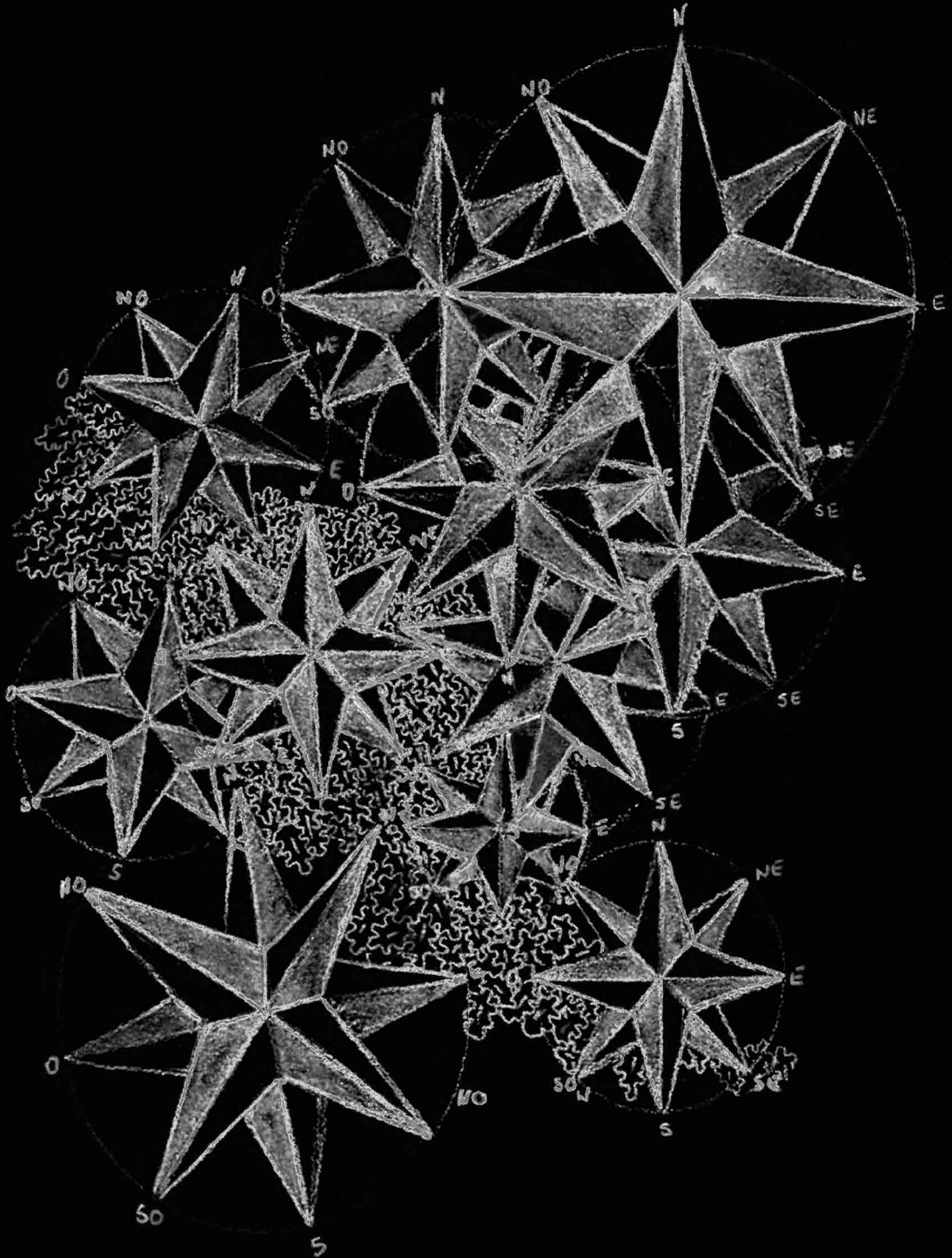

 **BORDAXE!**

Revista anarquista
Nº 8 · Outono 2019





| | |
|---|----|
| Editorial | 6 |
| A primeira folga da historia: Unha achega a (quizais) o primeiro documento escrito sobre a organización obreira | 8 |
| O monte veciñal galego | 10 |
| Unha ollada antiautoritaria aos conceptos de Moral e Ética | 14 |
| Camiño cara unha sociedade sen Estado | 17 |
| Eduardo Pons Prades e a mensaxe doutros mundos | 20 |
| Nütram Ina: Conversa cun mapuche | 24 |
| Unha experiencia de agrarismo anarquista na Galiza: A Unión Campesina (1907-1909) | 28 |
| O reverso resentido (extracto de <i>El Feminismo Devastador</i>) | 31 |
| O “Día da Ira”: A revolta compostelá de 1320 | 33 |
| Julio Camba e a Illa de Arousa | 37 |
| O “Corto Maltés” galego | 39 |
| Algún día nós tamén seremos cimarróns... | 40 |
| Xs Heréticxs | 41 |
| Intencións | 42 |



O equipo editor de Abordaxe! non ten por que compartir necesariamente as opinións das súas colaboradoras. Cada pau que aguante da súa vela.

