade intuitiva das mulleres, así como da súa tendencia realista, é produto da súa relación co espazo a través das mans. Comprobamos así como a intuición feminina non é unha capacidade «natural e innata», senón o resultado dun exercicio práctico.

Os Sabios Sentados deberían recoñecer que sen esta relación co espazo a súa visión do mundo é birolla. O biólogo Dr. Carl Sagan afirma que «todo acto verdadeiramente creador, xa sexa de dereito, de moral, de arte, de música, de ciencia

ou de tecnoloxía, esixe a colaboración dos dous hemisferios cerebrais»⁵⁰. Entre os dous hemisferios hai un corpo caloso, unha ponte de células nerviosas, que facilita un cambio perpetuo de información. Desa ponte depende a cultura. Un home que non realiza ningún traballo manual, que non se serve das mans, un ser para quen as mans non son un medio de aprender, é, verdadeiramente, un hemipléxico cerebral. Vivimos baixo a ditadura do hemisferio esquerdo, supeditados ao réxime da verbocracia. Á especulación teórica destes hemipléxicos debemos unha historia da humanidade que tende á supresión da sensibilidade, á anulación do corpo e dos sentidos, ao sacrificio do pracer real das persoas a prol de abstraccións e ao aprazamento da felicidade para futuros hipotéticos que ningún consegue ver nunca.

Hai que recoñecer que, na actualidade, é o feminismo a única opción que fala nos seus programas e textos dunhas relacións persoais máis humanas, da valoración do diferente, do dereito ao propio corpo e que propón un concepto distinto do traballo, do sexo, do amor e da felicidade.

Os demais continúan fieis a Platón e seguen proclamando que «a Verdade está na Idea». *As ideas son o produto necesario para os que refusan pór na base da concepción do mundo os individuos históricos, reais, e non ideais abstractos*. Desta manipulación participan tanto as chamadas dereitas como as esquerdas. Neste sentido, o proletariado, cuxa defensa define os partidos de esquerdas, tamén é unha abstracción. Que é realmente o proletariado? Onde está? Que cara ten? Que xestos? Como pensa?... Non se sabe ben. O que si se sabe é que a defensa do proletariado-idea non compromete en absoluto o comportamento na vida cotiá dun militante de esquerdas. Deste modo, as ideas son unha cobertura das relacións reais nas que as persoas actúan e a política convértese nunha actividade separada da propia vida.

En nome da Razón, da Orde e do Estado concibíronse, e continúan concibíndose, as distintas ordes dominantes. Por iso a explotación non cesa cando varían os sistemas e a felicidade resulta unha quimera só alcanzábel en mundos ilusorios.

Recuperar as mans, o corpo e os sentidos e organizar o mundo a partir deles sería o punto de partida de calquera posíbel mudanza. Unicamente así se podería verificar a frase de Bacon: «Os resultados prácticos da natureza non son só medios para mellorar o noso benestar, senón tamén a mellor garantía de verdade».

Á PROCURA DA NOSA IMAXE E VALORIZACIÓN

O racismo é a valoración, xeneralizada e definitiva, dunhas diferenzas, reais ou imaxinarias, en proveito do acusador e en detrimento da súa vítima, co fin de xustificar os seus privilexios ou a súa agresión.

O racismo é a contrapartida obxectiva da vítima. Por exemplo, se a muller sofre é porque merecía sufrir, se o negro é escravo é porque é un ser maldito... O escándalo xa non existe porque todo o mundo o tolera e o aproba.

ALBERT MEMMI

Temos que sentir vergoña sempre daquilo máis profundo e máis noso? Teremos que nos identificar cos «outros» e negarnos a nós mesmas? A nosa liberación ten que implicar unha autoagresión? Cal é a nosa identidade real?

{O uso⁵¹ da alienación cultural como instrumento da dominación é tan vello coma o mundo. As mulleres fomos as primeiras vítimas da historia e, co tempo, perfeccionáronse os métodos para a nosa explotación, adaptados a diferentes épocas e sistemas sociais. A propaganda sobre o papel feminino perpetúa un conxunto de tópicos que ou ben se remontan a tempos pasados, ou ben racionalizan a forma que o patrimonio asume no sistema capitalista.

As nocións de feminidade son un xeito eficaz de facer crer ás mulleres que a submisión e a dependencia son algo natural. Espállanse un conxunto de valores que perpetúan a dicotomía muller-home. Existe unha situación xerárquica, aínda que os representantes do poder tentan negala sempre, que impón unha polaridade valorativa. Estes antagonismos valorativos están presentes en todas as situacións opresivas. Os métodos de alienación empregados para conseguir a submisión dos explotados son semellantes e adquiren formas paralelas.} No libro *A muller en*

Galicia fixen un estudo comparativo da lingua galega (lingua coloquial, lingua baixa, falada por un pobo colonizado) e a muller, comprobando como se producen resultados paralelos en ambos os casos. Outro tanto podemos dicir dos procesos racistas, que tamén emprego como método comparativo.

{A definición de Albert Memmi da actitude racista «como a valoración xeneralizada e definitiva dunhas diferenzas, reais ou imaxinarias, en proveito do acusador e en detrimento da súa vítima, co fin de xustificar os seus privilexios ou a súa agresión»⁵² incide en catro puntos básicos:

1. Insistir nas *diferenzas*, reais ou imaxinarias, entre o opresor e a vítima.
2. *Valorizar* estas diferenzas en proveito do agresor e en prexuízo da vítima.
3. Levalas ao absoluto, *xeneralizalas* e afirmar que son definitivas.
4. Lexitimar a agresión e os *privilexios* do opresor, que son a finalidade do proceso.}

Partimos, logo, de crear unhas diferenzas. A acusación apóiase tanto nunha diferenza biolóxica como cultural. No caso da muller, a natureza ten importancia. Fálase dunha «natureza» feminina que implica un conxunto de condicións fixas e inamovíbeis: primitiva, salvaxe, intuitiva, espontánea, caprichosa, inxenua, pura, sen aditamentos culturais... Neste caso, natureza opónse a cultura. Noutros, natureza opónse a razón. A muller é sentimento; o home, razón.

Co «sambenito» da natureza feminina atribúennos unha chea de características fatais. O noso traballo, o maternal e o doméstico, tamén é natural. É natural o amor aos fillos (o contrario é unha nai desnaturalizada), é natural o amor ao home, é natural a submisión, é natural o comportamento abnegado de boa esposa e nai. Non podemos, pois, renegar do traballo, como o resto dos produtores, porque o noso xa está marcado desde o nacemento e toma carácter de destino, de predisposición.

Este concepto de «natural» non resiste ningunha análise científica. O problema é social e político. Trátase dun asunto público, e non interno, de estrutura socioeconómica e con raíces históricas.

Ao insistir na diferenza quérese crear a exclusión da vítima á marxe da humanidade. É así como se consumou a nosa separación da historia.

As ideoloxías, unha vez creadas, establecen un estado de opinión que vai sendo aceptado e se transforma en formas de conduta. As mulleres estamos sometidas a ese proceso desde o momento en que nacemos e nos valoran xa como

nenas, nos visten e nos educan en función do rol que a sociedade reserva e nos rodean de todos os tópicos sobre nós mesmas, que debemos aceptar. As ideas estereotipadas son compartidas mesmo polas propias mulleres, independentemente da realidade. Os xuízos subxectivos deféndense con máis calor do que os obxectivos. Por iso non é importante que as diferenzas sexan reais ou imaxinarias. Non é a verdade ou a realidade dun xuízo o que produce a crenza xeral nel, nin a súa permanencia na comunidade. Os tópicos, mesmo os disparatados, poden ter moita forza e influír no ánimo dos grupos actuando como un filtro que nos leva a percibir soamente aquilo que corresponde á idea que nos facemos da realidade.

A diferenza, a «natureza feminina», colócanos nun campo onde non podemos participar nin colaborar nos dominios políticos ou culturais da «intelixencia». O escritor Jules Romain, pertencente á Academia Francesa, aínda non hai moito aseguraba: «A raza negra non deu aínda, nin nunca dará, un Einstein, un Stravinskii, un Gershwin». Aseveracións deste tipo escoitamos a diario en relación coas mulleres.

Mesmo se as mulleres, superando a nosa situación e contra o vento da historia, fixemos cousas importantes, estas foron silenciadas na maior parte dos casos. As dificultades que temos para destacar nun campo calquera das actividades públicas, quer cultural, quer científico, quer laboral etc., son enormes. Por un lado, carecemos da preparación adecuada ao sistema porque xa se encargaron de nos castrar de nenas. Por outro, no caso de que tivésemos a oportunidade de acceder á «súa cultura», existe unha discriminación permanente do labor da muller. En xeral, as mulleres traballamos sempre ás ordes dun xefe, temos traballos subalternos, recibimos un salario menor que os homes e temos grandes dificultades para nos promocionar ou destacar en calquera empresa que iniciemos. Este libro será menos lido polo feito de ser escrito por unha muller e tratar problemas relativos a nós.

Os homes, necesitados da «diferenza» para manter os seus privilexios, adoptan sempre prexuízos ante calquera obra feminina da índole que sexa. Atopo a mesma ollada desconfiada e irónica cando dou unha conferencia ou cando aparco un coche. Se resulta ben, encontramos o regalo dun sorriso paternalista como colofón. «Para ser unha muller, non está mal». O meu fillo de dez anos díxome o outro día: «Nai, ti para seres muller, aparcas moi ben». A ningún personaxe masculino que aparque mal se lle di nunca: «Ti, para seres home, que mal aparcas», ou ao revés. A «diferenza» está en nós. Se un home ao volante fai unha manobra

improcedente, pode recibir os insultos doutro condutor afectado. Se a condutora é unha muller, a conclusión é: «Muller tiña que ser».

A opresión hai que baseala nunha diferenza. Pero non é a diferenza entre mulleres e homes o que crea o sistema patriarcal, senón que é o sistema o que creou a diferenza. Se non existe diferenza, o machista ten que inventala e non atende máis que a aqueles datos que confirman os seus argumentos e esquécese dos contrarios. A diferenza, en si mesma, non sería problema. Que dúas persoas ou cousas sexan diferentes non implica que unha sexa mellor ou peor que outra. Pero no sistema de poder patriarcal, a interpretación da diferenza leva consigo sempre unha valoración, que é positiva para o varón e negativa para a muller.

A inferioridade da muller concede automaticamente superioridade ao home. Fórmase un espellismo tal que as débiles son as primeiras en recoñecer a valía dos poderosos. As mulleres tendemos a considerarnos inferiores e dependentes e a valorar o prestixio masculino. O prestixio convértese así nunha arma dobremente perigosa porque non só actúa en favor do home, do poderoso, senón que, ao mesmo tempo, actúa en contra das mulleres. Por esta razón, os homes empregan os seus esforzos en incrementar a diferenza ao máximo. Canto máis afonde a súa vítima, máis medra el.

A actitude patriarcal implica tamén un esforzo de xeneralización, de totalidade. Toda a personalidade é a que a caracteriza. A acusación non cae sobre unha muller determinada, senón sobre todas as mulleres, e así escoitamos dicir «as mulleres son falsas» e o defecto esténdese a todas. Trátase dun destino herdado que non se pode variar e todas as mulleres e as nosas manifestacións estarán marcadas por este sinal. A relación entre o trazo individual e o colectivo é dialéctica. Se unha muller é charlatana, esta actitude esténdese ao resto das mulleres, pero deixando ben claro que se tacha de charlatana a esa muller en nome dun defecto colectivo. Efecto Larsen inmediato. Disto ao autoodio feminino non hai máis que un paso.

A valoración negativa e xeneralizada produciu a deshumanización progresiva de todas as mulleres. En moitas ocasións, os tópicos son empregados polas propias persoas atacadas. As mulleres somos as primeiras en aceptar a valoración que se fai de nós. Este fenómeno de identificación co grupo dominante é o chamado autoodio, quere dicir, sentir vergoña de sermos mulleres e ter as calidades que nos atribúen, reais ou imaxinarias. O afán de promocionarse, de subir no status social,

conduce a unha identificación co poderoso. Xa falamos antes do tokenismo como medio de asimilación feminina. Moitas mulleres, no seu impulso de se relacionar co poderoso, traizoan o seu propio grupo e mesmo chegan a odiar as súas iguais, xa que, polo mero feito de seren mulleres, están privadas dos privilexios do superior. O sentimento provén de teren constancia de ser diferentes e non importa, nin se indaga, se a diferenza é para ben ou para mal.

O poderoso exerce un dominio político, social, cultural, biolóxico etc. sobre a inferior e esta, en vez de reaccionar dun modo violento contra o avasalador, enfoca a súa frustración sobre as do seu sexo ou sobre si mesma. Botan por riba do seu grupo o desprezo que lles fan os do grupo superior. Escríbese así a historia da pirámide da opresión e da inxustiza, onde cada persoa é oprimida por outra máis poderosa para desforrarse ela.

As mulleres podemos, pois, ser as peores inimigas do noso propio sexo e, en vez de analizar as circunstancias históricas e políticas que nos levaron á situación dependente, tomamos este feito como unha proba máis de que sempre tivo que ser así. É aceptar a situación precaria, non como unha consecuencia do tratamento que se nos dá, senón como a xustificación para seguir manténdoa.

Dentro da disimetría creada pola distribución de calidades entre os dous sexos, xorde o desequilibrio. Para restaurar o necesario equilibrio, xunto da actitude denigrante ten que ir a idealizadora; xunto do prexuízo negativo, o positivo. Unha duplicidade compensatoria é necesaria para manter o equilibrio. A idealización das mulleres oponse á aparente denigración do home. Pero é unha condena hipócrita. Se dicimos que o home é feo, agresivo, forte etc., estamos facendo unha falsa condena que non impide a adhesión ao superior.

Da muller dise que é bonita, doce, suave, cariñosa, intuitiva, comprensiva, constante, paciente, abnegada, hábil etc., e todo iso non impide que sexamos dependentes e menosprezadas.

O prexuízo negativo, o ataque sistemático, e o positivo, a idealización consoladora, son as dúas caras dunha mesma cousa. Que un negro sexa peor por esencia significa que un branco é por esencia mellor e que non necesita nada para chegar a selo. Igual no que respecta ás mulleres e aos homes. Toda a propaganda sobre o papel feminino axuda a perpetuar este estado de cousas.

Á hora de se agruparen e faceren reivindicacións, o primeiro que fan os oprimidos é analizar estas diferenzas. Pero hai unha tendencia a eliminar as singu-

laridades que mostran as diferenzas xa sexa de sexo, cultura, clase, raza etc. Esta actitude priva da crítica necesaria.

Todos os oprimidos se asemellan nalgunha medida e as posicións no momento de pretender a liberación son tamén comúns. As mulleres temos ao noso alcance os estudos doutros movementos de liberación, nos que podemos observar os erros que se cometeron co obxecto de non caer nas mesmas faltas.

{Habería que partir da análise do complexo de sermos inferiores que temos as mulleres, ou os negros, ou os galegos... Memmi, no seu *Retrato do colonizado*, pregúntase: «como podía o colonizado negarse tan cruelmente e, ao mesmo tempo, reivindicarse dunha maneira tan excesiva?, como podía simultaneamente detestar o colonizador e admiralo apaixonadamente?»⁵³. Tratará de buscar a xustificación na vida do colonizado, na submisión e vexame cotián e na opresión obxectiva. Tenta emular o opresor, falar a súa lingua, adoptar os seus vestidos etc. É quizais unha actitude previa á rebeldía.

A herdanza histórica que aceptamos, a cultura en xeral, é masculina. As institucións non funcionan para nós e estamos excluídas do sistema económico imperante. A educación que nos dan, desde nenas, está ao servizo da alienación que conseguirá a aceptación do papel que temos que representar toda a vida.}

Carecemos de cultura, de historia, de lingua. A lingua é a expresión da realidade e, como a sociedade, é patriarcal. O xénero masculino é o xénero por excelencia, o feminino é o xénero marcado que se forma sempre a partir do masculino. A nivel gramatical perpetúase o mito bíblico de que a muller foi formada a partir da costela masculina. Moitos conceptos carecen de feminino, por exemplo, «o xénero humano». Non hai palabras para dicir que unha muller é humanista, por exemplo. Estes e outros conceptos refírense sempre aos homes. Outras veces, as expresións, ao tomaren o feminino, adquiren un matiz despectivo, como, «home público», «muller pública». A lingua actúa como un sistema de valores e por iso ten unha estrutura masculina que é a do poder e prestixio social. Neste senso, está contribuindo á opresión da muller xa desde nena, desde que aprende a falar, e a través da lingua determínase a súa dependencia do masculino.

Acceptarse como muller é renunciar a todo. *É aceptar a negatividade*. Esta *negatividade convértese no elemento esencial da loita* e tendemos a repetir os tópicos que sobre nós se propagaron.

O fenómeno é paralelo a todos os oprimidos. Os galegos tamén aceptamos os trazos negativos que nos foron atribuídos polos nosos colonizadores. Deixámonos levar polo sentimento de culpabilidade que induce a pensar: «Non será verdade que somos menos intelixentes, que rendemos menos no traballo, que non servimos para certas cousas, que somos débiles e, polo tanto, os causantes da nosa situación?».

O retrato que a civilización de homes fixo de nós acaba por ser aceptado e mesmo asumido. Igual que a ideoloxía das clases dirixentes termina sendo aceptada polas clases dirixidas. E comezamos, así, a proclamar a fermosura das desgrazas.

Penso que *o grande erro dos movementos de liberación foi adoptar unha ideoloxía nacida da derrota*. Nas manifestacións culturais e nacionais galegas temos numerosos exemplos. Pensemos no Rexurdimento galego e nas primeiras tomas de conciencia, cando os nosos poetas se puxeron a cantar ao noso país, tan triste e tan fermoso. Rosalía de Castro, no seu prólogo a *Cantares gallegos*, fai gala de todos os tópicos que circulan sobre a nosa terra, tópicos que habían de permanecer a través dos tempos. Fala Rosalía da nosa privilexiada terra:

sereniña, suave, mimosa, cuberta en todas as estacións de herbiñas e flores, os montes cheos de piñeiros, de robles e salgueiros, os lixeiros ventos que pasan, as fontes e os torrentes derramándose fervedores e cristaños, verán e inverno, polos risoños campos... Galicia é sempre un xardín onde se respiran aromas puros, fresca e poesía...⁵⁴

Rosalía identifícase coa imaxe idealista, coa compensación fronte á realidade de opresión e de miseria, do avasallamento político e cultural que padecemos. A paisaxe amábel e verde de Galiza sérvelle para facer a comparación co «deserto e soidade de Castela... de monótonos campos que entristecen o espírito» e doutras provincias españolas. Noutro treito do mesmo prólogo comenta:

Eu non podo menos de indignarme cando os fillos desas provincias que Dios favoreceu en fartura, pero non en beleza dos campos, se burlan desta Galicia competidora en clima e galanura cos países máis encantadores da terra, esta Galicia onde todo é espontáneo na natureza e onde a man do home cede o seu posto á man de Deus.

Afirma que eles teñen a fartura e nós a beleza. Comprobamos como a idealización non se opón ao privilexio do contrario, que ten a fartura e é o principal porque de paisaxes fermosas non se come.

A muller tamén ten a beleza, a suavidade e a galanura, como os campos galegos. Pero o home ten o poder e a economía nas súas mans. Galiza só pode competir co resto dos países do mundo, segundo Rosalía, en beleza natural, mais noutros eidos, menos idealistas, non pensa que poida igualárselles. As mulleres tamén podemos facer concursos de beleza, pero os campos da política, da ciencia, da cultura, da economía etc. son masculinos. No terreo da realidade, non podemos competir, e resérvannos, como Rosalía aos galegos, as leiras verdes e amorosas da idealización. Cando Rosalía di: «esta Galicia onde todo é espontáneo na natureza e onde a man do home cede o seu posto á man de Deus»⁵⁵, sitúa a natureza primitiva, salvaxe, pura, espontánea, oposta á cultura, elaboración humana consciente. Trátase de defender unha mística rousseauiana, durmir, chorar, esperar que todo veña do ceo, sermos puros... A cultura, o proceso histórico da transformación humana da natureza, deixámola nas mans dos colonizadores e para o seu proveito.

Rosalía acaba lamentando a inxustiza que España lle fai a esta infortunada Galiza, co que reafirma a política de queixas e laios que aínda padecemos nos partidos políticos nacionalistas hoxe. En van avisou Pimentel: «Non convén chorar máis, / ela [Rosalía] chorou por todos e para sempre»⁵⁶ porque seguimos a facer unha política de defensa, de choros. Oprímennos, non nos teñen en conta, fannos emigrar, levan o noso traballo e os nosos cartos, pónennos industrias contaminantes, ameazan a nosa lingua... Queixámonos e seguimos dependentes.

Igual podemos dicir das mulleres que se queixan: de que o home as trata mal, lles bate ou anda de trompa e elas están fartas de traballar, de estar metidas na casa, de ocupárense das cousas domésticas, de coidaren pequenos etc. Estas mulleres, na maior parte dos casos, aguantan a súa situación porque non poden liberarse, nin económica nin psicolóxicamente. A dependencia de séculos fixo mosa⁵⁷ en todas nós. Ora ben, o camiño *non son os laios, senón a preparación da nosa independencia. Son os trazos positivos e non os negativos os que nos interesan.*

Comprobamos como tanto no caso das mulleres como dos galegos, aceptando as idealizacións que se fan de nós e da nosa terra, confirmamos a función pasiva que nos foi sinalada. Deste modo, podemos tolerar, de mellor ou peor grado segundo a alienación conseguida, a nosa opresión.

A aceptación da imaxe feminina que o sistema fixo de nós ocupa un lugar privilexiado na ideoloxía patriarcal e fai que sexa coherente.

Existe, aínda que nos doia constatalo, unha adhesión do oprimido ao opresor e unha aceptación dos valores impostos polo opresor. Pero esta adhesión é resultado da opresión, da colonización secular, e non a causa. Prodúcese despois e como resultado do proceso histórico. E nós, as mulleres, temos toda a historia en contra. Non debemos, pois, criticar lixeiramente as mulleres que caen neste mimetismo, aínda que ás veces nos convoque o espírito da rebelión.

{O opresor ten que conseguir o recoñecemento da oprimida. Necesita desa submisión para se manter no seu posto e establece, así, unha relación enfermiza que destrúe as dúas partes. O opresor, para manter e defender os seus privilexios, debe enrolarse nun proceso que o denigra. A oprimida, privada de liberdade e de conciencia propia, pacta co atacante e, para poder vivir, acéptase como tal, como a ven, como «muller».

Co movemento de mulleres —confirmándonos como mulleres— tendemos a crear unha contramitoloxía. Ao mito negativo, imposto polo opresor, opoñemos o mito positivo de nós mesmas. As nosas características, impostas e adquiridas por unha educación castrante, son boas e, por tanto, debemos conservarlas e xustificalas.

Nesta actitude non ten cabida ningunha posición crítica. *É un camiño cego porque a afirmación de nós mesmas, mesmo nacendo dunha protesta, defínese en relación coa imaxe que outros fixeron de nós.* Ao sermos «femininas» identificámonos coa idea masculina do que debemos ser. A feminidade é un ideal masculino e as mulleres somos unha fantasía na mente dos homes.}

O estudo dos movementos de liberación mostra exemplos claros para nós que indican os camiños erróneos que non debemos seguir.

{O movemento da negritude, por exemplo, caeu no mesmo erro (hoxe case superado) de querer reivindicar con forza unha personalidade específica, caracterizada «racialmente», o home negro. Pretenderon, como os galegos nos seus tópicos, cinxir os homes ao medio ambiente tropical e agrícola, e deducir del un determinismo. Eloxíaron tamén saudosamente os «países cubertos de sabanas verdes, de forestas; terras de clima quente e húmido... Todas as condicións están reunidas para que o home africano fose así», di L. S. Senghor⁵⁸.

Os negros, para fuxir ao campo magnético das civilizacións «superiores» dos seus colonizadores, máis fortes que a súa, enaltecen aquilo que teñen. Contra a Lóxica e a Razón dos colonizadores opoñen a súa Natureza. Se a Razón era a explotación e o embrutecemento e se no seu nome se levaron a efecto as máis deshumanas empresas, entón a negritude reivindicaba a «demencia precoz, a loucura flamexante, o canibalismo tenaz». Era o gran desafío. Mais, por desgraza, un desafío feito coa imaxe que o branco fixo deles. Contra a Razón imposta polo colonizador opoñen a loucura, creada tamén polo opresor.

E vós sabedes o resto
que 2 e 2 son 5
que o bosque mía
que a árbore tira as castañas do lume
que o ceo se estira a barba

AIMÉ CÉSAIRE⁵⁹

Atopámonos de novo cos tópicos dos oprimidos, coa Natureza oposta á cultura.

O meu odio nace
á marxe da cultura,
á marxe das teorías, á marxe das tretas
con que xulgaban terme aturullado o cerebro
ao mesmo tempo que en min todo aspira a ser tan negro.

LÉON-GONTRAN DAMAS⁶⁰

Vemos, novamente, o intento cego de valorizar o propio. Para contrarrestar a sensación colectiva de malestar e o conxunto de complexos que levan o negro a querer embranquecer a pel (e que levan as mulleres a imitar as actitudes, vestidos e comportamentos masculinos, e que levan os galegos a falar castelán como un privilexio e a adoptar a cultura e as modas dos colonizadores) danlles valor a aquelas pequenas e naturais características que lles concederon.

Ante o ataque do opresor, a muller, o negro e o galego son o símbolo do que hai que abandonar. Trátase da posición de desarraigamento e de traizón ao propio

grupo. Mais, ao tomarmos conciencia e pretender liberarnos da alienación e do autoodio, caemos na trampa de, por oposición, valorar a imaxe que eles fixeron de nós. Pasamos así a reivindicar a paisaxe, a demencia, a natureza primitiva, a virxindade, a inocencia, «verdadeiramente fillos primoxénitos do mundo, sensíbeis a todos os sopros do mundo, arrebatados pola esencia das cousas, nin preocupados en dominar, mais participantes no xogo do mundo». «Aqueles que non inventaron a pólvora ou a agulla de marear» (A. Césaire)⁶¹.

Facer das discriminacións unha prerrogativa e asumir as características atribuídas, sen pensar se son boas ou más, é o erro de todos os movementos de liberación.}

Chegamos así ao problema da nosa valoración para concluír que non é idealizando a realidade das mulleres como se crean as premisas para a liberación, pero tampouco o é adoptando mimeticamente os valores masculinos sen reconsiderar se son bos ou malos. Como os negros fan cos brancos, esforzándose en estirar o cabelo, en embranquecer a pel. Soñan con ser brancos, mais nunca pensan, nin en soños, en ennegrecer o branco, en impor os seus propios padróns.

{Toda ideoloxía nacida da derrota é, como tal, inadecuada para lograr a independencia que necesitamos. A oposición do feminismo como fenómeno anti-tético é negativa. O feminismo necesita cambiar toda a orde de valores e servir de transición para outra sociedade. Debemos escolmar os valores en función do mundo no que queremos vivir e aplicar un estilete crítico aos nosos comportamentos, independentemente da orde de valores establecida. Non se trata de opor uns valores a outros, nin de opor unha cultura a outra. Nós, as mulleres, non somos opoñentes. A función do feminismo non é impor uns valores sobre outros, senón destruír o sistema de valores actual.}

Se aceptamos unhas calidades naturais e intrínsecas en función da natureza e facemos unha ideoloxía feminista a partir delas, estamos afastándonos da verdadeira revolución. Este tipo de feminismo convértese nunha arma do machismo e do imperialismo con tendencia ao idealismo e ao historicismo abstracto. Á falta dun presente afagador, reivindicamos un pasado glorioso, tendemos a cubrir as nosas frustracións coa nostalxia dun pasado mítico e grandioso. O presente sería así a decadencia do pasado. Falamos da importancia das mulleres en épocas afastadas, do seu prestixio social, do matriarcado primitivo e

das deusas-nais, que son un claro expoñente do predominio da muller noutros tempos.

A negritude tamén creou o seu pasado glorioso. Anta Diop⁶² expuxo a tese da orixe negro-africana da civilización do antigo Exipto. Senghor procura incansábel as relacións sociais comunistas nas sociedades primitivas negras. E, como no noso caso, tamén os deuses interveñen, porque afirma que Osiris, o deus dos exipcios, era negro. O galeguismo recolleu pasados célticos, cheos de ímpeto e coraxe co guerreiro Breogán e os bardos que cantaban as xestas dos nobres e fortes galegos.

Non nego que haxa que pescudar no pasado e indagar como e por que perdemos o noso lugar na historia, e neste sentido a mitoloxía pode ser unha aliada certa. Temos a obriga de desvelar a nosa historia pero sempre como medio e nunca como fin; sempre para nos liberar en lugar de nos afianzar nos complexos adquiridos. Debemos dar unha interpretación materialista á nosa historia e á historia das sociedades para poder explicar a nosa explotación dentro do conxunto, e capacitarnos para saír dela.

{As relacións entre mulleres e homes son:

— De nivel estrutural: relacións de forza económica e política en virtude das que fomos oprimidas.

— De nivel superestrutural: as ideoloxías que xustifican os feitos como son.

A formación duns valores femininos como medio de explotarnos pacificamente.}

Sería un erro pór o feminismo só no aspecto superestrutural ou facerlle reflectir unha ideoloxía xa de derrota, xa de triunfalismo.

O feminismo debe adoptar unha actitude que conduza á derrota e á destrución da sociedade actual e os seus valores, para o cal hai que fuxir da posición do feminismo como fenómeno antitético e negativo que se detén só no nivel superestrutural do antagonismo muller-home. Só así encetaremos o camiño que nos levará á independencia.

A DESTRUCCIÓN DO PODER

A opresión das mulleres, onde o capitalismo foi destruído como tal, é atribuída a causas puramente ideolóxicas, o que implica unha definición non marxista e idealista da ideoloxía como factor que pode subsistir na ausencia dunha opresión material que serve para racionalizala.

CHRISTINE DUPONT

Digamos como Antígona que nacemos para alcanzar o amor, non o odio.

A frase de Christine Dupont⁶³ sitúanos fronte ao tema do marxismo e a liberación da muller. Se, como Marx afirmaba, a revolución proletaria e a conseguinte liberación desa clase producirían a liberación de todos, tería que ser a fin da súa existencia masculina e patriarcal. E non o é. Temos, logo, que afirmar que o marxismo cae na ideoloxía e non chega á fin da súa crítica materialista pois que é intersexista. A súa neutralidade entre mulleres e homes é insostíbel. Sendo como somos as mulleres os seres máis explotados do mundo, oprimidas mesmo polos oprimidos, a neutralidade marxista é unha ofensa para calquera muller concienciada porque despois da «revolución» do proletariado subsistirá a nosa existencia de escravas.

A loita das mulleres será un desenvolvemento ulterior do marxismo. O que queda nel de filosofía idealista (platónica) e voluntarista (reformista no fondo) é totalmente criticado polas actitudes das mulleres, que resolverán o vello dilema teórico-práctico co avance de cada día.

O erro que atranca a liberación feminina é o de interpretar só os aspectos ideolóxicos da nosa explotación. {As relacións entre mulleres e homes son:

— De nivel estrutural: relacións de forza económica-política, en virtude das cales fomos subxugadas.

— De nivel superestrutural: a ideoloxía que tende a xustificar os feitos como son, creando os tópicos e marcando os valores femininos como medio de explotarnos pacificamente e de que asumamos a nosa condición. }⁶⁴

Os marxistas, contradicindo a súa propia teoría, consideraron o problema das mulleres só desde o aspecto superestrutural. Por iso afirmo que o feminismo pode dar cabo ao idealismo que permanece na teoría marxista.

Nós sabemos que non se pode vencer o capitalismo se non é atacando a súa infraestrutura, quere dicir, o patriarcado, que é a explotación e a alienación das mulleres sobre a cal se fundan a familia e a propiedade privada. O Estado capitalista non está só instaurado sobre o proletariado, senón tamén sobre as mulleres escravas que aparecen como «natureza». Só pode ser abolido o sistema se as mulleres nos liberamos.

O feminismo, desde este punto de vista, pode impedir a caída no revisionismo e no reformismo economicista do marxismo. A «familia proletaria» enalzada nos países «socialistas» é unha fonte continua de revisionismo. Certamente, os ideólogos marxistas consideraron o aspecto negativo da familia e a necesidade da súa desaparición no plano teórico, mais unicamente vai ser criticada dun modo materialista pola acción das mulleres. Para nós, o momento da teoría é xa o da práctica. As mulleres, xa polo mero feito de nos reunir, criticamos fortemente as relacións establecidas e fomentamos a súa destrución.

Sendo as mulleres os seres máis explotados, cuantitativa e cualitativamente, podemos ser tamén a máis poderosa forza revolucionaria. Esa revolución implicaría non só a nosa liberación, senón a liberación, de todos, a destrución do Poder, do Estado e de toda forma de opresión.

A liberación feminina e a revolución que leva consigo só podemos facelas nós, as mulleres, porque obxectivamente é imposible que se poidan xuntar seres con intereses diferentes e mesmo antagónicos. Non sería absurdo que os proletarios e os burgueses se unisen para unha loita na que uns perderían o poder e os privilexios e outros os alcanzarían? Como os homes van defender a perda dos seus propios privilexios? Non sería incongruente encontrar loiros dolicocéfalos de claros ollos azuis militando a carón dos negros revolucionarios americanos? Isto non significa que os americanos brancos non teñan xustas reivindicacións que levar a cabo, mais non son da mesma índole que as dos negros. Os negros teñen unha loita específica que só eles organizados poden resolver. Nácese negro como

se nace muller e ninguén padece na súa carne a explotación que esta condición (a de muller ou negro) leva consigo.

A dinámica do feminismo é moi diferente da loita de clases. Para comezar, o proletariado pode odiar a morte a burguesía e tentar a súa desaparición porque a burguesía, neste caso, é unha abstracción que deixará de existir —ou ao menos debería— cando a loita proletaria triunfe. As mulleres sabemos que a nosa liberación non vai facer desaparecer os homes da superficie da terra, do mesmo xeito que a liberación dos escravos non conduce á desaparición do home libre, senón todo o contrario, nin os negros pretenden a extinción da raza branca, senón a dos seus privilexios. A nosa loita é contra a esencia do comportamento masculino, que é a expropiación das mulleres. Só despois do cambio poderemos ser verdadeiramente amigas dos homes.

Aínda que como mulleres dunha determinada sociedade teñamos unha opresión do sistema capitalista como os homes e debamos, en consecuencia, resolver a contradición entre capital e traballo, non significa que debamos unírnos aos partidos políticos masculinos para facelo. Debemos actuar desde a nosa fronteira, tendo en conta ademais as diferentes características da nosa explotación e a finalidade revolucionaria, como disidentes do sistema, que nos anima.

A pesar das diferenzas, un bo espello aclaratorio é o das loitas nacionais. Sen saírmos das fronteiras da Península Ibérica temos claros exemplos. Todas as nacións que a integran, fóra Portugal, están baixo o mesmo Estado e o mesmo Goberno central e padecen a inxustiza do mesmo sistema. Mais cada unha destas nacións ten que facer a loita no seu territorio e en nome propio porque en cada unha delas existen unhas explotacións específicas e tamén unha maneira de ser característica, de forma que só tomando as rendas da súa propia liberación poden chegar a conseguila. Hai, de feito, partidos que, facendo caso omiso da realidade do país, propoñen que primeiro sería a loita de todos (de todas as nacións integradas no Estado) para destruír a burguesía centralizada e, logo, virían os recoñecementos nacionais. Sabemos que a proposta destes partidos é unha farsa e que ese recoñecemento futuro non se produciría nunca, que continuaría a opresión económica e cultural, como galegos, vascos ou cataláns dentro do Estado.

Tamén as mulleres, na longa marcha da historia patriarcal, entregamos os nosos sacrificios e o noso sangue para mudar os sistemas masculinos. Ao remate das contendas e das revolucións comprobamos como fomos vendidas, como

vertemos o noso sangue en van porque a nosa situación non varía despois das «revolucións». Sabemos tamén das penas, das desilusións, dos suicidios de moitas mulleres ao comprobaren a fraude. As heroínas que veñen nos libros son as mulleres que loitaron pola causa masculina e que os homes citan (pouco) e recoñecen precisamente por iso. O que non se nos conta é o sufrimento e drama interno que tiveron que soportar esas mulleres ao decatárense do engano, a renuncia persoal como mulleres ou as vexacións que esas heroínas públicas tiñan que soportar de portas a dentro da súa propia casa.

Comprobamos, así mesmo, como as falsas unións entre nacións con reivindicacións propias non resultan nin sequera operativas. As loitas nacionais da Península son as máis dinámicas e revolucionarias. Os vascos non precisan unirse aos casteláns para pór na picota o sistema. Igualmente nós, as mulleres, en nome propio, podemos destruír ese sistema opresor común sen necesidade dunha unión integrista e antimarxista cos homes.

Así como os partidos obreiros nacionalistas non están en contradición co internacionalismo proletario, tampouco as mulleres, no camiño da nosa liberación, somos insolidarias co resto dos oprimidos, senón ao contrario. A nosa unión, hoxe xa, ao debilitar as institucións e os aparellos ideolóxicos do sistema, facilita a loita xeral.

Algunhas mulleres, ignorando o sistema de produción doméstico (reproducción e produción de medios de subsistencia) que permanece paralelamente a outros sistemas, e ao sistema capitalista actual, seguen amarradas ao marxismo masculino que sinala como única contradición a do burgués-proletario. Mais, como ao mesmo tempo senten na súa propia carne a opresión masculina, pretenden dividirse nunha «dupla militancia», en dúas persoas, nun animal de dúas cabezas, e loitar dunha banda no seo dos partidos, xunto cos homes, por unha reivindicación política global da sociedade, e por outra, xunto coas mulleres, nas organizacións feministas, para a liberación das mulleres, como asunto marginal. Esta actitude implica unha falta de confianza nas propias mulleres para liberarnos e cambiar a sociedade, falta de fe producida pola alienación secular e a dependencia histórica. A experiencia demostra que moitas destas mulleres, no seu contacto e discusión coas feministas, vanse afianzando como mulleres e confiando en si mesmas como persoas independentes, chegan a deixar os partidos e mudar, mesmo, de actitude vital.

A integración das mulleres nas organizacións masculinas é, evidentemente, máis cómoda. Hai unha valoración e un respecto público do comportamento político das mulleres que asumen e tragan a ideoloxía masculina e non cuestionan o seu demente mundo. As feministas, polo contrario, somos unhas bruxas, unhas tolas, uns seres mal vistos socialmente. Con toda esta mentalidade temos que nos enfrontar (que é tanto de esquerdas como de dereitas) e romper coa nosa propia imaxe de cidadás de segunda para poder liberarnos e facer a verdadeira revolución que nos leve a un comunismo de verdade. E non por simple triunfalismo, senón por unha análise obxectiva e marxista das nosas condicións materiais e ideolóxicas.

A nosa escravitude e a apropiación da nosa forza de traballo foron a base de toda a apropiación de traballo no futuro. Cuantitativa e cualitativamente somos os seres máis explotados ao longo da historia. Por iso a nosa liberación é un proceso decisivo e absolutamente radical que precisa, paralelamente á subversión das relacións de produción, unha revolución profunda das estruturas das relacións individuais entre mulleres e homes. As mulleres, organizadas autonomamente, somos a forza máis poderosa para *reivindicar ao mesmo tempo o cambio das relacións materiais de produción que nos explotan e a desaparición da condición dos homes como machos, quere dicir, do seu poder, do Poder en xeral.*

A etnoloxía ten constatado que, a través da historia e en todas as partes, o poder social foi cousa de homes. As mulleres fomos sempre menores sociais e dependentes en todas as ordes da vida. O pene é o símbolo do poder desde tempos remotos nos que a representación fálica suplantou as estatuíñas das deusas-nais. Os collóns son indicadores de valor. Debemos ter claro que son os homes os que fixeron do pene o símbolo do poder, mais non é o pene o que constitúe o poder dos homes.

Os homes sistematizaron politicamente o poder no Estado, transformando a *gens* primitiva comunista para os seus intereses. Xorde o Estado en Atenas, no ano 140 a. C., substituíndo o «pobo en armas» por «unha forza pública armada» en contra do pobo. O Estado é o poder patriarcal e, deste modo, a opresión histórica das mulleres supuxo a perda de liberdade de todos. Porque o Estado, o poder civil, baséase, en última instancia, nas relacións de produción que quere conservar.

Na *gens* primitiva non existían as clases. O Estado divide as xentes en privilexiados e non privilexiados, en traballadores manuais e non manuais. Os que poden ter escravas dedícanse a pensar e filosofar. O poder, e o «progreso», medra consolidando a escravitude e o dominio sobre as mulleres. A aparición do Estado,

do Platonismo, o Triunfo da Idea, do Logos e da Razón en contra da natureza múltiple e do materialismo, xunto co desprezo do traballo manual, das mulleres e dos escravos que o realizan, son feitos paralelos na historia. Xorden na florecente Grecia e persisten hoxe.

O triunfo do patriarcado inicia a época antinatural e opresiva que se mantén até os nosos días, na que o benestar duns se fai á custa da explotacións doutros. A destrución dos seres e da natureza é a base do «progreso» neste sistema insensato.

Asistimos neste momento ao punto máis alto de poder retido polos Estados, que son cada vez máis complexos e multiformes. As chamadas «autonomías» concedidas polo Estado español nos últimos tempos non son máis que unha forma intelixente de conceder máis brazos ao Estado central ante a complexidade actual. Coas autonomías prodúcese un aumento das burocracias para «planificar» a economía e organizar a Seguridade Social (de quen?), para ser, en definitiva, gobernados máis estreitamente que antes na medida en que ao poder central se lle vai escapando das mans o control. O poder do Estado medra ao mesmo tempo que se produce unha maior alienación das persoas na sociedade de consumo (a despreocupación dos cidadáns pola marcha do mundo ante a incapacidade de intervir e a destrución masiva dos recursos naturais da terra e do mar, xunto co terror popular a ese propio poder destrutor). Un completo desastre humano e ecolóxico é o resultado de séculos de patriarcado. A toma de conciencia das mulleres destes feitos é necesaria e urxente porque a desaparición do sistema patriarcal —do Estado e do Poder— só pode ser levado a cabo por nós, as mulleres. Só unha acción nosa, pola base, pode conseguir a transformación total da sociedade.

Na familia, que é o lugar onde se produce e reproduce a nosa explotación secular, está o xerme de todo o sistema e só nós podemos destruíla. «A autoridade do Estado é para o individuo a reprodución da autoridade familiar que o modelou na infancia. O individuo asimila á autoridade paterna aqueloutras autoridades que vai atopando ulteriormente: percibe o presente en termos de pasado. Como todos os comportamentos humanos, o comportamento ante a autoridade é algo ensinado e aprendido no seo dunha familia», dinos Joachim Marcus⁶⁵.

Fóra da familia, e como continuación das súas estruturas, os partidos políticos e os sindicatos completan os comportamentos. O partido político moderno nace co partido socialdemócrata alemán xunto co modelo leninista e logo estalinista. Trátase dunha nova forma de organización e de mando que é o Aparello por

debaixo do cal veñen os militantes. Os militantes danse ao ben público dun xeito altruísta e poñen o interese xeral por riba do persoal. Son heroes escuros dunha institución político-doutrinal que, hai que recoñecelo, aseméllase moito ás institucións relixiosas. Reclaman a *fidelidade* e a *fe* dos seus membros e forxan a superioridade do partido a base da docilidade dos militantes.

A Igrexa mantivo secularmente a táctica de se aproveitar das catástrofes, das inxustizas, das pragas... para impor a crenza nas súas mensaxes e facelas necesarias. Este mesmo masoquismo penetrou nas actitudes políticas. Os mártires, dos que se gababan os cristiáns, recordan os mártires políticos utilizados polos partidos, convertidos así en vampiros da historia, necesitados da desgraza dos outros para facer crer na verdade da súa causa. Rivalizan entre eles polo número de presos políticos, de torturados, de mortos etc. Un concurso macabro e masoquista. Cantos masacres se fixeron na historia dos homes en nome de todas as doutrinas?

Os partidos rexentan un novo tipo de dogmatismo con actitudes cristiás. Na súa obediencia ao Aparello, os militantes, mestura de militares e xesuítas, van anulando a súa personalidade e ficando, así, incapacitados para a animación popular. Utilizan un vocabulario abstracto e repiten explicacións maniqueas. O que non imita, na realidade, o seu esquema é rexeitado e só len e escoitan aquilo que confirma as súas ideas, o que os leva a unha incapacidade de comunicación cos demais incompatible cos seus anhelos mesiánicos de «chegar ás masas». É así como a súa visión do mundo se vai reducindo progresivamente. Mentres a vida, e polo tanto a política, é grandemente complexa, incerta e mesmo contraditoria, os partidos crean persoas esquemáticas que reducen a política a unha simplificación fanática e obsesiva. Deste modo aparece un tipo de persoa intolerante, sempre crispada, que parece ver inimigos ao seu redor permanentemente.

Este modelo de organización non pode crear unha nova sociedade de liberdade, de relacións humanas entre as persoas, de tolerancia, de benestar e de creatividade. Só pode crear unha sociedade que os imite.

Estamos cansas de escoitar que cando triunfe o socialismo nacerá unha sociedade nova de xustiza e igualdade, de tolerancia e amor onde as mulleres non teríamos ningún problema porque os homes cambiarían, mesmo o seu comportamento. Non sería necesario nin o magoante exemplo dos países «socialistas» actuais para nos darmos conta do absurdo que resulta a crenza en cambios milagrosos, caídos do ceo, da noite para a mañá.

Todo partido leva en si mesmo a imaxe da sociedade que propón. Constatamos que estas imaxes, lonxe de reflectir cambios revolucionarios, reproducen o sistema de fascismo actual, mesmo se pretenden o contrario.

Saint-Just dixo: «Todas as artes produciron as súas marabillas; só a política produciu monstros»⁶⁶. Esta frase non quere dicir só que as sociedades producidas até agora fosen monstruosas e que a sociedade «xusta e razoábel» á que aspiramos aínda non chegase. Quere dicir sobre todo que aínda non se inventou un xeito de facer política á altura das aspiracións democráticas, comunistas, libres. Penso que é precisamente ese tipo de facer política o que debe buscar o feminismo.

Se a política é o máis complexo que pode haber, a ideoloxía política non se pode simplificar nuns esquemas, non se pode limitar nin reducir.

O feminismo, a proposta da nova sociedade que desexamos, onde non haxa opresores e oprimidos, só pode xurdir dunha concepción e *unha práctica* opostas á xerarquía, á explotación, aos totalitarismos, á división do traballo.

Lenin recoñeceu que «a forza de hábito de millóns e millóns de homes é a forza máis terríbel», e tamén que «é mil veces máis fácil vencer a gran burguesía centralizada que esa forza de hábito»⁶⁷. Nós, as mulleres, queremos comezar polo máis difícil, vencendo esa secular forza de hábito de opresión dos homes sobre as mulleres e sobre outros homes. E para iso non chega con tomar o poder e destruír a burguesía. Nacionalizando as grandes empresas e creando un imperialismo de Estado non se destrúen a tendencia burguesa individualista nin os vicios adquiridos cos anos.

A nosa revolución pon en primeiro plano, xa desde agora, as relacións humanas, a transixencia, o dereito á diferenza (non serían necesarios hospitais psiquiátricos). Debemos facer fronte á tendencia dogmática que anula as mentalidades, esa actitude mesma que fixo ler a Marx con devoción cristiá, sen espírito crítico, como cantos dunha biblia sagrada que os adictos repiten en catecismo memorístico.

Lonxe dos dogmas, procuremos un modelo diferente de organización onde a teoría xurda día a día a partir da práctica. En contra da cultura patriarcal unidimensional, opoñamos unha cultura plural na que todas as persoas poidamos estar representadas. *Apartado das verdades inamovíbeis, o feminismo debe ser o movemento continuo.*

No seo dos partidos políticos, todas as análises serven a unha táctica: a da toma de Poder. Afirman que non pode haber cambios que non sexan impulsados polo Poder de Estado. Fronte a esta posición, nós, as mulleres, reivindicamos os

cambios impulsados polo comportamento e polo ataque ás bases institucionais. *A nosa loita non vai enfocada á toma de Poder, senón á súa destrución.*

Para conseguila a política feminista ten que ser a *política da disidencia*. Até agora, a política foi sempre de oposición e de subversión. No caso recente español, comprobamos como a propia debilidade da oposición produciu a desorientación dos partidos ante a «Irresistíbel Ascensión da Reforma» e a desaparición da ditadura na que a oposición era máis simple. Mais se existe unha oposición preparada, esta presupón dous poderes encontrados. A oposición para cumprir os seus obxectivos ten que se impor á orde establecida, e para conseguilo, lóxicamente, é preciso empregar a forza. Só dun xeito violento é posíbel derrocar un poder de violencia.

Subverter a orde é pór unha orde en lugar doutra. En todas as revolucións levadas a cabo a través da historia os homes perseguiron os principios do poder establecido e puxeron outros no seu lugar ao mesmo tempo que substituían un tipo de propiedade por outro. O poder, ou a propiedade en si, nunca foi cuestionado. Moito menos foron tidos en conta os problemas existenciais, vitais, de comportamento cotián etc., que exceden e excederon sempre o rexistro do poder político. Por iso mesmo, cando unha nova clase toma o poder e instaura unha nova orde social e económica, reincide en todos os erros humanos, en todas as inxustizas e barbaries cometidas polo poder anterior.

A disidencia, en troca, non se encerra na orde de acción directa do poder político. A disidencia ten outra linguaxe e non se reduce só aos aspectos da propiedade, senón que tenta cambiar de lugar a sociedade, indo contra un sistema opresor, mais non opóndose frontalmente, senón abrindo outras vías, outro discurso. Evidentemente, con outras armas.

Dixen desde o principio do libro que pretendía reivindicar o particular, o singular, o pequeno. A historia presentou sempre as mulleres singulares, partidas en anacos, demoníacas e bruxas. O feminismo disidente quere fuxir da opresión, da violencia, do servilismo, e buscar a liberdade, o dereito á diferenza e á singularidade.

Exiliadas do poder en toda a historia, as mulleres non cobizamos detelo e, ao contrario, estamos preparadas para destruílo. Sendo, como somos, disidentes en relación co consenso social e político, resulta ridícula a nosa participación en contendas de poderes masculinos e en eleccións de sistemas dos que estamos, como mulleres, como grupo, excluídas. Por iso, cando algunha muller se homologa coas institucións para se facer recoñecer, pode converterse na esperanza máis

sólida do *statu quo*. As militantes femininas dos partidos políticos teñen, tamén, este senso estabilizador. Desaparecen como persoas, sométense aos outros e son mesmo ignoradas mentres o drama de todas as mulleres continúa. Si, é verdade que moitas mulleres colaboran. Lamentablemente, en certos casos, e como resultado dun longo proceso de opresión e despersonalización, existe adhesión das mulleres ao sistema. Os homes precisan crer na lexitimidade do seu sistema patriarcal e para conseguilo non chega con que as mulleres sexamos escravas, senón que *precisan que nos aceptemos como tales*. O opresor ten que conseguir o recoñecemento da oprimida. Este é o triste lazo destrutor que une as mulleres aos homes. As mulleres, para vivir, vémonos obrigadas a aceptarnos como oprimidas, como colonizadas, como escravas, e a xogar o noso rol de boa vontade, ou non.

Para saír deste escuro pozo, o movemento feminista disidente debe ter capacidade crítica para exercela sobre a sociedade e sobre o propio movemento, promovendo a discusión permanente.

Unha frase de Bacon di: «O universo non debe ser reducido aos límites do coñecemento, tal como os homes fixeron até hoxe, senón que o coñecemento debe ser dilatado e ampliado para abarcar a imaxe do universo a medida que o descubrimos». Esta frase sérveme de aclaración á política feminista do concreto. Contrariamente a todas as teorías económicas e políticas que edifican sistemas abstractos que despois se esforzan por implantar na realidade, a nosa filosofía partirá do particular para chegar ao universal, da nosa realidade antes de abarcar o xeral. Reconstruír unha sociedade á medida das mulleres e dos homes non se pode facer pechándonos nunha fórmula predeterminada.

As persoas estamos tan afeitas aos dogmas, ás fórmulas prefixadas e a obedecer ordes que a esta actitude que propoño poden chamarlle espontaneísmo. Non se trata diso pois que temos claro para que sociedade camiñamos. Pero decidir en función das circunstancias e no momento preciso é máis intelixente que pretender verificar unha teoría dun xeito obstinado, que é o grande erro que converte a política en algo esclerótico e separado da realidade cotiá.

Fuxir dos Absolutos Ideais, e reivindicar os pequenos pensamentos e razoamentos de todas, promover un ensino máis realista e empírico cunha atención maior ao contido das cousas que ás grandilocuentes palabras que as nomean, é un modo de comezar. Só así podemos conseguir a desalienación e a progresiva desaparición das diferenzas creadas entre as persoas pola división do traballo.

Os partidos políticos derraman a súa forza polo que está fóra da sociedade: a Liberdade, a Revolución, o Socialismo... É unha política do Sagrado onde Deus foi substituído polo Poder Absoluto. A verdade é que para as persoas que vivimos e reconsideramos o momento histórico, as palabras como Liberdade, Democracia ou Revolución (con maiúscula) son máis recordos que esperanzas. Existe unha gran disociación entre a situación e as condutas. Dunha banda non se fala máis que de teorías, de economía en crecemento ou en crise, de estratexias internacionais, de terrorismo...; da outra, as persoas non reaccionamos máis que á experiencia vivida, persoal. Os problemas afectivos, existenciais, da propia cultura son os que nos conmoven. Este desequilibrio é o que o feminismo debe romper para evitar que a sociedade mesma chegue a desaparecer.

Ninguén se atreve xa a asegurar que a loita de clases burguesía-proletariado explique por si mesma toda a sociedade civil. Nós, as mulleres, sabémolo ben e tamén o saben os negros, os ciganos, os inmigrantes dos países industriais, o lumpen etc.

Por riba de toda a complexa sociedade temos o Estado, esa especie de Ser Social que, curiosamente, tamén se dá como natural e que durará o que dure o patriarcado, co seu sistema xerárquico e inxusto. Só as mulleres, destruindo o patriarcado, quere dicir, o poder, podemos devolverlle coherencia á sociedade.

Se o movemento obreiro está cada vez máis afastado de contestacións novas é porque supedita a acción social á acción política. A forza de moverse polo que está lonxe das súas vidas e realidades acaban por perder forza de acción. O feminismo incide máis na acción social, e está disposto a recrear os proxectos políticos de acordo coas necesidades do momento. É unha socioloxía da acción que, xuntando a teoría á práctica, ten que ser o actor e o obxecto da produción social.

O capitalismo está transformando en mercadorías gran cantidade de relacións sociais. As etapas anteriores do capitalismo foron xa preparando o terreo: a etapa do «autodesprazamento», que provoca que cada un teña o seu automóbil; a etapa dos electrodomésticos e televisores, que evitan a comunicación e as relacións entre familiares e amigos. Todo nos leva a ese ser individual e autosuficiente que será o modelo da nova etapa capitalista que nos agarda, do tempo da total incomunicación. Na orde sanitaria imos camiño do «autocontrol», «autovixilancia» e «automedicación» dos individuos obsesionados progresivamente pola saúde e pola morte. En función disto produciranse novos e complexos aparellos de «autodiagnóstico».

Na Educación, na medida en que se esixirá cada vez unha preparación máis complexa para conseguir un emprego, será preciso estar ao día e controlar o estado dos coñecementos permanentemente. Fabricarán variados sistemas de ensino a domicilio con grandes rendementos.

A industria de aparellos sexuais terá tamén o seu florecemento, substituíndo as relacións afectivas e sensuais entre as persoas por obxectos mecánicos. Unha «literatura» pornográfica adecuada promoverá a necesidade do sexo industrial. «Consuma sexo! Garantimos seis orgasmos en media hora co multivibrador x». Deste modo as mercancías tenderán a substituír as relacións persoais e o capitalismo será cada vez máis poderoso á custa da soidade e da alienación das persoas.

Cando as feministas consideramos que a riqueza das relacións persoais é un obxectivo fundamental, estamos actuando positivamente en contra do sistema. Para nós o socialismo é mellorar as relacións humanas contribuíndo a unha maior liberdade persoal e colectiva. Para conseguilo é máis importante unha transformación das consciencias e dos comportamentos que un cambio do Poder do Estado. A sociedade futura que nós promovemos terá que se definir máis pola acción sobre ela mesma que pola submisión a un poder superior ou a unhas leis humanas determinadas. Se as mulleres non variásemos o comportamento e creásemos unha cultura feminina que fose o reverso da cultura masculina xa existente, sería, de feito, perpetuar a cultura masculina e patriarcal.

O ideal da loita feminina debe ser saír dos padróns adoptados até agora, alterar toda a situación material actual reivindicando ao mesmo tempo o mundo interior das persoas. Temos que facer unha revolución que una o público e o privado, o impersoal e o persoal, como única forma de liberación.

Penso que nas nosas mans está a transformación da sociedade e non pola nosa bondade nin porque teñamos unha varíña máxica ou a panacea universal, senón porque, como tentei demostrar ao longo do traballo, a nosa explotación abarca todas as esferas posíbeis, todas as relacións materiais e psicoléxicas, todos os aspectos, desde os puramente materiais até as máis sutís relacións humanas. Todos os sistemas de explotación, desde as infraestruturas económicas até as superestruturas ideolóxicas, padecemos, día a día e a través de todos os tempos, as mulleres. Por iso a nosa revolución é de tal radicalidade que supón a liberación humana total.

INDEPENDENCIA FEMININA E INDEPENDENCIA NACIONAL

Falar do futuro é só útil cando conduce á acción agora.

Os pobres teñen unha maior oportunidade de acceder á prosperidade cando non hai ninguén ao seu redor para se enriquecer coa súa pobreza.

LEOPOLD KOHR

As mulleres, como as nacións, para nos liberar non necesitamos estudos estatísticos, concesións reformistas, autonomías controladas, senón a vontade firme e decidida da liberdade.

Xa en anteriores traballos teño feito a comparación entre a dependencia nacional de Galiza e a dependencia feminina sinalando a similitude nos procesos psicolóxicos e nos resultados alienantes e destrutivos que toda dependencia leva consigo. Por tanto, as mulleres galegas, que sufrimos as opresións como mulleres e como galegas, estamos ben capacitadas para comprender a necesidade de independencia que temos, como persoas e como galegas.

O que diferencia nos nosos tempos as discriminacións raciais e coloniais das que padecemos as mulleres é que as primeiras son recoñecidas, cando menos, por unhas minorías concienciadas, mentres que a explotación secular das mulleres continúa sendo ignorada ou minimizada, no mellor dos casos.

O problema colonial, como o feminino, teñen ambos os dous a característica da universalidade. Xa sexa nunha colonia de ultramar ou ben nunha colonia interna, os procesos son paralelos. Só varían as aparencias, como no caso das mulleres dos diferentes países e culturas. A explotación feminina é mundial, e atribuíla á súa propia bioloxía é como querer facer recaer a pobreza e o subdesenvolvemento dun país colonizado na carencia de recursos naturais. Na realidade é ao contrario. Se non

fósemos ricas, se non tivésemos cousas importantes que expropiar, non terían interese por nós. Galiza é potencialmente rica, mesmo se está depauperada. As mulleres somos a base da sociedade e da produción, mesmo se estamos á marxe do sistema.

Para Galiza o modo de saír da miseria e de desenvolver a nosa propia riqueza non é a axuda exterior nin as migallas de concesións centrais, senón o dereito de gobernarnos nós mesmos. Para as mulleres tampouco se trata de actitudes paternalistas nin de leis reformistas e falsamente igualitarias, senón do dereito a sermos mulleres e facer o mundo tamén á nosa imaxe, medida e cultura.

A pobreza galega, pois, ten raíces na ilusión, non nos feitos posíbeis. A dependencia feminina, a nosa marxinação social, tamén. Ambas teñen unha orixe política e non biolóxica nin de natureza. Trátase dunha pobreza de estruturas no seo de recursos abundantes, dun rol complementario imposto e dirixido por outros: os homes, os colonizadores. A xenreira que esta situación de inxustiza pode fomentar, esa que lle fixo escribir a Rosalía «Castellanos de Castilla» e ás mulleres menosprezar o macho ou temelo, pode ser trocada en amizade e intercambio económico e cultural cando non sexa necesaria unha unión coercitiva. A amizade, o entendemento verdadeiro entre as mulleres e os homes, depende da total liberación feminina.

O dereito de decisión sobre nós mesmas e sobre a nosa terra é a primeira base da transformación e tamén o único modo de colaboración cos homes e co resto dos pobos ibéricos. A asociación non esixe a renuncia á independencia nacional ou persoal, senón que se debe buscar nela. Se, polo contrario, se trata dunha asociación integrada, orgánica, indisolúbel, constitucional (como o matrimonio), calquera país que se integre nela perde a súa soberanía. Como as mulleres no contrato matrimonial, porque unha vez ratificado, as partes negociadoras xa non son máis que membros integrantes dunha nova entidade. Se o matrimonio é substituído por un acordo mutuo, ou as asociacións constitutivas son substituídas por tratos explícitos, as decisións independentes non son abandonadas e as partes seguen sendo partes e non se converten en membros integrantes dun matrimonio ou dun Estado central, como no caso dos diferentes pobos ibéricos, aínda no caso de que as autonomías fosen algo máis que palabras.

Coas autonomías prodúcese, iso si, un aumento das burocracias para «planificar» a economía e organizar a Seguridade Social (de quen?), para ser, en definitiva, gobernados máis estreitamente que antes, na medida en que ao Poder central se lle vai escapando das mans o control. Para Galiza ou as mulleres, ao estar unidas

a un *partenaire* máis forte, máis prestixioso, con todos os privilexios sociais e económicos, as vantaxes desa unión canalízanse sistematicamente cara ao máis forte.

Para conseguir a liberación é necesario recoñecerse e unirse como oprimidas. As mulleres necesitamos o contacto entre nós para nos liberar e nos identificar. Se cada muller vive illada no reduto privado e só ten o seu home como medio de identificación e de relación co mundo, o que sucede é que se separa progresivamente do camiño da liberación e a súa alienación aumenta. A medida que o seu home medra e no seu contacto se enriquece, ela vai empobrecendo psicolóxica e culturalmente e o desequilibrio entre ambos é maior. Idéntico fenómeno ao da polarización na economía.

Como xa suxeriu Marx, nun sistema que engloba poderosos e dependentes, ricos e pobres, os ricos enriquecéanse e os pobres empobrecen. Acontece o mesmo coas unidades territoriais ou as unidades industriais.

A inxusta realidade non conduce máis que a unha solución: a separación. As mulleres comprobamos como, a pesar das dificultades, temos moitas máis oportunidades de conseguir un desenvolvemento persoal en todas as ordes cando non estamos supeditadas a un home e aos seus intereses. Igualmente, un país depauperado como Galiza ten moitas máis posibilidades de atinxir unha prosperidade colectiva ao liberarse do poder central, que, como un voitre, ronda e vixía a presa para se enriquecer coa nosa pobreza.

Ninguén mellor ca nós, as mulleres, para comprender os milagres que a independencia pode realizar nas persoas. Comprobemos que o mesmo aconteceu cos galegos, xente emprendedora e prestixiada en todo o mundo. Os emigrantes galegos son coñecidos polo seu traballo, eficacia e iniciativa en todos os continentes. En troca, aquí, na casa, baixo o dominio do *pater*-patrón-Estado español son incapaces de saír do pozo da dependencia magoante. Como as mulleres baixo o xugo do pai-patrón dentro da familia constituída. Noutro tipo de relación entre mulleres e homes, unha relación libre e independente, cada un sería o copartícipe, o coautor, o coamante, o corresponsábel da situación. As mulleres non estaríamos subordinadas ás directrices elaboradas polo patrón e polo Estado, e Galiza non estaría baixo a hexemonía da burguesía centralizada.

Un dos moitos aspectos negativos da dependencia é o desgaste enerxético. Todas as enerxías que as mulleres desgastamos acotío para satisfacer as necesidades do home e dos fillos serían aproveitadas por nós mesmas para un maior

rendemento físico, psicolóxico e cultural. Ao mesmo tempo que se entrega dun xeito abnegado aos outros, empobrece ela mesma e a súa saúde fica debilitada cos partos e o traballo continuo e alienante.

As enerxías galegas serían postas en función da economía galega, enerxías que agora están á disposición da economía central e das zonas industrializadas. Os galegos, paridos, criados e alimentados polas mulleres da nosa terra, mal están en idade de producir van ofrecer a súa forza de traballo a outras zonas industriais avanzadas. Así, ao mesmo tempo que colaboran coa súa enerxía a unha maior riqueza para esas zonas, están indirectamente fomentando un empobrecemento da súa propia nación.

Os pobres, e as mulleres, terán a sorte de chegar á prosperidade cando non haxa ninguén ao seu lado para enriquecerse coa súa pobreza.

A separación, para as mulleres ou países colonizados, leva consigo unha maior eficacia e un enfoque desa eficiencia con respecto ao campo xeral e comunitario. Economicamente beneficia a xeneralidade porque das mesmas fontes de enerxía divididas obtén un produto maior que o produto que se obtén por unha soa aplicación concentrada. Así como dúas lámpadas de 100 W colocadas equidistantes nunha habitación dan máis luz que unha de 200 W colocada no centro, a luz das mulleres queda eclipsada no sistema patriarcal. Non podemos ter luz propia e só servimos para iluminar o foco machista.

Galiza, independente, crearía un tipo de desenvolvemento propio e axeitado aos seus recursos naturais, á súa mentalidade e ás súas dimensións.

Cando falo de feminismo, ao longo do libro, falo dun cambio de mentalidade, da procura doutra sociedade e doutra orde de valores na cal as persoas e as nacións puidesen desenvolver, libre e creativamente, as propias enerxías e riquezas. Non se trata de botar por terra aquelas aportacións anteriores que puideren servir; non se trata de estar, dun modo obstinado, en contra da ciencia, a tecnoloxía e o progreso, senón de darlles outra orientación que nos afaste da violencia actual e nos una á natureza e non a unha guerra contra a natureza como sucede no chamado «progreso» actual. Conseguir unha sociedade que pense antes na xente que nas mercadorías, porque hoxe as mercadorías son máis importantes que as persoas e o consumo máis importante que as actividades creativas.

O sistema de equilibrio da natureza estase convertendo en desequilibrio. Os recursos naturais están sendo destruídos, a nosa saúde gravemente afectada e a

dotación de combustíbeis a punto de se esgotar. Ninguén, de boa vontade, pode negar que necesitamos unha nova orientación da ciencia e da tecnoloxía polo interese de todos, para unha vida máis amábel, menos violenta, máis fermosa e creativa e que respecte a natureza e o noso corpo. «Dereito ao noso corpo!». O slogan feminista cobra aquí o seu total significado. Non se trata do reclamo do corpo-obxecto que o patriarcado lle deu, nin do corpo-infecto que o platonismo e o cristianismo lle atribuíron, senón do corpo libre, san, completo e natural creado para a vida, a comunicación, o pracer, a creación.

A ciencia, guiada pola avaricia, tróuxonos a situación caótica do mundo actual. A dimensión da polución radioactiva é a máis grande coñecida pola humanidade. Nela estamos, a un paso da destrución total. De que serve o progreso económico, o elevado nivel de vida dalgúns, cando a terra, a única terra que temos, está sendo contaminada, e a polución e as radiacións poden causar deformacións até nas xeracións futuras? A esa desfeita podemos chamar progreso?

Os defensores do sistema refutan estes argumentos porque temen unha volta atrás nos tempos, e ante as súas mentes deformadas desfilan unhas tribos salvaxes cubertas con pelos, cazando e cultivando con métodos rudimentarios. Terríbel visión. E, sobre todo, grave problema!, non teñen coche nin televisor. Mais estes señores que se aferran ao «progreso» e temen aterrados unha marcha atrás, esas persoas que defenden as autoestradas para circular a grandes velocidades entre as grandes cidades con máquinas cada vez máis perfeccionadas, non se decatan de que, facilmente, saíndo da autoestrada do Atlántico e collendo á dereita ou á esquerda poden encontrar a Prehistoria e unhas mulleres traballando a terra co arado romano e transportando feixes sobre a cabeza, mentres en cabo Kennedy é enviado ao espazo o último enxeño da avanzada técnica do século xx. O progreso, onde, para quen, en contra de quen? Cantas persoas gozan dese progreso? E, verdadeiramente, gozan? Trátase de recrear unha tecnoloxía de acordo coas necesidades reais de todos, o que tamén significa volver ao tamaño correcto das persoas. Temos que crear unha nova cultura mais non debemos rexeitar o que nos puiden enriquecer da cultura masculina.

Sufrimos unha idolatría do xigantismo universal e proseguir co xigantismo é buscar a autodestrución. Tomo nota de autores como Leopold Kohr ou E. F. Schumacher, que fan nos seus escritos unha condena do xigantismo propondo unha volta ao pequeno, a dimensións máis humanas e máis cómodas para todos.

Na industria, o xigantismo non só produce uns rendementos menores, senón que conduce a unha maior alienación laboral. Debemos tender a diminuír todo o que nos amola no mundo moderno (as grandes empresas, as autoestradas, os rañaceos, o número de coches etc.) e construír unha sociedade á nosa medida.

Un dos principios de todo equilibrio dinámico (pensemos nos átomos) é que as unidades que o compoñen sexan grandes polo número e pequenas polo talle. Neste principio é no que se debe basear a economía dunha Galiza independente, nunha tecnoloxía de pequena escala, humana e non violenta.

Os puntos fundamentais desa economía galega serían:

- Crear postos de traballo nas aldeas, nos lugares onde vive a xente, evitando así a emigración e o desequilibrio que supón para as persoas desenraizalas e tiralas do seu contorno físico e cultural.
- Xerar postos de traballo baratos, de acordo coas nosas posibilidades económicas, de modo que poidan crearse en grandes cantidades sen que esixa grandes capitais e importacións que non estarían ao noso alcance.
- Fundamentar a produción nas materias primas locais e para o noso uso.
- Utilizar métodos de produción relativamente simples con mínimas demandas de especialización. Necesitamos métodos e equipos que sexan baratos e ao alcance de todos, apropiados para a nosa escala de produción e que, ao mesmo tempo, sexan compatíbeis coas necesidades creativas galegas.

Neste tipo de produción, as relacións constantes das persoas coa natureza garantirían a súa permanencia. Os traballadores, ao estaren organizados en pequenas unidades, terían máis coidado do seu anaco de terra, da riqueza do noso mar e dos nosos ríos ou doutras fontes de recursos naturais que as grandes compañías anónimas, que os sistemas megalómanos, que pretenden que sexa toda a terra súa, ou que o Goberno centralista, que toma a Galiza pola súa lexítima esposa, despensa, canteira e parideira dos brazos de traballo que precisa.

Os megalómanos progresistas argumentan que Galiza é moi pequena para ser independente. Parecen ignorar que a maioría dos países prósperos do mundo son moi pequenos.

Libres de prexuízos, poñámonos a imaxinar, da man de Schumacher, que Alemaña en 1864 anexionase toda Dinamarca⁶⁸. Os daneses serían hoxe unha minoría de Alemaña que estarían, coma nós, loitando por defender a lingua, a cultura

e os dereitos como pobo. Serían tamén bilingües e o idioma oficial en Dinamarca sería o alemán. Os daneses, acomplexados, pretenderían xermanizarse para conseguir un maior status social e renegarían da propia lingua e condición para non se converter en cidadáns de segunda categoría. Padecerían o desequilibrio de autoodio e complexos profundos.

Os máis emprendedores e ousados daneses correrían para os centros de responsabilidade alemáns, onde poderían desenvolver as súas ambicións (profesionais, técnicas, creativas...) e abandonarían os propios eidos, facéndose moi «universais», moi «europeos» e «cidadáns do mundo», aínda que na realidade serían daneses xermanizados, alienados e vendidos. Dinamarca empobrecería pouco a pouco e Copenhague sería unha remota e típica cidade de provincias.

Outro tanto podemos imaxinar dunha Suíza ou dunha Bélxica pertencentes a Francia. Mais, se Dinamarca padecese ese destino e estivese anexionada a Alemaña, ou Suíza ou Bélxica, con certeza estarían hoxe como os galegos, vascos e cataláns, reclamando a súa independencia nacional. Entrarían, entón, en xogo eses argumentos en contra da independencia deses «non Estados» e dirían que eran moi pequenos para se desenvolver sós, que non serían economicamente viábeis, que eran pobres e, polo tanto, o seu desexo de independencia era produto duns inxenuos, uns tolos e exaltados.

Ningún país precisa ser grande e ser rico para ser independente; ao contrario, *precisa ser independente para ser rico*. Nos citados anteriormente temos a proba.

No caso español, Galiza, pobre, necesita a separación mentres que o Goberno central, «rico», desexa manter a unión porque sabe perfectamente que a explotación dos pobres dentro das propias fronteiras é infinitamente máis fácil que a explotación dos pobres fóra delas. Se nos fixamos, tamén somos as «pobres» mulleres as que pedimos a separación matrimonial e non os homes, que teñen o capital, o poder e o prestixio.

Non existe ningún problema real de posibilidade para unha Galiza independente. Tampouco significa ningún obstáculo para o intercambio co resto dos pobos, peninsulares ou non. Se un país desexa importar ou exportar co resto do mundo, non significa que teña que se anexionar ao resto do mundo para conseguilo. Se España quere exportar viño a Francia, non necesita anexionar Francia para facelo. Igual que se as mulleres e os homes queren vivir xuntos, non precisan contratos coercitivos nin lianas de amarre para facelo.

A unha Galiza nova independente non lle poderíamos aplicar uns termos económicos xerais. O que pode ser bo para unha economía adulta e forte non ten por que o ser para outra economía atrasada e infantil. Para Galiza falar en termos racionalistas ou universalistas de concorrencias abertas ou libre cambio mundial non é en absoluto coherente. Como non o é falar de sufraxio universal e liberdade individual nun país onde non existe, non deixan que exista, un recoñecemento colectivo como pobo. Esas ideas son claramente unha fraude. Baixo o espellismo da liberdade individual, impídese a liberdade colectiva. Como as concesións reformistas no caso das mulleres. Ás mulleres dannos un falso argumento de liberdade para desenvolvérmonos individualmente pónonos de mostra, como símbolo de que se pode, como *token*, algunhas mulleres que conseguiron alturas intelectuais ou postos de responsabilidade social. O resto das mulleres, se non soben, é porque non queren ou non están capacitadas, din os positivistas da Razón Suprema. E, co mesmo argumento, os galegos seríamos un pobo dependente e atrasado pola nosa culpa, pola carencia de intelixencia e de iniciativa. Algúns galegos serven de mostra de que podemos alcanzar grandes poderes. A Gran Mostra permaneceu corenta anos⁶⁹. Non é necesario insistir na índole fascista deses argumentos.

Tamén nos aspectos económicos temos que rexeitar a Razón Suprema platónica e acollernos a razoamentos particulares. O que é bo para unha economía agresiva non o é para unha economía á nosa medida, como Galiza precisa. O que é bo para o mundo adulto, competitivo, agresivo, dos homes, non ten por que selo para o mundo das mulleres, para a sociedade que as mulleres queremos crear. Se nos EUA necesitan avións para se trasladar dun punto a outro da súa extensa xeografía, alá eles. En Galiza necesitamos unha rede de estradas e ferrocarrís a pequena escala, que nos comunique cos diferentes lugares da nosa terra. Se en certos países teñen industrias enormes con complicadísima maquinaria, nós crearemos pequenas industrias diseminadas por toda a xeografía galega. E este feito non estará en contra do noso desenvolvemento económico. Suíza (e ninguén dúbida do seu alto nivel de vida) ten empresas pequenas. O 82 % das empresas suízas empregan menos de cincuenta obreiros.

Alén de estar feita á nosa medida, a pequena empresa ten máis posibilidades de adaptación. Menos monótona, reclama unha comprensión dos traballadores de aquilo que están a facer, co que se fomenta a iniciativa persoal, a inventiva e a creatividade. Do punto de vista da produtividade, está comprobado que é

maior. Neste aspecto podemos comparar os grupos feministas e a división producida neles por profundaren no tema. O feminismo tende agora a agruparse en pequenos grupos de traballo, coincidencias e pensamentos. Este feito, que pode ser positivo, é interpretado como unha desfeita pola mentalidade do sistema, que pensa que hai que «conseguir» moita xente, «aglutinar», «ter» afiliados, «gañar» adictos etc. Toda unha terminoloxía produtivista e típica do capitalismo. A competición como norma. Mais o feminismo ha de ser fundamentalmente anticompetitivo.

O rendemento de pequenos grupos de traballo vémosto claro a nivel de ensino. En Galiza temos que conseguir moitas escolas con poucos nenos. As concentracións escolares, incómodas e desarraigantes, son como os grandes emporios industriais, produto dun sistema insensato. O xigantismo provoca o desequilibrio. Trátase, entón, de encontrar unha nova medida de acordo co país e coa xente que o habita, de acordo cos valores tradicionais e a innovación, que permita o progreso por adición en vez de por substitución. Agregar e non substituír, aportar e non destruír, sería o obxectivo fundamental no noso progreso. Non volvamos, metafóricamente, a demoler os castelos como fixeron os irmandiños.

Para nós o importante será restaurar o equilibrio entre a vida urbana e a rural; entre a industria e a agricultura, comezando pola recuperación da segunda; entre as diferentes zonas de desenvolvemento con dimensións e proporcións similares que impida a existencia dunha Galiza perdida nos ventos da historia a carón dunha Galiza do século xx; entre as dimensións das empresas a escalas facilmente controlábeis; entre as estradas e vías de comunicación de todo o país; entre a formación e educación dos nenos; entre a valoración dos diferentes traballos etc.

Non hai dúbida de que para saír da subordinación alienante e camiñar con paso firme, as mulleres e Galiza precisamos da independencia. As mulleres non podemos conformarnos cunha emancipación económica ou un xesto de igualdades ante a lei. Todos serán remendos enganosos mentres o poder masculino siga controlando a sociedade, política, económica e culturalmente, e impondo as súas leis, normas e criterios. As mulleres, así, seguiremos dependentes, por moito que pretendan variar os nomes e as aparencias.

Na mesma situación permanece Galiza cunha «emancipación autónoma» dentro do Estado español, quedando casada, unida co modelo político e económico derivado do Goberno central.

Cando os poderosos se dignan a facer concesións e louvan os beneficios das mesmas, hai que tremer porque o seu obxectivo non é nunca o de favorecer o máis fraco. Se o fraco se deixa seducir e cae na trampa, as consecuencias poden ser funestas. Tal é o caso do feminismo puramente reivindicativo que se conforma con pedir unhas migallas de igualdade no sistema insensato existente. Non se trata de competir no mesmo terreo, o masculino, senón de crear outro. Para Galiza tampouco se trata de alternar no cadro dunha economía altamente especializada onde a nosa debilidade nos condenaría a morte.

Nin facerse igual ao home, por parte das mulleres, nin equipararse ás nacións do Mercado Común, no caso de Galiza. Precisamos unha política independente fundada no noso desenvolvemento, e na relación co resto dos pobos ibéricos ou non. As alianzas desequilibradas, como a integración no Mercado Común Europeo, por exemplo, lonxe de integrarnos, reduciríannos a un total illamento. Suecia, Iugoslavia, Austria ou Suíza non participan en ningunha alianza e teñen unha próspera situación económica e cultural.

Temos que deter o crecemento desmedido ao que chegamos na actualidade e o ritmo acelerado e histérico que atinxe desde a economía ás relacións persoais, do tráfico ás modas. Nunha cultura nosa, máis acorde coa natureza, isto non pode suceder. Se a natureza humana dependese da mentalidade patriarcal, farían que as mans ou os dentes medrasen en función da avaricia e do poder e chegaríamos a gabarnos de ter as mans máis grandes ou os cairos máis draconianos que os dos veciños, do mesmo xeito que presumen de ter máis armamento, máis petróleo, máis coches, máis influencia e poder...

Afortunadamente a natureza é equilibrada e non permite que os órganos medren alén das súas funcións específicas e dos seus fins, aínda que, cos desatinos «científicos» actuais, podemos chegar a mutacións aberrantes na orde natural.

Dentro desta sociedade patriarcal que valora o grande, a cantidade, e despreza o pequeno, ás mulleres aplícasenos, loxicamente, o valor do pequeno. Hai unha permanente relación entre o pequeno e as mulleres, e até os coches pequenos se consideran máis femininos e adecuados para seren conducidos por mulleres. Esta atribución do pequeno que a sociedade nos fai desde unha actitude despectiva, reclamámola nós desde unha postura intelixente.

Sen afastarnos da natureza, sabemos que para todo equilibrio dinámico é preciso que as unidades sexan pequenas. Por iso os átomos son tan pequenos.

Defendamos o pequeno e o plural en contra das monstruosas unidades dos dinosauros políticos e económicos.

De acordo coa mentalidade dominante, que defende e valora o grande, hai xente que afirma que Galiza é moi pequena para independizarse e abastecerse. Para a mentalidade feminista, a Galiza é o suficientemente pequena para conseguir o progreso dinámico e unha economía equilibrada cunha maior felicidade para todos. [André] Gide apoiaba así estas ideas: «Gústanme as pequenas nacións, gústanme as pequenas cousas. O mundo será salvado polo pequeno». Non se trata, logo, de preguntarse se Galiza é demasiado pequena para ser independente, senón de cuestionarse se España ou Francia etc. non son demasiado grandes e dispares para un desenvolvemento coherente de todos os pobos que as integran.

Se os homes converteron as mulleres en seres dependentes foi no seu proveito e satisfacción, e para conseguilo crearon institucións de presa e amarre das mulleres, como o matrimonio, que lles permite explotar, legal e gratuitamente, o noso corpo. Foi porque precisaban dos nosos fillos e do noso traballo acotío.