“Aquel que desexa pero non obra, enxendra a peste.”

- William Blake



Editorial

Desde o equipo editorial de Abordaxe! consideramos que hai debates “malditos”, opinións e temas que por saírse da ortodoxia establecida quedan soterradas baixo o peso da cobardía a enfrentar o diferente. Hoxe, xa “peiteando canas”, tras máis dunha década de traxectoria, decidimos dar saída neste número a varios deles.

Tamén e como nota que nos caracteriza, lanzamos toda unha batería de textos sobre a nosa terra; e sobre os aspectos anárquicos que a inundan ao longo da súa historia. Accións, feitos, loitas pasadas pero aínda presentes, moi recomendables para quen se flipa cos disturbios gregos ou as “balaseras” insurreccionais mexicanas pero descoñece a realidade histórica das loitas neste territorio.

Presentamos tamén aproximacións a episodios de revolta lonxanos no tempo e no espazo pero que resultan igualmente apaixonantes, e que nos levan a lembrar e visitar resistencias dignas pero se cadra esquecidas, que xa non levantan tantos titulares, pero das que todavía temos moito que aprender. Experiencias e aportes que contribúen a desmantelar as distintas operacións especiais da sociedade do espectáculo.

Non temos interese en “apalancarnos” en illas desertas, nin queremos perder máis tempo tratando con corsarios de dubidosa confianza. Asumimos a nosa condición de malditas, de piratas perseguidas. Os asaltos e emboscadas que sufrimos non puideron e non poderán afundir nin apoderarse da nosa castigada nave pirata. Montaxes policiais e mediáticas, presións políticas, escisións e tentativas de suplantación da nosa identidade... Nunca se sabe que monstros abisais nos agardan nos mares revoltos pero igualmente aceptamos as consecuencias . Para nós o tesouro é a aventura en si mesma.





A PRIMEIRA FOLGA DA HISTORIA

Unha achega a (quizais) o primeiro documento escrito sobre a organización obreira.

A historia da humanidade é a historia das relacións de poder. Dominación e resistencias, pulsos e fuxidas. Antes de que os artefactos explosivos e a propaganda polo feito iluminasen a Europa dos ilegalistas, Prometeo tivo que roubar o lume aos deuses. Antes de que Nietzsche negase a deus, Dióxenes paseaba case nu pola polis ateniense negándose ata a el mesmo. Antes de que os obreiros socialistas de principios século XIX reclamasen a folga como instrumento imprescindible de loita política, os obreiros exipcios deixaban de traballar e sentábanse de costas á tumba de Tutmosis III en sinal de protesta.

Esta folga, que se describe no chamado *Papiro da Folga* - conservado hoxe en Turín -, data do día 10 do mes Peret, no ano 29 de Ramsés III (1166 a.C.). No papiro, escrito por un traballador da tumba deste faraón, evidénciase un conflito en cernes, que comezou debido a unha falta de pago por parte do Gobernador de Tebas Oeste. Noutras fontes fálase da mala calidade das racións: *"Comunico ao meu señor que estou a traballar nas tumbas dos príncipes cuxa construción o meu señor encargoume. Estou a traballar ben. Non son en absoluto negligente. Comunico ao meu señor que estamos completamente empobrecidos. Quitóusenos un saco e medio de cebada para darnos un saco e medio de lixo"*.

Debido a estes desmáns, ao finalizar a súa xornada, os artesáns exipcios marcharon en protesta cara os templos. Esta actitude implicaba un verdadeiro desafío cara a autoridade. A multitude famenta berraba por comida. Nun dos templos entregáronselles 50 pans, insuficientes para dar de comer a todo o mundo, polo que ao día seguinte decidiron entrar pola forza no templo paralizándo as obras. Foi necesaria a intervención dun escriba,

que se dirixiu ao templo para esixir as racións acaparadas polos sacerdotes. Estes, instaron aos obreiros a retomar o traballo facendo grandes promesas. Os artesáns da necrópole, con todo, permaneceron acampados detrás do templo. O segundo e o terceiro día de folga, ocuparon o recinto que rodeaba o templo funerario de Ramsés II, provocando a fuxida de soldados, porteiros e contadores, temerosos de enfrontarse á masa famenta. A ocupación do Ramaseum provocou un cambio na actitude dos poderosos, que remataron facilitando as racións do mes anterior. No papiro consérvanse as peticións dos obreiros: *"Chegamos a este lugar por causa da fame e da sede, pola falta de roupa, peixe e hortalizas. Escribano ao Faraón, o noso señor, e escribano ao Visir, o noso superior. Fágano para que poidamos vivir!"*

A folga non remataría. As racións do mes en curso aínda non estaban sendo entregadas. Os obreiros ocuparían o templo funerario de Tutmosis III, ata serlles entregadas as racións correspondentes ao mes. Enviados os salarios, a situación volveu á calma, mais por pouco tempo. Aos quince días, escoitábanse estas proclamas: *"Non nos iremos. Digan aos seus superiores, cando estean cos seus acompañantes, que certamente non cruzamos os muros a causa da fame soamente, senón que temos que facer unha acusación importante porque certamente estanse cometendo crimes neste lugar do Faraón"*.