Se a Castela imperialista anexionou o resto dos pobos ibéricos non foi para enriquecelos, senón para se enriquecer ela mesma. Se lle impediu a Galiza seguir o seu propio camiño histórico non foi por medo de que non soubese andar soa, senón porque o Estado central necesitaba a Galiza, as nosas xentes e os nosos produtos da terra e do mar. Dese proceso, a Galiza e as mulleres saímos depauperadas. Cómpre comezar a vivir a nosa propia vida, unha vida diferente. Non se trata de conseguir unha Galiza independente cun Estado galego que trocarse unha estrutura alienante por outra semellante, mesmo se lle dan o nome de socialista. Trátase doutra Galiza.

O mundo creado polos homes, co seu crecemento tolo, a súa economía, os seus criterios de propiedade, as condicións laborais, as súas folgas, o paro, as máquinas monstruosas, a circulación demente, a contaminación, as cidades xigantescas, as mortes na estrada, as mortes na Seguridade Social, a xuventude impulsada a drogarse e a delinquir, a masificación do ensino etc., todo iso é o que rexeitamos. As mulleres padecemos todos os problemas que a mentalidade patriarcal creou e non sabe como resolver. Cómpre que entremos na historia, non para imitar o mal que está feito nin para nos igualar no seu baremo, senón para facer unha sociedade á nosa medida.

María Xosé Queizán

**EVIDENCIAS
(1989)**

Primeira edición: *Evidencias*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1989.

A evidencia é o nome filosófico de algo que na mística se chama revelación.
A revelación da realidade é a evidencia.
A evidencia é a verdade en forma asimilable pola vida; algo que participa das
crenzas e das ideas.

MARÍA ZAMBRANO

LIMIAR

Non me levantes a voz!, ordenaron. Calamos. E foron séculos de silencio.

Nestes ensaios trato das causas dese silencio, da escuridade na que vivimos as mulleres tanto tempo, enturbadas por unha cultura patriarcal; da escravitude á que nos someteron e sometemos; da emancipación que queremos alcanzar nunha Galiza tan independente e insubmisas coma nós.

No renacer que as mulleres promovemos, tamén a lingua debe ser reencarnada. «No principio foi o Verbo», afirmaron, pero ese verbo ocultou a nosa persoa, ignorou a nosa realidade ou, incluso, denigrou o noso sexo. Foi un verbo masculino. Con esas palabras expresámonos e pensamos. Por iso, á hora de iniciar un pensamento propio, de falar pola nosa boca, necesitamos palabras novas, unha lingua que nos mostre como somos e como queremos ser.

Non me levantes a voz!, ordenaron. E calamos. Pero xa no pasado algunhas ousadas desafiaron a orde. Entre elas as trobadoras provenzais, as *trobairitz*, ás que neste libro lles presto a nosa lingua para as súas coitas de fino amor.

Tampouco calou Rosalía. Nela, mesmo os laios son unha acusación e unha rebeldía. Porque Rosalía non podía ser directa. Ela mesma afirmou que «aínda non lles está permitido ás mulleres escribir o que senten e o que saben». E nese «aínda» enxergou o camiño que as escritoras de hoxe transitamos; nese «aínda» está a conciencia feminista de Rosalía e ao mesmo tempo a súa resignación. Veos de aparencias e simulacións cobren a obra da insubmisas Rosalía e foron eses veos os

que permitiron a terxiversación da súa obra, a utilización da escritora polo sistema e os felos de santa, de folclórica, de nai abnegada etc. con que a disfrazaron.

As escritoras de hoxe arrincamos o veo e as teas de araña dos ollos. As nosas posicións son claras e non será doado maquillarnos no futuro. As nosas palabras falan por nós. Somos conscientes e celebrámolo con alegría, con clamor de voces, na festa da palabra.

Destas e doutras cousas tratan estes ensaios. Algúns deles pertencen a libros anteriores, esgotados ou ensombrecidos⁷⁰. Pareceume que debían saír de novo á luz, pola súa vixencia e sobre todo pola escasísima difusión que tiveron no momento da súa publicación, no ano 80, no que foron totalmente silenciados pola crítica.

Outros foron escritos nestes últimos anos e están relacionados fundamentalmente coa lingua e coa literatura.

Son consciente de que algúns deles caen no didactismo. Non podo esquecer a vontade que os anima e a época que nos toca vivir. Intento mostrar con claridade, desmitificar, desvelar. A prol diso sacrificaría a sutileza, a metáfora, o estilo se for preciso. Escusade que falten flores. Disimulade o ton irado. A conciencia inclúe a indignación.

Queda moito camiño que percorrer para erradicar o racismo, a explotación e o odio que empezoña o mundo, pero atrás queda xa unha fraga desbousada.

Vigo
Agosto, 1989

LINGUA E IDENTIDADE

O segredo das palabras

A lingua é a expresión do pensamento. Pensamos con palabras. Todo o remitimos a palabras, mesmo os sentimentos e as sensacións. A música, a pintura, calquera arte que utiliza outros métodos, como sons ou cores para a súa expresión, pensá-molas, asimilá-molas e comprendémolas mediante palabras. Pero coidado. Dicar que a lingua é a expresión do pensamento pódese interpretar como que o pensamento é autónomo. E non é certo. Pensamos con palabras e a lingua estrutura o noso pensamento. Por esta razón opino que as mulleres debemos prestar atención fundamental á lingua na que falamos, á lingua na que pensamos.

A materia de estudo é tremendamente ampla. Atinxe á lingüística, á psicoloxía, á socioloxía, á antropoloxía, ao feminismo, á política etc. Habería que estudar a propia estrutura lingüística e a lingua baixo diversos aspectos:

- Como sistema simbólico que estrutura a nosa experiencia.
- Como vehículo de comunicación.
- Como molde no que nacemos e nos formamos.
- Como principal axente para a asimilación de criterios e actitudes.

A lingua expresará, no tocante aos sexos, o que pensamos e sentimos, sexa consciente ou inconscientemente.

As estudosas que abordaron o tema parten xeralmente de dúas posturas:

1. Como utilizan os sexos a lingua.
2. Como se refire a lingua aos sexos.

No primeiro punto estudaríase cal é a natureza da lingua das mulleres, de que forma falan e que diferenzas se observan coa fala dos homes. Nos estudos realizados (fundamentalmente sobre o inglés e tamén sobre o alemán e o danés) aparecen diferenzas de carácter fonético e léxico. Tamén hai máis interrogacións,

dúbidas, elisións, palabras de apoio etc. Cumpriría revelar a importancia que teñen. Lakoff⁷¹ afirma que na linguaxe a muller somerxe a súa identidade persoal. Hai menos expresión de forza e unha maior inseguridade. Constatemos que isto sería un REXISTRO, un ESTILO feminino que terá máis importancia no eido literario que no puramente lingüístico.

Tamén hai que subliñar, e isto é moi significativo, que sempre se estuda o hábito lingüístico feminino como DESVIACIÓN fronte á NORMA, que debe ser o uso masculino. Queda implícita unha orde de valores da que logo falaremos. Neste apartado sería necesario tamén indagar a idea que fai a xente a partir da lingua que falan as mulleres. De todo o dito dedúcese que este primeiro estudo, ou sexa, como tratan os sexos a lingua, estaría dentro do campo da sociolingüística.

A segunda postura sería saber que lles imputa a lingua ás mulleres e aos homes, de que forma se refire a ambos.

A lingua reflicte unha actitude cara aos sexos. Hai un uso permanente do masculino no que se pretende que as mulleres debemos estar incluídas. Isto é falso. Fálase en masculino e pénsase nos homes. Cando se di «home», «persoa», «individuo», «ser humano» etc. raramente se pensa nunha muller. J. S. DeStefano⁷² realizou un estudo do feito. Dispuxo cartóns representando figuras de homes ou mulleres que o grupo utilizado para o estudo debería elixir ao ditalles unha frase con eses termos. Por exemplo: «O home é un animal racional», ou «As persoas traballadoras obteñen bos resultados», ou «O individuo sabe discriminar entre o ben e o mal» etc. O resultado foi a elección maioritaria dos cartóns que representaban aos homes. A representación feminina apenas foi elixida pero si o foi sempre nunha frase: «A persoa con exceso de peso debe pensar en facer réxime». Non riades que o conto é triste, diría Castelao. De ser muller, claro.

Outra aventura que non deixa lugar a dúbidas canto á masculinidade da lingua é botarlle unha ollada ao dicionario. Margot Chamorro, no seu poema «Mergullar no dicionario», publicado no número 2 da *Festa da Palabra Silenciada*, ilustra ben esta discriminación, así como o artigo de Carme e M. Celia G. Seixas e Ana Vila, inserto no número 1 da mesma revista. Os coñecidos traballos de García Meseguer⁷³ inciden no tema.

Hai tamén estudos, alén das nosas fronteiras como o resto, sobre a conversación. As interrupcións nas conversas, que están igualadas cando os interlocutores son ou ben mulleres ou ben homes, desequilíbranse cando a conversa se leva a

cabo entre unha muller e un home. Este interrompe a muller 23 veces, nun estudo concreto, contra unha única interrupción feminina. Parece que a interrupción dos homes ás mulleres na conversa é a mesma que entre pais e fillos. A lingua aclara moitas cousas. Non hai dúbidas canto ao sexismo na lingua.

Desde Saussure, creador do estruturalismo, sabemos que a lingua actúa como un sistema de valores, como unha moeda que ten valor en si mesma, e valor de cambio.

Comprobamos como as linguas dominantes a través da historia corresponderon a un poder económico, político e social. Actualmente é o inglés a lingua de prestixio e non polas súas características gramaticais estritas, senón polo poder económico norteamericano. No outro extremo están as linguas das minorías nacionais, máis desprezadas canto máis empobrecidas estean as nacións que as representan, como sucede coa lingua galega.

A lingua, ao representar un sistema de valores, ten que ter forzosamente unha estrutura patriarcal e masculina, que é a estrutura do poder e do prestixio. Neste sentido, a lingua está contribuíndo á opresión das mulleres xa desde o momento no que aprendemos a falar, de nenas, e pola lingua estamos determinadas a sermos dependentes en relación co masculino.

As mulleres pensamos cunha lingua masculina. Como podemos encontrar a nosa auténtica identidade cunha lingua que nos introduce nunha orde de valores que non é a nosa? Xa ben dixera Bathxeba: «Teño os sentimentos de muller pero soamente conto coa linguaxe dos homes».

A través da aprendizaxe lingüística consolidamos a nosa dependencia e a nosa anulación social. O xénero masculino é o xénero por excelencia; o feminino é o xénero marcado que se forma sempre a partir do masculino. O mito bíblico de que a muller foi creada a partir dunha costela do home (co que se pretende anular a nosa capacidade creadora) é levado ao terreo gramatical. Moitas gramáticas evitan os termos femininos e, cando van incluídos, o masculino vai sempre en primeiro lugar, demostrando a dicotomía abaixo-arriba que se observa nas relacións muller-home, incluídas as sexuais, propias do sistema xerárquico existente. O masculino, xa vimos, é o dominante, o eloxioso, o importante. Dicimos director ou ministro, pero secretaria; médico, pero enfermeira; catedrático, pero mestra. As palabras que só se usan en feminino⁷⁴ poden ter carácter despectivo: torda, estoa, vaina, esculca, brégolas, bardallas⁷⁵. Outras expresións, ao cambiar de xénero, adquiren matiz pexorativo: home público, muller pública. O feminino

ten sempre carácter pexorativo. Moitos conceptos carecen de feminino porque son referidos exclusivamente a homes: humanista etc.

Nos últimos tempos, a medida que as mulleres nos integramos no mundo dos homes, nos ambientes externos, laborais ou sociais, a masculinización da lingua das mulleres está tomando caracteres alarmantes.

As mulleres que pretenden a igualdade cos homes tratan de imitalos en todo. Son as asimiladas, as que abandonan o seu sexo, a solidariedade co resto das mulleres como símbolo de debilidade, do que hai que desleixar, e achéganse ao círculo masculino, símbolo de prestixio e poder. Foxen así da responsabilidade de defensa do propio grupo. Esta actitude, desde logo, non sempre é consciente. Estas asimiladas apoian mimeticamente o poderoso, adoptan as pautas masculinas e, no aspecto lingüístico, pasan a falar como tíos usando a súa linguaxe e expresións como «téñoos aquí» ou «estou até os collóns», e outras aberracións semellantes. Dicotir «estou até os ovarios» é querer darlle a volta á tortilla con ridículos resultados, posto que os collóns son o símbolo do valor, da virilidade, mentres que os ovos non teñen valor ningún e son cousas de galiñas. Resumindo, as mulleres, con certas expresións, estamos contribuíndo a incrementar a estrutura masculina da lingua que se reflicte non soamente nos factores lingüísticos internos da mensaxe, senón tamén na intención con que son emitidos.

As mulleres sorprendémonos acotío falando en masculino, mesmo nos casos en que somos todas mulleres na conversa. E non é estraño, porque fomos ensinadas a falar en masculino. Pero, amigas, tamén nos ensinaron todo un conxunto de ideoloxías, de actitudes, de pautas sociais e sexuais que nós, VOLUNTARIAMENTE, estamos transformando. Outro tanto teremos que facer coa lingua.

O uso da lingua, ao depender do valor de cambio, fai que esta se articule segundo o xogo de poderes, seguindo procesos de discriminación e de non alteración do sistema patriarcal. A lingua obedece ao sistema e xa sabemos cal é o sistema. Este é un feito. Pero non debemos aceptalo. É un feito visto desde unha perspectiva inobilista. Cal pode ser a outra perspectiva?

Certamente. A realidade funciona como algo idéntico á lingua, reproduce os valores e perpetúa as ideas. Pero a lingua, ao constituír en si mesma a súa propia realidade, determina de maneira absoluta a nosa concepción do mundo. É dicir, é verdade que a lingua é elaborada polos homes a partir dun sistema determinado, pero a mesma lingua, coma unha carioca co rabo na boca, actúa á súa vez sobre nós e determina os nosos criterios.

Todas as oposicións actuais, no referido ás relacións entre a lingua e a realidade, desempeñan idéntica función social e cultural: o mantemento dunha ideoloxía, neste caso da ideoloxía patriarcal que queremos destruír. Se entendemos a lingua como unha moeda que ten valor en si mesma e na relación de cambio, esta moeda *pode cambiar de valor e de interpretación* en relación con diferentes esquemas.

Por iso penso que non debemos interpretar a lingua dunha maneira inmovilista, simplemente como resultado dun sistema.

É certo que a realidade lle serve de referente á lingua, pero, e nisto quero insistir, *hai un traballo operacional da ideoloxía na lingua e nas expresións estereotipadas e reaccionarias*. No noso caso, o que é un instrumento básico e esencial da nosa dependencia, debemos utilizalo como arma de liberación.

Romper co esquema masculino da linguaxe que oculta e despreza todo o feminino é un dos principais labores das mulleres de hoxe. Sobre todo das dedicadas ao ensino, que poden obter grandes resultados.

Creo que contra a alteración lenta e profunda do sistema (a lingua) é posíbel opor a *transformación voluntaria*. Neste caso, a lingua, que contribúe a perpetuar esquemas de submisión, pódenos servir como medio de loita contra eles. Debemos utilizar a lingua como arma liberadora. Dun estado de lingua, igual que dun medio de produción concibido como sistema, pode dicirse que é intanxíbel pero non inalterábel. Poñámonos, pois, a alterar un sistema que nos anula e nos degrada e utilicemos a lingua como instrumento identificador co noso sexo e liberador das nosas mentes.

En relación coa lingua galega, a normalización da lingua cómpre facela xa con imaxe de futuro; non estática, senón dinámica, en función dun futuro social. A lingua, en Galiza sabémolo ben, pode contribuír á liberación. Pero a lingua galega non será unha lingua progresista se continúa a perpetuar a negación, a opresión e a desvalorización das mulleres, se continúa a manter unha estrutura patriarcal. Se entendemos a lingua galega como Progreso, non podemos esquecer que o progreso non se pode realizar sen a independencia do sexo feminino. A normalización da lingua galega debe ter presente, xa hoxe, o paso dunha cultura unidimensional, a do home, patriarcal, propia dun sistema que nace coa propiedade privada e perpetúa até hoxe a estrutura do poder e da inxustiza (do cal a lingua forme parte), cara a unha cultura sen opresión, xusta e igualitaria.

Para isto, ademais da vontade das mulleres, son necesarios estudos sobre a lingua. A ausencia das mulleres da ciencia, e concretamente da lingüística, tivo influencia na constitución, estrutura e desenvolvemento da mesma. Só moi recentemente se incorporaron as mulleres ao mundo das ciencias. Noutras especialidades podemos observar certos tímidos brotes contestatarios, certas actitudes de independencia nos enfoques e criterios. Por exemplo, as antropólogas denuncian a desviación androcéntrica da antropoloxía etc. Nas ciencias lingüísticas isto apenas se dá. As mulleres seguen as directrices e modelos masculinos.

Tamén cómpre sinalar a importancia que niso pode ter o nacemento e futuro desenvolvemento da lingüística. Nace no s. XIX da man da bioloxía. Estúdase a lingua como un organismo vivo. Temos na lingüística unha grande influencia das ciencias da natureza e das ciencias económicas (estruturalismo). As personalidades destacadas tamén xogan un papel importante. Son, na maioría, homes.

Outro aspecto que avala o antedito é a condición da lingüística como ciencia pura, máis que aplicada. Os individuos dominan como pensadores, como produtores de ideas, de ideas dominantes. Resulta, pois, de suma importancia a incorporación das mulleres á ciencia lingüística.

Pero esta incorporación tamén resulta conflitiva. Neste momento hai dous tipos de profesionais:

1.º As mulleres asimiladas, as reformistas, as que propoñen a igualdade. Traballan coma homes, logo son coma homes. Non se cuestionan a cultura masculina.

Esta postura pode ser cómoda en certo sentido. Pero tamén resulta contradictoria. Por un lado, todas as mulleres teñen unha contradición entre a súa vida pública, ou seu traballo, e a privada. Por outro, por moito que queiran ser coma homes nunca van ser aceptadas coma tales por eles.

2.º As mulleres que asumen a postura de defensa da natureza feminina específica. Significa adoptar unha postura non competitiva e aceptar outra orde de valores. Como di Teresa Barro no seu agudo estudo sobre Rosalía:

no mundo establecido polo opresor eses talentos, valores ou calidades non contan e son desprezados ou foron suprimidos. No mundo de hoxe vese decote unha infravaloración do sentimento e, por conseguinte, da ética e da xustiza. Esa infravaloración é da mesma caste que a infravaloración xeral do feminino, aínda que ten repercusións

fortes en causas que non son a feminista. Se a conquista da personalidade é sempre un proceso difícil e trabaloso, tanto a escala individual como colectiva, faise máis dificultosa aínda cando as condicións non a favorecen e cando os tempos son inimigos desas características que terían que florecer na personalidade que se procura. Por iso, é sempre unha rareza atopar alguén no campo dos oprimidos ou suprimidos que se atreva a mostrar o seu verdadeiro ser e que decida escoitar a súa música interior, sen importarlle o desprezo que contra si vai desatar ao se apoiar en valores desprezados⁷⁶.

Por isto, explica Teresa, loitou Rosalía. Por isto teríamos que loitar todas as mulleres e capitalizar as diferenzas. O camiño non é de rosas; está cheo de silvas e atrancos.

Por un lado, todas as mulleres teñen unha contradición entre o traballo e a vida afectiva, entre o rol de nai, esposa, ama de casa, e o de traballadora e profesional. Ten un dispendio de enerxías e non só no mundo laboral, coma no caso masculino.

[Por outro,] para as mulleres profesionais ou dedicadas á investigación, os primeiros anos de traballo científico serán a busca da identidade persoal e de afirmación fronte á inseguridade histórica e o autoodio.

A meta das mulleres independentes será non só o éxito como fin en si mesmo, senón o traballo como satisfacción persoal que nos permita, como postulaba Virxinia Woolf, fundir razón e afectividade, razón e imaxinación.

1980

A lingua galega e a muller

O racismo é a valoración xeneralizada e definitiva dunhas diferenzas, reais ou imaxinarias, en proveito do acusador e en detrimento da súa vítima, co fin de xustificar os seus privilexios ou a súa agresión.

O racismo é a contrapartida obxectiva da vítima. Por exemplo, se a muller sofre é porque merecía sufrir; se o negro é escravo é porque é un ser maldito... O escándalo xa non existe porque todo o mundo o tolera e o aproba.

ALBERT MEMMI⁷⁷

En principio pode estrañar o feito de comparar a lingua galega co problema da muller. Vou facer, logo, unhas aclaracións antes de entrar de cheo na análise.

A comparación da lingua con outras materias non é nada raro nin moito menos novo. A partir do método estruturalista de Saussure e do descubrimento da dialéctica interna da lingua, significante e significado, da división da lingua e a fala e dos estudos da lingua como ciencia social, non soamente se fixo a aportación dun método de análise aplicábel a outras disciplinas, senón que tamén, nesa medida, fixo posíbel a comparación do proceso lingüístico coa economía, a política, o traballo etc.

O mesmo Saussure⁷⁸, pai do estruturalismo, sinalou xa a posibilidade desa comparación. Serge Latouche, que estuda a economía en relación coa lingüística, di ao respecto:

A comparación da ciencia das palabras e da ciencia das cousas podería parecer incongruente se non fose suxerida polo mesmo Saussure. Sábese agora que as cousas poden substituír as palabras, mais a relación suxerida por Saussure vai máis lonxe que a simple extensión da lingüística aos actos económicos. É sobre todo diferente. Saussure non cita o acto económico como exemplo de elemento dun sistema simbólico e polo tanto responsábel, xuntamente coa danza, a pintura ou a música, dunha semioloxía. Introduce unha analogía máis fundamental e específica entre as dúas disciplinas porque ambas son ciencias de valor. Tal procedemento funda a identidade formal do método destas ciencias⁷⁹.

No concepto de valor temos a base da analogía. Saussure dínos que unha lingua, «como parte integrante dun sistema, encóntrase revestida non só dunha significación, senón tamén, e sobre todo, dun valor que é moi diferente»⁸⁰. É o que queremos dicir ao afirmar que unha lingua non só denota senón que tamén connota.

Abundando neste texto de Saussure encontramos os comentarios de Roland Barthes:

Como sistema de valores, a lingua é constituída por certo número de elementos nos que cada un xorde como *valendo por* e como termo dunha función máis ampla, onde collen posto, diferencialmente, outros valores correlativos. Desde o punto de vista da lingua, o signo é coma unha moeda: esta moeda vale por determinado ben que permite mercar, pero vale tamén en relación con outras moedas, de valor máis forte ou máis feble.

O aspecto institucional e o aspecto sistemático encóntranse evidentemente unidos. Porque a lingua é un sistema de valores contractuais (en parte arbitrarios, ou, para ser máis exacto, inmotivados) e, polo tanto, resístese ás modificacións do individuo illado, revelándose por contra como unha institución social⁸¹.

Tamén Hjelmslev, a maior figura da glosemática, que desenvolveu ao máximo o estruturalismo, comenta o tema dun modo aínda máis radical:

Considerando soamente o aspecto exterior do problema, podíase caer quizais na tentación de comparar o valor lingüístico cun valor simplemente lóxico-matemático... pero, como sabemos, a comparación que se xustifica é outra: é a que se refire non ao valor puramente lóxico-matemático, senón ao valor de cambio das ciencias económicas. Así como unha moeda pode cambiar de valor, un son ou un senso poden cambiar de valor, isto é, de interpretación en relación con diferentes esquemas⁸².

F. Rossi-Landi⁸³, que analiza a lingua como traballo e como mercado, afirma que «o uso da lingua depende do valor de cambio».

Na medida en que a lingua é unha realidade social e unha ciencia de valores e que ten como función a de reproducir os valores e as súas representacións socioculturais, pódese estudar a equivalencia entre a valoración social lingüística e feminina. Por moi diversos que parezan os problemas, teñen ambos os dous en común a pluralidade de razóns que contan na súa valoración: biolóxicas, psicolóxicas, sociais, técnicas, políticas etc.

Quero aquí analizar as experiencias dos dous problemas para chegar á conclusión dunha causa común. Seguindo a Umberto Eco:

O modelo estrutural intervén sempre para reducir as experiencias heteroxéneas a un razoamento homoxéneo. Neste senso, o modelo propónse como procedemento operativo, como única maneira posíbel de reducir a un razoamento homoxéneo a experiencia viva dos obxectos distintos⁸⁴.

Neste traballo, co método comparativo busco soamente un resultado aclaratorio. É dicir, non pretendo chegar ao principio da causa común dos dous procesos represivos, nin á conclusión dun universal humano do que partirían certas formas de

conduta constantes, principio que sería hipotético e nos levaría a escuros camiños filosóficos que a lectora pode andar pola súa conta e eu pola miña. Polo tanto, unicamente vou expor os resultados dun proceso colonizador e analizar comparativamente os efectos dunha situación opresiva e inxusta en relación coa muller e coa lingua galega. Fágoo, sobre todo, cunha intención esclarecedora, case didáctica.

A diglosia e a explotación das mulleres froito dunha inxusta orde xerárquica

Tense escrito e falado que Galiza é un país bilingüe. Isto converteuse nunha especie de cliché que a xente acepta e repite sen máis, sen reparar na verdade ou falsidade da dita aseveración. E resulta que non. Galiza non é un país bilingüe. O bilingüismo implicaría utilizar dúas linguas en pé de igualdade. Dúas linguas que representasen o mesmo status e tivesen o mesmo prestixio. Dúas linguas que se puidesen empregar indiferentemente para todas as necesidades do falante e como vehículo da literatura, relixión, ensino, asuntos públicos, xustiza etc. Isto, por suposto, non se dá en Galiza nin en ningures.

O normal é que unha persoa aprenda unha lingua de pequena, a lingua da comunidade na que se desenvolve, e nesta lingua comece a pensar e a relacionarse co mundo que a rodea e se integre na cultura propia. Máis tarde pode aprender unha segunda, terceira ou máis linguas complementarias. Este sería o caso dunha monolingüe que coñece outras linguas. Cando unha persoa se ve obrigada a aprender a manexar dúas linguas desde a primeira infancia é porque se dá unha situación inestábel na comunidade onde vive que provoca nela tamén unha inestabilidade psicolóxica.

É moi estraño que un individuo sexa bilingüe, é dicir, que utilice e valore dúas linguas co mesmo baremo. Sempre tenderá a valorar unha máis que outra ou a empregar unha para certas necesidades e outra para outras.

En Galiza non hai, pois, bilingüismo porque o galego e o castelán non ocupan o mesmo lugar nin teñen a mesma valoración na sociedade. O castelán foi a lingua foránea importada polas clases altas. Emprégase nas cidades e vilas, nos asuntos públicos, na administración, na xustiza, nos xornais, no ensino, na relixión etc. É a lingua de poder e de prestixio. O galego é a lingua da aldea, dos paisanos, a lingua familiar, a lingua dos pobres.

Esta situación conflictiva entre dúas linguas recibe o nome de diglosia. A diglosia como fenómeno lingüístico temos que situala non a nivel de individuo, senón a nivel político-social, e considerar unha lingua alta e outra baixa. É sempre un asunto social, nunca individual.

Aquí podemos iniciar a comparación. O problema da muller tampouco é un asunto individual, senón de estrutura social, e comporta así mesmo un desequilibrio. Son situacións sociais e históricas as causas do conflito.

A diglosia, na orde lingüística, é unha superposición dun idioma sobre outro dentro dunha orde xerárquica. Entramos na orde patriarcal e encontramos un home que ordena e unha muller submisa, xunto a unha lingua de poder, vencellada a un status elevado, que subordina a outra, a lingua de andar pola casa. A lingua galega podería pór no documento de identidade: de profesión «os seus labores», como as mulleres.

{O uso⁸⁵ da alienación cultural como instrumento de dominación é tan vello coma o mundo. As mulleres fomos as primeiras vítimas da historia e, co tempo, perfeccionáronse os métodos para a nosa explotación, adaptados a diferentes épocas e sistemas sociais. A propaganda sobre o papel feminino perpetúa un conxunto de tópicos que ou ben se remontan a tempos pasados, ou ben racionalizan a forma que o patriarcado asume no sistema capitalista. As nocións de feminidade son un xeito eficaz de facer crer ás mulleres que a submisión e a dependencia son algo natural. Espállase un conxunto de valores que perpetúan a dicotomía muller-home. Existe unha situación xerárquica, aínda que os representantes do poder intenten negala sempre, que impón unha polaridade valorativa. Estes antagonismos valorativos están presentes en todas as situacións opresivas. Os métodos de alienación empregados para conseguir a submisión dos explotados son semellantes e adquiren formas paralelas, como estamos vendo.}

O galego foi a lingua das clases populares en Galiza. É sabido como se iniciou o proceso, alá na Idade Media, e como Galiza pasou a depender politicamente de Castela. Foi entón cando comezou o proceso colonizador que dura até os nosos días. Nesta colonización tivo tanta importancia para a deterioración e a perda da nosa lingua a invasión do colonizador, o establecemento dos nobres casteláns nas nosas terras ou a chegada de funcionarios casteláns para ocuparen os postos públicos, como o éxodo das clases cultas galegas ás Cortes castelás. A deserción das clases altas dos eidos do seu pobo comezou xa daquela e continúa hoxe.

As elites aristocráticas empezan a utilizar o castelán, a lingua do poder, como síntoma do seu status elevado e como medio de manter a distancia coas clases populares do país.

Este feito, que a lingua represente o status social, non é, por suposto, propio ou único da nosa sociedade, senón que se remonta a vellas épocas. Podemos afirmar que xorde co patriarcado, coa orde xerárquica, coa estrutura social baseada no poder duns sobre dos outros. A lingua é un instrumento dominador. Frases inesquecíveis como «la lengua del imperio» confirmannolo. O predominio da lingua inglesa hoxe, voceiro e instrumento do imperialismo americano, está aí para demostralo. Pero, hai que repetilo, non é de hoxe o feito. Xa na literatura india antiga tiñan dúas formas idiomáticas: o sánscrito, falado polos reis, deuses e brahmas, e o prácrito, usado polas mulleres, os comerciantes e os policías. Nos nosos tempos aínda quedan linguas faladas soamente polos homes e ás que as mulleres non teñen acceso.

Nas comedias clásicas, os señores falaban en verso culto e os servos en prosa vulgar. E na Galiza dos nosos tempos, os señoritos empregan o galego, a lingua popular, para contar os chistes e para os *tacos* ou expresións vulgares.

Na nosa terra o status de poder é castelán e masculino. Hai unha lingua e un sexo dominantes. Pero a situación xerárquica tende a diminuír o antagonismo e a negar a existencia do conflito. Nin a muller, nin a lingua galega, segundo eles, teñen ningún motivo de tensión. Esta negativa a ver a realidade explícase porque o status crea un tipo humano e este tipo adquire carácter e prestixio en si mesmo. *O prestixio convértese, así, na arma fundamental do poder.* Crea un espellismo tal que os febles son os primeiros en recoñecer a valía dos poderosos. A muller pasa a crer que é inferior e a considerar o prestixio e o status masculinos por riba de todo. De aquí que o atractivo sexual dos homes para as mulleres dependa máis do seu prestixio ou da súa situación económica e social que dos atributos debidamente persoais.

O prestixio convértese, así, nunha arma de poder dobremente perigosa. *Non só inflúe en favor do home ou dunha determinada lingua, senón tamén en contra da muller e da outra lingua, da baixa.*

A valoración positiva duns leva consigo a valoración negativa dos outros. Estamos no ambiente do racismo e da opresión.

{Albert Memmi na definición da actitude racista «como a valoración xeneralizada e definitiva dunhas diferenzas, reais ou imaxinarias, en proveito do acusador e en detrimento da vítima, co fin de xustificar os seus privilexios ou a súa agresión»⁸⁶ incide en catro puntos básicos:

1. Insistir nas *diferenzas*, reais ou imaxinarias, entre o opresor e a vítima.
2. *Valorizar* estas diferenzas en proveito do agresor e en prexuízo da vítima.
3. Levalas ao absoluto, *xeneralizalas* e afirmar que son definitivas.
4. Lexitimar a agresión e os *privilexios* do opresor, que é a finalidade do proceso.}

Os prexuízos resultado do asoballamento ideolóxico

Estamos nos eidos dos prexuízos. Cando un falante da lingua do poder se dirixe a un falante popular e nun xesto de condescendencia, «baixa» a falarlle en galego, adoita ocorrer que o galego lle responda en castelán. Aquí encontramos os prexuízos. O home «condescendente» interpreta, entón, que o paisano se avergoña da súa fala. Pero a cousa non é tan sinxela. Para ter vergoña ou, en troques, estar orgulloso dunha fala, fai falta formular o problema e razoalo. O falante galego non chega aí. Descoñece as razóns do seu comportamento. Desde pequeno viuse envolto nun mundo caótico psicolxicamente, ao cal reacciona dun xeito instintivo. Pero sabe moi ben que os ricos, os poderosos e os cultos falan outra lingua e revólvese ante a «condescendencia» que o rebaixa ao dirixirse a el en galego.

A muller tamén nace nun mundo de homes, feito por e para os homes, onde xa está dado todo o sistema e onde ela ten que representar o papel reducido e submiso que a sociedade lle asigna.

{Cumpriría analizar o complexo de inferioridade das mulleres, dos galegos, dos negros... Albert Memmi, no seu *Retrato do colonizado*⁸⁷, pregúntase: «como podía o colonizado negarse tan cruelmente e, ao mesmo tempo, reivindicarse dunha maneira tan excesiva?; como podía simultaneamente detestar o colonizador e admiralo apaixonadamente?». Tratará de buscar a xustificación na vida do colonizado, na submisión e vexame cotián e na opresión obxectiva. Intenta emular o opresor, falar a súa lingua, adoptar as súas actitudes, usar os seus vestidos etc. Trátase, quizais, dunha postura previa á rebeldía.

O herdo histórico que aceptamos, a cultura en xeral, é masculino. A educación que nos dan, como nenas e como galegas, está ao servizo da alienación que conseguirá a aceptación do papel que debemos representar.}

Volvamos ao campo dos prexuízos. Peter Heintz afirma: «O prexuízo social é un fenómeno que se refire á relación entre diferentes categorías sociais, entre un *ingroup* e un *outgroup*»⁸⁸. Lembremos que os burgueses se refiren ao pobo, moitas veces, coa expresión «esa gente», que explica moi ben que son considerados como «os outros», os que non son deles, do seu grupo.

Temos, xa que logo, os prexuízos da clase burguesa para os da clase baixa (ou dos homes para as mulleres). Estes, á súa vez, podían atacar e criticar a clase alta e o conflito quedaría nun simple enfrontamento de influencias mutuas. Este podería ser un conflito natural, tamén, entre sexos. Pero, entón, entra en xogo o *control político e económico como instrumento de discriminación*. «Os prexuízos negativos (sigo citando a Heintz) da clase superior (ou do home) subliñan, fronte aos que non pertencen a ela (a muller), a imposibilidade dunha participación directa e total no seu prestixio e, mesmo, afectan profundamente á autoconciencia da clase inferior. Soamente por este feito se ergue xa unha barreira inexpugnábel contra do ascenso social de determinados grupos».

A partir disto comprendemos como a muller pode ser a principal inimiga da súa propia ascensión social, ou como a xente non imaxina que falando en galego poida ascender na categoría social.

O galego pensa, daquela, que ten que se pasar ao castelán se quere conseguir prestixio; a muller ten que se pasar ao bando do home, aceptar as súas estruturas, criterios e o rol que se lle asigne se quere medrar socialmente.

O proceso amplíase aínda dun xeito máis dramático. Os prexuízos positivos do poderoso, do home, crean os prexuízos negativos e demoleedores da propia personalidade do inferior (a muller e o galego); pero, ademais, coa carencia de prestixio e a imposibilidade de alcanzalo por parte do inferior, engrósase aínda máis o prestixio do superior. Como afirma Ninyoles⁸⁹: «O verdadeiro sofisma consiste en ver na precariedade institucional dun idioma, máis que unha *consecuencia* do tratamento inicial, unha *xustificacón* para seguir manténdoo». En lugar de analizar as circunstancias históricas e políticas que levaron ás mulleres á situación dependente, tómase este feito como unha proba máis de que sempre tivo e ten que ser así. Este mesmo sofisma encontrámolo cando se fala da deficiencia económica

de Galiza, é dicir, a tendencia errónea a tomar o resultado dun depauperamento promovido por circunstancias opresivas e coloniais, pola causa da mesma. Contra deste erro contestan os economistas galegos. Di Ramón L. Suevos:

Esta confusión entre as causas e síntomas do atraso percíbese perfectamente na tese hoxe máis en voga, a que postula que en Galiza non hai un auténtico espírito de empresa, o que non deixa de ser unha descrición do subdesenvolvemento galego. Os sustentadores desta teoría deberían demostrar que as condicións obxectivas en que se desenvolve a potencial burguesía galega son mesmamente as máis axeitadas para o desenvolvemento dun capitalismo industrial autóctono. Claro que, de ser isto certo, habería que concluír que tampouco existe espírito de empresa a escala española, dado que se aquí se dan realmente esas condicións non se explica un por que os membros doutras comunidades españolas, dotados desa rara calidade, non teñen industrializado o noso país⁹⁰.

Vemos, pois, que a xustificación do estado das cousas é irracional. Segue dicindo Heintz: «Por outra parte, está igualmente claro que os prexuízos que non teñan raíces en colisións de intereses soamente son raros relativamente; non se pode, pois, separar os prexuízos racionais dos irracionais»⁹¹. Por exemplo, os prexuízos contra os xudeus xurdiron por medo á competencia económica e comercial. Naquel momento os prexuízos burgueses contra deles serían racionais. Posteriormente pasaron ao campo irracional.

A sociedade tende a que os prexuízos difundidos se vexan reflectidos na realidade. Os grupos ou individuos estarán máis ou menos integrados na sociedade.

O prexuízo desaparece ao facermos unha análise crítica da situación. «En canto as clases baixas dunha poboación tomen conciencia de que a súa pobreza non se debe á folganza ou inmoralidade, como supoñen as clases altas, o prexuízo convértese nun problema social». En canto os galegos se decaten de que o problema da lingua galega non é un asunto propio das características lingüísticas do idioma, ou a muller se decate de que a súa marxinação non ten nada que ver coa súa propia natureza, a índole do asunto pasa a ser política.

Outro fenómeno que cita Heintz é o da agresividade. Esta pódese valorar apreciativamente ou rexeitar, segundo os casos. Os homes teñen que ser agresivos; as mulleres, submisas e pacientes. O que é calidade para un home é defecto para unha muller. O castelán é a lingua forte e poderosa; o galego, a lingua submisas

e doce. Cando os submisos pretenden rebelarse son tremendamente criticados. Chámaselles marimachos ou chauvinistas.

O exemplo que nos pon Heintz da agresividade coído que non é casual. O binomio frustración-agresividade parece que está comprobado polos estudosos do tema. A agresividade é, moitas veces, produto dunha frustración. E, á súa vez, a frustración está intimamente relacionada cos prexuízos. Sociólogos como Bruno Bettelheim e Morris Jarowitz toman como punto de partida a idea de que o individuo con prexuízos, por un lado, séntese frustrado, tanto no seu afán de poder e de éxito económico, como no seu desexo de levar unha vida instintiva máis libre, pero, por outro, non está disposto a asumir por si mesmo a responsabilidade en certas ideas estereotipadas e trata de vingar o propio fracaso na xente próxima ou máis débil que o rodea.

Outras causas do prexuízo son é a envexa e o medo. O sexo feminino, no fondo, asusta os homes. Dentro dunha actitude primaria e instintiva, os homes téñenlle medo á muller. Parece ser que o feito de que a muller fose ser creador espertou no home a envexa. Reproduzo un texto de Lidia Falcón:

O primeiro home que observou marabillado a reprodución da especie e se viu negado para iso experimentou o primeiro complexo de macho. Desexou e envexou as facultades da compañeira e vingouse inmediatamente da súa impotencia apoiándose na súa única vantaxe: a forza física. A partir deste primeiro complexo, do seu odio ancestral cara ao sexo que o privou dos segredos da concepción e o parto, o home creará mitos, imporá tabús, oprimirá con prohibicións e esmagará baixo as maldicións a súa inimiga, e o que era unha ventura para a muller trocarase en indignidade⁹².

Cómpre engadir a isto o descoñecemento que, nun principio, tiña o home sobre a súa participación no proceso creador. A muller era, daquela, o único ser capaz de crear un ser humano. A mesma Lidia Falcón relátanos no seu libro un delicioso conto de Mark Twain sobre Adán. O pobre home queda abraiado de que a súa compañeira, sen saír da cova, obteña uns seres vivos igualiños a el. Percorre incansábel os bosques tratando de cazar un ser semellante, e cando, inutilmente canso da empresa, retorna á cova, encontra sempre un ser máis.

Volvendo ao efecto dos prexuízos no problema lingüístico e da muller, leamos un novo parágrafo do xa coñecido Peter Heintz:

A problemática social dos prexuízos non vive, como xa vimos, de que poidamos entendernos como membros dunha cultura (ou dun sexo, engado) cos membros da outra. Podemos dicir, con carácter máis xeral, que non vive só de conflitos de intereses nin culturais. Vive máis ben desde a dimensión do medo, da inseguridade e debilidade⁹³.

Dentro do conflito diglósico, como en todo conflito, créase por forza unha polaridade, un contraste. É preciso crear unha disimetría. Para iso hai que atribuírle unhas calidades a unha lingua ou a un sexo e outras a outro. Ninyoles, referíndose ao catalán en Valencia, di:

Pero a forma na que atribuímos unhas calidades peculiares a un idioma e llas negamos a outro é significativa. Non é máis que a resposta á situación sociolingüística na que nos encontramos. E esta situación, sobra dicilo, é fundamentalmente diglósica: o catalán (o galego, no noso caso) cumpre as funcións de idioma privado e familiar (=vernáculo), mentres que o castelán funciona como idioma oficial, público, non familiar. Pero debémonos preguntar: que valores predominan no mundo privado e que valores predominan no mundo público? É evidente que no mundo público prevalecen as actitudes combativas, de autoafirmación e de independencia como a violencia, a enerxía, o ritmo. No mundo privado semellan máis desexábeis actitudes máis entrañábeis e tenras⁹⁴.

Sobra facer moitas aclaracións. É evidente a igualdade entre as calidades atribuídas á nosa lingua e ás mulleres: beleza, dozura, suavidade, *mimo*, harmonía etc. A muller, como a lingua galega, insírese na esfera do privado, está ausente dos asuntos públicos e políticos.

Esta polaridade valorativa implica sempre unha xerarquía. O desequilibrio resultante desta polaridade será resolto, xa sexa pola substitución ou pola normalización, das que logo falaremos. Pero a visión xerárquica do antagonismo o que consegue é reduci-lo ao máximo.

A xente acepta estas calidades atribuídas e pensa que hai, sen dúbida, unhas esencias, unha características intrínsecas dentro das linguas ou dos sexos que os diferencian e niso fundamentan a antítese valorativa.

Lingua-nai-beleza. A idealización como medio de marxinação

Vimos que a lingua galega é feminina. Para comezar chámasele lingua materna, coas implicacións entrañábeis e privadas que leva consigo a palabra nai. Cumpriría rexeitar ese título para o galego, e non só polas características reduccionistas que leva consigo, senón porque obxectivamente non é certo. Non é a nai a única transmisora da lingua. Na aldea, no mundo rural, é a comunidade a encargada da transmisión do galego. O neno, na aldea, non é un asunto privado. Apréndese, logo, a lingua da comunidade, non a materna. Na vila, na sociedade industrial, na que a nai é a principal transmisora da lingua e das pautas culturais, a nai, xa chea de prexuízos, ensínalles aos fillos o castelán, coa boa intención de que melloren e medren socialmente.

A lingua materna, feminina, doce, reducida, privada, íntima, entrañábel e tenra coma unha nai, oponse á lingua masculina, forte adulta, pública, agresiva, que é o castelán.

Outro aspecto desta polaridade é a condición estética. Un cliché repetido sobre o galego é o da súa beleza. De aquí que sexa idioma apto e apropiado para a lírica. Durante tempo pensouse que, dadas as características da lingua, era na lírica onde conseguiu os mellores froitos literarios, xa desde as belísimas cantigas medievais. E que, por esa mesma razón, daquela se escribe a lírica en lingua galega en case toda a Península. Os que razoan deste xeito esquecen que no século XIII, paralelamente ás deliciosas cantigas de amigo e de amor, encontramos as cantigas de *escarnho e maldizer*, nas que a lingua galega mostra unha forza, unha capacidade incisiva e agresiva na crítica e na denuncia que bota por terra todas as delicadezas anteriores.

O castelán, en troca, considérase a lingua axeitada para as epopeas, para as xentes guerreiras. Pero o certo é que, se en castelán se escribiu a épica medieval non foi polas características da lingua, senón porque as circunstancias que conduciron a Castela ao imperialismo o promoveron. Na épica castelá, de orixe xermánica, segundo Menéndez Pidal⁹⁵, encontramos un pobo en expansión e loita cos veciños; loita que cómpre espallar e facer chegar ao pobo a través dos xogares. O rei Afonso X dispón nas *Partidas* que o xograr non diga ante os cabaleiros outros cantares que non fosen os de xesta, pois con eles «les crecían los corazones et esforzábanse facendo bien». A épica medieval foi a poesía social de alento guerreiro que precisaba Castela para formar o seu imperio. Vémolo claramente no *Poema de Mio Cid*, considerado como o cumio da épica medieval

castelá. O poema non é, coido eu, unha exaltación progresiva dun heroe. As accións do Cid están encamiñadas a valorizar Castela e a sistematizar o poder real en contra dos nobres feudais e dos ricos *omnes*, que eran aínda moi poderosos. O poema está en función de reforzar o poder real, e *por ende* o feudal, e consolidar a hexemonía de Castela, do absolutismo e do que chegaría a ser o centralismo español. O Cid acata sempre as decisións do rei, por moi inxustas que parezan ser, e élle sempre fiel. Aínda que pareza que o rei sae mal parado nalgúns momentos do poema, aínda que aparentemente o Cid sexa o bo e o xusto e o rei o malo e inxusto, de feito, coa submisión e lealdade do heroe, dun xeito sutil, as accións deste repercuten directamente no rei. As virtudes do Cid reflíctense no poder real como nun espello. A grandeza, nobreza, cortesía, lealdade, valentía etc. do heroe amásanse en beneficio daqueles polos que loita: Castela e El-Rei. Todos os seus atributos veñen ser as fermosas virtudes da «nobre alma castelá». No poema fálase xa da España *grande e una*.

A épica medieval castelá non vén, logo, motivada polas estruturas lingüísticas do idioma en que está escrita, senón polas estruturas sociais e políticas, pola loita dos nobres contra o rei, da que este sairá vencedor e Castela chegará a impor o seu dominio en todo o ámbito peninsular e mesmo, máis adiante, fóra e lonxe do mesmo.

Despois, unha vez desfeito o imperio de Castela, o poder real central vese novamente ameazado, e será Lope de Vega, coas comedias nacionais, quen acudirá en axuda do poder central, que necesita buscar un aliado no pobo para seguir adiante.

En Galiza non tivemos xestas que promover nin poder que reivindicar, por iso carecemos de epopea. Pero a nosa lingua serviría como vehículo igual que outra. A nosa situación dependente e colonizada deu como resultado a carencia de heroes na literatura. Os nosos heroes, heroes de resistencia, que os houbo e segue habendo, non puideron ser enaltecidos, non puideron pasar á Historia. A nosa literatura encamiñouse «polos vieiros da saudade»⁹⁶.

Deixemos os heroes e volvamos á condición estética da lingua. Do galego dise que é bonito, delicado, soa ben; o castelán non precisa ter beleza. Abóndalle coa forza, coa masculinidade para ter prestixio. «O home e o oso canto máis feo máis fermoso». O castelán é masculino e independente; o galego é feminino e dependente.

Esta distribución de calidades, diciamos, non é casual. O conflito proposto entre as dúas linguas ou os dous sexos, esta polaridade valorativa, crea un desequilibrio. Xunto á actitude denigratoria ten que ir a *idealizadora*. Xunto ao prexuízo negativo, o positivo. Isto recibe o nome de *duplicidade compensatoria*. Para que a nena se poña quieta e non dea a lata, dámoslle un doce. Ao grupo en desvantaxe hai que idealizalo. Pero esta idealización non soamente non destrúe o prestixio *real* do grupo dominante, senón que contribúe a el e mantén o equilibrio, o *statu quo*.

Fronte á idealización da muller ou da lingua galega oponse a aparente denigración do home ou do castelán. Pero é unha condena hipócrita. Cando se di dun home que é forte, feo, agresivo, estamos a facer unha falsa condena que non impide a total adhesión ao ser superior. A muller ten a beleza, a suavidade, a galanura como os campos galegos. Pero o home ten o poder e a economía nas mans. Galiza pode competir co resto dos países do mundo en beleza natural, pero noutros eidos, menos idealistas, non pensa en igualarse. As mulleres intervimos en concursos de beleza pero os campos da política, da ciencia, da cultura e da economía son masculinos. No terreo da realidade non podemos competir e resérvanos as leiras verdes e amorosas da idealización. As mulleres, as galegas, estaríamos obrigadas a defender unha mística rousseuniana, durmir, chorar, esperar moi puras a que todo veña do ceo... A cultura, o proceso histórico de transformación humana da natureza, deixámola nas mans dos colonizadores e para o seu proveito.

Encontramos, logo, dúas pautas fronte á muller e a lingua galega: unha, que podíamos chamar directa, que consiste nun ataque frontal. Ao galego chámasele dialecto, que está ben para que o falen as paisanas, que non está normativizado nin desenvolvido como lingua, que non ten caudal de palabras abondo para as necesidades actuais, que non está unificado etc., e, polo tanto, hai que deixarse de sentimentalismos e falar castelán. Para restaurar o desequilibrio deste atentado adóptase a pauta inversa, a idealización consoladora. Son as dúas caras de Jano. «O prexuízo negativo e o positivo forman un só; son as dúas caras dunha mesma cousa. Que un negro sexa peor por esencia significa que un branco é por esencia mellor e que non necesita facer nada para chegar a selo»⁹⁷. Para equilibrar a pesa atribúense as idealizacións xa comentadas. No caso das mulleres podíamos facer enormes listas de actitudes denigratorias e idealizacións compensatorias que teñen por obxecto prolongar o sistema xerárquico e patriarcal, causante da inxusta dualidade. As

mulleres son, de feito, as escravas, as traballadoras domésticas que se dedican aos labores máis desprezados e embrutecedores, pero, ao lado diso, créaselles a ilusión de que son as «nais», as educadoras, as santiñas do fogar, xenerosas e entregadas aos seus deberes, «os máis altos da sociedade». Así como se lles reconece aos negros o instinto da música e da danza e a forza da emotividade, tamén se nos aplica ás mulleres a intuición, a comprensión, a constancia, a paciencia, a habilidade manual etc. Aínda que esas calidades sexan desexábeis, tanto nas mulleres coma nos homes, na nosa sociedade serven para marxinar as mulleres.

En ambos os casos, lingua e sexo, a actitude ten un ton paternalista. A muller pasa a representar á perfección o seu papel «ideal», ponse a xogar ás bonecas con convicción e ledicia e é a primeira gardiá das idealizacións e a que máis fortemente critica as mulleres que non seguen as pautas trazadas.

Outra idealización común ao galego e ás mulleres é a da *pureza*. O ideal do idioma puro, non contaminado, do galego enxebre que sabe conservar o nobre salvaxe, o primitivo que vive lonxe da civilización, é comparábel á obriga das mulleres a conservarse «puras». Os homes poden, mesmo deben, ser promiscuos, un pouco *golfos*, teren experiencia. O castelán pode permitirse o luxo de ampliar as súas palabras, o seu caudal lingüístico, de tomar cantos préstamos queira. O que no castelán se xulga como ampliación idiomática, no galego tómase como contaminación. Debido a esta tendencia os escritores galegos chegaron a aberracións lingüísticas.

Escoitamos a miúdo expresións así: «O galego é moi bonito *ben falado*, pero ninguén fala o galego auténtico, o galego puro». Este complexo idiomático está tamén introducido na conciencia popular. Eu, que son de Vigo, escoitei sempre dicir pola miña zona que o galego enxebre, o bo, se falaba por terras de Lugo. Este verán pasado, estiven polas aldeas luguesas cos meus fillos e quedei asombrada cando nos dicían: «Que ben falan o galego! Xa se nota que non son de aquí». E ao dicirlles eu que eramos das Rías Baixas comentaban: «Claro, é que alí é onde se fala o galego de verdade!». Aquí estamos detrás da pureza de norte a sur, na procura dun perdido cinto de castidade. E as mulleres actuais levan o cinto de castidade na cabeza, alá agachado nos recantos encefálicos entre unha morea de complexos e «prexuízos». As mulleres medievais aínda tiñan a oportunidade de conseguir a chave falsa para abriren o dispositivo ou recorrer ao ferreiro nun caso de apuro. O cinto de castidade, hoxe en día, é inaccesíbel.

O galego tamén o temos aí, puro, na reserva coma os indios, con «todo o tesouro de folclore e de costumes que garda o campesiño como un vello relicario... O campesiño sempre foi para nós a gran reserva moral, o pobo verdadeiro, a base humana máis consistente e emprendedora», di Josep Melià⁹⁸. E mentres, digo eu, sigamos aproveitándonos deses nobres salvaxes e explotando as estúpidas reservas morais das mulleres.

A propaganda sobre o papel feminino axuda a perpetuar este estado de cousas. A idea das mulleres sobre o que é a súa pureza e a súa «feminidade» é un conxunto de presuncións. Algunhas delas remóntanse a tempos antigos, outras racionalizan a forma que o patriarcado asume no sistema capitalista. Esas nocións de «feminidade» son un xeito eficaz de facer crer ás mulleres que a submisión é algo natural. E se a muller non acepta, é unha «histérica». Pero, cómpre berralo, aceptarse como muller é renunciar a todo, *é aceptar a negatividade*. E o máis grave é que esa negatividade *se converte no elemento fundamental da loita* e tendemos a repetir os tópicos que sobre nós se propagaron. O retrato que a civilización patriarcal fixo de nós acaba por ser aceptado e mesmo asumido. Igual que a ideoloxía das clases dirixentes termina sendo aceptada polas clases dirixidas. E comezamos, así, a proclamar a fermosura das desgrazas.

Penso que un *dos grandes erros dos movementos de liberación foi adoptar unha ideoloxía nacida da derrota*. No nacionalismo galego temos numerosos exemplos.

A postura romántica e humanitarista cara á lingua galega

A volta ao galego como algo tradicional, por tanto, antirrevolucionaria, é perigosa. Neste senso di Ninyoles:

O ideal do idioma non pode ser cómplice dun retorno ás formas rurais e históricas. Existe na tarefa o claro perigo de intentar a «modernización» e ficar coa mitificación dun pasado, querer urbanizar e apelar ao mundo campesiño, buscar a democratización cultural e idealizar a linguaxe analfabeta, pura por simple inercia histórica e marxinação social. Non se trata dunha volta a épocas máis ou menos remotas, obxectivamente superadas, nin, aínda menos, de consagrar desvantaxes culturais ou idílicas inxustizas⁹⁹.

Coido que conviña deterse un intre a cismar sobre isto, agora que os lingüistas galegos andan á procura dunha unidade lingüística e a facer os libros gramaticais que estamos a precisar. Porque a min paréceme que nalgunhas posturas hai moito desa «idealización da lingua dos analfabetos» que denuncia o parágrafo anterior. Esa tendencia a «escribir como fala o pobo» pode destruír a nosa lingua. Ocorrése pensar no que quedarían o francés ou o inglés se se lles ocorrese facer algo semellante con aquelas linguas. Ou ese afán de destruír os cultismos ou facerlles sufrir agora unha evolución que, como a súa propia palabra indica, non puideron historicamente ter. O pobo non utiliza os cultismos. E, desde logo, non é adaptándoos como vai pasar a utilízalos. Será soamente cando a súa cultura llo permita e necesite empregar eses conceptos.

Tampouco ten senso dicir que se fai a redución idiomática en función dunha máis sinxela aprendizaxe da lingua. Os nenos galegos SON TAN LISTOS que foron quen durante séculos de aprender a ler e escribir (os que aprenderon) nunha lingua que non falaban, nunha lingua que non era a da súa comunidade. Non me explico ben por que agora van ser tan burros que non vaian poder aprender a propia lingua se non llela dan esfolada, esnaquizada e diminuída.

O momento é crítico e habería, paréceme a min, que meditar moito sobre isto. O futuro da nosa lingua, e de Galiza, dependerá moito do que se faga agora.

A partir de Saussure sabemos claramente o que é a lingua e a fala, o código e a mensaxe. A lingua ou o código tiran das rendas e guían o cabalo atolado da fala para impediren que se desboque. Este xogo dialéctico entre contrarios é o que fai que as linguas permanezan e medren. Deixemos os galegos que falen, desmanchen e enrequeñen a nosa lingua. Aos lingüistas tócalles levar as rendas e conseguir o control. Se os mantedores da norma lingüística se pasan ao campo dos falantes, a lingua rematará caendo pola barranca e destruíndose.

No caso do galego, coido que os lingüistas teñen que ser particularmente estritos. Precisamente polo feito de que o galego quedase reducido a lingua de paisanas. Porque o galego perdeu o tren do Renacemento e da Ilustración.

O Renacemento marcou o rexurdir das linguas romances. Afastouse do latín como única lingua culta e comezou a utilizar as linguas romances na literatura. Dante primeiro e logo Petrarca e Boccaccio foron os pioneiros en Italia. En Francia os escritores de La Pléiade, Du Bellay e Ronsard, uníronse para lle dar á lingua francesa unha categoría, unha altura que a fixese digna de grandes obras.

Mentres, o galego agachábase na escuridade dunha noite rural e colonizada. Esa noite pecha durou máis de tres séculos e nela o idioma galego perdeu todos os tratamentos que se aplicaron ás linguas románicas do poder.

Foi no Romanticismo, coa volta ao individualismo, á afirmación do propio que significou este movemento, cando rexurdiu o galego e as outras linguas que coma el estaban nun sono de Bela Adormecida. Chegou o príncipe romántico e espertouna.

Por outra parte, o movemento romántico supuxo unha completa conmoción social. Segundo Arnold Ruge, crítico romántico liberal alemán: «O romanticismo ten as súas raíces no tormento do mundo e, así, encóntrase un pobo máis romántico e elexíaco canto máis aciagas sexan as súas condicións»¹⁰⁰. Galiza encontrábase nesas tristes condicións e ademais coa necesidade de patria que tamén marca as arelas románticas e unha fonda soidade, fundamental sentimento da época. Por se fixesen falta máis argumentos, a paisaxe galega, neboeira e misteriosa, era a típica das necesidades morbosas dos espíritos románticos. En Galiza tiñamos, pois, todas as condicións románticas para que se producise o noso Rexurdimento. Rosalía é a mellor representante da saudade e da soidade romántica. Pondal loita incansábel por devolverlles aos galegos a forza e a conciencia de patria, que vai pescudar no noso pasado.

Pero a volta ao pasado romántico é idealista e utópica. Non se trata en absoluto dun percorrer dialéctico en función do futuro. Non se trata de pescudar no pasado para atopar as vías do porvir. Trátase dun pasado romántico e irreal.

Estas características teñen claras repercusións no rexurdir da nosa lingua. Mentres o Renacemento buscaba sistematicamente o exemplo instrutivo dos clásicos, o estilo elevado e a linguaxe exquisita da retórica clásica; mentres a Ilustración, a pesar do seu aspecto revolucionario, seguía a valorar o gusto do clasicismo, os románticos foxen da normatividade clásica e interézanse máis polo lado humano e espontáneo da lingua.

É por iso que a lingua galega rexorde sen ningún afán científico. Renace dun xeito popular. É por iso que os nosos escritores románticos non buscan a perfección etimolóxica da lingua, nin fixeron aportacións neste senso, nin se preocuparon de enriquecela grandemente. O único escritor que tivo arelas deste tipo foi Pondal. A súa frase: «Déchesme unha lingua de ferro, déixoche unha lingua de ouro», confírmanolo. Pero o noso bardo estaba moi lonxe das auténticas

fontes da lingua galega e demasiado inmerso nun mundo ossiánico e celtista. As fumaxadas do pasado romántico non lle deixaban ver con claridade o problema da lingua galega.

Resumindo esta incursión histórica, coido que o feito de que o Rexurdimento do galego se producira no Romanticismo significou non só *unha perda de séculos no desenvolvemento da nosa lingua*, senón tamén *un xeito diferente de renacer*, máis anárquico e idealista, menos sistemático.

Por todo iso paréceme que neste momento, na procura da normalización da lingua e da súa unificación gramatical e léxica, habería que ter en conta as consideracións anteriores, e outras máis, para non facer caer de novo a lingua nun falso «humanitarismo», tipicamente romántico. Non se trata, como di Ninyoles, «de buscar a democratización cultural e idealizar a linguaxe analfabeta, pura por simple inercia histórica e marxinação social»¹⁰¹.

Hai que achegarse ao pasado con conciencia dialéctica, non como algo estático, senón como un proceso cara ao futuro. O futuro da nosa lingua será o do noso pobo. O prestixio da nosa lingua será fundamental para a seguridade en si mesmo que o pobo galego precisa.

O reduccionismo: fenómeno tan extenso como demoledor

Retomando o fio da pureza da muller e do galego, deixemos á lingua galega que perda o cinto de castidade para empreñar dun futuro ricaz. Sempre co intento de ampliar e non de reducir.

O reduccionismo é outro proceso paralelo que se leva a cabo coas mulleres e coa lingua. Preténdese esnaquizar, agachar o conflito facendo ao mesmo tempo que unha parte saia mal parada no asunto. Créanse, seméntanse, bótanse a rolar uns conceptos denigrantes que persisten a través do tempo, aínda que desaparecen as circunstancias económicas e sociais que os promoveron.

Para poder conservar o poder é preciso saber ben as leis da asimilación, que consisten en permitir algúns dos trazos dos asimilados para que queden satisfeitos. Un mínimo de tolerancia consegue deter o proceso de cambio e manter o *statu quo* que lles cómpre aos que deteñen o poder.

Pensem nos gobernos de dereitas que adoptan nos seus programas reivindicacións das esquerdas e deste xeito intentan sosegar os descontentos. Pensem no

Ano Internacional da Muller¹⁰², auténtico *mecanismo de control* para neutralizar unha inminente revolta das mulleres ante a inxustiza na que se encontran. É un xeito de equilibrar unha situación desequilibrada e garantir o funcionamento do sistema xerárquico. Insístese na importancia e nos valores das mulleres, pero continúan a manterse, a reducir eses valores, nos eidos privados, nas áreas do intimismo, do espírito, do fogar e os nenos, do amor agarimoso, dos pequenos detalles, dos traballos de paciencia, dos recunchos misteriosos e primitivos da intuición. Pero sempre fóra do ámbito do racional, da vida pública e política. Sempre á marxe de todo poder decisorio.

O reduccionismo das mulleres abrangue todos os eidos, incluído o laboral. As mulleres traballan recluídas no fogar, fóra do ámbito público e sen comunicación. Este illamento no fogar crea nelas unha perda de conciencia. Quedan subordinadas ao home, ao seu salario e á formación social capitalista. Permanecen afastadas do intercambio salarial e non teñen, polo tanto, relación directa co capital.

Pensemos no decreto último sobre as linguas «malditas» da Península. Baixo a aparencia de concesións de dereitos, conséguese que as cousas fiquen peor do que xa estaban. O galego, como a muller, queda, así, fóra dos eidos públicos, políticos e xurídicos; fóra das aulas. Queda reducido a diálogos culturais, a poder ser moi poéticos e líricos, á intimidade do fogar, ao cariño entrañable da nai, ao folclore abrandecente, á paisaxe amábel e case mística, ao lacón con grelos, menos místico.

O reduccionismo, no caso das mulleres, leva a realizar reivindicacións intimistas e ridículas como a «folga de servizos sexuais» que fixeran en París as membras do MLF¹⁰³, folga que parece confirmar o predominio da afectividade sobre a razón. Con respecto a isto di Castilla del Pino: «En realidade non se trata de que nas mulleres predomine a afectividade sobre a razón senón que, ao non seren adestradas intelectualmente, a irracionalidade segue a predominar»¹⁰⁴. As mulleres, *reducidas durante séculos nun mundo pechado e pasivo*, concédennles moita importancia aos sentimentos. A ausencia do mundo ocupacional, así mesmo, desfixo nelas o carácter competitivo. A súa ambición social, do tipo que sexa, realizábaa a través do seu home. Frases como «detrás dun gran home hai sempre unha gran muller», aceptadas gustosamente pola sociedade e polos homes, demóstrannolo. A muller móvese na sombra e sofre en silencio. Canto maior sexa o seu silencio máis se lle valora o sufrimento. A abnegación é a virtude feminina por excelencia.

Pola cegueira que produce todo isto, á hora de facer unha folga reivindicativa, fan unha ridícula folga de alcoba. Por outra parte, por pouco que pensemos no asunto, decatámonos de que no fondo da proposta aletexa a idea de «servilismo», de que o acto sexual está en función do home e que este sería o único en sacar partido do mesmo. Este camiño levaríanos moi lonxe, aínda que logo viñésemos parar ao mesmo punto de partida. Porque todos os problemas das mulleres, incluído o sexual, teñen as mesmas raíces sociopolíticas.

No ensino obsérvase claramente a redución da muller e da lingua galega. Nun artigo de Teresa García-Sabell¹⁰⁵ sobre a muller na universidade pódense encontrar datos reveladores do precario posto que ten nela a muller.

O fenómeno do reduccionismo é tan extenso que se podían subliñar moitos feitos e moreas de datos que, penso, non son necesarios.

Co tempo, as ideoloxías vanse creando, as opinións van sendo aceptadas e transfórmanse en formas de conduta, en factores creativos que, coma unha carioca co rabo na boca, reaccionan á vez sobre o medio social no que xurdiron. A unha muller estalle a lembrar todo o día, toda a vida, que é unha muller. Dentro da casa ten que asumir o rol xa imposto. En canto pon os pés na rúa debe soportar todo tipo de alusións, olladas valorativas ou groseiras, frases ou xestos apreciativos ou porcadas (co mesmo valor en ambos os casos) que poden saír dun representante de calquera clase social. Mesmo os nenos, desde moi pequenos, cando están en grupo, fan a súa escola de machismo meténdose cunha muller. A conduta das mulleres adáptase ao sistema. Pode valorar o ataque positiva ou negativamente, pero, de calquera xeito, ten que aceptalo. A súa propia conduta pode axustarse á contraria e incluso provocala ou reclamala instintivamente pois está privada de actuación consciente. E queda presa dos prexuízos provocados pola agresividade da actitude contraria.

Os mesmos prexuízos crean un número de tópicos con significación positiva ou negativa.

O prexuízo eternízase, porque se autorratifica coa axuda da distorsión perceptual, co cal a persoa afectada por el se afirma na súa «falsa» opinión, ou cando menos non se ve obrigada a modificala. A idea estereotipada é compartida deseguida por moitas persoas de calquera *ingroup* en relación cun determinado *outgroup*¹⁰⁶.

Escribe tamén ao respecto A. N. J. den Hollander: «Cando se configura unha destas ideas xa non ten nada que ver coa realidade cambiante; a pesar diso, esa idea, difundida e superada, non desaparece nunca».

Sería apaixonante, coido eu, pescudar as causas últimas que transforman un xuízo fáctico, é dicir, un xuízo particular e individual, xuízo que pode ser incluso disparatado, en xuízo semiótico, é dicir, nun xuízo que transmite unha mensaxe aos coñecedores dunha determinada convención. Por exemplo, se pretendo convencer agora as lectoras¹⁰⁷ de que os ovnis producen a seca dos lugares que frecuentan, diríanme, seguramente, que virei tola. En primeiro lugar habería que demostrar a existencia dos ovnis. Logo desta enorme dificultade, habería que comprobar que producen a seca. Agora ben, se a frase comeza a ser difundida, se a repiten nos medios de difusión, se a pronuncian algunhas veces na televisión, pasa a converterse nun xuízo semiótico, a ser aceptada en xeral e, non tardando, a palabra *seca* pasaría a evocar instintivamente un ovni.

O máis curioso do feito é que as significacións das palabras adquiren máis forza a medida que se afastan do seu referente, a medida que se distancian, logo, da realidade física coñecida. Poño outro exemplo parvo. Vexo un can e digo: «Olla ese cabalo como canta». Deseguida diranme que iso, esa realidade física e coñecida que está aí, non é un cabalo senón un can e que non canta senón que ladra. A palabra can ten un referente físico coñecido por todos co cal non se me permite xogar. A palabra ovni remítenos a un obxecto imaxinario, de forma variábel, no cal se pode acreditar ou non, posto que a súa existencia non está probada. Pero a palabra ovni, para unha persoa que acredite na súa existencia, ten unha forza maior que a palabra can. *Os xuízos subxectivos deféndense con máis calor que os obxectivos*. Só así podemos comprender a fondura das crenzas relixiosas ou que os homes se matasen uns aos outros por entequeiras, ou a transcendencia histórica que puido ter, nunha época, o feito de que a Virxe fose virxe despois do parto ou non.

Os tópicos: engano psicolóxico de influencia secular

Esta incursión por camiños onde non quero nin debo meterme, veu a conto para entendermos os condicionamentos dos tópicos que circulan sobre as mulleres e sobre o galego. Quédanos claro que non é a obxectividade nin a verdade dun xuízo,

nin o seu axuste á realidade, o que produce a crenza xeral nin a súa permanencia na comunidade. Un tópico pode ter moita forza por moi disparatado que sexa.

A significación dos tópicos, ademais, non é uniforme. «O mesmo tópico recibe en cada persoa e en cada grupo unha interpretación distinta e máis ou menos emocional». A agresividade, que citaba antes, considérase unha calidade no home e reprobábel na muller. A un home de negocios esíxeselle un certo grao de agresividade que se condena nun obreiro.

Os tópicos inflúen decisivamente no ánimo do grupo porque non quedan nos trazos neutros que denotan, senón que tamén hai que ter en conta a ponderación e a emotividade que os acompañan. «Están en condición de influír esencialmente sobre a nosa percepción, centran a nosa atención nunha dirección determinada, actúan como un filtro que nos leva a percibir só aquilo que corresponde á idea que nos facemos da realidade». Cando dicimos que as mulleres son pouco nobres, que son falsas, procuramos soamente aqueles feitos que poden confirmar a aseveración, e deixamos a unha beira os que a contradín... Cando se di que o galego é un pequeno reduto duns poucos falantes, mentres que o castelán é unha lingua máis universal, non se pensa en argumentos que podían paliarlo como poden ser os milleiros de falantes do irmán lingüístico, o portugués.

Aínda que calquera tópico é maior conforme se afasta da realidade, maior cando se refire a estraños que a persoas coñecidas, non quere dicir que neste último caso fallen. Unha vez postos en circulación, os tópicos poden sobrevivir na proximidade. As persoas con prexuízos utilizan as fontes de información que os poidan confirmar con detalles. Os medios de comunicación de hoxe son importantes para a difusión e mantemento dos tópicos. Está clara a énfase que se pon en denunciar uns feitos e o disimulo co que se trata outros. As persoas dadas a crer nos tópicos utilizan as fontes de información que llelos confirman e esquecen as contrarias.

Moitas veces, os tópicos son empregados polas propias persoas ás que aluden. As mulleres son as primeiras en recoñecer como bos os tópicos que circulan sobre elas. Outro tanto podemos dicir dos galegofalantes. Este fenómeno de identificación co grupo dominante é o chamado autoodio. O conflito non se produce soamente entre distintos grupos senón tamén dentro do mesmo grupo. Allport di ao respecto: «O autoodio é un sentimento de vergoña que pode ter alguén por posuír as calidades que despreza no seu propio grupo, xa sexan estas calidades reais ou imaxinarias»¹⁰⁸. O afán de subir, de conseguir un status máis elevado, de rela-

cionarse co poderoso, lévaos a odiar o seu propio grupo, que os priva, simplemente por pertencer a el, por ser muller ou galegofalante, dos privilexios do grupo superior. Neste caso, o sentimento de inferioridade provén de teren constancia de ser diferentes. Non importa, nin se indaga, se esta diferenza é para ben ou para mal.

O poderoso, o home ou o idioma español exercen un dominio político, social, cultural, biolóxico etc. sobre o inferior e este, en lugar de reaccionar dun xeito virulento contra do causante do asoballamento, enfoca a súa frustración sobre si mesmo ou os do seu propio grupo, nun intento de fuxir da realidade. Botan por riba do seu grupo o desprezo que lles fan os do grupo superior. Pero, queiran ou non queiran, esta fuxida dos seus provoca neles un sentimento de culpabilidade que engrosa aínda máis a frustración xa existente. As persoas dificilmente poden esquecer as súas vinculacións ao seu pasado, os seus afectos, aquilo no que se fixeron.

O autoodio é un fenómeno moi difundido entre as mulleres, do cal case ningunha se salva. Pode adoptar diversas formas e diferentes escalas, segundo o grao de conciencia e de cultura da muller. Pode ser máis simplista ou máis alambicado, pero existe en ambos os casos. A agresividade da frustración enfócaa cara a si mesma e acepta o papel inferior do seu propio grupo.

O autoodio lingüístico estámolo a vivir día a día na nosa terra. Persoas cun certo grao de cultura, que lles podía permitir reconsiderar estes fenómenos, caen no autoodio dun xeito fatal. As mulleres, por todo o que levamos dito, estamos máis proclives ao autoodio. O fenómeno reproducécese en ambos os casos como algo natural.

A natureza como destino fatal

A natureza ten un posto relevante no esquema opresivo que estamos comentando. Ás mulleres non lles deixan esquecer a súa natureza feminina. Estáselles a lembrar acotío. E a «natureza feminina» implica unha mancha de condicións dadas e fixas, como poden ser: primitiva, salvaxe, espontánea, intuitiva, pura, sen aditamentos culturais. Natural neste caso opónse a artificial. *Natureza versus* cultura. A muller e a lingua galega son unhas deliciosas bárbaras, naturais e primitivas. O home e o castelán son os cultos, os elaborados.

A natureza, neste senso, opónse tamén á razón. A muller é, sobre todo, sentimento. O home, a razón. Atribúense unhas calidades intrínsecas en fun-

ción desa «natureza» que leva á convicción dunhas características fatalistas e insuperábeis. Mesmo o traballo doméstico adquire carácter «natural». O resto dos produtores poden renegar do seu traballo alienante e acusar os xefes de explotación. En cambio, o traballo das mulleres é un traballo amoroso de «boa muller e boa nai». Toma a aparencia de destino fatal, de vocación e predisposición «natural» das mulleres. A lingua «natural», a lingua «materna», adquire como a muller unha natureza biolóxica e feminina. Dentro desta mística natural e rousseauniana, a muller e o galego, como primitivos e nobres robinsóns, sitúanse no extremo oposto do mundo da realidade, do ámbito do progreso e do artificio. O esquema diglósico, ambivalente, mostra aquí, de novo, as súas oposicións. Coma nos casos anteriores, o concepto de «natureza» aplicado ás mulleres ou á lingua galega, vén dicir o mesmo, ten os mesmos trazos valorativos en ambos os casos.

Non obstante, este concepto de «natural», non resiste ningunha análise científica. *Non existe nada na natureza dunha lingua ou das mulleres que permita facer ese tipo de valoracións.*

No que atinxe á natureza das mulleres, pódese falar duns órganos especiais para a reprodución que lles permiten dar a luz a seres vivos que logo aleitan e crían. Tamén sabemos que vive máis anos que o home, aínda que non se saiban as razóns da maior lonxevidade. Evidentemente, non é a este tipo de cousas ás que se refire a expresión «natureza feminina».

Polo que respecta ás linguas, ningún lingüista pode afirmar a existencia dunhas linguas mellores ou peores, naturais ou culturais, sentimentais ou racionais, puras ou impuras... Todas as linguas serven por igual aos seus falantes. «Nada hai na estrutura dunha lingua que lle impida chegar a ser vehículo da civilización moderna»¹⁰⁹, segundo a UNESCO.

Convén rexeitalo outra vez: non existe ningún problema de natureza nin de sexos (entendendo o sexo dun xeito biolóxico). O problema é social e político. Ao tratar de poñelo no plano do natural, fóxese da auténtica realidade. Concluimos, logo, que *o poder e o prestixio dun sexo ou dunha lingua non teñen relación coas calidades intrínsecas. Trátase dun asunto público, non interno, de estrutura socioeconómica e con raíces históricas.*

Substitución lingüística ou unisexo

O conflito lingüístico ou de sexos, imos vendo ao longo do traballo, estabelécese entre unha lingua ou un sexo dominante, que impón a súa ideoloxía e o seu poder a unha lingua ou un sexo dominados. Dentro da propia lingua hai xa un esquema sexual. «Ese esquema sexual, que, a miúdo, rexe tamén o idioma, non é máis que unha modificación do máis vasto e antigo esquema abaixo-arriba», di Adler¹¹⁰. Hai unha lingua baixa e outra alta, unha masculina e outra feminina. Mesmo dentro da estrutura gramatical da lingua notamos que as palabras femininas se forman a partir das masculinas, do mesmo xeito que, no cristianismo, relixión fortemente patriarcal, no mito da creación humana, a muller se crea a partir da costela de Adán, o home, contrariando así as leis da natureza.

A dicotomía abaixo-arriba rexe todos os aspectos da vida, desde os lingüísticos aos acoplamentos sexuais. O ceo está arriba, o inferno abaixo; o poderoso está arriba, o inferior, abaixo. A tendencia, daquela, é irmos sempre cara a arriba, ascender na escala social, rubir, gabear polo status. Neste chouto arriba, os galego-falantes pasan a querer falar castelán e as mulleres pasan a mergullarse no mundo dos homes. Queren abandonar a súa condición de inferior e para iso teñen que se pasar ao campo do superior. Deste xeito chegarían a ser asimiladas pola outra lingua ou o outro sexo. E acadaríase a substitución.

No caso da lingua, o «bilingüismo» podía ser o punto de partida. «O bilingüismo» é, neste caso, unha solución de compromiso, unha alternativa entre situacións que esixen do individuo lealdades conflitivas. Dentro do marco do *bilingüismo substitutivo*, a adopción dunha segunda lingua como medio de acceso ao outro grupo social e cultural comporta loxicamente unha serie de tensións e de reaxustes psicolóxicos».

A substitución no caso das mulleres pódese chamar «unisexo». As mulleres tratan de imitar os homes e, para iso, teñen que disimular aqueles trazos ou características que as delatan como mulleres. Avergóñanse de seren mulleres, sexo inferior, e da natureza que as identifica como tal.

A pretendida unidade e igualdade de sexos é comparábel á errónea igualdade de linguas nunha situación diglósica. Os defensores do bilingüismo están sempre, consciente ou inconscientemente, do lado da lingua do poder. Queren negar a existencia do conflito lingüístico ou, no mellor dos casos, esquecelo porque lles proe.

As mulleres que se pasan ao campo dos homes tamén negan a existencia do conflito, do problema de sexos. Pode haber varias posturas ao respecto, segundo o grao de concienciación ou de alienación. Por unha parte, teríamos a de apoio directo, mimético, ao poderoso. A postura forte deste anula toda capacidade de contestación. Vén sendo a actitude do grao máximo de alienación, comparábel á dos paisanos que fan esforzos para poder falar castelán cos señoritos, coa anulación da personalidade que leva consigo. O medo xoga un papel importante neste caso. Por outa, teríamos a defensa conservadora da situación. É a postura cínica de aproveitarse duns privilexios. Utilizan as armas «femininas», as armas que os mesmos homes crearon, para facer dos homes un pandeiro. Utilizan o seu propio corpo, a feminidade, como medio de ascensión social. Este tipo abunda entre a burguesía. Son as mulleres obxecto, auténticas bonecas que sorrín sempre, fan loanzas continuas dos poderosos, danlles sempre a razón, quéixanse acotío e piden protección do macho. Esta actitude traspasa as fronteiras da burguesía. É o que se coñece entre as mulleres co nome de «sabelo levar». Esta é a postura pasiva de aceptación e de aproveitarse o que se poida dunha situación xa dada. É comparábel á dos que defenden a lingua castelá como un privilexio, unha arma que lles axuda a distanciarse do grupo inferior e a mellorar de status.

Outra actitude é a das mulleres «liberadas». Adoitan ser mulleres estándar, ás veces *progres* ou machistas, en todo caso seguras de si mesmas. Poden non adoptar posturas tan extremas, pero de todos os modos loitan a carón dos homes, mellor dito, seguen a loita dos homes e acostuman desprezar as do seu mesmo sexo por coitadiñas ou pusilánimes. Desprezan a loita feminista por *utópica ou reducida*. A muller ten que ser coma o home, segundo elas. A muller é o símbolo do que hai que abandonar. Esta actitude é a mesma dos que, cunha concepción universalista, se laian de que o galego non lles sirva para os labores intelectuais e científicos e teñen que recorrer ao castelán, que é desenvolvido, cultural e lingüisticamente. O galego é unha lingua que unicamente serve para andar pola casa, din eles, entrañábel, feminina, bonita, débil. Hai, pois, que abandonala e adoptar a lingua forte, como as *progres* adoptan os atavíos desaliñados, masculinos e «democráticos». Hai que ser realistas e rexeitar os sentimentalismos.

Estas mulleres-home encontrámolos entre as profesionais, as artistas, as estudantes... Acostuman ser as máis concienciadas politicamente e, ás veces, mesmo militan en partidos políticos. Pertencen a unha minoría privilexiada que pode

ter acceso á cultura, que pode acadar unha preparación que lles facilita un posto na sociedade e lles permite unha emancipación e, polo tanto, unha «aparente igualdade» co home. Rexeitan o feminismo porque elas son coma homes e poden loitar polas mesmas cousas ca eles.

As mulleres asimiladas deste grupo non se decatan de que polo rueiro da asimilación é imposible acadar a liberación. Por outra parte, a súa posición é elitista. A súa suposta «vía de liberación» xunto aos homes, xogando no seu terreo, é accesíbel soamente a unha pequena minoría de mulleres. Así, deixan fóra a maioría das mulleres, que non poden, de ningún xeito, subir até ese cumio. A súa situación de «igualdade co home», o mesmo que o troco lingüístico, vén imposto polo status.

Decatámonos axiña de que estas posturas son un calote con raíces psicolóxicas no fondo. Tanto as mulleres que capitulan ao sistema masculino como o bilingüismo asimilador son síntomas de deserción do propio sexo ou do propio idioma. Inténtase esquecer a verdadeira situación e neutralizar o conflito diglósico ou de sexos, *fluxindo así da responsabilidade de defensa do propio grupo*.

Non hai dúbida de que o seu desexo é establecer unha compatibilidade xerárquica entre os dous idiomas e que consideran, por tanto, o conflito desde unha plácida perspectiva situacional, quere dicir, converténdoo nun simple asunto de adaptación-integración. Consideran conciliábeis e desexábeis a asimilación e a cohesión: o troco lingüístico (que o mesmo status impón) e a persistencia dunha máxima «personalidade autóctona». [...] Consolídase na frase: «Aquí non temos ningún problema. Despois de todo, a lingua (ou o sexo, engado) é o de menos¹¹¹.

O problema feminino non existe, din as mulleres avanzadas, o que hai é un problema de clases, un problema xeral. Como se o feito indiscutíbel da existencia dunha loita de clases anulase o resto dos conflitos. Como se os defensores da normalización da nosa lingua esquecesen a existencia dun problema de clases. Non son fenómenos nin loitas encontradas, polo contrario, camiñan dialecticamente na mesma dirección.

O argumento das mulleres que esquecen o seu problema específico en función dos problemas xerais, comúns cos homes, é tan erróneo coma o dos detractores do nacionalismo galego en función dun «internacionalismo». Hai moito esquerdismo infantil nestes falsos esquemas. Alá no fondo, esas arrogantes posturas adoitan agachar a comodidade, a covardía ou a impotencia. Imitando o castelán

ou imitando o home, nunha postura conformista, non se resolve o problema e traizóanse a propia lingua e o propio sexo.

{O opresor non se limita a impor, ten que conseguir a adhesión e o recoñecemento da oprimida. Necesita desa submisión para manterse no seu posto e establece, así, unha relación enfermiza que destrúe as dúas partes. O sistema opresor, para manter e defender os seus privilexios, debe enrolarse nun proceso que o denigra. As oprimidas, privadas de liberdade e de conciencia propia, pactan co atacante e, para poder vivir, acéptanse como tal, como as ven, como mulleres.

No movemento de mulleres —confirmándonos como mulleres— tendemos a crear unha contramitoloxía. Ao mito negativo, imposto polo sistema patriarcal, opoñemos o mito positivo de nós mesmas. As nosas características, impostas e adquiridas por nós nunha educación alienante, son boas, dámolas por boas e, por tanto, debemos conservalas e xustificalas.

Nesta actitude non ten cabida ningunha posición crítica. *É un camiño cego porque a afirmación de nós mesmas, mesmo nacendo dunha protesta, defínese en relación coa imaxe que outros fixeron de nós.* Ao sermos «femininas» identificámonos coa idea masculina do que debemos ser. A feminidade é un ideal masculino e as mulleres somos unha fantasía na mente dos homes.

Nos movementos de liberación temos exemplos claros destes camiños erróneos. O movemento da negritude, por exemplo, caeu no mesmo erro de querer reivindicar con forza unha personalidade específica que caracteriza «racialmente» os negros. Pretenderon, como os galegos cos seus tópicos, cinguir os homes ao medio ambiente, tropical e agrícola, e deducir del un determinismo. Eloxíaron saudosamente os «países cubertos de sabanas verdes, de forestas; terras de clima quente e húmido... Todas as condicións están reunidas para que o home africano fose así», di L. S. Senghor.

Os negros, para fuxir ao campo magnético das civilizacións «superiores» dos seus colonizadores, enaltecen aquilo que teñen. Contra a Lóxica e a Razón dos colonizadores, opoñen a súa Natureza. Se a Razón era a explotación e o embrutecemento e se no seu nome se levaron a cabo as máis indignas empresas, daquela a negritude reivindicaba a «demencia precoz, a loucura flamexante, o canibalismo tenaz». Era o gran desafío. Mais, tristemente, un desafío feito coa imaxe que o branco fixo deles. Contra a razón imposta polo colonizador opoñen a loucura, creada tamén polo opresor.

E vós sabedes o resto
que 2 e 2 son 5
que o bosque mía
que a árbore tira as castañas do lume
que o ceo se estira a barba

AIMÉ CÉSAIRE

Encontramos de novo os tópicos dos oprimidos, coa Natureza oposta á cultura, como no caso das mulleres.

O meu odio nace
á marxe da cultura,
á marxe das teorías, á marxe das tretas
con que xulgaban terme aturullado o cerebro
ao mesmo tempo que en min todo aspira a ser tan negro.

LÉON-GONTRAN DAMAS

Encontramos o intento de valorizar o «propio». Para contrarrestar a sensación colectiva de malestar e o conxunto de complexos que leva os negros a querer embranquecer a pel ou estirar o cabelo, que leva as mulleres a imitar as actitudes e comportamentos masculinos e que leva os galegos a falar castelán como un privilexio e adoptar a cultura e as modas dos colonizadores, intentan darlles valor a aquelas pequenas e «naturais» características que lles concederon.

Ante o ataque do sistema, a muller, o galego e o negro son o símbolo do que hai que abandonar. Xa vimos esta postura inicial, postura de desarraigamento e de traizón ao propio grupo. Pero, ao tomar conciencia e pretender liberarnos, podemos caer na trampa de, por oposición, valorar a imaxe que outros fixeron de nós. Pasamos así a reivindicar a paisaxe, a demencia, a natureza primitiva, os sentimentos, a virxindade, a inocencia, «verdadeiramente fillos primoxénitos do mundo, sensíbeis a todos os sopros do mundo, arrebatados pola esencia das cousas, non preocupados en dominar, mais participantes no xogo do mundo». «Aqueles que non inventaron a pólvora ou a búsola» (Aimé Césaire).

Vemos que facer das discriminacións unha prerrogativa e asumir as características atribuídas, sen pensar se son boas ou malas, é un erro de todos os movementos de liberación.}

Normalización da lingua e da muller

A normalización lingüística consiste en normativizar e unificar a lingua, adaptala para o ensino e para todos os cometidos culturais e sociais, etc. Pero non só iso. Normalizar o galego quere dicir pór a nosa lingua nun nivel alto, darlle un prestixio cultural e social, conseguir que o galego deixe de ser unha lingua para andar pola casa e que sirva aos seus falantes para todas as necesidades, tanto familiares como públicas, privadas ou oficiais. Consegir que non haxa en Galiza unha lingua de primeira e outra de segunda.

As mulleres tamén necesitamos a normalización. Equiparación cos homes ante as leis. Equiparación a nivel de formación, de estudo, de traballo, de igual salario polo mesmo traballo. Equiparación a nivel de recoñecemento ante a sociedade e na representatividade política e social.

Pero, a normalización non se pode deter en conseguir unhas melloras legais e laborais, do mesmo xeito que á lingua galega non lle bastan unhas leis técnicas e lingüísticas. «Evidentemente, as leis non chegan por si mesmas e non nos podemos contentar, de ningún xeito, con simples decretos» (Lenin)¹¹².

A verdadeira normalización das mulleres supón abolir a xerarquía patriarcal, supón a anulación da disimetría muller-home. Pero, non adaptándose ao superior nin deixándose assimilar, senón poñéndose ao mesmo nivel e conservando todos os trazos diferenciadores e a propia natureza. Non é idealizando a realidade das mulleres como se crean as premisas da nosa liberación, pero tampouco é adoptando mimeticamente os valores masculinos, sen reconsiderar se son bos ou malos. Nin as melindrosas «par délicatese j'ai perdu ma vie»¹¹³, que seguen as pautas idealizadoras, nin as imita-homes asimiladas poden conseguir a normalización do sexo feminino. Igual que os negros soñan con seren brancos, mais nunca pensan, nin en soños, en ennegrecer aos brancos e impor os seus propios patróns.

{Toda ideoloxía nacida da derrota é, como tal, inadecuada para lograr a independencia. A oposición do feminismo como fenómeno antitético é negativa. O feminismo necesita cambiar toda a orde de valores e servir de transición para

outra sociedade. Cómpre escolmar os valores en función do mundo no que queremos vivir e aplicar un estilete crítico aos nosos comportamentos, independentemente da orde de valores establecida. *A función do feminismo non é impor uns valores sobre outros, senón destruír os sistemas de valores actuais.*}

De aceptarmos unhas calidades naturais e intrínsecas, en función da natureza, e facermos unha ideoloxía feminista a partir delas, estamos afastándonos da verdadeira revolución. Este tipo de feminismo convértese nunha arma do machismo e do imperialismo con tendencia ao idealismo e ao historicismo abstracto. Á falta dun presente aflagador, reivindicamos un pasado glorioso, tendemos a cubrir as nosas frustracións coa nostalxia dun pasado mítico e grandioso, como intentou Pondal, e os seus seguidores, para a nosa nación. O presente sería, así, a decadencia do pasado. Os galegos terían a Breogán e aos bardos celtas, que cantarían as xestas dos fortes e nobres. As mulleres teríamos o matriarcado primitivo e as deusas nais. Os negros teñen a Osiris como representante do deus da negritude.

As ideoloxías románticas e míticas sobre a lingua deteñen o proceso de normalización, igual que os idealismos e as ideas estereotipadas sobre as mulleres.

Ao longo deste camiñar comparativo puidemos comprobar como *unha situación represiva e inxusta pode provocar fenómenos paralelos, alienantes e nocivos, nas mulleres e nos galegofalantes*. Sabemos tamén que para que esta inxusta situación desapareza hai que destruír primeiramente as causas que a produciron: o patriarcado e o colonialismo, e os prexuízos que destas situacións se desprenden. Segundo Max Horkheimer:

Unha das cousas que teñen que cambiar son os prexuízos destrutivos, como os que tomaron parte nas grandes conquistas e catástrofes da Historia e que non desapareceron, de ningún xeito, na actualidade, coa nosa florecente economía; eles fan da conciencia cousificada un tribunal no que o veredicto se fixa de antemán e dispón o que poderá alegar o acusado; todo o proceso —o pro e o contra, a acusación e a defensa— é soamente aparente: e as relacións entre os homes resultan baleiras, por moito que sigan a funcionar¹¹⁴.

A PAIXÓN DO CANTO

Literatura silenciada

A través da historia masculina, as mulleres, ao carecermos de identidade propia, tivemos tamén negada a Literatura, a nosa Palabra. Faltáronnos os mecanismos económicos, sociais e ideolóxicos que serían necesarios para tomala. Até tempos recentes as mulleres non eramos entes xurídicos con personalidade propia; eramos só fillas ou esposas de... Carecíamos de independencia económica e, polo tanto, de «cuarto propio», tan necesario para o cultivo literario, como ben explica Virginia Woolf. O espazo das mulleres eran as cociñas, o lavadoiro, o ámbito limitado á casa e ao privado. Ausentes do mundo exterior e profesional, da política e das institucións, quedaban reducidas á esfera do doméstico: o coidado do home, das fillas, do fogar... debía encher non só todo o seu tempo, senón tamén os pensamentos, ansias e aspiracións. As mulleres, até épocas moi recentes, non tivemos acceso á Cultura nin ao modelo de intelixencia marcada polos homes das clases superiores. O poder patriarcal (valla a redundancia) controla a sociedade política, económica e culturalmente. Marca as normas e criterios. A literatura, a arte en xeral, debe estar en función desa mentalidade, debe contribuír a mantela. Houbo sempre un control masculino na produción ideolóxica e semántica.

Como ocorre co resto dos bens materiais, as mulleres contribuímos a crear o material literario para logo sermos privadas do seu aproveitamento. Empezando pola lingua. O primeiro labor na aprendizaxe da lingua é levado a cabo por unha muller: a lingua da nai, da nutriz, que tanta importancia terá na integración das persoas na sociedade. Tamén indican as enquisas que as nenas son máis precoces que os nenos na aprendizaxe e teñen unha maior capacidade na área da linguaxe; capacidade que, comprobamos, non chegará a ser exercida.

E non soamente transmitimos a lingua, o material da literatura, senón que, grazas ao sacrificio das mulleres, moitos pensadores e escritores puideron facer a súa obra. Mentres as mulleres, paxaros sen ás, se afanan nas cousas materiais, eles poden matinar, especular, razoar, fantasiar... Coñecemos a frase: «Detrás dun gran home hai sempre unha gran muller». Detrás dunha muller hai soidade, baleiro social, renuncia.

Pero todo iso que se fai, en parte, grazas a nós, non só non nos aproveita senón que contribúe a difundir unha imaxe denigrante e a perpetuar a nosa opresión. Na literatura aparece a figura desprestixiada das mulleres que convén ao sistema e, a través dela, asimilamos a nosa posición secundaria na sociedade. Mulleres irracionais, inseguras, charlatanas, indiscretas.

A estampa denigrante comeza na literatura infantil, que predispón aos roles sociais que cómpre incorporar. Nas mulleres hai dúas categorías:

As boas: princesas, raíñas, fadas...

As malas: bruxas, madrastras...

A bipolarización estimativa das mulleres continuará na sociedade. Os cantos exaltan a maternidade e as virtudes domésticas: paciencia, abnegación, bondade. Rapazas que lavan, limpan, fan camas... Cinsentas. Brancaneves, a escrava doméstica dos sete sanicoucos etc. Son «parvas» como a Carapuchiña Vermella, que se mete literalmente na boca do lobo poñendo en perigo a «indefensa» avoa. Menos mal que aparece o «bravo» cazador que abre o ventre da fera e, simbolicamente, «dá a luz» ás dúas paponas. Brancaneves tamén é imprudente e toma a mazá que lle dá a bruxa. A Bela Adormecida é torpe e espeta o fuso [no dedo]. Grazas aos príncipes «salvadores», se non, que sería delas!

Comparémolas, por exemplo, co neno allo, Polgariño, que, pequeno e todo, consegue roubarlle a potencia ao ogro (botas como símbolo sexual) e conquistar fortuna. Todo porque é valente, listo, hábil.

Os heroes masculinos parten, móvense, actúan. As mulleres son pasivas, «non deben saír da casa» (como lle aconsellan os ananos a Brancaneves ou a nai a Carapuchiña), porque, de facelo, xa saben ao que se expoñen.

Non quero estenderme no tema da literatura infantil, simplemente subliñar que aos nenos lles serve para autoafirmarse mentres que ás nenas lles marca o camiño da reclusión, da pasividade e da dependencia. Os roles están fixados. «O ceo, cunha orde, segundo vemos, todopoderosa, créanos ao nacer para dife-

rentes oficios», di Molière na escena primeira do primeiro acto de *As mulleres sabias*.

Existe unha asignación universal duns valores específicos ás mulleres, valores que a sociedade patriarcal esixe. A muller é a *mater* (materia), a pasividade, a cousa, o instrumento. É a natureza. Pero a relación coa natureza é de submisión, non de dominio. É o sentimento por oposición á reflexión e á lóxica; é o concreto en contra do abstracto; é a sensibilidade opoñéndose á experiencia. O coñecemento está marcado polo social. Nin mesmo os sentimentos poden ser autónomos.

Os homes, a través da literatura, definen a esencia das mulleres. Somos natureza dominada. A nosa imaxe literaria está feita por eles. Os nosos mellores dons: a submisión, a abnegación, a honra. As mulleres boas rezan, coidan da casa, son santas esposas e cariñosas nais. As outras son falsas, vaidosas, avarentas, viciosas, astutas..., a perdición dos homes. As mulleres sabias, bacharelas sutís, foron sempre vituperadas. Dar exemplos desta imaxe literaria faría o libro interminábel.

O máis grave é que esas falsas interpretacións son presentadas como as únicas posíbeis. E que as mulleres debemos responder a ese prototipo.

A partir do s. XVIII (con raros precedentes en séculos anteriores) algunhas mulleres pioneiras entraron no mundo da Cultura e da palabra escrita. Fixérono con enormes dificultades, en loita contra o desprestixio xeral da palabra das mulleres, mal considerada socialmente. As nosas palabras son chafalladas, lerias, o ruxerruxe... Palabras infantís, insensatas, de larapetas ou históricas. A opinión consta no refraneiro desde hai milleiros de anos e continúa na boca de todos os sabios «que no mundo foron». Hoxe en día, os medios audiovisuais encárganse de perpetuar esta imaxe. O mellor que podemos facer (tamén o indica o refraneiro) é calar («Por ben que fale a muller..., calada está mellor», «A muller ha de falar cando a galiña queira mexar»). E foron séculos de silencio.

A pesar do desprestixio, algunhas mulleres aventúranse. Moitas escritoras do século pasado ocúltanse tras de nomes masculinos: Fernán Caballero, George Sand e George Eliot teñen que renunciar ao nome e, en moitos casos, á súa vida de muller para integrarse na cultura andróxina. As escritoras deben expoñerse, renunciar á vida privada, traizoarse como mulleres, aceptar o rol imposto, ocultar ás veces a sensibilidade propia, vivir nunha contradición permanente que leva,

en moitos casos, ao suicidio, como Virginia Woolf e tantas outras. «As mulleres non escriben, e cando escriben suicídanse». «A quen se apropia dun papel que non lle corresponde, os deuses castíganla coa autodestrución. Para vivir hai que optar polo silencio», son as palabras de Cristina Peri Rossi no seu interesante artigo «Ni ricas ni famosas» sobre o frecuente suicidio das escritoras¹¹⁵.

Rosalía, que, por certo, non se disfrazou de home, foinos presentada como unha «señoriña» dorida e triste, nai amantísima, esposa honrada, sempre en loita coa enfermidade e as adversidades. Pero Rosalía ten unha visión clarísima, asombrosa na súa época, do papel da muller escritora. Tomo nota dalgunha das súas palabras: «Os homes non cesan de dicirche sempre que poden que unha muller de talento é unha verdadeira calamidade, que val máis casar coa burra de Balaan e que só unha parva pode facer a felicidade dun mortal varón». Engade que «unha poetisa ou novelista é o peor que pode ser unha muller» e que «as mulleres deben deixar a pluma e repasar os calcetíns do seu marido, de telo, e, se non, aínda que sexa os do criado». Afirma que «os homes miran ás literatas peor que mirarían ao demo»¹¹⁶.

As escritoras do XIX foron adiantadas nunha época na que as mulleres non estaban adestradas culturalmente. O acceso *xeral* das mulleres á escritura non ten máis de medio século. A matrícula oficial das mulleres na Universidade estivo prohibida até o ano 1910. De incorporación *masiva* na Universidade levamos apenas vinte anos. O exercicio profesional continúa sendo difícil. Seguen ausentes das Academias e dos postos de responsabilidade... Non fixemos máis que empezar a camiñar por terreos vedados até hoxe. O Feminismo ten só dez anos de vida activa no noso país... De recapacitarmos sobre estas cifras, chegamos á conclusión de que o labor das mulleres nos últimos tempos e os logros obtidos son impresionantes. Como o estamos vivindo, non somos aínda moi conscientes, pero estamos asistindo a unha verdadeira epopea que, sen dúbida, transformará a mentalidade universal.

Hoxe, somos máis as mulleres que tomamos a palabra, á custa de moitos sacrificios. Pero, que palabra tomamos? Para entrar no mundo da Cultura, que foi couto privado masculino durante séculos, cómpre aceptarmos a escala de valores estipulada, onde non teñen cabida a nosa identidade, o noso corpo real, o noso espazo e os nosos problemas. A igualdade que, sobre o papel, se nos concede ás mulleres é unha trampa. É o que se nos impón no terreo cultural. Mediante a equiparación o colono continúa condicionando á colonizada. Permítesenos subir

ao seu tren cultural sempre e cando asumamos o seu modelo, entremos polo aro, contribuíamos a difundir e cimentar as súas ideas. Quérennos asimiladas.

Pero, mesmo así, as escritoras quedan nun segundo plano. A competencia é desleal. Calquera autor, cunha mediocridade, consegue o que para unha muller é case quimérico. O traballo dunha muller debe ser excelente para ser xeralmente recoñecido. O mellor piropo que recibe unha obra é «non parece dunha muller».

O Feminismo, os coñecementos e os instrumentos mentais e razoadores que temos as mulleres na segunda metade do século xx permítennos non só liberarnos dos nomes e roupaxes masculinos, cos que intentaban coarse de socate as escritoras do s. XIX, senón tamén contestar a cultura que nos legaron. Por moi duro e amargo que sexa o camiño, sempre será mellor entrar na historia como mulleres que como apéndices masculinos, como a costela de Adán. Pasados os primeiros momentos de dúbidas e vacilacións, este é o gran reto que se nos formula ás mulleres hoxe, non só no aspecto literario, senón en todos. A nosa aportación á cultura como seres completos, con corpo e sentimentos reais e propios. Construír a nosa historia, dicir a nosa palabra, falar pola nosa boca. O compromiso, nesta altura, é conseguir a independencia cultural, liberándonos da imposición ideolóxica, do mimetismo modélico, da lingua imposta. Negarnos a unha integración cultural que nos anula, nos nega. Mudar de valor a lingua e a literatura. Recorde-mos as palabras de Batxeba: «Teño sentimentos de muller, pero soamente conto coa linguaxe dos homes». A linguaxe retén os conceptos. A aceptación da linguaxe supón a aceptación dos conceptos. Subordinámonos a experiencias alleas, a regras que nos colocan en segundo plano, á infravaloración do feminino mediante as palabras. As mulleres, e as dedicadas á literatura e ao ensino en primeiro lugar, debemos intentar un traballo operacional na lingua.

Para este Rexurdimento, ás mulleres propóñennos un auténtico desafío. Dan-nos a elixir entre os valores «femininos» incorporados ás nosas persoas ou os valores «xerais», os importantes, os científicos, os racionais. A sociedade e a crítica literaria sancionan en función deses valores. Móstrase reticente a recoñecer na obra das escritoras uns valores que lle son negados. En cambio está máis disposta a aceptar aquela obra que se axuste ao considerado «feminino», a temas menores e secundarios. «Daquelas que cantan as pombas e as flores, / todos din que teñen alma de muller, / eu que non as canto, Virxe das Dolores, / ¿de que a terei?», ironizaba Rosalía¹¹⁷. Con ela comeza o desafío na nosa literatura.

Non se trata de asumir o «feminino», a fantasía masculina, senón de dar a nosa verdadeira imaxe. Isto, ben o soubo Rosalía, suscita problemas e conflitos persoais. Somos, coma Galileo, ousadas que queremos romper a marcha «normal» do mundo, da orde establecida, saímos do noso papel tradicional, do eido «axeitado» da literatura intimista e afectiva, deixar de cantar ás pombas e ás flores... Ousadas, bruxas que merecemos ser queimadas na fogueira como Giordano Bruno. Teimosas que afirmamos: «a pesar de todo, movémonos!».

A sociedade dálle o beneplácito á literatura «feminina» pero rexeita a literatura feminista. Os coñecementos que contraveñan a práctica social son perigosos (recordemos o artigo de Rosalía que mereceu tales críticas que provocaron a renuncia da autora a seguir escribindo en galego¹¹⁸), supoñen unha ameaza, implican un risco, son rexeitados tanto polos que se senten afectados como polas mesmas que os producen. As mulleres reprimimos tamén a nosa literatura, os propios sentimentos. Era obrigado imitar ao home para que nos fixese un lugar no seu Olimpo. «Aínda non lles está permitido ás mulleres escribir o que senten e o que saben»¹¹⁹, di Rosalía, que comprende que as mulleres eran «novas Lázaros que recollemos as migallas de liberdade ao pé da mesa do rico, que se chama século XIX»¹²⁰. Rosalía sabe que ser escritora é «un continuo tormento»¹²¹. Hoxe continúa séndoo. Hai que ter moita forza, consumir unha enerxía excesiva para que se nos recoñeza. Pero a sociedade terá que convencerse da firmeza dos nosos propósitos.

Sabemos que non podemos reproducir o anterior, o legado transmitido, sen cuestionalo; que non debemos reforzar a literatura en función do retrato unidimensional que até hai pouco ofreceu. É necesaria unha actitude crítica. Para acceder ao coñecemento crítico temos que saber que as ciencias están sometidas ao control masculino e á ideoloxía patriarcal. Non podemos admitir todo como bo. Cómpre investigar, iniciar traballos preguntándonos pola orientación dos mesmos, seleccionar os temas e as preguntas. As ciencias padecen un positivismo exacerbado. E non todo é definitivo. A ciencia cambia e nós podemos e debemos facela cambiar. A sociedade necesita da forza da liberdade creadora, de novos mitos, de nova linguaxe, de novos valores, da nova literatura que reflectirá a nosa memoria colectiva. Pasarmos de conceptuadas a conceptuadoras, de obxecto poético a poetas, de narradas a narradoras. Este é o gran desafío: construír a nosa literatura. Porque até agora carecemos de literatura propia, posto que non destacaba o noso mundo, a nosa lingua, os nosos criterios, a nosa memoria.

Cada grupo social que escapa da opresión, da marxinação, ten que facer unha nova literatura, reconstruír o relato desde as novas categorías que son relevantes para si e non o foron para os escritores precedentes. Necesitamos a ruptura cos contos que nos contaron. Non somos, non fomos nunca a costela de Adán; Adán existe grazas a nós. Somos as principais autoras da vida e as perseverantes loitadoras contra a morte. Todo iso debe ser reflectido na nova literatura.

Agora ben, non se trata de borrar todo o pasado literario. A ciencia, a filosofía, a arte e a literatura deben ser criticadas pero non negadas. Non comparto actitudes de «robinsonas». Hai un herdo. Debemos, penso eu, recibir ese herdo como algo, en moitos casos, prezado, aínda que alleo. Non se trata de negar o valor das boas obras literarias masculinas que nos precederon. Con todo, sen deixar de aproveitar o moito positivo que hai no pasado literario, cómpre construír o que durante tanto tempo de ignorancia nos foi negado: A NOSA PALABRA, a nosa visión do mundo, e non soamente a nosa (o feminino, os nosos sentimentos etc.), senón tamén a nosa visión do mundo masculino, do mundo xeral, que debemos compartir e, polo tanto, tamén codificar. Non se trata, pois, de negar o pasado literario senón dunha proxección desde o presente para reafirmármolos no futuro.

Son moitas as preguntas que nos temos que facer; moito o que temos que destapar nesa procura do novo cunha actitude crítica do anterior.

Os eruditos, que o saben todo, ignoran a outra cara da terra que se lles oculta como a Lúa nas súas fases. A Terra, hoxe, está en cuarto crecente. As mulleres aportaremos os novos coñecementos que serán necesarios para ver o mundo completo e non baixo a cultura monolóxica actual. Resulta evidente que este proxecto non se pode confundir co que se entende por literatura feminina, ese campo de margaridas onde as mulleres, con ademán pastoril (de pastoras de Santillana¹²², claro) faríamos requintes meigos, cantaríamos ás pombas e ás flores. Xa Virginia Woolf recomendaba ás escritoras: «pero tampouco deben facelo (escribir) nun estilo feminino artificial que consiga pouco máis que adular os prexuízos daqueles que cren na inferioridade da muller».

Os sentimentos, as sensacións, convertéronse nos únicos vehículos de comunicación que socialmente se nos concederon. Pensar que os sentimentos, a sensibilidade, son o noso patrimonio, tamén é falso. Moita poesía feita por homes está aí para botar por terra esa aseveración. Os sentimentos non son exclusivos do

noso sexo. O que sucede é que no sexo masculino son reprimidos, xa desde nenos, porque están infravalorados no mundo actual. O sentimento sería algo instintivo, acientífico, melifluo, algo que os homes, racionais, conscientes, cerebrais, teñen que refrear e ocultar. Esta apreciación do sentimento fixo que se nos adxudicase ás mulleres. Pero, como ben explica Teresa Barro, «o cultivo do sentimento é tan necesario como a educación do intelecto porque ámbolos dous teñen que ir xuntos... Que non se fixese así é produto claro da opresión da muller, e esa opresión produciu unha sociedade embrutecida e incivilizada»¹²³.

Tamén se tende a considerar literatura feminina a que presenta un vocabulario relativo ao ámbito doméstico, ás ocupacións caseiras das mulleres. Termos referentes á costura, á cociña... Creo que non se trata diso, ou, mellor dito, non se trata só diso. Hai que ter independencia á hora de facer a nosa literatura e non desconfiar da nosa capacidade. Libres de prexuízos, usemos eses termos, reflectamos ese mundo, que coñecemos, cando nos sexa necesario, pero sen que nos limite nin reduza. Todo o que nos rodea, o que se ve, o que se pensa etc. debe ser *revisto e repensado* por nós. Lonxe dos grandes e mentireiros idealismos, cómpre encontrar a medida exacta dos seres e das cousas tan falsamente representados en moitas ocasións.

Ademais desa tendencia ao privado, ao doméstico, tamén se considera propio da literatura feminina o silencioso, o oculto, o secreto. Somos bruxas. Temos o patrimonio do enigmático. Quen pode entender as mulleres?, escoitamos dicir. A ciencia non pode esclarecer esas partes profundas da muller, afirman os científicos. O mesmo Freud (continuidor do cristianismo na condena das mulleres como produtoras de complexos —especie de pecados— e da marxinación sexual —castradas, envexosas do pene, frías—) afirmou que a psicoloxía da muller é a máis escura, «o continente escuro»¹²⁴. Non é necesario aclarar que escuro aquí ten unha estimación negativa por oposición á claridade da psicoloxía masculina. Cando as feministas, consideradas as bruxas actuais, buscan a noite e teñen a Lúa como emblema, están obedecendo a este criterio sobre as mulleres, están valorando «o continente escuro». A casa, a noite, o privado, o tebroso, o pequeno e o oculto serían os nosos ambientes. Eu digo que o Sol tamén é noso, e a razón, e o público. Non podemos renunciar a nada.

As características que se aplican á literatura de mulleres están influídas por eses tópicos sobre o que debe ser o feminino. Cando as mulleres incorren en terreos reservados aos homes son sancionadas ou, incluso, se lles nega a autoría literaria.

O caso Bieiris de Romans, unha trobadora provenzal do s. XII, resulta esclarecedor. O seu poema canta o amor por outra muller. Os críticos opinan que non hai traza de «feminidade» na peza, que debeu ser escrita por un trobador masculino, facilmente polo seu irmán Alberis de Romans. Que unha muller cante a outra muller non é «feminino». A aseveración presupón varias cousas: que unha muller non pode amar a outra; que, de facelo, non pode ter a ousadía de publicalo; que non debe usar a muller como motivo literario. Os autores galegos das cantigas de amigo do s. XIII, travestidos, falan por boca dunha muller e ninguén lles nega a autoría dos seus poemas.

Vemos que o que se entende por literatura feminina é un niño de prexuízos. Pero, hai de feito unha literatura feminina?

Non é cousa de demostrar, a estas alturas do século, que as percepcións biolóxicas das mulleres e dos homes son iguais. Agora ben, o que si podemos discutir é que intervención ten o social sobre esas estruturas perceptivas. Hai un adestramento? Que capacidades perceptivas poden desenvolverse en función das dedicacións, dos roles? A educación das nenas e dos nenos é diferente. Desde pequenas espéraselles o interese por cousas distintas. Aos nenos impídeselles chorar (é cousa de nenas) e desenvolver os sentimentos. As mulleres vivimos nunha cultura máis material, máis concreta, máis fiel á natureza. Asistimos a outros acontecementos, temos outras vivencias (a de parir é exclusiva, por exemplo). Habería que estudar que condicións permiten o paso da experiencia persoal ao coñecemento colectivo, e como se transmiten.

Evidentemente, en literatura son fundamentais as vivencias, a memoria, o subconsciente, o máis profundo do noso ser. Pero se só fose iso quedaría reducida á lírica ou á biografía persoal. Onde quedaría a imaxinación, a fantasía e, sobre todo, esa capacidade de meterse na pel das outras e dos outros e sentir por eles? Describir a fame que nunca sentimos, durmir nun banco do metro onde nunca durmimos, vivir a sexualidade que non tivemos ou non desenvolvemos... Tantas cousas que somos capaces de imaxinar... Certo que a realidade supera sempre a fantasía, pero non sempre unha precede á outra nunha obra literaria concreta.

Na literatura, entón, non só están as experiencias e as vivencias. A nosa aportación abrirá vías que estaban cegas porque na orientación da literatura até hoxe o suxeito das experiencias, das vivencias, foi sempre masculino, e as súas interpretacións foron consideradas como as únicas posíbeis.

Cómpre, pois, liberarnos dos tópicos, non obedecer a criterios preestabelecidos. Só seremos libres se facemos unha arte creativa, independente, que una o público e o privado, o sentimento e a razón, a Lúa e o Sol.

O amor na obra poética de Rosalía

Teño para min que unha das experiencias máis amargas que viven as mulleres é a da decepción ante a práctica amorosa, a do desengano ante o desamor. As mulleres, desde nenas, somos arroladas con contos de fadas, ilusionadas con novelas rosas que nos predispoñen para a felicidade e idealizan o amor facéndonos concibir falsas esperanzas. Somos preparadas para o tule ilusión e, cando o tule racha e a ilusión é substituída pola crúa realidade, sentimos cristais espetándose na nosa carne.

Esta amarga experiencia que entristece a vida de tantas mulleres é o sentimento que domina a poesía de Rosalía de Castro.

Como muller, ilusionada, busca amores. E aconsella:

Busca estes amores..., búscalos,
si tes quen che os poida dare¹²⁵.

Sabe que o amor é a arela fundamental das mulleres.

Ser amada, ese é o teu sino,
amada cal n'outra houber,
e ¡que dichoso destino!
ser querida e ben querer.
Hei a ambición da muller
e o soio ben que buscan sin medida
nesta mísera vida¹²⁶.

Pero, realista, sabe que do desexo ao feito hai unha gran diferenza, e remata así o poema:

Tan soio te agardan penas
linda rosa a do lunar

as grandes tras das pequenas,
 unha tras outra a chamar
 á túa porta han de chegar
 que naide, tal é a forza do destino,
 naide torce o seu sino¹²⁷.

Rosalía sabe que o destino, o fado das mulleres, é implacábel, que sempre agarda o duro cravo do desamor.

Desque te quixen, ingrato,
 todo acabou para min...
 Duro cravo me cravaches¹²⁸.

Sabe que as mulleres, a cambio de amor, recibirán ingratidade; que en lugar de cariño encontrarán afrontas.

Que hai uns negros amores
 de índole pezoñenta
 que privan os espíritos
 que turban as consciencias
 que morden se acariñan
 que cando miran queiman
 que dan dores de rabia
 que manchan e que afrontan.
 Mais val morrer de friaxe
 que quentarse á súa fogueira¹²⁹.

Vemos como Rosalía coñece e interioriza coma ninguén esta sensación de privación amorosa. A súa felicidade, o seu amor, foi pasaxeira. Tal foi a desilusión que lle produciu, que mesmo lle doe recordalo.

Lévame a aquela fonte cristaíña
 onde xuntos bebemos
 as purísimas augas que apagaban

sede de amor e chama de desexos.
Lévame pola man cal noutros días...
Mais non, que teño medo
de ver no cristal líquido
a sombra daquel negro
desengano sin cura nin consolo
que entre os dous puxo o tempo¹³⁰.

E lamenta ese negro desengano que xa non lle deixa crer no amor. Interrógase a si mesma:

¿Por que, corazón,
por que agora non falas
falares de amor?¹³¹

A poeta busca amores e non os encontra.

Ando buscando meles e frescura
para os meus labres secos
e eu non sei como atopo, nen por onde,
queímore e amarguxos.

Os seus versos son amargos. E non poden ser doutra maneira. Non debemos pensar que a tristeza, a negrura da poesía rosaliana, é consecuencia da moda romántica da época, que buscaba morbosamente os sentimentos tráxicos. O pranto rosaliano é sentido, auténtico. Proba disto é que certas obras románticas poden causarnos hoxe graza, promovernos a risada e iso nunca ocorre coa obra de Rosalía.

Demostra tamén que non é unha moda o feito de que a propia autora se desculpe do sombrío da súa poesía.

Ando buscando almibres que almibaren
estes meus agres versos,
e eu non sei como, nin por onde, sempre
se lles atopa un fero.

E o Ceo e Dios saben
 non teño a culpa deso.
 ¡Ai!, sen querelo, tena
 o lastimado corazón enfermo¹³².

Rosalía ten o corazón ferido e sente a ausencia do amor. Sofre pola humillación que, como muller, ten que aturar.

¿Por que meu espírito
 por que agora te humildas
 cando eras altivo?

Esta humillación que sentimos as mulleres nunha sociedade que nos despreza e nos denigra sentíaa Rosalía, así como a falta de apoio, a sensación de estarmos perdidas no mundo, de non posuír lugar nin espazo de nós, de non ter a que nin a quen acudir.

¿Por que, en fin, Dios meu,
 a un tempo me faltan
 a terra e o ceo?¹³³

Nin a terra nin o ceo. Rosalía é unha muller que perdeu a esperanza, que afirma que amores e praceres son mentira. Nun poema expón un diálogo entre nai e filla. A filla, mocíña inxenua e ilusionada, acredita no amor e a nai vaina desenganar:

Un verdadeiro amor é grande e santo,
 dos encantos, encanto
 e é doce... doce entre as dozuras todas.

di a rapaza ilusionada. E a nai responde:

—Seica por eso tanto
 tras dunhas e outras modas
 dalle por empachar, anque ben sabe.
 —¿Por máis que acabe en bodas?

—Anque en bodas acabe,
pois como todo doce, miña vida,
e esta é cousa sabida, como que queima o fogo,
o canto máis come un del, repugna logo¹³⁴.

A filla rebélase ante a vixilancia da nai, que parece querer retardar o destino fatal da rapaza. Pero sabe que non poderá subtraerse ao que é a sorte das mulleres e que a súa filla será, á súa vez, desprezada. O diálogo segue así:

—¡Non cantes, non chores, non rías, non fales,
nin entres, nin saias, sin mo preguntar!
¡Válate San Pedro con tanto gardarme!
—Pois de que así sea, nena, non t'asañes
que cantes, que chores, que rías, que fales...
¡Can pasa!, nun tempo, meniña, diranche¹³⁵.

A nai afirma que será tratada coma un can, queira ou non. Ese «can pasa!» expresa o maior desprezo.

Como muller séntese ofendida e maltratada.

Anque abrandar non poida
almas de ferro e peitos homicidas¹³⁶.

Están matando o seu corazón. Sabe que é perseguida.

Ladraban contra min que camiñaba
case sin alento
sin poder co meu fondo pensamento
e a pezoña mortal que en min levaba¹³⁷.

Afirma que as mulleres buscan o amor dos homes como pombas¹³⁸ tras da candeia:

Eu non sei que sentía
vendo que el en chamarme prosegúa

pois entre ansiosa e adusta
 funme indo cabo del de gozo chea
 cal palomiña vai tras da candeia¹³⁹.

A poeta sabe por propia experiencia e pola observación da vida das outras mulleres que o que agarda é a ingratidade.

Que este é o pago, desdichada,
 que á que ben quer dan os homes¹⁴⁰.

Destaca na súa obra a lealdade e fidelidade das mulleres en contraposición co engano dos homes. Así o vemos neste diálogo:

—¡Como venden a carne no mercado
 vendeute o xurafás!
 —¡Pero que importa ao fin que me vendese
 se eu non o podo olvidar!
 —Matoute a penas, sin piedade, e deixoute.
 Deixoute o desleal.
 —Pois olvidada morrerei e triste
 que olvidalo... ¡non xa!
 —Cal se pisan as herbas, el pisoute...
 ¡Ódiate!... ¿e non o odiarás?
 —Anque me odie e me pise e me maldiza,
 eillo perdoar.
 —¡Mal haia a túa constancia, probe tola,
 e a túa lealtad!
 Mais, anque ti o perdones, Dios que é xusto,
 non o pode perdoar.
*(Un incrédulo aparte
 sorrindo cun sorrir de Satanás)*
 —Fiádevos en Dios e non corrades
 Dios, ¿quen sabe si o hai?¹⁴¹

Encontramos aquí as dúbidas sobre a existencia de Deus que aparecen ao longo da súa obra. E sobre todo a pasividade de Deus ante o infortunio, que é o que máis a desalenta. Falando da desgraza di:

¿de donde ven?, ¿que quer?, ¿por que a consintes,
potente Dios, que os nosos males miras?
¿Non ves, Señor, que o seu poder afoga
a fe i o amor no espírito que en Ti fía?¹⁴²

Fronte á fidelidade das mulleres, das viúvas dos vivos, aparece a deslealdade, que fai a Rosalía perder a esperanza en Deus, na xustiza e nos homes. Xa non espera nada. Di:

Da esperanza hermosa cortáronme as alas
e non hai alegría si non hai esperanza¹⁴³.

O único amor valioso e firme que aparece na poesía de Rosalía é o amor á nai e aos fillos. Cando vai perseguida, ferida, o que ansía é chegar xunto aos seus fillos. Teme que algo malo lles poida pasar:

Ensangrentando os pés nos seixos duros,
fun chegando ao lugar dos meus cariños
maxinando espantada: ¿os meniños estarán xa despertos?
¡Ai! que ao verme chegar tan maltratada,
chorosa, sin alento e ensangrentada,
darán en se afrixir..., malpocadiños,
¡por súa nai malfadada!¹⁴⁴

Cando reza pide pola nai e polos fillos:

Aos pés da Virxen da Soledade
fixen memoria dos meus secretos
para mi madre deixei cariños
para os meus fillos miles de beixos

para os verdugos do meu espírito
recei... e funme pois tiña medo¹⁴⁵.

Rosalía non acredita na xustiza dos homes cando, aldraxada e perseguida, impreca os xuíces:

¡Salvádeme oh xueces!, berrei, tolería...
de min se mofaron, vendeume a xusticia¹⁴⁶.

E o propio Deus está xordo ás súas súplicas, ás súas reclamacións:

Bon Dios axudaime, berrei, berrei inda,
tan alto que estaba, bon Dios non me oíra¹⁴⁷.

O seu desengano é tan total que, de morrer, non quere ir ao ceo. E di así falando coa Lúa:

Pois nin neste nin noutros
mundos terei fortuna,
se sabes onde a morte
ten a morada escura
dille que corpo e alma xuntamente
me leve a donde non recorden nunca
nin no mundo en que estou nin nas alturas¹⁴⁸.

Non cabe maior pesimismo. O sufrimento, a decepción, é tan fonda que non quere recordala nin despois de morta.

Agora ben, se a tristeza máis grande, a desesperanza máis ferinte, o desamor, basea a obra poética (e polo tanto máis íntima e verdadeira) de Rosalía, tamén o odio e a rabia dominan na súa obra como en ningunha outra.

Rosalía fai o que ninguén ousou facer. Toma a xustiza pola man e mata os seus verdugos, os que teñen fama de honrados, os que a denigran, os que murchan a súa pureza, os que a perseguen, os que a violentan. Ao comprobar que nin a xustiza divina nin a humana a amparan, senón que, pola contra, se mofan

dela e a venden, Rosalía sente a impotencia, esa que as mulleres tantas veces sentimos ao longo das nosas vidas. Pero temos que recoñecer que a maior parte das mulleres carecemos da forza que tiña Rosalía. A pesar de sermos aldraxadas, cousificadas, desprezadas, agredidas, violadas acotío e masivamente, poucas veces aparecen reaccións violentas. De tarde en tarde, algún caso illado. Aquela nai, en Alemaña, que matou o violador e asasino da filla cando se celebraba o xuízo¹⁴⁹. Ela tamén sabía que ía vendela a xustiza. Por suposto, como no poema rosaliano, a xustiza cumpriuse logo nela. Iso si, encóntrase agora cumprindo condena. Tamén escoitamos o quite dunha rapaza que castrara os seus violadores ou o caso da familia de Neus Soldevila, que mata o patriarca desapiadado...¹⁵⁰. En fin, casos irrelevantes se temos en conta a magnitude das vexacións e dos ataques que as mulleres padecemos nesta sociedade. Parece como se as mulleres aceptasen as afrontas. Mais o comportamento de aceptación da maior parte das mulleres débese a teren perdido a característica humana propia pola arbitrariedade a que están sometidas e a impotencia á que se ve reducida a súa vontade. As mulleres, mesmo padecendo unha represión tan brutal como sutil, non se rebelan por estaren cousificadas. Somos corpos-objeto utilizados día a día, seres despersonalizados.

É un erro pensar que a ameaza de rebelión aumenta co incremento do sufrimento e da opresión. Frederick Douglass, que no ano 1855 escribiu a análise máis perspicaz feita por un escravo, resumía así a psicoloxía: «Dálle golpes e labazadas ao teu escravo, teno famento e apoucado e seguirá a cadea do seu amo coma un can»¹⁵¹.

As mulleres, por todo o dito, pola educación que reciben, pola obediencia ao sistema patriarcal, están privadas de actuación consciente e sumidas no maior grao de alienación posíbel.

Rosalía non. Rosalía rebélase e toma a xustiza pola man na súa poesía:

Entonces, cal loba doente ou ferida,
dun salto, con rabia, pillei a fouciña,
rondei paseniño... ¡Nin as herbas sentían!,
i a Lúa escondíase, i a fera dormía
cos seus compañeiros en cama mullida.
Mireinos con calma, i as mans estendidas,

dun golpe, ¡dun soio!, deixeiños sin vida,
 i ao lado, contenta, senteime das vítimas,
 tranquila, esperando pola alba do día.
 I entonces..., entonces cumpreuse a xusticia,
 eu, neles; i as leises, na man que os ferira¹⁵².

Rosalía demostra a desesperación que sentía no máis profundo do seu ser ante a inxustiza a aldraxe ás que era sometida, ante o desamor, ante a dor de ser muller.

O feminismo nas trobadoras provenzais e nas cantigas de amigo

Certos estudosos da lírica galega medieval téñense preguntado pola non existencia de mulleres compositoras nesa lírica e sobre todo nas cantigas de amigo. Alonso Montero parecía incluso lanzar un reto ás mulleres feministas galegas sobre este tema. Camiño Noia¹⁵³, recollendo o envite, chegou a conxectar que estas poetas existisen e posteriormente fosen esquecidas ou ben agachadas baixo as roupaxes dos travestidos poetas das cantigas. A conxectura pode ser coherente de termos en conta que non todo o *corpus* das cantigas debeu chegar a nós. Por outra parte, habería que considerar a «curiosa» tendencia que ten a perderse toda obra feminina. A través de todas as épocas ás mulleres non só lles foi negada a palabra, senón que, cando a tomaron, trataron, de ocultarllela por todos os medios. Isto, que é unha realidade que comprobamos hoxe, tivo que selo tamén nunha época de forte misoxinia como foi a Idade Media. Daquela, os valores masculinos, o valor, a forza, o empuxe guerreiro, eran fortes. Nunha sociedade xerárquica, dominada por unha nobreza guerreira, as mulleres eran máis que nunca seres reprodutores. Obrigadas a parir machos, podían mesmo ser repudiadas de non facelo. O poder militar equivalía a riqueza, a posesión de terras. Nesta sociedade, as mulleres, seres ineptos para guerrear, non adestradas nas artes marciais, soamente servían como escravas dos señores e como paridoras de novos fillos. Os matrimonios eran contratos amañados en función dos intereses, do lucro, do aumento de terras, da ampliación da «casa», do poder político e económico. O amor non xogaba na elección matrimonial. As mulleres das clases populares, a maioría, eran auténticas bestas de carga con dous amos, o propio marido e o señor con dereito de pernada. Pero incluso as damas aristocráticas estaban suxeitas a raptos

e violacións, habituais na época. Esta era a realidade das mulleres medievais. A superestrutura ideolóxica difundida pola Igrexa contribuía ao desprestixio. As mulleres eran os demos, as serpes tentadoras, a carne pecadora, o mal do que os homes se tiñan que protexer. En palabras de San Xerome, a muller era «a porta do demo, a patroa da perversidade, a mordedura da serpe». Conviña, logo, telas controladas, dominadas. Cando unha muller pretendía escapar deste control, conseguir certa independencia, era unha bruxa. E xa coñecemos a persecución e o martirio reservado ás bruxas. A outra posibilidade das mulleres daquela, esta si, aceptada pola Igrexa, era encerrarse nun convento. A virxindade como única posibilidade de salvación.

Nesta época medieval de feroz misoxinia, na que a vida das mulleres era un inferno e a súa dignidade persoal inexistente, aparece unha poesía requintada baixo o lema do «amor cortés». Nela, o trovador, o cabaleiro, profesa amor por unha dama distante, idealizada e perfecta. Esta poesía estaba dirixida a señoras aristocráticas, dun rango superior. Non estaba permitido trovar a mulleres non nobres e facelo suscitaba fortes críticas, como comprobamos na nosa lírica de *escarnho e maldizer*. O cabaleiro rebaixábase ante a súa señora con obediencia de vasalo. A dama é o amo, o señor; o trovador é o vasalo arrastrado aos seus pés.

Donna, per vostr'amor
jonh les mans et ador!

BERNART DE VENTADORN

O esquema do amor cortés, neste senso, é o da sociedade feudal pero cos termos invertidos. Por un lado, reflicte a cultura do feudalismo. Por outro, aparece a influencia do cristianismo. Certas virtudes da señor serían as da Virxe María. O amor é sufrimento, unha necesidade psicolóxica do poeta, unha vía mística para alcanzar a perfección. Os trovadores, a cambio da adoración e a fidelidade á señor, conseguían unha maior nobreza, convertíanse en seres mellores. A dama era a inspiradora e a guía neste camiño de perfección.

Non pode haber nada máis contraditorio que esta poesía de amor cortés e a sociedade na que se desenvolve. Esta contradición foi obxecto de múltiples interpretacións. Fálase de amor platónico, de alegoría relixiosa, de xogo literario. Algúns, incluso, cren ver na práctica do amor cortés un certo feminismo,

un triunfo das mulleres. Charles Camproux¹⁵⁴ en *Le joy d'amour des troubadours* afirma que a forza motivadora do amor cortés é o desexo inesperado da emancipación da muller. De semellante opinión é Claude Marks¹⁵⁵, que o considera un estadio esencial na emancipación da muller. Razoan os defensores desta tese que anteriormente, xa na literatura clásica ou na cristiá, se consideraba a muller un ser inferior. O amor cortés sitúaa enriba, nun pedestal, nun rango máis alto. O trovador obedece os caprichos da dama. Isto sería, segundo este punto de vista, prestixioso para as mulleres e, como tal, considérano un aspecto revolucionario na lírica occitana. A devoción da muller no *fino amor* simbolizaría unha necesidade de feminización da sociedade, unha aspiración psicolóxica de certas mentalidades críticas que abominarían a rudeza guerreira e buscarían unha sensibilidade máis «feminina». O amor cortés, segundo estas opinións, reflectiría un cambio nos sentimentos masculinos.

Nunha sociedade como a que sucintamente describía antes, onde as mulleres eran obxectos de traballo e de reprodución suxeitas ás maiores vexacións, non resultan coherentes estes argumentos.

Penso que o amor cortés era un convencionalismo. Un tópic. Un requinte da linguaxe. Un xogo hipócrita. Por se fixese falta algunha proba, na nosa lírica, os mesmos poetas que adoraban submisos e mesurados a señor botan por ela contra as mulleres nas cantigas de *escarnho e maldizer*, que son as que reflecten a realidade social. Mesturan o *fino amor* co amor máis groseiro. Adoran a muller e escarnécena. Onde queda ese cambio da mentalidade masculina nas cantigas de *maldizer*?

Máis que un cambio de mentalidade, o que se ve no amor cortés é unha idealización compensadora da actitude denigratoria contra as mulleres. E esta idealización non destrúe o prestixio nin o poder masculino senón que contribúe a mantelo. Tamén encontramos a muller como subterfuxio, como fantasía masculina. A ideoloxía do amor cortés é platónica. O importante é a idea, a fina mente do trovador. Non é máis que un pretexto para que o home sexa capaz de demostrar a súa altura de sentimentos, a xenerosidade, a valentía. A amada, a *señor*, é un espello onde o narciso poeta se reflecte, e non soamente el, senón tamén o marido, o posuidor da «cousa» amada. É unha poesía antifeminista.

Magda Bogin¹⁵⁶, no seu estudo do tema, encontra motivacións económicas no amor cortés. Os trovadores non se conformarían con conseguir a perfección

espiritual senón que aspiraban a compensacións máis materiais. Estes poemas, ou parte deles, estarían escritos por encargo e o feito de que os trovadores soamente cantasen a mulleres casadas e aristócratas interprétao como unha maneira de respecto e adulación aos seus maridos. A dona, a muller do señor, sería unha substituta, unha figura pasiva, un medio de chegar ao home, ao poder, e conseguir favores. Aparece aquí outra concomitancia coa simboloxía mariana: a muller, como a Virxe María, é mediadora. Por medio da Virxe os devotos chegaban a Cristo; por medio da dona os trovadores ambiciosos chegan ao seu amo e señor.

O que resulta máis sorprendente é que en Occitania algunhas daquelas señoras pasasen de ser obxectos pasivos da veneración masculina a seren suxeitas activas e compor elas mesmas as súas poesías. Son as *trobairitz* provenzais. Conservamos 23 cantigas de mulleres dos s. XII e XIII. E por que na Occitania precisamente? Esta circunstancia foi obxecto de diversas interpretacións, pero non cabe dúbida que para encontrarmos mulleres escritoras son necesarios un conxunto de factores:

A formación cultural. Tiñan que ser mulleres adestradas e coñecedoras da poesía do momento. Sabemos que estas *trobairitz* eran damas cultas que vivían nun ambiente refinado, nos centros culturais da época, e coñecían aos trovadores, eran parentes ou amigas deles.

Ademais, terían que ter o tempo e a *independencia económica* necesaria para poderse dedicar a este mester.

As trovadoras foron unhas mulleres con certos privilexios na súa época. A Occitania atravesaba un momento de expansión comercial e de riqueza. Paralelamente produciuse un verdadeiro Renacemento cultural e algunhas mulleres gozaron de certos privilexios sociais. Ao parecer, as leis e os costumes na Francia do sur, xa en tempos dos romanos, eran máis favorábeis ás mulleres que no resto de Europa. O código de Teodosio, levado polos visigodos no s. V, ditaba que as fillas e fillos solteiros herdasen a partes iguais as posesións do pai. As mulleres da nobreza occitana podían herdar e transmitir a propiedade. Na realidade, a preferencia estaba nos herdeiros masculinos ou, de caer nas mulleres, acostumaba estar controlada por homes, pero, legalmente, as mulleres tiñan esa posibilidade e en certos casos exercérona. Lembremos a Leonor de Aquitania.

Esta lei de transmisión hereditaria, xunto coas cruzadas, deron como resultado unha situación de emancipación de certas mulleres aristócratas. As mulleres non

ían apenas ás cruzadas. O papa non gustaba de velas nesas viaxes nin en semellantes lides. Algunha foi. A muller de Ramón IV de Tolosa acompañou o seu marido na Primeira Cruzada, a pesar da prohibición do papa Urbano. Pero a maioría quedaban. Na ausencia dos maridos, as mulleres tomaron man dos feudos. Foron rexentes. Parece que no s. x estaban nas mans de mulleres os seguintes condados de Occitania: Auvernia, Besièrs, Carcasona, Limoges, Montpellier, Nimes, Peiregòrd e Tolosa. Sábese que Felipa, a muller de Guilhem de Poitiers, duque de Aquitania e primeiro trovador, vai gobernar o seu país do ano 1101 ao 1102, na ausencia do seu home. Almucs de Castelnou, que é unha das trobadoras, tivo así mesmo o control do seu feudo. As cruzadas supuxeron un cambio importante na vida das nobres occitanas.

Son, pois, circunstancias especiais as que se conxugan para que unhas mulleres tivesen independencia económica e mental que as levase a escribir as súas propias composicións poéticas. Unhas mulleres da nobreza, con posibilidade de herdar legalmente, feito que se leva a cabo en momentos de relaxación patriarcal ao estaren os homes nas cruzadas. Todo isto unido a unha situación de benestar e de riqueza e a un renacemento cultural. As *trobairitz* pertencían a círculos culturais e literarios e estaban adestradas nas artes da composición. Son estas circunstancias, en conxunto, as que deron lugar a un fenómeno único en todo o mundo medieval. En Galiza non se daban esas condicións, polo que resulta incerta a existencia de compositoras femininas.

A situación próspera e risona de Occitania pouco había durar. Alí onde hai un brote feminista, un avance das mulleres na súa identidade persoal, unha participación social das mulleres en nome propio..., alí está sempre a babel, a libertinaxe, o pecado, a herexía. Neste caso foron os albixenses. O papa Inocencio III proclamou unha cruzada, esta vez non a Palestina senón contra Occitania, a Cruzada Albixense. Brinda riquezas e poder aos voluntarios do norte, que cheguen a loitar e devolver Occitania á ortodoxia papal. Os nobres francos ven a posibilidade de aumentar as súas terras e Francia de anexionar territorios. En cincuenta anos quedaron convertidas en ruínas as grandes cidades do sur, aquelas onde florecera a fermosa cultura provenzal e onde as mulleres trobadoras ousaran cantar ao amor en nome propio. Todo ficou arrasado. As fogueiras foron alimentadas por milleiros de persoas; as mulleres, violadas; as heréticas, lapidadas. Tortura e morte. Nin rastro quedou da lírica requintada nin das leis que favoreceran ás mulleres. A lírica

do amor cortés considerouse o expoñente fundamental da herexía. O patriarcado, a brutalidade, a ignorancia e o escurantismo impuxeron de novo a súa norma. Os primoxénitos camparon outra vez nos feudos da incultura. A literatura feminina voltou ao silencio secular.

As herexes occitanas buscaban un retorno ao cristianismo dos comezos, un cristianismo puro, unha relixión sinxela, con ritos naturais, afastados das grandes pompas e cerimoniais. Parcas no comer, vexetarianas, pacifistas... As mulleres, como nos *Evanxeos apócrifos*, tiñan igualdade cos homes, podían predicar e practicar ritos. Non podemos evitar facer o paralelismo co movemento de Prisciliano. É o mesmo tipo de relixión, a tendencia gnóstica, a participación feminina, os ritos campestres... O mesmo lugar. Aquitania, xunto con Galiza, foi un dos lugares onde tivo maior influencia o priscilianismo. Ao falar da represión brutal contra os albixenses non podo deixar de lembrar a Urbica, a priscilianista lapidada na súa propia terra, ou a Eucrocia, executada en Tréveris xunto a Prisciliano.

Na Aquitania do s. iv vivía unha aristocracia dedicada ás letras e ás artes e unhas mulleres que pagaron cara a súa autonomía e as súas crenzas. Teño a íntima convicción de que aquela semente priscilianista, aquelas vilas romanas onde Ausonio recitaba os seus poemas de exaltación á terra, se renovaron nas cortes medievais e na expresión do amor cortés. Son demasiadas concomitancias as que encontramos. Parece tamén que a relación entre a cultura occitana e a galega, que se demostra nas cantigas medievais galegoportuguesas, tivera xa un precedente a través da corrente priscilianista

Sexa como for, temos hoxe 23 poemas daquelas mulleres provenzais. A misoxinia dos estudosos e críticos literarios no trato das *trobairitz* resulta evidente, tanto nos contemporáneos, que apenas as citan nas *Vidas* dos trovadores, de forma que pouco sabemos das súas realidades, como nos estudosos actuais, que ignoraron ou desprezaron as súas composicións por insignificantes, quer na forma, quer no contido. Jeanroy¹⁵⁷ chega a afirmar que o único que practicaban eran xéneros menores, composicións inferiores.

Estes e outros criterios son erróneos. En realidade, a metade das composicións das trobadoras pertencen ao xénero superior: a *cansó*, a cantiga de amor, como afirma Pierre Bec, quen recoñece que as *trobairitz* compuña con lucimento. Certas voces masculinas tamén se alzaron para criticar as posturas misóxinas.

Desde o pensamento feminista, Magda Bogin, acusada de filoxinia polo propio Bec, fixo o primeiro estudo longo sobre as trobadoras e a primeira edición, que inclúe todas as obras, as *cansons* e as *tensons*. As *trobairitz* non compuxeron nin pranto nin sirventés (poesía satírica). Bec opina que non foi polas dificultades destes xéneros, senón porque as motivacións sociopolíticas non lles concernían directamente. Encontramos xa aquí a despreocupación das mulleres pola política, que foi sempre, e segue sendo, terreo masculino.

Estas mulleres aristócratas, esposas dos nobres máis prestixiosos, coas características que xa vimos, compoñen as súas poesías, acceden a un mundo pechado e masculino. Dan o salto xigantesco de pasar de obxectos da composición a suxeitas activas, de poetizadas a poetas, de adoradas a adoradoras. Para iso, axustándose ás regras do amor cortés, inverten os termos.

Poñen o cabaleiro (amigo) nun pedestal, atribuíndolle os mellores dons:

Amigo teño de gran valor
que sobre todos señorea

AZALAI DE PORCAIRAGUES

Estrofa IV

A señor que por dignidades se interese
debe cifrar o seu interese
nun nobre cabaleiro valente
en canto coñeza a súa valentía.

CONDESA DE DIA

Estrofa III, «De pracer e xuventude...»

Que eu elixín un nobre e xentil
no cal melloran nobreza e xentileza,
liberal, destro e sabedor,
onde haxa destreza e sabeduría.

CONDESA DE DIA

Estrofa IV, «De pracer e xuventude...»

As poetas sofren polo despeito dese cabaleiro que non atende o seu ardente amor:

Andei eu moi coitada
por mor do meu cabaleiro.

CONDESA DE DIA

Estrofa I, «Andei eu...»

Hei de cantar o que eu non quixera,
canto o rancor do meu amigo me doera
pois eu ámoa moito máis do que debera;
atencións e cortesías non me valeran,
nin a miña fermosura, dignidade¹⁵⁸ e talento
pois enganada e traizonada me tivera

CONDESA DE DIA

Estrofa I, «Hei de cantar»

Tanto teño o corazón ferido
que a todos lles son estraña

AZALAIS

Estrofa II

Xa non debía ter ganas de cantar
canto máis eu trobar
peor me vai co amor,
que pranto e dor
fan en min a súa morada.

CASTELHOZA

Estrofa I

¡Ai!, belo amigo, polo menos un bo semblante
poñédeme antes
que eu morra de amor.

CASTELHOZA

Estrofa II

Encontramos aquí a morte por amor, tópico da cantiga do amor cortés. Tamén aparece a vasalaxe, o servizo ao amado, reflexo da sociedade feudal e da situación de humildade na que se pon a trobadora.

Desde que vos vin, estou ao voso servicio,
e mesmo por iso,
amigo, non sei doutro mellor.

CASTELHOZA

Estrofa IV

Vemos como as *trobairitz* inverten os termos, renden culto ao amado cabaleiro. Pero certas transposicións resultan máis incoherentes. O trobador, a cambio da adoración e fidelidade á dama, conseguía unha maior nobreza. Incluso o marido da señora (eran sempre mulleres casadas con altos nobres as destinatarias das cantigas) debería sentirse adulado e ennobrecido polo canto. O amo da señora amosábase fachendoso de ser o dono dunha muller de tal beleza, méritos e virtudes. Era el, realmente, o posuidor de tales grazas. A muller, como xa vimos, era unha substituta, un medio para chegar ao señor e conseguir favores. Isto vémoslo hoxe. Na sociedade burguesa as mulleres belas e distinguidas son méritos que adornan os maridos ricos e importantes. Así mesmo, resulta máis elegante pagar un favor ao Señor Tal enviándolle un obsequio ou un ramo de flores á súa señora. O Señor Tal, nestes casos, non sente celos porque sabe que a súa muller é un obxecto intermediario do recoñecemento que lle deben e que o obsequio vai dirixido realmente a el. Os trobadores utilizaban deste xeito o código do amor cortés, por iso os maridos deberían sentirse honrados polo amor do trobador á señora, porque ademais tratábase só dun xogo poético. As *trobairitz* inverten tamén este aspecto. Afirmar que o seu marido debería sentirse ennobrecido polo amor que ela profesa ao cabaleiro:

Toda a pena e as afrontas,
que por vós teño sufrido,
agradécenvolas a miña liñaxe
e sobre todo o meu marido.

CASTELHOZA

Resulta evidente que a alteración da orde, de obxecto adorado a suxeita adoradora, neste aspecto, non é coherente. O señor podía sentir afagado de que a súa muller fose obxecto de veneración pero non de que ela ame a outro cabaleiro. As motivacións sociais e económicas deixan de ter sentido na actitude das trobadoras. Nestes poucos exemplos, que poderían ser ampliados, quizais innecesariamente, vemos como elas tamén repiten o tópico do amor cortés.

Sobre todo despois do interesante traballo de Magda Bogin, suscítase o problema de se as cancións das *trobairitz* son textualmente diferentes das dos seus compañeiros poetas. Magda Bogin afirma que as cantigas das *trobairitz* teñen un maior frescor, son máis cándidas. Está, penso eu, obedecendo ao tópico da «feminidade», esa esencia do feminino, que non é máis que unha fantasía masculina. Di que as trobadoras utilizan unha linguaxe menos ambigua, máis directa. Son máis espontáneas. Aparece a «espontaneidade» feminina en contra da «elaboración» masculina. Continúa dicindo que revelan as propias experiencias amorosas, que son naturais. Natural, contrario a artificial. Son, di, menos sofisticadas, máis sinceras. Obedecen a razóns persoais e non profesionais... Creo que no anterior traballo, «Literatura silenciada», queda dabondo contestada esta falsa aplicación que se dá ao feminino: natural, espontánea, tenra, doce, cándida, sincera, pura, sensíbel...

A poesía das trobadoras sería máis concreta, por oposición á dos poetas masculinos, que sería máis abstracta. Mesmo se é verdade que as mulleres vivimos máis no eido do concreto e que, polo tanto, estamos máis capacitadas para fuxir de falsas abstraccións, non carecemos en absoluto desa capacidade. Pierre Bec contesta ao traballo de Magda Bogin indicando que hai poesía masculina na que se observa unha «sensibilidade» feminina e que tamén moitos autores occitanos rexeitan o amor simbólico e optan, como Bernart de Ventadorn (un dos mellores trobadores, sen dúbida), polo *trobar leu* (natural, espontáneo) e rexeitan o *trobar ric* (máis elaborado e artificioso). Temos que concordar con Pierre Bec en que moitas das características que se aplican á poesía feminina se encontran tamén nas poesías masculinas. Agora ben, o propio Bec cae, segundo o meu punto de vista, na trampa cando afirma que o texto da Condessa de Dia «Fin joy me don alegranse» (traducido ao final deste traballo) non contén nada de feminino, e tampouco encontra rastro de feminidade textual no poema de Bieiris de Romans que dedica a outra muller, María (tamén se inclúe a tradución). Bec séntese inclinado a pensar que este poema debeu ser escrito por un

trobador, tratándose dun poema de amor a unha muller. Que unha muller ame outra e lle escriba un poema non é feminino para Pierre Bec.

Outro aspecto, mencionado por Bec, que resulta desmitificador canto ao que se considera literatura «feminina», é a ausencia de principio primaveral nas cantigas das mulleres trobadoras. Os trobadores acostumaban iniciar as composicións cun preámbulo de descrición da natureza, cun *locus amoenus*, cun ambiente primaveral. Nas cantigas das *trobairitz* non aparecen as descricións da natureza, agás en Azalais de Porcairagues, que na primeira estrofa do seu único poema fai unha pintura, neste caso invernal e non primaveral, da natureza:

Agora que chegou o tempo frío,
o xelo, a neve, a lama...

Que non apareza o sentimento da natureza, tan propio de mulleres, desconcer-ta os autores. «Daquelas que cantan as pombas e as flores, / todos din que teñen alma de muller...», xa dixera Rosalía.

Magda Bogin insiste na diferenza. Posibelmente nas cantigas das *trobairitz* se encontren trazos propios das mulleres. Pero para iso, ademais de facer un amplo estudo comparativo coas poesías masculinas, haberá que liberarse da idea preconcebida da esencia da «feminidade», se non, seguiremos arando nun mar de tópicos. O que é ser muller na nosa sociedade patriarcal está tan suxeito a tantos prexuízos que resulta moi difícil non caer nos neles. Das oito cantigas que traducín ao galego, como mostra, poden tirar as súas interpretacións.

O feminismo nas cantigas das *trobairitz* vén dado polo feito importantísimo de que unhas mulleres pasasen a ser executoras das súas propias poesías nun momento como o medieval, no que parece inusitado que un feito así puidese suceder. Pero, sen desprezar os estudos que se poidan facer sobre os trazos de muller que haxa neses textos, en principio eu non creo que os poidamos denominar literatura feminista. As trobadoras imitan a poesía masculina invertendo os valores, inversión que, como vimos, en certos casos resulta incoherente. As trobadoras foron «virilmente libres», pero non hai nelas a expresión dunha cultura de mulleres. Non encontramos nas súas cantigas un cambio de mentalidade nin subxace nelas unha mitoloxía feminina. Véxome máis tentada a encontrar esa cultura de mulleres nas cantigas de amigo galegoportuguesas.

Curiosamente, en Occitania hai mulleres trobadoras, pero apenas cantigas de amigo.

O que máis chama a atención dos estudosos é o feito de que as cantigas de amigo estean postas en boca de muller aínda que os seus executantes sexan homes. Rodrigues Lapa¹⁵⁹, cos seus desvelos nacionalistas, analiza así este travestismo das cantigas de amigo: «Son reflexo —di—, do seu carácter popular, da súa orixe autenticamente galega, baseadas en antigas cantigas de muller». Había na Romanía unha poesía popular, detestada pola Igrexa, *carmina amatoria, turpia, nefaria*, da que a principal axente era a muller, que producía o escándalo dos gardiáns da moral imposta. Esa arte feminina, supón Lapa, debería ter florecido na Galiza. Máis tarde, o advento do trobadorismo separou o traballo da composición do da execución. Aquí Lapa dá na clave da marxinação das mulleres, aquilatada pola filosofía platónica. O trobador foi á soldadeira, que cantaba e executaba as composicións, o que o médico á enfermeira ou o executivo á secretaria.

Insístese por demais no carácter popular da cantiga de amigo, por oposición á cantiga de amor, máis culta e elaborada. Pero a espontaneidade que se atribúe ás cantigas de amigo parece ser negada polo artificio, polo rigor e regularidade con que están construídas, polo formalismo do que fan gala.

Este aspecto xa foi subliñado por moitos autores. Citamos as palabras de António José Saraiva:

A maior parte dos cantares de amigo recollidos nos Cancioneiros vão, em complexidade e variedade, muito além da camada folclórica que nêles ficou a representar a primeira forma da joglaria popular: a letra tende a superar a música; o pensamento articulado substitui-se à sugestão impressionista; a frase constrói-se e torna-se vertebrada; os sentimentos explicam-se em razões; a intriga amorosa complica-se e é descomposta, analisada, nos múltiplos estados de alma que entretence¹⁶⁰.

Do mesmo criterio é Jean-Marie D'Heur, quen estima que

à la limite, le critère de sélection entre les deux genres lyriques est sexuel. Ce ne sont pas, en effet, les formes poétiques qui sont déterminantes dans l'absolu... Du reste, le ton de ces pièces amoureuses est, dans l'ensemble, identique. La *cantiga d'amor* pourrait passer par l'inversion de la *cantiga d'amigo*, ou vice versa: les mêmes auteurs composent l'une et l'autre¹⁶¹.

Na cantiga de amigo aparecen as claves da cantiga de amor: a coita, a morte por amor, a loanza da amada... A muller toma actitudes, sentimentos e expresións que o home, o amador, usa cando fala en nome propio nas cancións de amor. «Que farei, belidas?» é a interrogación patética do desconsolo da rapaza da cantiga de Pero Meogo, sen o amigo, igual á de Martín Soares na súa cantiga de amor cando se laia, «que farei eu...?», reiterativamente. Así mesmo, na atribución de beleza propia que fan as rapazas das cantigas de amigo, *belidas, fremosas, louçanas*, vemos a sombra do cantor de amor.

Incluso, o tipo de beleza, as contadas veces que aparece unha descrición do físico, o «corpo delgado» da rapaza bailarina de Martín Codax, é máis de requintada escultura gótica que popular. A delicadeza e a mesura son trazos das rapazas de amigo equivalentes aos da *senhor* da cantiga de amor.

Vemos repetirse fórmulas, artificios, simboloxía. O amor é un *amour de tête*, un amar o amor. No caso da cantiga de amigo é a saudade, o amor do distante como distante, *the remote as the remote*, en palabras de Havelik Ellis. O importante non é o ideal senón o desexo do ideal. Nas cantigas de amigo encontramos por primeira vez a saudade na literatura, que, segundo Rodrigues Lapa e os moitos seguidores e defensores dun «espírito nacional», caracteriza o noso pobo e a nosa literatura. A saudade oponse á realización do amor, que é outra característica do amor cortés. Non se tende a unha liberación dos sentidos a través do amor, senón á dolorosa intensidade dos sentimentos. As disposicións fisiolóxicas son sublimadas. Conséguese así unha acumulación de paixón e unha intoxicación polo espírito: a voluptuosidade da morte. Un pastel que, como ben sabemos, foi posteriormente recollido e saboreado polos místicos.

Non parece, pois, que se poida aceptar ese carácter popular para as cantigas de amigo. Mesmo se existían antigas cantigas de mulleres en Galiza, estas inspirarían aos trobadores e serviríanlles de base para as súas composicións, pero dándolles a forma culta, de acordo coas novas técnicas e incluíndo os tópicos e a simboloxía do seu tempo. Algo semellante ao que fixeron os románticos coa época medieval ou a Xeración do 27 cos romances. O mesmo proceso que o de Rosalía dos *Cantares gallegos* coas coplas populares galegas; de MacPherson con Ossian; de Bouza-Brey coas cantigas trobadorescas que agora comentamos.

Nas cantigas de amigo tampouco encontramos moita identidade coa realidade física e social do momento histórico no que están escritas. Aínda que Lapa afirme que «é poesía de intimidades domésticas» e niso precisamente radica a «súa veracidade»¹⁶², non parecen tan veraces. Os trobadores collen o marco, o *locus amoenus*, a fonte como lugar de encontro, as romarías, os adros das igrexas, a beiramar..., así como as relacións entre nais e fillas. Pero estes elementos son tan simbólicos que pouco nos din da realidade. Todo se desenvolve no plano do ideal. Incluso cando parece que se realizou o encontro físico entre os amantes, este revélase metaforicamente a través de cervos que volven, que alteran o cristal das augas dos ríos, das camisas que a moza lava na alba, do brial roto no baile... Todo é subxectivismo. Todo está concentrado no mundo interior, nos estados da alma relacionados cos elementos da natureza. As ondas do mar elévanse coa paixón; os ríos tóldanse cando pasa o amigo... É unha paisaxe animada. Tanto que mesmo podería responder as preguntas retóricas que a saudosa namorada lle dirixe: «Ondas do mar de Vigo, se vistes meu amigo!»; «ai, cervas do monte vin vos preguntar: foi's'o meu amigu'e, se alá tardar, que farei, velidas?»; «ai, flores, ai, flores do verde pino, se sabedes novas do meu amigo!... Ai Deus, e u é?».

Trátase dunha natureza literaria, dunhas relacións simbólicas, duns sentimentos tan refinados e aristocráticos como os do fino amor provenzal, técnica elaborada, formalismo requintado.

Ademais deste carácter popular, téimase tamén no feminismo das cantigas de amigo.

Certamente, existe unha actitude diferente á das cantigas de amor provenzalizantes, que son claramente masculinas. Nas cantigas de amigo, o home travestido, oculto tras das roupas femininas, adopta os sentimentos das mulleres, disimuladamente, como pudoroso de mostrar certa sensibilidade feminina en sendo home. Para Lapa, estas cantigas serían imitacións de vellas e hipotéticas cancións de muller. Por outra parte, as cantigas, como queixumes de doncelas namoradas, concordan coa idea que a sociedade masculina ten da poesía feminina. Para min a análise é moito máis complexa. A antigüidade non se revela por imitación senón por interpretación simbólica.

Xa Helder Macedo afirmou que o discurso poético dos trobadores concretaba o simbólico. É na superestrutura simbólica onde hai que buscar as claves do feminismo das cantigas de amigo, alén da fachada. A realidade das cantigas está suscitada e enriquecida con valores míticos, perfectamente ensamblada neles,

unión favorecida pola metalinguaxe do artificio esmerado. As cantigas de amigo son, así, mitos de profundísima interpretación. A rapaza é un símbolo, un significante mítico dentro dunha sociedade onde xa as mulleres perderan a autonomía persoal. Isto explicaría o raro artificio destas cantigas: seren escritas por homes, nunha sociedade controlada por homes, pero desde o punto de vista das mulleres.

As rapazas que bailan ao pé das *aveleiras* floridas, que agardan nas fontes as cervas do monte, que na alba lavan no río camisas *alvas*, que se bañan nas ondas do mar... tecen un simbolismo sexual. O que subxace nas cantigas é máis ben a procura da feminidade, que é a soberanía nos mitos dos celtas, onde os bardos, por certo, posuían un arsenal de técnicas para o uso sistemático dos microsignificantes preconizadores dos artificios dos nosos trobadores.

A muller nas cantigas toma a iniciativa amorosa, é a actuante, a mítica oficiante, símbolo dunha afastada sociedade de mulleres, igualitaria e non patriarcal. Nas cantigas non aparece o pai, nin se cita. O xefe de familia, o patriarca, non existe. Aparece só a muller como iniciadora, como desexante, como saudadora. A saudade é o *leit-motiv*. A muller espera permanentemente o amor, o amigo que case nunca chega, nunca se materializa máis que no símbolo. Esta saudade, esta entrega, é máis importante nas cantigas que o propio encontro. É o desexo polo desexo.

Coido que son estas análises simbólicas as que temos que realizar nas cantigas sen deixármonos engaiolar polas aparencias. O feito de que este material poético estea analizado case exclusivamente por homes redonda, loxicamente, nunha visión masculina do mesmo. Pódese obxectar que hai algunha muller que as estudou, pero as Carolinas Michaëlis son de Vasconcelos, ou de Rodríguez ou Fernández, sempre *de* alguén. Digo con isto que non son independentes á hora de faceren os traballos, que non fan máis que corroborar o pensamento masculino.

Cómpre, pois, enveredar os estudos, conseguir a nosa independencia de criterios, buscar os nosos mitos, a nosa cultura a través de nós mesmas, da nosa ollada e da nosa sensibilidade. Soamente actuando así obteremos froitos. Se non, sere-mos travestidas masculinas sen simboloxía, á inversa dos trobadores medievais.

Os nomes das *trobairitz* son tan poéticos e fermosos como o seu mester. Chámanse: Tibors, a Condessa de Dia, Almucs de Castelnou, Iseut de Capio, Azalais de Porcairagues, María de Ventadorn, Alamanda, Garsenda, Isabela, Lombarda, Castelhoza, Clara d'Anduza, Bieiris de Romans, Guilhelma de Rosers, Dama H, Alais, Iselda e Carenza. Consérvanse tamén tres poemas anónimos.

Cancións de muller na antiga Provenza

Velaquí a tradución de oito *cansons*, unha de Tibors, catro da Condessa de Dia, unha de Azalais de Porcairagues, unha de Castelhoza e a de Bieiris de Romans. Procurei manter a rima¹⁶³, pero non así a medida, xa que facelo afastaríame demasiado do texto orixinal, que quixen respectar.

TIBORS¹⁶⁴

Belo e doce amigo, pódo vos en verdade afirmar¹⁶⁵

- I Belo e doce amigo, pódo vos en verdade afirmar
que nunca estiven eu sen vos desexar,
desde que vos coñecín e vos tomei por fino amante;
nunca aconteceu que non tivese talante,
belo e doce amigo, de a miúdo querervos ver
nin nunca houbo ocasión de me aborrecer,
nin nunca houbo momento, de non estardes airado;
que tivese alegría ata vervos retornado,
nin nunca...

CONDESA DE DIA¹⁶⁶

De pracer e xuventude me sacien¹⁶⁷

- I De pracer e xuventude me sacio
que pracer e xuventude me sacien,
pois o meu amigo é o máis ledado
eu son a máis xentil e leda;
e xa que lle son verdadeira
xusto é que el me diga verdade,
pois de amalo nunca cansarei
nin podo crer que el canse.

- II Gústame saber que o que máis ten
 é aquel que eu desexo que me teña,
 e sobre o primeiro que me atraeu
 rogo a Deus que a felicidade atraia;
 e se algún mal lle reprochan,
 non o crea, de non ser eu quen reproche:
 que vaia querer ás veces
 os golpes cos que el mesmo se golpea.
- III A señor que por dignidade se interese
 debe cifrar o seu interese
 nun nobre cabaleiro valente
 en canto coñeza a súa valentía,
 que se atreva a amalo publicamente;
 da señor que ama en público,
 mesmo se aos homes de pro non convén
 non dirán máis que conveniencias.
- IV Que eu elixín un nobre e xentil
 no cal melloran nobreza e xentileza,
 liberal, destro e sabedor,
 onde haxa destreza e sabeduría;
 rógolle que me acredite,
 e ninguén lle poida facer crer
 que teña para el algún fallo,
 pois non encontro nel ningunha falla.
- V Floris, a vosa valentía
 os nobres e xenerosos valoran,
 polo que vos pido me protexa,
 por favor, a vosa protección.

Floris: «senhal» do amigo

Hei de cantar do que eu non quixera¹⁶⁸

- I Hei de cantar do que eu non quixera,
canto o rancor do meu amigo me doera
pois eu ámoos moito máis do que debera;
pero mercedes e cortesías non me valeran,
nin a miña fermosura, mérito e talento,
pois enganada e traizonada me tivera
como debería se tivese retraemento.
- II Consólame pensar que non tiven negligencia,
amigo para vós, nin cometín inconfidencia,
ámovos aínda máis do que Seguis a Valenza,
e agrádame moito que amando vos venza,
meu amigo, de todos o máis valente;
comigo soberbio en ditos e aparencia,
e tan lisonxeiro co resto da xente.
- III Maravíllame como o voso corazón se encabrita,
amigo, comigo, vede se non teño razón para ter cuita;
non hai dereito, por outro amor me quita,
por moito que outra vos diga e vos admita;
lembrede como foi o fundamento
do noso amor. ¡Deus non permita
que pola miña culpa sexa o afastamento!
- IV A grande dignidade que no voso corazón domina
inquiétame, e a gallardía que vos adorna,
pois non hai muller, nin veciña nin lonxana,
que, de querer amor, por vos se inclina;
pero vós, amigo, tendes tanto talento
que ben distinguiredes a mellor e máis fina,
lembrede o voso xuramento.

- V Que de algo me sirvan a nobreza e o blasón,
a miña beleza e sobre todo fiel corazón,
que vos envío onde tendes a mansión
e que me sirva de mensaxeira esta canción:
quero saber, amigo, o de mellor semblante,
porque sodes comigo tan rudo e fanfarrón,
non sei se por orgullo ou mal talante.
- VI Pero tamén, mensaxeira, pódéslle asegurar
que demasiado orgullo pode traxedias ocasionar.

Andei eu moi coitada¹⁶⁹

- I Andei eu moi coitada
por mor do meu cabaleiro,
e quero que sexa certo
que eu o ameí máis que a nada;
 agora vexo que fun vendida
por non lle dar meu amor,
lamento o meu gran error
 no leito e cando estou vestida.
- II Ben quixera ao meu cabaleiro así
de noite, nu, no meu leito,
e que se sentise contento
se eu lle fixese de coxín;
 pois síntome máis seducida
que Floris por Brancaflor:
entrégolle o corazón e o amor
os sentidos, os ollos e a vida.

III Belo amigo, xentil e xeneroso,
 ¿cando seredes para min unicamente?,
 ¡para dormir xunto a vós unha noite,
 para darvos un bico amoroso!

 Sabede, que desexos eu non tiver
de tervos no lugar do meu marido,
con tal de me teres prometido
 facer todo o que eu quixer.

Amor cortés dóame alegría¹⁷⁰

I Amor cortés dóame alegría
 polo que canto máis gozosamente,
 e non me apena, nin agonía
 nin me dá tormentos a mente,
 de saber que son adversos
 os lingueteiros e perversos,
 a calumnia non me amedoña,
 senón que ma fai dobremente risoña.

II Para min non teñen ningún valor
 os murmuradores e os intrigantes,
 pois non pode haber pundonor
 en quen estea de acordo con estes,
 teñen o mesmo semblante
 que a nube que se reparte
 e os raios do sol encobre,
 por iso detesto á xente innobre.

III E vós, celosos nefandos,
 non creades que estou titubeando,
 con alegría, xuventude e ardor,
 farei que vos destrúa a dor.

AZALAIS DE PORCAIRAGUES¹⁷¹
Agora que chegou o tempo frío¹⁷²

I Agora que chegou o tempo frío,
 o xelo, a neve, a lama,
 os paxaros emmudecidos,
 porque cantar non os chama;
 nas sebes secas as pólas,
 non nacen flores nin follas,
 nin o reiseñor xa canta,
 o que por maio me levanta.

II Tanto teño o corazón ferido,
 que a todos lles son estraña,
 e sei que unha ten perdido
 moito máis do que se gaña;
 de faltarme palabras de certeza,
 de Aurenga vénme a estrañeza,
 por iso estou admirada
 e do solaz abandonada.

III Dedicar mal o seu amor
 a señor que a nobre trata,
 máis alto que *vavassor*¹⁷³
 e se o fai é unha insensata;
 porque como din en Veillai
 a xente por riqueza vai,
 á dona desta iniciativa
 téñoa por envilecida.

IV Amigo teño de gran valor
 que sobre todos señorea,
 non ten o corazón traidor
 para min, o seu amor me entrega.

Digo que o meu amor lle consagro,
e quen diga que non o fago
Deus lle reserve mal fado
pois eu son libre de pecado.

V Belo amigo de bo talante
estou para vós en peñor,
con cortesía e bo semblante,
de non pedirdes deshonor;
pronto chegaremos a tentación
e poreime á vosa disposición:
pero fixestes a promesa,
de non pedir a falta esa.

VI Con Deus, Belesgar, con elo
tamén a cidade de Aurenga,
a Glorieta e o castelo
e mais o señor de Provenza
e todo canto alí ben quere,
o arco das fazañas célebres.
Perdín ao que ten a miña vida,
pero estarei sempre comprometida.

VII Xograr de alegre corazón
cara a Narbona seredes portador
da miña canción e mais da finda
con alegría e xuventude fiada.

CASTELHOZA¹⁷⁴**Xa non debía ter ganas de cantar**¹⁷⁵

- I Xa non debía ter ganas de cantar,
 canto máis eu trobar
 peor me vai co amor
 que pranto e dor
 fan en min a súa morada;
 en mala hora me din,
 o meu corazón perdín,
 serei en vano ilusionada.
- II ¡Ai!, belo amigo, polo menos un bo semblante
 poñédeme antes
 que eu morra de dor,
 que un bo amador
 ha vos ter por un salvaxe
 porque gozo non hei,
 aínda así vos amarei,
 sempre boa fe terei,
 e o corazón sen ultraxe.
- III Para vós nunca terei corazón tacaño
 nin cheo de engano,
 mesmo se o considerades peor,
 para min será un honor
 e éncheme de coraxe;
 ao contrario, lémbrome ben
 do mérito que vos mantén,
 sei ben que vos convén
 dona de mellor liñaxe.

IV Desde que vos vin, estou ao voso servicio,
e mesmo por iso,
amigo, non sei doutro mellor;
que precador¹⁷⁶
non me enviedes a mensaxe
pois todo en vós me retén,
amigo, non fagades ren;
pois o gozo non me sostén,
pronto me mata a carraxe.

V Cantando lembrariávos, se de algo axuda,
que tiven a vosa luva
que roubei con gran temor;
despois sentín pavor
que tivesedes un pleito
con aquela que vos retén,
amigo; e nun amén
tornéivola, pois creo tamén
que non teño dereito.

VI Dos cabaleiros creo que gran dano se fan,
cando imploran
ás donas con moita largueza,
que outra riqueza
non teñen, nin outro señorío;
pero se unha señor se dispón
a amar, debe pedir un don
ao cabaleiro, se o ve bon
con nobreza e poderío.

VII A Mellor das Donas, todavía
amo, a que só me doa mal
mantén o meu aprecio igual,
para min o seu corazón varía.

VIII Belo Nome, sempre terei boa razón
de amarvos ben
porque vivo en boa fe,
bondade e firme corazón.

BIEIRIS DE ROMANS¹⁷⁷

Dona María, de grande estima e valor¹⁷⁸

- I Dona María, de grande estima e valor,
a ledicia, o talento e a beleza,
a túa conducta, méritos e honor,
o xentil falar e solazada moleza,
o meloso rostro e alegre xentileza,
a doce mirada e o semblante amoroso
que vos adornan, podedes ter certeza,
fanme chegar a vós sen corazón enganoso.
- II Polo que vos suplico, se vos praxe, que fino amor
alegría e mansa humildade
poidan abeirarme a vós, por favor,
que me concedades, bela señor, se gustades,
único que me dá alegría e esperanza;
porque en vós teño posto o corazón e a vida,
e de vós recibo toda a miña folganza,
por vós en van tantas veces suspira.
- III E pois tanta beleza e valor mostrades
sobre todas, que ningunha vos adiante,
pídivos, se vos praxe, polo que máis queirades
que non desexedes vil amante.

IV Bela señor, plena de nobreza, ledicia
 e xentil falar, eu coplas quérovos dirixir
 porque en vós está a alegría e a gracia
 e todo o ben que se queira nunha señor pedir.

1986

DA ESCRAVITUDE Á INDEPENDENCIA¹⁷⁹

Feminismo e epicureísmo

Epicuro (341-270 a. C.) é apenas un nome na historia da filosofía e, non obstante, é un dos máis discutidos de todos os tempos, xa que ousou desafiar as «verdades» impostas na súa época facendo un chamamento universal. Descrente dos mitos, rebelde ante os dogmas, indiferente aos deuses, crítico dun saber e dun *logos* establecido, iniciou un camiño filosófico polo que hoxe transita a teoría feminista, ennobelou un tecido ético que nós, hoxe, estamos a desenlear.

Nacido na illa de Samos no ano 341 a. C., ou sexa, poucos anos antes do suceso que había conmocionar o mundo antigo: a morte de Alexandre de Macedonia, o gran conquistador de Oriente, que expiraba no misterioso e magnífico palacio de Nabucodonosor, nun dos berces da civilización. Este semideus do seu tempo acábase, novo aínda, e con el desaparece o esplendor e comeza o declinar da Magna Grecia. Iníciase así un gran período de crise, que coñecemos co nome de helenístico, crise determinante para as claves da filosofía epicúrea.

Epicuro, tras vivir en Colofón, pasa á illa de Lesbos, onde talvez abrise a súa primeira escola de filosofía, que, despois, continuará en Lámpsaco, cidades todas da costa xonia, de gran prosperidade e tradición cultural, onde nacera a filosofía presocrática. Trasládase a Atenas no 306 a. C. e funda alí a súa escola filosófica, que recibe o poético nome do Xardín, un lugar apracíbel e ameno onde se reúne cos discípulos para a vida en común, a reflexión e a procura da felicidade.

Nese *locus amoenus*, rodeado de afecto e amizade, redactou Epicuro numerosas obras. Unicamente chegaron a nós breves fragmentos dunha magna obra. Os escritos de Epicuro perdéranse, como as obras das mulleres, que tamén teñen sempre unha «curiosa» tendencia á desaparición.

No Xardín de Epicuro tiñan acollida as mulleres, excluídas totalmente noutras escolas filosóficas. O Liceo e a Academia, sedes dos grandes filósofos gregos, eran escolas de educación superior e formación dogmática nas que non tiñan cabida nin as mulleres nin os escravos, seres inferiores e incultos.

Pero non é a miña intención tratar aquí do talante democrático da escola epicúrea e a súa aceptación das mulleres, postura esta que, evidentemente, estaría relacionada coa disposición ética e filosófica dos seus representantes. Interésame resaltar certas claves do pensamento filosófico de Epicuro e relacionalas co actual pensamento feminista.

Epicuro non parte dunha verdade revelada ou dunha procura da verdade absoluta, senón que é un predicador dunha verdade xa achada e probada na que cre como nunha doutrina de salvación. Así mesmo, o feminismo é un movemento de liberación das mulleres. A teoría feminista busca as causas da secular explotación e desbrava as vías para a práctica de liberación.

Teoría e praxe, antigo dilema que hoxe intenta resolver o feminismo. Epicuro formulou xa esta unión orixinal, pensamento revolucionario no seu tempo; pensamento creador que serve para vivir na realidade, que acepta a vida e a valora. «A orixinal ensamblaxe de teoría e praxe acadou en Epicuro unha extraordinaria perfección que a filosofía posterior non acertou a valorar... O saber teórico está, tamén, na base do saber práctico e serve, en consecuencia, para conseguir unha vida serena»¹⁸⁰.

Epicuro procura a teoría, o saber, para saber vivir e non como mera especulación. Saber ser libres, ser felices, velaí a finalidade. «Resulta do máis valioso, para a verdadeira felicidade, coñecer as causas reais das cousas, que libera dos fantasmas irracionais, das crenzas angustiosas e das esperanzas sen fundamento»¹⁸¹. Por iso o feminismo pescuda as causas reais da situación das mulleres para liberármolos dos fantasmas que nos obnubilan e das crenzas que nos alienan. «Convén, pois, insistir nese valor instrumental que os epicúreos dan ao saber científico, precisando que non significa un menosprezo do estudo e a investigación da realidade obxectiva, senón que simplemente subordinan ese coñecemento á finalidade de todo saber humano, que é a obtención da eudaimonía. O coñecemento científico non é un fin en si mesmo, senón un medio para a liberación do ánimo»¹⁸².

O epicureísmo intenta separar a barreira existente entre o discurso científico e a acción humana. «O feminismo, a proposta da nova sociedade que desexamos,

onde non haxa opresores e oprimidas/os, só pode xurdir dunha concepción e unha práctica opostas á xerarquía, á explotación, aos totalitarismos, á división do traballo... O feminismo pode acabar co idealismo que aínda permanece nas teorías político-sociais máis avanzadas. Mesmo se certas teorías, certas voces ideolóxicas, teñen cuestionado a familia, base da explotación das mulleres, e falado da necesidade da súa desaparición, unicamente vai ser criticada dun xeito materialista pola acción das mulleres. Para nós, o momento da teoría é xa o da práctica. Lonxe dos dogmas, procuremos un modelo diferente de organización onde a teoría xurda día a día a partir da práctica. Apartado das verdades inamovíbeis, o feminismo debe ser o movemento continuo». Isto escribía eu, hai xa máis de dez anos, en «A destrución do poder» un ensaio inserto en *Recuperemos as mans*, libro que me vexo obrigada a citar neste traballo porque é, sen dúbida, un libro epicúreo¹⁸³.

O epicureísmo tiña, así mesmo, esta actitude pragmática. *Pragma* non é só o feito real, «o que se fai», senón principalmente esa perspectiva teórica desde a que entender as cousas para un novo trato con elas. Sen esa perspectiva, as mulleres vagariamos perdidas nas brétemas dos contos que nos contaron, nas teorías que nos afastan de nós mesmas, nos complexos que nos levan ao autoodio. A filosofía epicúrea, como a feminista, é un exercicio múltiple de humanización e liberdade. Máis que teoría, máis que saber obxectivo, é un exercicio de dignidade e unha práctica de liberación. «O feminismo é unha socioloxía da acción que, xuntando a teoría á praxe, ten que ser o actor e o obxecto da produción social»¹⁸⁴. O filósofo, para Epicuro, máis que un sabio debía ser un *sage*.

As feministas chegamos doadamente a esa unión epicúrea da teoría e a praxe, ao decatármonos que as teorías que explican o mundo están elaboradas sen ternos en conta como suxeitas históricas, que as ideoloxías poden aparentar humanidade e coherencia ignorando a nosa opresión. Por iso, como Epicuro, consideramos que é imposible unha teoría moral sen unha praxe de xustiza. Para o feminismo, igualmente, filosofar non é un luxo ou unha ocupación intelectual fútil ou gratuita. É unha urxencia vital, porque necesitamos unha teoría que nos explique os feitos. E esa teoría, eses conceptos xerais, debe partir das nosas experiencias e estar sempre en íntima relación con elas. Unha teoría que nos conduza á transformación dos costumes, á liberdade, a unha nova vida. «Ser libre é, primordialmente, unha actitude teórica, unha posibilidade da intelixencia que, por suposto, se desenvolve sempre en condicións concretas e reais»¹⁸⁵.

Epicuro concedía tanto valor á liberdade que mesmo modifica o atomismo de Demócrito que lle serve de base na concepción do mundo e dos seres. Coa tese do *clinamen*, a desviación atómica, tempera o determinismo da teoría de Demócrito para abrir a fiestra á liberdade. Nin Demiurgos, nin Providencias, nin Necesidades absolutas. Epicuro nega as leis transcendentales. As leis poden variar por conveniencia, por xustiza, por proveito da humanidade. Nada é inamovíbel. Incluso os átomos se desvían. Que alivio! Empezamos a respirar. E xa cando Jacques Monod publica *O azar e a necesidade*¹⁸⁶ no ano 1981, outro gran libro epicúreo, abre de novo, nos nosos tempos, o camiño para iniciar a gran marcha de liberación e enfrontármonos co determinismo que nos marca como sexo, como o feminino, como natureza.

Ás mulleres atribuíronnos secularmente a natureza, a materia. No esquema aristotélico materia/forma, a muller estaba do lado da materia (voz latina *mater* > madre). A forma é o principio da actividade, da percepción, mentres que a materia é o da pasividade e da *sinrazón*. Natureza *versus* cultura. «A natureza aparece nos mitos dalgúns sociedades, como o caos orixinario que houbo que estruturar e organizar, e o principio de estruturación co que se identifica aquilo que aportou a cultura de forma específica é masculino. Na Idade Media a natureza é presentada como aquilo que debe ser redimido, rescatado pola graza sobrenatural, e a muller, en consecuencia, será identificada coa carne e co pecado»¹⁸⁷.

Disto dedúcese que a relación do home coa muller (natureza) sexa a relación co obxecto, ou sexa, de posesión e dominio.

«Con respecto á muller, o home —en tanto que amo da palabra— deu carácter de universalidade e fixeza ao seu estado —historicamente transitorio— de inferiorización a fin de poder xustificala argumentando que é *natural* e converténdoa en *inferioridade*. Pero, por outra parte, temeroso tamén de romper el mesmo totalmente o seu vencello coa natureza —ou sexa, de perder todo contacto coa realidade, de dar, definitivamente, en louco, extraviado—, chega a xustificar a súa posición dominante cualificándoa, así mesmo, de *natural*. A natureza serve así, tanto para “explicar” a situación de *inferioridade* da muller, como para confirmar a superioridade do home e a súa proxección no social»¹⁸⁸.

Pódese argumentar que esta atribución da natureza ás mulleres provén do feito de sermos as nais as creadoras. Pero «non hai unha relación lineal entre o feito de que a muller sexa percibida como reprodutora da especie e o de que sexa concep-

tualizada como natureza: sempre ten lugar unha redefinición deste concepto nun esquema categorial dicotómico no que cada un dos polos reviste connotacións contrapostas determinadas pola propia sociedade, a propia cultura. A dicotomía femia/macho é unha das máis rechamantes que ofrece o repertorio da experiencia, pero nunca aparece en estado puro, empiricamente constatada, senón envolta noutras oposicións pertinentes para a vida social, recargada semanticamente e reelaborada ideoloxicamente pola súa inserción no sistema de representación así organizado. A asociación conceptual da muller coa natureza —concepto nunca dado, claro está, pola propia natureza...— non aparece, cremos, como algo que se poida derivar sen máis de proximidade á vida por ser dadora da mesma; pensamos que a recorrencia na adxudicación dos lugares nas contraposicións categoriais responde á situación universal de marxinação e de opresión —cando non de explotación— na que se encontra a muller, opresión desde a que se define —pois niso consiste a operación ideolóxica fundamental de racionalización e lexitimación— como aquilo que require ser controlado, mediado, domesticado ou superado, segundo os casos»¹⁸⁹.

A «natureza feminina» implica múltiples aspectos, considera unha morea de conceptos, pero sempre son eivas ou idealizacións compensatorias e serven para darnos o cualificativo de plural. «As mulleres son...», o que lle convén á sociedade que sexamos.

Epicuro tamén contesta ese concepto de natureza. Para el «nada hai xusto por natureza» e a sociedade non ten unhas normas válidas obxectivas, á marxe dos intereses concretos e utilitarios dos individuos. De aquí partimos as feministas para opórmonos á natureza atribuída. A felicidade non provén, sostíña Epicuro, do cumprimento dun determinado papel social. As mulleres non son felices «xogando ás casiñas», como mandan as ordenanzas, nin atendendo amorosas a nenas e esposos, esquecéndose de vivir a propia vida, alienadas do seu propio ser. As mulleres non son felices obedecendo o mandado social que lle outorga a «natureza». Non o son, aínda que algunhas, comprensibelmente, prefiran o sometemento á loita e asuman a parodia da felicidade.

As causas da infelicidade cotiá e xeral, para Epicuro, non radican na natureza, nin na propia nin na que nos rodea, senón nas vas opinións que conducen a unha existencia de desasosego. Con esas opinións vas, falsas, sen base real, estruturamos as mulleres os nosos pensamentos. Por iso, o feminismo debe romper os moldes,

os estereotipos do que é ser muller. Demoler o *logos* imposto, ideado por certos homes.

Son os portadores do *logos*, os que se definen e se dan belixerancia uns aos outros como interlocutores [...]. A ausencia das mulleres neste discurso, como toda ausencia sistemática, é difícil de rastrear. É a ausencia que nin mesmo pode ser detectada como ausencia porque nin sequera o seu lugar baleiro se encontra en ningures; *a ausencia da ausencia é o logos feminino ou a muller como logos*; emerxe ás veces no discurso masculino como unha illa no océano, como o gratuito e o inexplicable...¹⁹⁰.

Epicuro reacciona así mesmo en contra do *logos* imposto, en contra da *paideia*, entendida como repertorio de ideas, como pautas culturais, como formas de conduta obrigadas. Pon en cuestión toda a filosofía anterior a el. Coma nós, as feministas.

A filosofía do *logos*, da racionalidade, fundada sobre un principio lóxico de identidade, é esa estadea maxestosa e idealista ideada por Platón e instalada en todo Occidente durante dous mil anos, filosofía clasista e inxusta que rexeita toda loucura, toda anormalidade, todo desexo á diferenza en xeral. En contra da Razón única instaurada no sistema, as mulleres reclamamos o dereito á diferenza. A tiranía do *logos* platónico, e da filosofía posterior, é a tiranía do «propio», do que é singular: Deus, Home, Razón, Suxeito etc. A transformación que debemos operar consiste en substituír o Singular polo plural, o Suxeito pola colectividade, o Propio polo comunismo¹⁹¹.

Platón presenta a duplicidade do mundo. Opón o intelectual ao sensíbel; o corpo e o pracer do corpo á alma divina e inmortal; despreza o físico, o natural, fronte ao anxeio da transcendencia; relega a realidade polo mundo das ideas.

A filosofía epicúrea ten unha concepción materialista do universo, como o feminismo. En contra do dualismo platónico propón unha teoría integradora. Compaxina o pracer e o gozo co cultivo da racionalidade. O pracer epicúreo non é o despreziábel platónico nin o pecado e a perversión cristiá, senón o equilibrio, a harmonía e a verdade. Enfróntase Epicuro co platonismo e con toda a filosofía anterior a el. «O ataque epicúreo diríxese directamente contra a cultura helénica e contra a educación tradicional como vehículo de transmisión dos valores culturais»¹⁹².

No Xardín todo o sometía a discusión, a debate, con espírito aberto. O feminismo tamén ten que adoptar a crítica como método, ante o conxunto de criterios, de coñecementos deformados que chegan a nós. Conceptos, nocións, opinións alleas á nosa sensibilidade e á nosa experiencia. A crítica permitíranos superar mitos e prexuízos introducidos na linguaxe e no pensamento para acceder, con novas palabras, a outra configuración da vida, da realidade e das relacións entre as persoas.

Epicuro valoraba as relacións humanas e os amigos por riba de todo. Eloxía a amizade como un dos mellores dons da existencia. «Dos bens que a sabedoría procura para a felicidade dunha vida enteira, o maior con moito é a adquisición da amizade», afirma na *Máxima Capital* 27. Engade aínda: «A amizade fai a ronda ao redor do mundo e, como un arauto, convócanos a que esportemos para colaborar na mutua felicidade». Nestas palabras a solidariedade humana adquire un cumio de esperanza.

Igualmente, o feminismo pon en primeiro plano as relacións persoais, hoxe, cando ningunha teoría nin opción política fala dese tema nin o valora. «Cando as feministas consideramos que a riqueza das relacións persoais é un obxectivo fundamental estamos actuando positivamente en contra do sistema. Para nós, o socialismo é mellorar as relacións humanas, contribuíndo a unha maior liberdade persoal e colectiva. Para conseguilo é máis importante unha transformación das consciencias e dos comportamentos que un cambio do Poder do Estado. A sociedade futura que nós promovemos terá que se definir máis pola acción sobre ela mesma que pola submisión a un poder superior ou a unhas leis determinadas. Se as mulleres non variásemos o comportamento e creásemos unha cultura feminina que fose o reverso da cultura masculina xa existente, sería, de feito, perpetuar a cultura masculina e patriarcal. O ideal da loita feminista debe ser saír dos patróns adoptados até agora, alterar toda a situación material actual reivindicando ao mesmo tempo o mundo interior das persoas»¹⁹³.

A forma de vivir leva consigo a forma de pensar, argumentaron nos nosos tempos Marx e Engels, pero xa antes fora posto en práctica por Epicuro e os seus discípulos/as. E, novamente, aparece a relación teoría-praxe que comentamos ao principio.

Un dos aspectos onde máis resalta a concomitancia entre epicureísmo e feminismo é o da valoración do corpo e da experiencia sensíbel. Epicuro defende

o carácter corporal da existencia e constrúe unha nova antropoloxía. En contra do dualismo, en contra do sacrificio platónico do corpo, do desprezo da sensación e da doxa como modo de coñecemento a prol da alma, da intelección, da episteme, Epicuro propón a volta ao sensíbel. A sensación é para el o verdadeiro criterio de coñecemento. «A volta ao sensíbel, ao que a redución ao sensíbel pode aportar á existencia, é, por conseguinte, o mellor criterio de verificabilidade que a natureza nos ofrece. Esa volta ao corpo ensínanos, entre outras cousas, que el é o sustento de toda cultura, de toda historia, de toda sociedade»¹⁹⁴.

Platón, de novo antagonista, pretendía que as cousas deben ser aprehendidas pola razón e intelixencia e non pola vista, rebaixando, deste modo, os sentidos. Ao longo da historia do pensamento foron os criterios platónicos os que triunfaron e non os epicúreos.

É sobre a base primeira da sensación, da corporeidade e da súa afirmación como pracer, onde Epicuro quere establecer o fundamento primeiro da vida humana. Pero, ademais, o pracer do corpo leva implícito non só a afirmación da sensación e do sensíbel, senón tamén da intelixencia e da mente, da linguaxe e a arte, do coñecemento e a sabedoría¹⁹⁵.

A través de Epicuro enténdese perfectamente o grito feminista, o slogan que nos caracteriza coma ningún outro: «Dereito ao propio corpo!», o que implica tamén «Dereito á liberdade!». Porque, a través da negación do corpo, négannos a liberdade, a intelixencia, a creatividade, o ser. Porque o noso non é un corpo concibido como suxeito senón como obxecto de pracer doutros.

Se o corpo podía ser para Epicuro «a medida de todas as cousas», para as mulleres é ademais a cousa pola que nos miden.

Na Biblia, a muller foi a carne e a sensualidade pecadora; hoxe segue a ser o froito prohibido, cobizado, obxectualizado, exhibido, mutilado, triscado, vendido no mercado capitalista.

As mulleres, convertidas en corpo, temos que partir del para encontrar o noso propio ser. Coincidimos nisto, plenamente, co epicureísmo. «A perspectiva epicúrea vólvese cara a aquilo que constitúe o centro 'real' da existencia humana: a corporeidade. Estabelece a relación intelectual no *aquén*. O corpo é, pois, o momento central da aquendidade, do ser aquí, e del ten que partir esa “antropoloxía buscada”»¹⁹⁶.

Vemos que afastado está de Platón, para quen saber plenamente consistía en «estar libre do corpo e contemplar a verdadeira realidade só coa visión da alma».

Para Epicuro, «o estudo da natureza non é, unicamente, unha condición necesaria para o coñecemento do Cosmos e o noso lugar nel, senón que tamén “depende diso a nosa felicidade”. Talvez sexa esta a primeira vez que a física se insire non só na praxe obxectiva, senón na subxectiva, no equilibrio do noso propio ser». Equilibrio entre o corpo e o espazo. De aquí que o feminismo poña o acento na ecoloxía. O desequilibrio ecolóxico, a destrución da natureza que comprobamos día a día, produto da ambición desmedida, está a provocar enfermidades, miserias e desolación no mundo. Por iso seguimos gritando: «Dereito ao propio corpo!».

Pero estes criterios epicúreos, esta defensa do corpo, non se deben confundir cun basto materialismo, no sentido vulgar do termo. «Non hai, neste caso, primacía do corpo porque en Epicuro todo é corpo»¹⁹⁷. En Epicuro todo é corpo porque a alma tamén é corpórea, está constituída por átomos sensíbeis. Os procesos máis espirituais son materiais, son sensíbeis. E polo tanto creativos, reflexivos, intelixentes. Cando Epicuro di que todo é corpo, ese corpo non ten relación co corpo obxecto que nos atribúen ás mulleres. Non ten nada que ver co slogan publicitario de «Toda tú eres un culito».

Cando as feministas reclamamos «Dereito ao propio corpo!», é do corpo epicúreo do que falamos e non do corpo infecto e despersonalizado que nos adxudican.

O noso grito en favor do propio corpo foi tamén interpretado como un lanzarnos ao rodopío da luxuria e do desenfreno. As feministas seríamos, deberíamos ser, mulleres libres, no sentido deformado que a sociedade patriarcal lle dá ao termo. Non libres no aspecto autónomico e creativo, non libres para a nosa satisfacción e compracencia, senón dispostas para reportar pracer a outros, supeditadas aos desexos alleos. O que entende a sociedade corrupta na que vivimos por «mulleres libres» é xustamente o contrario do que entendemos nós, é mulleres dependentes, accesíbeis¹⁹⁸, obxectos fáciles de pracer. Por iso esta sociedade queda confusa cando as feministas non reaccionamos como «teríamos que facelo», conforme aos seus criterios, cando denunciemos o uso do noso corpo para a ciencia, como coellos de indias, para a pornografía, para fins comerciais e publicitarios, para o chiste obsceno, para a máxima degradación. Parécelles isto unha contradición e acusan as nosas posturas de «monxís». Esta mesma contradición vivírona os epicúreos. Epicuro, xa dixemos, foi o gran defensor do pracer. «Eu exhorto a praceres

continuos e non a virtudes baleiras e necias que implican incertas esperanzas de froito», di Epicuro, e engade que «as virtudes se elixen polo pracer, non por si mesmas, como a medicina pola saúde». Son medios, non fins. Os epicureístas rexeitan a moral tradicional. Por iso foron vituperados, perseguidos e odiados pola sociedade do seu tempo. Deseguida proliferaron as calumnias arredor do Xardín. Propáganse unha chea de dixomedíxomes sobre a persoa de Epicuro. Corren voces sobre as continuas esmorgas dos habitantes daquela escola filosófica, onde se proclamaba que reinaba o pracer. E esta proclamación epicúrea a favor do pracer, como afirma Lledó, significaba unha forte agresión contra unha hipócrita concepción da moral que aparenta negar o pracer, pero que o cultiva en solitario, ás agachadas; contra os que fomentan o sacrificio dos demais, que predican para outros o ideal dun ascetismo empobrecedor que, por suposto, eles non comparten nunca. Os que practican esta «dobre verdade moral» son os que marcan as normas e, desde o poder, acusan aos que aberta e limpamente razoan sobre a natureza humana e as súas sensacións.

Os epicúreos nunca perseguiron un pracer desenfreado senón o pracer da serenidade de ánimo, da ausencia da dor, da dita. Insisten os especialistas en Epicuro en cuestionar o concepto de *hedoné* para o filósofo, que era máis amplo que a palabra pracer. Segundo analiza Merlan, non hai ningún termo nas linguas europeas que poida abarcar o campo semántico de *hedoné*. Propón *joy* e *pleasure*¹⁹⁹.

A filosofía de Epicuro, máis que unha filosofía do pracer, sería unha filosofía do gozo, entendendo o pracer como falta de perturbacións, ausencia de ansiedades, de angustias ou de medos. Sería a superación desta vida medoñenta e desasosegada que levamos as mulleres, sempre receosas de ataques ao noso corpo, ao noso ser, á nosa integridade física e moral.

Sabemos o descrédito que ten o termo «feminismo» no momento actual. E non só por parte dos patriarcas. Incluso mulleres que en certos aspectos son partidarias da liberación recean da palabra feminismo porque, deliberadamente, claro está, foi tinguida de desprestixio e as súas partidarias vilipendiadas e acusadas de bruxas, libertinas, loucas, ou simplemente, de mulleres feas, pouco atractivas, que non obtiñan éxito entre os homes. Acollamos a Epicuro como colega. «Ningún outro filósofo da antigüidade foi tan calumniado como Epicuro, o materialista, o hedonista, o que nega a inmortalidade da alma e da providencia divina, e, polo tanto, o inimigo da relixión e do Estado»²⁰⁰. Foi, coma nós, un

maldito que admitía na súa escola xente de todas as clases, incluso mulleres! Por todo iso suscitaba tanta agresividade.

A influencia desta filosofía debeu ser moi grande en todo o mundo antigo para espertar unha oposición tan decidida; pero, ao mesmo tempo, todos estes ataques e terxiversacións expresaban, entre outras cousas, que Epicuro fixera fronte a un dos eixos sobre o que tantas veces xira a ideoloxía do poder, e que deixa ao descuberto ese dualismo que permite practicar o contrario do que, en teoría, se defende²⁰¹.

Limitémonos a subscribir estas palabras. Os cambios sociais, as transformacións, tanto políticas como persoais, que está operando o feminismo nos últimos tempos son tan enormes que unicamente con certa perspectiva histórica poderán avaliarse xustamente.

En contra da sonda de libertinos que tiñan os epicúreos, as testemuñas da época fálannos de que no Xardín levaban unha vida frugal, de pequenas alegrías cotiás. Epicuro e os seus practicaban a moderación, case o ascetismo. E, non obstante, foi calumniado por unha sociedade en crise, inimiga do pracer.

Non podo deixar de comparar este ataque a Epicuro coa persecución de que foi obxecto Prisciliano e as súas e os seus discípulos, tamén nunha sociedade en crise (a de Epicuro foi a decadencia da Magna Grecia; a de Prisciliano, a caída do Imperio Romano). Os priscilianistas, os defensores dunha vida austera, que ascendían descalzos polos montes, vestidos con túnicas modestas, para realizaren os seus ritos simples, fóra do boato e suntuosidade dos templos, mesmo así, foron acusados de libertinos e dexenerados. Prisciliano, que tamén admitiu as mulleres nos seus círculos, permitindo que realizasen e dirixisen ritos en igualdade cos homes, foi acusado de participar en cerimonia obscuras, en bacanais, de perversión de mulleres en lúbricas promiscuidades, de deixar embarazada a priscilianista Prócula e en facela abortar mediante ritos máxicos e herbas feitiçeirias, de realizar ritos nocturnos de carácter lunático-sexual... Rumores e máis rumores por onde desafogaban a envexa e o odio que remataron conducindo a Prisciliano ao patíbulo, en Tréveris, onde foi executado.

Por que a través dos séculos aparecen sempre as mesmas reaccións? Por que o receo, o odio e a envexa en casos semellantes?

Ao longo destas reflexións sinalamos aspectos comúns entre a ideoloxía epicúrea e a feminista. Hai, por suposto, outras moitas facetas que as separan.

Os epicúreos, talvez como reacción ás escolas filosóficas platónicas e aristotélicas, cultas, rigorosas e dogmáticas, tenden a menosprezar a cultura e a educación. Contestaban a *paideia*. Admitían nos seus círculos persoas con escasa formación e non consideraban necesaria a formación cultural para filosofar e seren felices.

As feministas, contrariamente, consideramos que o acceso das mulleres á cultura é condición primordial para a toma de conciencia. Ás mulleres afastáronnos, por séculos, da formación culta, quitáronnos a palabra e os instrumentos de pensar. Temos que recuperalos, incluso para poder exercer a crítica sobre eles e elaborar un pensamento propio. En contra da cultura patriarcal unidimensional, queremos opor unha cultura plural, na que todas as persoas poidamos estar representadas.

Os epicúreos realizaron un repregamento sobre si mesmos. Renunciaron á vida pública e retiráronse ao Xardín, fuxindo dunha sociedade hostil. Non debe entenderse isto como unha regresión ao primitivo. Epicuro non cre no mito do salvaxe feliz nin de que todo tempo pasado foi mellor. O que intentaron os epicúreos foi liberárense como individuos dunha sociedade que impuña uns valores que consideraban falsos e das fútiles e funestas opinións nas que se baseaba o pensamento do seu tempo.

Os epicúreos, así mesmo, renunciaban aos cargos políticos, ás riquezas, aos éxitos e honores, porque os consideraban ideais competitivos que escravizan a conduta humana.

O feminismo, certo feminismo, cando menos, tamén cuestiona a participación política, aínda que por distintas razóns que Epicuro. A política feminista debe ser unha política da disidencia, non unha política de oposición ou de subversión. Subverter a orde é pór outra no seu lugar. O poder e a propiedade nunca foron cuestionados polos que, ao longo dos séculos, substituíron un poder establecido por outro. A disidencia ten outra linguaxe e intenta mudar de lugar a sociedade, abrindo outras vías, outro discurso. Para nós, as mulleres, non se trata de cobizar o poder, senón de destruílo. O movemento feminista disidente debe ter capacidade crítica para exercela sobre a sociedade e sobre o propio movemento, promovendo a discusión permanente.

Pero a fuxida de Epicuro, a renuncia á confrontación política, radicaba na procura do pracer, da *joie de vivre*, da serenidade de ánimo. Abstéñense de entrar na trama política, na loita competitiva, para escapar dos amargores, do malestar que iso produce. Fóra desa loita é máis doado o hedonismo e a vida serena.

Para as feministas, contrariamente, non se trata de escatimar esforzos. O noso é un *movemento* de liberación. Para iso temos que transformar a sociedade actual e conseguir unha orde máis xusta. A nosa é unha loita continua, dentro da casa e no ámbito público.

Para a liberación, que debe ser de todas, necesitamos a difusión das nosas ideas. Os epicúreos, pola contra, non intentaban a difusión das propias teorías.

Haber, hai feministas que se retiran, ou intentan retirarse, ao Xardín, que consideran que o *ghetto* e a amizade é máis gratificante e crea menos contradicións que o enfrontamento coa norma e coa mentalidade do poder. A carencia de xustiza colectiva inténtase paliar coa amizade, as reunións, os círculos de mulleres. Sabemos de intentos de crear pobos de mulleres. Incluso illas habitadas exclusivamente por mulleres e as súas crianzas. É unha comprensíbel fuxida á loita cotiá que toda muller consciente se ve obrigada a librar. É unha tentación. Repregarnos sobre nós mesmas como fixeron os epicúreos.

Pero é un camiño cego. As feministas temos que promover o cambio social e unha vida máis xusta para todas as mulleres e homes. A maioría das mulleres teñen unhas relacións familiares e laborais que as atan a un carro de amargura e non lles permiten escapar. U-lo Xardín? Non hai Xardín posíbel. Non podemos quedar reducidas a pequenas hortas, leiras, para unhas poucas. O noso ideal é vastísimo, é o paraíso terreal.

Notas

- ¹ <https://cadernodacritica.wordpress.com/2016/02/12/cuestionario-proust-maria-xose-queizan-2/>
- ² <http://www.asega-critica.net/2019/01/como-escrever-ao-galope-por-susana-s.html>
- ³ Agra, María Xosé, «Señores da terra e donas de seu: un achegamento ao feminismo galego», en Miguel García-Fernández / Silvia Cernadas Martínez / Aurora Ballesteros Fernández (coords.), *As mulleres na historia de Galicia*, Andavira, Santiago de Compostela, 2012, p. 275. Véxase tamén: «María Xosé Agra», *Cartografía*, Consello da Cultura Galega, 2022 (<https://consellodacultura.gal/cartografias/detalle.php?persoa=28>).
- ⁴ Ahmed, Sara, *The Promise of Happiness*, Duke U.P., Durham, 2010, pp. 50-87.
- ⁵ Concepto de Edmund Husserl citado en: Ahmed, *ib.*, p. 24.
- ⁶ Na panorámica que a revista do Mouvement de libération des femmes (MLF) *Questions féministes* fai do feminismo organizado no Estado español, o relevo dos grupos cataláns é evidente por número e diversidade. Menciona nove agrupacións feministas, incluída a «Association Gallega [*sic*] de la Femme», é dicir, AGM. Véxase: Étienne, Elisabeth, «Nouvelle: ... d'Espagne», *Questions féministes*, 4, novembro de 1978, pp. 87-88; Queizán, María Xosé, *Vivir a galope*, Xerais, Vigo, 2018, pp. 458-501, 522-527.
- ⁷ Queizán, *ib.*, p. 568.
- ⁸ Queizán, *ib.*, pp. 514-516. Véxase tamén: Forcadela, Manuel / Noia, Camiño (eds.), *Cara a unha poética feminista: homenaxe a María Xosé Queizán*, Xerais, Vigo, 2011.
- ⁹ Queizán salienta o impacto que tiveron os monográficos de *Triunfo* sobre a muller (31/11/1970) e o matrimonio (24/04/1971), con artigos de feministas destacadas e columnistas *progres*. Véxase: Queizán, *Vivir...*, *ob. cit.*, p. 454.
- ¹⁰ Queizán, *ib.*, pp. 449-451, 457-459.
- ¹¹ Birulés, Fina, *Feminisme, una revolució sense model / Feminism, a Revolution without a Model*, CCCB, Barcelona, 2016, p. 24.
- ¹² Queizán, *Vivir...*, *ob. cit.*, pp. 460, 484-492.
- ¹³ Queizán, *ib.*, p. 484.
- ¹⁴ Rich, Adrienne, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5.4, 1980, pp. 631-660.

- ¹⁵ Queizán, *Vivir...*, *ob. cit.*, p. 458 e ss., 546-557.
- ¹⁶ Fernández Reguera, Raquel, *O movemento feminista organizado en Galicia (1975-1983)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2021, pp. 50-51 [TFM]; Fondo especial do MFOG do Centro de Documentación en Igualdade e Feminismos do Consello da Cultura Galega.
- ¹⁷ Mouriz Barja, Sabela, «Colectivo feminista independente galego (CFIG). Por un feminismo máis alá da igualdade de dereitos», *Álbum de Galicia*, Consello da Cultura Galega, 12/12/2016. (DOI: 10.17075/adg.2016.23747).
- ¹⁸ Testemuño recollido en: Luna, Lola, *El movimiento del feminismo independiente 1980-1986. Lo político y la vida feminista*, Editorial Digital Feminista Victoria Sau, Barcelona, 2021, p. 27.
- ¹⁹ Queizán, María Xosé, «Nación y mujer», en *II Xornadas de Feministas Independentes*, org. FIGA, Vigo, xuño 1981, p. 5 [mecanoscrito], arquivo dixital de Emakumeen Dokumentazio Zentroa Maite Albiz.
- ²⁰ Convén lembrar que a autora colaborou en *A Nosa Terra* e noutras publicacións da esquerda independentista catalá. Véxase: Marçal, Maria-Mercè, *Contra la inèrcia. Textos políticos (1979-1980)*, ed. Helena González Fernández, trad. Pere Comellas, Comanegra, Barcelona, 2019.
- ²¹ González Fernández, Helena, *Elas e o paraugas totalizador*, Xerais, Vigo, 2005.
- ²² Queizán, *Vivir...*, *ob. cit.*, pp. 574-576.
- ²³ Queizán é unha das informantes do tan consultado dicionario de Sau, en concreto da entrada «Amor de madre». Véxase: Sau, Victoria, *Diccionario ideológico feminista*, vol. II, Icaria, Barcelona, 2001, pp. 184-185.
- ²⁴ Mariño Costales, Mariám, «Redes, feministas e feminismos en movemento en Galiza: 1975-1979», en Diéguez Cequiel, Uxío-Breogán, *A Transición en Galiza: política, sindicalismo, lingua e literatura, asociacionismo cultural, feminismo, comunicación e represión entre o tardo franquismo e a preautonomía*, Laiovento, A Coruña, 2023, p. 342.
- ²⁵ «Pascuala Campos de Michelena», *Cartografía*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2017 (<https://consellodacultura.gal/cartografias/detalle.php?persoa=640>).
- ²⁶ Queizán, *Vivir...*, *ob. cit.*, p. 502.
- ²⁷ González Fernández, Helena, «Dona i nació, com somniar la revolució?», en Felip Martí-Jufresa i Xavier Bassas Vila (eds.), *Què se n'ha fet de la veritat? Què se n'ha fet de la revolució?*, Arts Santa Mònica, Barcelona, 2012, p. 127.
- ²⁸ Queizán, «Nación y mujer», *ob. cit.*, p. 2.
- ²⁹ A revista cos seus índices poden consultarse integramente na hemeroteca dixital *A Saia. Publicacions periódicas feministas e LGTBIQ+*. A Saia é un proxecto en coedición do Consello da Cultura Galega e ADHUC-Centre de Recerca Teoria, Gènere, Sexualitat da Universitat de Barcelona.
- ³⁰ Durkheim, Émile, *Quid Secundatus scientiae politicae instituendae contulerit*, Ex Typis Gounouilhous, París, 1892 (N. da E.).
- ³¹ Juan Domingo Perón, presidente da Arxentina, formou tándem coa súa terceira muller, María Estela Martínez de Perón, que traballara como bailarina. Ela foi primeiro vicepresidenta e logo presidenta da nación (N. da E.).

- ³² A *Económica* ou *Oeconómica* trata do goberno do *oikos*, da casa. A atribución autorial é obxecto de debate. Tradicionalmente atribuíuse a Aristóteles e máis modernamente a algún dos seus discípulos, particularmente a Teofrasto (N. da E.).
- ³³ Douglass, Frederick, *My Bondage and My Freedom*, Rochester, Nova York, 1885 (N. da E.).
- ³⁴ Fonte probábel da cita do historiador grego do século IV a. C. Teopompo: Ateneo de Naucratis, *O banquete dos sabios, ou Deipnosophistae*, libro VI (N. da E.).
- ³⁵ Fonte probábel: Meillassoux, Claude, *Femmes, greniers, capitaux*, François Maspero Éd., París, 1975 (N. da E.).
- ³⁶ Trátase do Real decreto 2166/1981, do 3 de xullo, «Reglamento Estructural de la producción lechera», que obrigou a modificar as condicións materiais e legais das explotacións existentes (N. da E.).
- ³⁷ A cita reproduce unha versión do texto orixinal de Engels, Friedrich, *Der Ursprung der Familie, Privateigentums und des Staats*, cap. IX, Verlag der Schweizerischen Volksbuchhandlung, Zürich, 1884. Reprodúcese a cita na tradución brasileira:
 Não se demorou muito a descobrir a grande 'verdade' de que também o homem podia servir de mercadoria, de que a força de trabalho do homem podia chegar a ser objeto de troca e consumo, desde que o homem se transformasse em escravo. Mal os homens tinham descoberto a troca e começaram logo a ser trocados, eles próprios. O ativo se transformava em passivo, independentemente da vontade humana. (Engels, Friedrich, *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, trad. Leandro Konder, Vitória, Rio de Janeiro, 1964. N. da E.).
- ³⁸ Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Ed. Otto Meisner, Hamburg, 1867-1883 (N. da E.).
- ³⁹ Lenin, Vladimir Ilich, *Uma Grande Iniciativa*, xullo de 1919, folleto, en *Obras Escolhidas*, v. 3, Edições Avante!, Lisboa, 1979, pp. 141-160 (N. da E.).
- ⁴⁰ Xoán 1:1 (N. da E.).
- ⁴¹ Fonte probábel: Farrington, Benjamin, *Greek Science*, Dufour Editions, Pennsylvania, 1953 (N. da E.).
- ⁴² Monod, Jacques, *Le Hasard et la Necessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Éditions du Seuil, París, 1970 (N. da E.).
- ⁴³ Glotz, Gustave (1862-1935) foi un historiador francés especializado na Grecia clásica (N. da E.).
- ⁴⁴ Fonte probábel: Lenin, Vladimir Ilich, «A Doença Infantil do "Esquerdismo" no Comunismo», en *Obras Escolhidas*, v. 1, Edições Avante!, Lisboa, 1977 [1920] (N. da E.).
- ⁴⁵ Fonte probábel: Platón, *Fedón ou sobre a alma* (N. da E.).
- ⁴⁶ Mateo 18:9 (N. da E.).
- ⁴⁷ Marx, *Das Kapital*, ob. cit. (N. da E.).
- ⁴⁸ Eysenk, Hans J., *The Inequality of Man*, Temple Smith, Londres, 1973; *Race, Intelligence, and Education*, Temple Smith, Londres, 1971. Queizán apunta algunhas ideas deste segundo libro (N. da E.).
- ⁴⁹ Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Die Deutsche Ideologie*, Moscova, 1932 (N. da E.).
- ⁵⁰ Astrónomo e divulgador científico, defendeu a tese da complementariedade dos dous hemisferios cerebrais nun libro co que acadou o premio Pulitzer. Véxase: Sagan, Carl, *The Dragons of Eden: Speculations on the Evolution of Human Intelligence*, Random House, Nova York, 1977 (N. da E.).

- ⁵¹ A partir de aquí aparecen varios párrafos que van ser reutilizados case literalmente no apartado «A lingua galega e a muller» de *Evidencias*, e un breve fragmento repítese no capítulo seguinte de *Recuperemos as mans*, «A destrución do poder». Indícanse entre {} (N. da E.).
- ⁵² Memmi, Albert, *L'Homme dominé*, Gallimard, París, 1968. Poida que Queizán cite pola edición en español da editorial Cuadernos para el Diálogo, de 1971, que menciona en *Evidencias* (N. da E.).
- ⁵³ Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*, Pauvert Editeur, París, 1966. Poida que a autora cite pola tradución da editorial Cuadernos para el Diálogo, 1971 (N.das E.).
- ⁵⁴ Castro, Rosalía de, *Cantares gallegos*, 1863 (N. da E.).
- ⁵⁵ Castro, *Cantares...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ⁵⁶ Pimentel, Luís, «A Rosalía», *Sombra do aire na herba*, Galaxia, Vigo, 1959 (N. da E.).
- ⁵⁷ Debe entenderse *mosa* como 'sinal que deixa un golpe', en sentido figurado (N. da E.).
- ⁵⁸ Léopold Sédar Senghor, de Senegal, Aimé Césaire, da Martinica, e mais Léon-Gontran Damas, da Güiana Francesa, fundan a revista *L'Étudiant noir* en 1934, onde se empregou por primeira vez o concepto *négritude*, criticado a partir de 1960 polo seu carácter idealista (N. da E.).
- ⁵⁹ *Et vous savez le reste / Que 2 et 2 font 5 / que la forêt miaule / que l'arbre tire les marrons du feu / que le ciel se lisse la barbe*. En: Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, 3.^a ed. [definitiva], Présence Africaine, París, 1956 (N. da E.).
- ⁶⁰ *Ma haine grossi en marge / de la culture / en marge / des théories / en marge des bavardages / dont on a cru devoir me bourrer au berceau / alors que tout en moi aspire à n'être que nègre*. En: Damas, Léon-Gontran, *Pigments*, Présence Africaine, París, 1962 (N. da E.).
- ⁶¹ Tradución dalgúns versos do *Cahier d'un retour au pays natal*, un longo poema que conta con múltiples versións publicadas polo autor. Véxase: Césaire, *Cahier...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ⁶² Cheikh Anta Diop, historiador e antropólogo senegalés, voz fundamental do afrocentrismo, defendeu a orixe negroide das momias do Antigo Exipto e do *Homo sapiens*. Aínda que algunhas das súas teses foron rebatidas pola investigación empírica, aporta o xiro cara á mirada negra para o coñecemento da historia de África (N. da E.).
- ⁶³ Pseudónimo de Christine Delphy. Acadou moita influencia pola súa análise materialista da opresión das mulleres co artigo do que procede a cita inicial. Véxase: Dupont, Christine, «L'ennemi principal», especial «Libération des femmes, année zero», *Partisans*, 54-55, 1970, pp. 157-172 (N. da E.).
- ⁶⁴ Este párrafo aparece cara ao final do capítulo anterior de *Recuperemos as mans*, «Á procura da nosa imaxe e valoración». Indícase entre {} (N. da E.).
- ⁶⁵ Marcus, Joachim, «Structure familiale et comportements politiques. L'autorité dans la famille et dans l'État», *Revue française de psychanalyse*, 13.2, 1949. Este treito aparece citado no moi lido capítulo 6 de Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, París, 1952 (N. da E.).
- ⁶⁶ Saint-Just, Louis Antoine de, «Discours sur la constitution de la France», Convention nationale, 24/04/1793 (N. da E.).
- ⁶⁷ Lenin, *A Doença Infantil...*, *ob. cit.* (N. da E.).

- 68 A hipótese aparece en: Schumacher, E. F., *Small is Beautiful. Economics as If People Mattered*, Blond & Briggs, Londres, 1973 (N. da E.).
- 69 Refírese á ditadura de Francisco Franco (N. da E.).
- 70 Queizán, María Xosé, *A muller en Galicia*, Edición do Castro, 1977; *Recuperemos as mans*, Edicións do Cerne, 1980.
- 71 Parece referirse a un dos traballos que inaugura a socioloxía feminista: Lakoff, Robin, *Language and Woman's Place*, Harper & Row, Nova York, 1975 (N. da E.).
- 72 Johanna S. DeStefano estaba especializada en psicolingüística, sociolingüística e educación (N. da E.).
- 73 Álvaro García Meseguer estudou o sexismo na linguaxe no libro *Lenguaje y discriminación sexual*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1977. Anos despois virou a súa posición para afirmar que o sexismo recaía no falante, non na lingua; véxase, entre outros: *¿Es sexista la lengua española? Una investigación sobre el género gramatical*, Paidós, Barcelona, 1994 (N. da E.).
- 74 Refírese a palabras sen flexión de xénero, aínda que poida indicarse por concordancia con artigos, por exemplo (N. da E.).
- 75 Prea, troзма, cricas, rata, galiña, pinta, randa, roncha, plepa, rañicas, larapeta, furrica, carrapeta, pistraca, baldroca, pelanas, chafallas, bragallas, baralocas, larafuzas, medicas etc. Inciden estes insultos na debilidade ou covardía; na torpeza ou atordamento; no descoido, abandono ou sucidade; na ruindade, habilidade para o mal ou *pillaría*...
- 76 Barro, Teresa, «Rosalía feminista», *Festa da Palabra Silenciada*, 2, p. 5.
- 77 Esta cita xa a empregara para introducir o capítulo «Á procura da nosa imaxe e valoración», en *Recuperemos as mans* (N. da E.).
- 78 Saussure, Ferdinand de, *Curso de Lingüística General*, Ed. Losada, Bos Aires.
- 79 Latouche, Serge, «Lingüística e economía política», en Adam Schaff *et al.*, *Lingüística, Sociedade e Política*, Edicións 70, Lisboa, Colección Signos.
- 80 Saussure, *ob. cit.*
- 81 O orixinal indica como fonte un libro en que Barthes analiza os diversos tipos de valor: *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, Madrid. Esta cita procede, porén, de Barthes, Roland, «Éléments de sémiologie», *Communications*, 4, 1964 (N. da E.).
- 82 Hjelmslev, Louis, *Ensayos lingüísticos*, Ed. Gredos, Madrid.
- 83 Rossi-Landi, Ferruccio, *A Linguagem como Trabalho e como Mercado*, Edicións 70, Lisboa.
- 84 Eco, Umberto, *La estructura ausente*, Ed. Lumen, Barcelona.
- 85 A partir de aquí reproduce case literalmente varios parágrafos empregados no capítulo «Á procura da nosa imaxe e valoración» de *Recuperemos as mans*. Consúltense as notas na versión anterior. Eses fragmentos reproducense aquí seguindo a edición de *Evidencias* e indícanse entre {} (N. da E.).
- 86 Memmi, Albert, *El hombre dominado*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.

- ⁸⁷ Memmi, *Portrait...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ⁸⁸ Heintz, Peter, *Los prejuicios sociales*, Ed. Tecnos, Madrid.
- ⁸⁹ Ninyoles, Rafael L., *Idioma y poder social*, Ed. Tecnos, Madrid.
- ⁹⁰ López-Suevos, Ramón, *Cara unha visión crítica da economía galega*, Ed. do Ruego, A Coruña.
- ⁹¹ Heintz, *Los prejuicios...*, *ob. cit.*
- ⁹² Falcón, Lidia, *Mujer y sociedad*, Ed. Fontanella, Barcelona.
- ⁹³ Heintz, *Los prejuicios...*, *ob. cit.*
- ⁹⁴ Ninyoles, *Idioma...*, *ob. cit.*
- ⁹⁵ Menéndez Pidal, Ramón, *Los godos y la epopeya española*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid.
- ⁹⁶ Referencia ao libro de viaxes de Ramón Otero Pedrayo que leva ese título (N. da E.).
- ⁹⁷ Horkheimer, Max, «Sobre los prejuicios», en *Sociología*, Ed. Taurus, Madrid.
- ⁹⁸ Debe tratarse de Melià i Pericàs, Josep, *Los mallorquines*, Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1967 (N. da E.).
- ⁹⁹ Ninyoles, Rafael L., *Bases per a una política lingüística democrática a l'Estat Espanyol*, València, Eliseu Climent, 1976 (N. da E.).
- ¹⁰⁰ Ruge, Arnold, *Die Wahre Romantik*, 1842 (N. da E.).
- ¹⁰¹ Ninyoles, *Idioma...*, *ob. cit.*, p. 93 (N. da E.).
- ¹⁰² A ONU declarou 1975 como o Ano Internacional da Muller. Con ese motivo realizouse a Primeira Conferencia Mundial sobre a Muller en Cidade de México (N. da E.).
- ¹⁰³ O MLF convoca a súa primeira manifestación o 26 de agosto de 1970 co lema «Hai alguén máis descoñecido que o soldado descoñecido, a súa muller», na que participaron, entre outras, Monique Wittig, aliñada no lesbianismo materialista, e Christine Delphy, feminista materialista. Ese ano aparece o primeiro número da revista *Partisans*. En novembro de 1971 o MLF promove a manifestación internacional «Romper as cadeas da escravitude» (N. da E.).
- ¹⁰⁴ Castilla del Pino, Carlos, *La alienación de la mujer*, Ed. Ciencia Nueva, Madrid.
- ¹⁰⁵ García-Sabell, Teresa, número extraordinario, *La Voz de Galicia*, 1 de xaneiro de 1976.
- ¹⁰⁶ Heintz, *ob. cit.*
- ¹⁰⁷ Na primeira versión do capítulo emprega o masculino «aos lectores». Véxase: Queizán, María Xosé, *A muller...*, *ob. cit.*, p. 85 (N. da E.).
- ¹⁰⁸ Esta cita do psicólogo social Gordon Allport aparece en: Ninyoles, Rafael L., *Conflicte lingüístic valencià. Substitució lingüística i ideologies diglòssiques*, Edicions 69, Barcelona, 1969. O termo procede, en última instancia, de Doris Lessing e Ludwig Lewinsohn, e Ninyoles aplícao á situación sociolingüística en Valencia (N. da E.).
- ¹⁰⁹ UNESCO, *Empleo de las lengua vernáculas en la enseñanza*, Imprenta C. J. Bucher, Lucerna, 1954 (N. da E.).

- ¹¹⁰ O psicoterapeuta Alfred W. Adler acuñou o concepto *complexo de inferioridade* (N. da E.).
- ¹¹¹ Ninyoles, *Idioma...*, *ob. cit.*
- ¹¹² Lenin, Vladimir Ilich, *As Tarefas do Movimento Operário Feminino na República dos Sovietes*, discurso na IV Conferencia de obreiras e sen partido da cidade de Moscova, 23/09/1919 (N. da E.).
- ¹¹³ Rimbaud, Arthur, «Chanson de la plus haute tour», *Les Illuminations*, 1886 (N. da E.).
- ¹¹⁴ Horkheimer, *Sociología*, *ob. cit.*
- ¹¹⁵ Artigo publicado no xornal *El País* o 11/11/1985 (N. da E.).
- ¹¹⁶ Véxase «As literatas», de Carmen Blanco, no n.º 2 de *Festa da Palabra Silenciada*.
- ¹¹⁷ Castro, Rosalía de, *Follas novas*, 1880 (N. da E.).
- ¹¹⁸ Castro, Rosalía de, «Costumbres gallegas», 1881 (N. da E.).
- ¹¹⁹ Castro, Rosalía de, *La hija del mar*, 1859 (N. da E.).
- ¹²⁰ Castro, *ib.* (N. da E.).
- ¹²¹ Castro, Rosalía de, «Las literatas. Carta a Eduarda», 1865 (N. da E.).
- ¹²² Refírese ao escritor renacentista Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, coñecido polas súas serranillas, unha variante en castelán do xénero lírico provenzal da pastorela, na que a protagonista é unha pastora (N. da E.).
- ¹²³ Barro, «Rosalía feminista», *ob. cit.*
- ¹²⁴ Refírese ao opúsculo: Freud, Sigmund, *Die Frage der Laienanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig / Viena / Zürich, 1926 (N. da E.).
- ¹²⁵ Castro, «Bos amores», *Follas...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ¹²⁶ Castro, «Cabe das froles a nena», *Follas...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ¹²⁷ Castro, *ib.* (N. da E.).
- ¹²⁸ Castro, «Nasín cand'as prantas nasen», *Cantares...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ¹²⁹ Castro, «Amores cativos», *Follas...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ¹³⁰ Castro, «Lévame a aquela fonte cristaíña», *ib.* (N. da E.).
- ¹³¹ Castro, «Por que, miña almiña», *ib.* (N. da E.).
- ¹³² Castro, «Ando buscando meles e frescura», *ib.* (N. da E.).
- ¹³³ Castro, «Por que, miña almiña», *ib.* (N. da E.).
- ¹³⁴ Castro, «Un verdadeiro amor é grande e santo», *ib.* (N. da E.).
- ¹³⁵ Castro, «Non cantes, non chores, non rías, non fales», *ib.* (N. da E.).
- ¹³⁶ Castro, «Deixa que nesa copa en donde bebes», *ib.* (N. da E.).
- ¹³⁷ Castro, «Ladraban contra min que camiñaba», *ib.* (N. da E.).

- ¹³⁸ Trátase dun caso de falso amigo. Queizán traduce o castelanismo *palomiña* que emprega Rosalía por *pomba*. O correcto sería *avelaiña* ou *couza* (N. da E.).
- ¹³⁹ Castro, «O encanto da pedra chan», *Follas...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ¹⁴⁰ Castro, «Cando a luniña aparece», *Cantares...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ¹⁴¹ Castro, «Como venden a carne no mercado», *ib.* (N. da E.).
- ¹⁴² Castro, «A digracia», *ib.* (N. da E.).
- ¹⁴³ Castro, «Anque me dés viño do Ribeiro d'Avia», *ib.* (N. da E.).
- ¹⁴⁴ Castro, «Ladraban contra min, que camiñaba», *ib.* (N. da E.).
- ¹⁴⁵ Castro, «Na catedral», *ib.* (N. da E.).
- ¹⁴⁶ Castro, «A xustiza pola man», *ib.* (N. da E.).
- ¹⁴⁷ Castro, *ib.* (N. da E.).
- ¹⁴⁸ Castro, *ib.* (N. da E.).
- ¹⁴⁹ Marianne Bachmeier matou a Klaus Grabowski por secuestrar, violar e asasinar a súa filla Anna en 1980 (N. da E.).
- ¹⁵⁰ En 1981 Neus Soldevila, coñecida nos xornais como a «dulce Neus», induciu ao parricidio a algúns dos seus fillos por considerar que o seu marido era un tirano e abusador (N. da E.).
- ¹⁵¹ Véxase a nota no capítulo «A escravitude feminina».
- ¹⁵² Castro, «A xustiza pola man», *Follas...*, *ob. cit.* (N. da E.).
- ¹⁵³ Noia, Camino, «Marcas de autoría feminina nas cantigas de amigo», en *O mar de cantigas*, Xunta de Galicia, 1997 (N. da E.).
- ¹⁵⁴ Camproux, Charles, *Le Joy d'amor des troubadours. Homage de l'auteur*. Causse & Castelnau (N. da E.).
- ¹⁵⁵ É probábel que esta afirmación proceda, por vía directa ou indirecta, de Marks, Claude, *Pilgrims, Heretics, and Lovers: The Medieval Journey*, MacMillan, Nova York (N. da E.).
- ¹⁵⁶ Bogin, Magda, *Les Trobairitz. Poetes occitanes del segle XIII*, La Sal-Edicions de les dones, Barcelona.
- ¹⁵⁷ Fonte probábel: Jeanroy, Alfred, *La poésie lyrique des troubadours*, Privat, Toulouse (N. da E.).
- ¹⁵⁸ Na escolma que pecha este estudo, nesta *cansó* trócase *talento* por *mérito* (N. da E.).
- ¹⁵⁹ Lapa, Manuel Rodrigues, *Lições de literatura portuguesa*, Coimbra Editora Lda., Coímbra, 1973.
- ¹⁶⁰ Saraiva, António José, *História da Cultura em Portugal*, Jornal do Fôro, Lisboa, 1950. (A cita reproducida é da autoría de Segismundo Spina; N. da E.).
- ¹⁶¹ D'Heur, Jean-Marie, *Troubadours d'Oc et Galiciens-Portugais*, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, París, 1973.
- ¹⁶² Lapa, *Lições...*, *ob. cit.*
- ¹⁶³ E os recursos poéticos da época, como o mordobre.

- ¹⁶⁴ Nome corrente na Occitania durante a Idade Media. Da súa vida sábese que era irmá do trobador Raimbaut d'Aurenga, e esposa de Bertray dels Bons, que foi protector dos trobadores. Sitúan a data do seu nacemento á volta do ano 1130, e a da morte en 1182.
- ¹⁶⁵ BELS DOUS AMICS, BEN VOUS PUOSC EN VER DIR (440, 1)
 Bels dous amics, ben vous puosc en ver dir / qe anc no fo q'eu estes ses desir, / pos vos conuc ni-us pris per fin aman; / ni anc no fo q'eu non agues talan, / bels douz amics, q'eu soven no-us veses, / ni anc no fo sasons que m'en pentis; / ni anc no fo, si vos n'anes iratz, / q'eu agues joi, tro qe fosetz tornatz; / ni anc...
- ¹⁶⁶ Chegaron a nós catro cantigas de amor desta trobadora, a máis coñecida de entre todas elas. Como no resto das súas compañeiras, hai certa confusión no relativo á súa vida, que se data entre finais do s. XII e principios do XIII. Considerána esposa dun Guilhem de Poitiers (non o trobador) e acostuman darlle o nome de Beatriz.
 Nas súas *cansons* encontramos moita paixón. Ao parecer, viviu unha traxedia amorosa. Namorada do trobador Raimbaut d'Aurenga, foi vítima da súa soberbia e rebaixada pola altivez e despeito do ser que amaba. A Condesa e o seu amigo discordaban incluso no aspecto literario. El era partidario do *trobar ric*, é dicir, do estilo rebuscado, escuro; ela prefire o *trobar leu*, un estilo mais simple e claro. Pero mesmo se elixe o *trobar leu* a Condesa de Dia compón con corrección e elegancia, utilizando artificios versificadores. Certos temas e trazos da súa poesía recordan a Ovidio.
- ¹⁶⁷ AB JOI ET AB JOVEN M'APAI (46, 1)
 I Ab joi et ab joven m'apais / e jois e jovens m'apaia / car mos amics es lo plus gais / per qu'ieu sui coindet'e gaia; / e pois eu li sui veraia / be-is taing q'el me sia verais, /c'anc de lui amar no m'estrais / ai ai cor que m'en estrai.
 II Mout mi plai car sai que val mais / sel q'ieu plus desir que m'aia, / e cel que primiers lo m'atrais / Dieu prec que gran joi l'atraia; / e qui que mal l'en retraia, / no-l creza, fors so qu'ie-l retrais: / c'om cuoill maintas vetz los balais / ab q'el mezeis se balaia.
 III E dompna q'en bon pretz s'enten / deu ben pausar s'entendensa / en un pro cavallier valen, / pois ill conois sa valensa, / que l'aus amar a presensa; / e dompna, pois am'a presen, / ja pois li pro ni-ll avinen / non dirant mas avinensa.
 IV Q'ieu n'ai chausit un pro e gen / per cui pretz meillur'e genssa, / larc et adreig e conoissen, / on es sens e conoissensa; / prec li que m'aia crezensa, / ni hom no-l puosca far crezen / q'ieu fassa vas lui faillimen, / sol non trob en lui faillensa.
 V Floris, la vostra valensa / saben li pro e li valen, / per q'ieu vos qier de mantenen, / si-us plai, vostra mantensa.
- ¹⁶⁸ A CHANTAR M'ER DE SO Q'IEU NO VOLRIA (46, 2)
 I A chantar m'er de so q'ieu no volria, / tant me rancur de lui cui sui amia / car eu l'am mais que nuilla ren que sia; / vas lui no-m val merces ni cortesia, / ni ma beltatz, ni mos pretz, ni mos sens, / c'atressi-m sui enganad'e trahia/ cum degr'esser, s'ieu fos desavinens.
 II D'aisso-m conort car anc non fi faillensa, / amics, vas vos per nuilla captenensa, / anz vos am mais non fetz Seguis Valensa, / e platz mi mout qez eu d'amar vos vensa, / lo mieus amics, car etz lo plus valens; / mi faitz orguouill en digz et en parvensa, / e si etz francs vas totas autras gens.
 III Meravill me cum vostre cors s'orguouilla, / amics, vas me, per q'ai razon qe-m duoilla; / non es ges dreitz c'autr'amors vos mi tuoilla / per nuilla ren qe-us diga ni-us acuoilla; / e membre vos cals fo-l comensamens / de nostr'amor. Ja Dompnidieus non vuouilla / q'en ma colpa sia-l departimens!
 IV Proesa grans q'el vostre cors s'aizina / e lo rics pretz q'avetz m'en atayna, / c'una non sai loindana

ni vezina, / si vol amar, vas vos non si'acлина; / mas vos, amics, etz ben tant conoisens / que ben devez conoisser la plus fina, / e membre vos de nostres covinens.

V Valer mi deu mos pretz e mos paratges / e ma beutatz e plus mos fis coratges, / per q'ieu vos mand lai on es vostr'estatges / esta chansson que me sia messatges: / e voill saber, lo mieus bels amics gens, / per que vos m'etz tant fers ni tant salvatges, / non sai si s'es orguoills o mals talens.

VI Mas aitan plus vuoill li digas, messatges, / q'en trop d'orguoill ant gran dan maintas gens.

169 ESTAT AI EN GREU COSSIRIER (46, 4) 1

I Estat ai en greu cossirier / per un cavallier q'ai agut, / e voill sia totz temps saubut / cum eu l'ai amat a sobrier; / ara vei q'ieu sui trahida / car eu non li donei m'amor, / don ai estat en gran error / en lieig e qand sui vestida.

II Ben volria mon cavallier / tener un ser e mos bratz nut, / q'el s'en tengra per erebut / sol q'a lui fezes coseillier; / car plus m'en sui abellida / no fetz Floris de Blanchaflor: / eu l'autrei mon cor e m'amor / mon sen, mos huoills e ma vida.

III Bels amics, avinens e bos, / cora-us tenrai e mon poder? / e que jagues ab vos un ser / e qe-us deus un bais amoros! / Sapchatz, gran talan n'auria / qe-us tengues en luoc del marit, / ab so que m'aguessetz plevit / de far tot so qu'eu volria.

170 FIN JOI ME DON'ALEGRANSSA (46, 5)

I Fin joi me don'alegransa / per qu'eu chan plus gaiamen, / e no m'o teing a pensansa / ni a negun pensamen, / car sai que son a mon dan / fals lausengier e truan, / e lor mals diz non m'esglaia, / anz en son dos tanz plus gaia.

II En mi non an ges fianssa / li lauzengier mal dizen, / c'om non pot aver honranssa / qu'a ab els acordamen, / qu'ist son d'altrestal semblan / com la nivols que s'esperan / qe-l solels en pert sa raia, / per qu'eu non am gent savaia.

III E vos, gels mal parlan, / no-s cuges que m'an tarçan / que jois e jovenz no-m plaia, / per tal que dols vos deschaia.

171 Autora dunha única cantiga adicada ao trobador Raimbaut d'Aurenga. Trátase dunha especie de pranto polo amante. Da súa vida sábese que era unha dama xentil e cultivada da comarca de Montpellier. Pertence á segunda metade do s. XII.

172 AR EM AL FREG TEMPS VENGT (43, 1)

I Ar em al freg temps vengut, / e-l gels e-l neus a la faingna, / e-l auccellet estan mut, / c'us de cantar non s'afraingna; / e son sec li ram pels plais, / que flors ni foilla no-i nais, / ni rossignols non i crida, / que la en mai me reissida.

II Tant ai lo cor deseubut, / per qu'ieu soi a totz estraingna, / e sai que l'om a perdut / molt plus tost que non gasaingna; / e s'ieu faill ab motz verais, / d'Aurenga me moc l'esglais, / per qu'ieu n'estauc esbaida / e pert solatz en partida.

III Dompna met mot mal s'amor / qu'ab trop ric ome plaideia, / abplus aut de vavassor, / e s'il o fai, il folleia; / car so dis om en Veillai / que ges per ricor non vai, / e dompna que n'es chausida / en tenc per envilanida.

IV Amic ai de gran valor / que sobre toz seignoreia, / e non a cor trichador / vas me, que s'amor m'autreia. / Ieu dic que m'amors l'eschai, / e cel que ditz que non fai / Dieus li don mal'escarida, / qu'ieu m'en teing fort per guerida.

V Beis amics, de bon talan / son ab vos toz jornz en gatge, / cortez'e de bel semblan, / sol no-m demandes outratge; / tost en venrem a l'assai / qu'en vostra merce-m metrai: / vos m'avetz la fe plevida, / que no-m demandes faillida.

VI A Dieu coman Belesgar / e-n plus la ciutat d'Aurenga / e Gloriet'e-l caslar / e lo seignor de Proenza / e tot can vol mon ben lai, / e l'arc con son fag l'assai. / Celui perdiei c'a ma vida, / e-n serai toz jornz marrida!
 VII Joglar, que avetz cor gai, / ves Narbona portatz lai / ma chanson ab la fenida / lei cui jois e jovens guida.

¹⁷³ *Vavassor*: alta categoría da nobreza feudal.

¹⁷⁴ Considerada unha das mellores trobadoras. Aparece como esposa de Turc de Mairona. De ser así, viviría na primeira metade do s. XIII. Namorada de n'Arman de Breon, adícalle as súas cancións.

¹⁷⁵ JA DE CHANTAR NON DEGR' AVER TALAN (109, 2)

I Ja de chantar non degr'aver talan, / quar on mais chan / e pieitz me vai d'amor, / que plaing e plor / fan en mi lor estatge; / car en mala merce / ai mes mon cor e me, / e s'en breu no-m rete, / trop ai faich lonc badatge.

II Ai, bels amics, sivals un bel semblan / mi faitz enan' qu'ieu moira de dolor, / que-l amador / vos tenon per salvatge / car joia non m'ave / de vos, don no-m recre / d'amar per bona fe, / totz temps, ses cor volatge.

III Mas ja vas vos non aurai cor truan / ni plen d'engan, / si tot vos n'ai peyor, / qu'a gran honor / m'o teing en mon coratge; / ans pens, quan mi sove / del ric pretz que-us mante, / e sai ben que-us cove / dompna d'aussor paratge.

IV Despois vos vi, fui al vostre coman, / et anc per tan, / amis, no-us n'aic meillor; / que prejador / no-m mandetz ni messatge, / que ja-m viretz lo fre, / amics ni-m fassatz re; / carjois non mi soste, / a pauc de dol non ratge.

V Si pro-i agues, be-us membri' en chantan / qu'aic vostre gan / qu'emblei ab gran temor; / pois aic paor / que-i aguessetz dampnatge / d'aicella que-us rete, / amics: per qu'ieu desse / lo tornei, car ben cre / qu'ieu non ai poderatge.

VI Dels cavalliers conosc que-i fan lor dan, / quar ja prejan / dompnas plus qu'ellas lor, / qu'autra ricor / no-i an, ni seignoratge; / que pois dompna s'ave / d'amar, prejar deu be / cavallier, s'en lui ve, / proez'e vassalatge.

VII Dompna Na Mieils, ancse / am so don mals mi ve, / car cel qui pretz mante / a vas mi cor volatge.

VIII Bels Noms, ges no-m recre / de vos amar jasse, / car viu en bona fe, / bontatz e ferm coratge.

¹⁷⁶ *Precador*: segundo grao de vasalaxe. Estadio de suplicante, do trobador que xa ousa pedir.

¹⁷⁷ Trátase da figura máis misteriosa entre todas as trobadoras. Fai unha cantiga de amor a unha muller: María. Comenta Magda Bogin no seu estudo que os comentaristas recorren a toda clase de argumentos con tal de evitar chegar á conclusión de que se trata dunha muller que fai unha poesía amorosa a outra muller. As opinións son variadas:

— Non é máis que un exercicio literario...

— Un regalo feito a unha amiga. O ton amoroso non é máis que para adulala.

— Bieiris é un *senbal* adoptado por un home.

— E unha poesía relixiosa: os nomes das dúas mulleres serían símbolos espirituais. Bieiris, predecesora da Beatriz de Dante; María, a Virxe.

— Shultz-Gora mantén que o nome, Bieiris, sería unha corrupción de Alberico de Romano, trobador italiano do s. XII.

Tanto romper a cabeza co sinxelo que é deixalo como está. Bieiris de Románs adícalle un poema á muller que ama, María, e para iso usa os tópicos establecidos do amor cortés.

- 178 NA MARIA, PRETZ E FINA VALORS (93, 1)
 I Na Maria, pretz e fina valors, / e-l joi e-l sen e la fina beutatz, / e l'aculhir e-l pretz e las onors, / e-l gent
 parlar e l'avinen solatz, / e la dous car' e la gaja cuendansa, / e-l dous esgart e l'amoros semblan / que son
 en vos, don non avetz engansa / me fan traire vas vos ses cor truan.
 II Per que vos prec, si-us platz, que fin'amors / e gausiment e dous umilitatz / me posca far ab vos tan
 de socors, / que mi donetz, bella domman, si-us platz, / so don plus ai d'aver joi e speransa; / car en vos
 ai mon cor e mon talan, / e per vos ai tot so qu'ai d'alegransa / e per vos vauc mantas vetz sospiran.
 III E car beutatz e valor vos enansa / sobra totas, qu'una no-us es denan, / vos prec, si-us platz, per so
 que-us es onransa / que non ametz entendidor truan.
 IV Bella domna, cui pretz e joi enansa / e gen parlar, a vos mas coblas man, / car en vos es gajess'e
 alegransa / e tot lo ben qu'om en domna deman.
- 179 Na edición de 1989 de *Evidencias* este capítulo consta de tres ensaios. Os dous primeiros proceden
 de *Recuperemos as mans*, e apenas presentan lixeiras variacións: «Mulleres-esclavas» e «Recuperemos as
 mans». Remitimos ás páxinas previas para a súa lectura (N. da E.).
- 180 Lledó, Emilio, *El epicureísmo, una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Montesinos Editor,
 Barcelona, 1984.
- 181 Lledó, *ib.*
- 182 Lledó, *ib.*
- 183 Queizán, *Recuperemos...*, *ob. cit.* (Reprodúcese nesta edición conmemorativa; N. da E.).
- 184 Lledó, *El epicureísmo...*, *ob. cit.*
- 185 Lledó, *ib.*
- 186 Monod, Jacques, *Le Hasard et la nécessité: essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Éditions
 du Seuil, París, 1970. Poida que Queizán cite por algunha edición que ten ao seu dispor, como a
 tradución de Tusquets Editores, 1981 (N. da E.).
- 187 Amorós Puente, Celia, «Rasgos patriarcales del discurso filosófico: Notas acerca del sexismo en filosofía»,
 en *Liberación y utopía*, Akal, Madrid, 1982.
- 188 Sau, Victoria, «Feminismo, la revolución total», en *Aportaciones para una lógica del feminismo*, La
 Sal-Edicions de les dones, Barcelona, 1986.
- 189 Amorós Puente, «Rasgos...», *ob. cit.*
- 190 Amorós Puente, *ib.*
- 191 Queizán, *Recuperemos...*, *ob. cit.*
- 192 García Gual, Carlos, *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- 193 Queizán, *Recuperemos...*, *ob. cit.*
- 194 Lledó, *El epicureísmo...*, *ob. cit.*
- 195 Lledó, *ib.*
- 196 Lledó, *ib.*

¹⁹⁷ Lledó, *ib.*

¹⁹⁸ Queizán emprega o castelanismo *asequible*, subliñando deste xeito o sentido figurado, como algo que entra nas posibilidades de ser mercado (N. da E.).

¹⁹⁹ Na redacción de Queizán aparece por lapsus *joy de vivre*. Merlan, o autor por ela citado, defende que na tradución ao inglés do gr. *hēdonē* é máis axeitado *joy* que *pleasure*. Véxase: Philip Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1960 (N. da E.).

²⁰⁰ García Gual, *Epicuro, ob. cit.*

²⁰¹ Lledó, *El epicureísmo..., ob. cit.*

Esta edición de *Recuperemos as mans e Evidencias*
saíu do prelo o 5 de febreiro de 2025,
aniversario do nacemento da
escritora e feminista galega
María Xosé Queizán

ISBN 978-84-17802-70-7



Esta edición conmemorativa de *Recuperemos as mans* (1980) e *Evidencias* (1989) quere rescatar, poñer en valor e difundir dúas contribucións imprescindíbeis de María Xosé Queizán como pensadora galega ao debate feminista. O seu primeiro libro de ensaios titúlao *A muller en Galicia* (1977). Nel revisa o papel das mulleres na antropoloxía e na teoría marxista desde un marco teórico formado polo feminismo materialista, o pensamento poscolonial e o nacionalismo, e, sobre todo, establece un paralelismo entre a situación da nación e da lingua galegas e a da muller. Mais, nos anos seguintes, prodúcese na escritora un xiro cara ao feminismo independente, sen dúbida como consecuencia dos intensos avances que están sucedendo no movemento organizado, tanto en Galicia como no Estado español, e nos que Queizán participa. Boa mostra desa etapa son os títulos que reeditamos. Neles compróbase que gran parte das cuestións que constitúen preocupacións aínda no noso presente aparecían xa naquel momento: diferenza sexual, familia, participación na esfera pública, violencia contra as mulleres, lesbianismo, poder, valor, lingua, corpo e desexo, amor, escrita das mulleres... Esta edición conmemorativa publícase con motivo do aniversario de María Xosé Queizán. O agasallo non é só recuperarmos eses libros, senón adentrármonos na súa lectura: na lectura de dous clásicos do pensamento feminista galego.