Os disturbios sucedéronse e declaráronse ata dúas folgas máis, ata conseguir en cada caso a paga correspondente; pero as revoltas non remataban, debido a que as pagas volvían a atrasarse.

Ante a visita do visir, os obreiros actuaron de común acordo e pararon as súas actividades

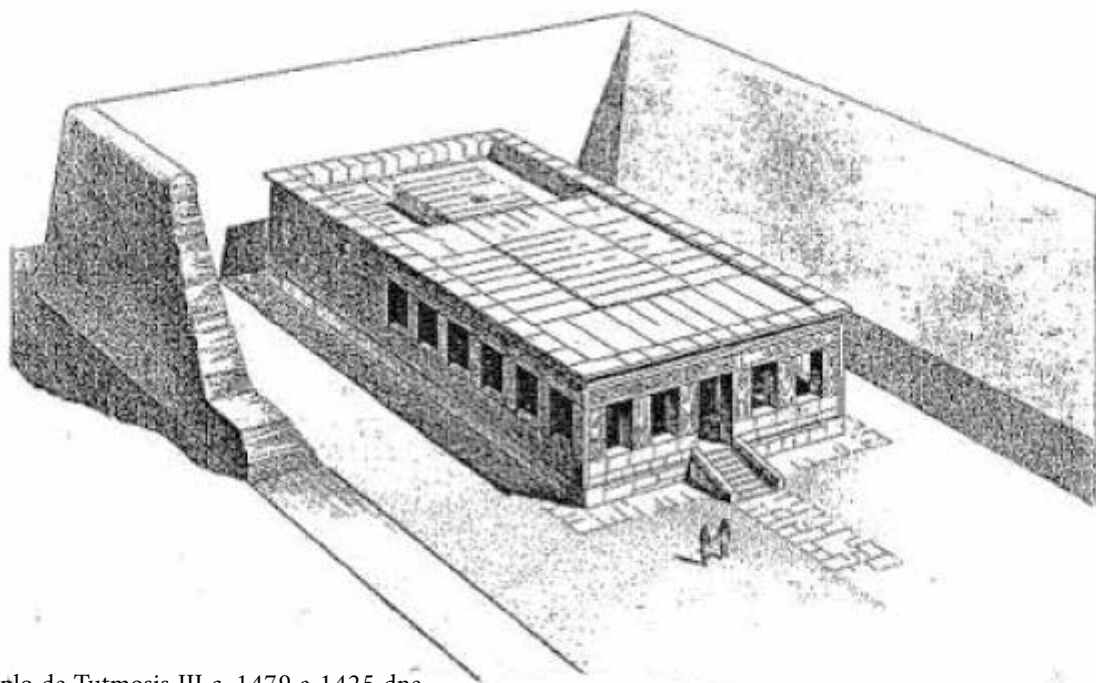
Estes, volveron conseguir a entrega das racións completas, pero ordenóuselles non volver declararse en folga baixo pena de ser castigados por desobediencia, é dicir: as folgas declaráronse ilegais.

As ameazas, con todo, non tiveron un efecto duradeiro. A demora no subministro de alimentos once días despois, empurrou aos traballadores a corear de novo a consigna: Temos fame! O alcalde de Tebas tivo que proporcionarles cincuenta sacos de trigo.

Os continuos ataques cara os traballadores, atrasándose unha e outra vez os seus pagos, seguramente están detrás da aparición dos ladróns de tumbas. Algúns investigadores observan que a partir deste momento, comezaron a sucederse os roubos en tumbas reais e privadas. Eles as construíron, quen mellor para saquealas?

As folgas continuarían ata o final da XX dinastía, baixo o reinado de Ramsés XI, época na que se abandonou o Val dos Reis como lugar de enterramento real, en boa medida a causa da crise do Estado e das invasións libias. Exipto, a pesar de ser un país rico e poderoso, no s. XII a.C. anunciaba xa a súa decadencia. Nas fronteiras do imperio sucedíanse os ataques; a corrupción e a mala administración dos recursos debilitaban a economía; o excesivo crecemento da burocracia estatal e a falta de recursos levaron a unha situación límite. O reinado e a vida de Ramses III remataron cunha conspiración, na que tomarían parte importantes funcionarios políticos da súa harén. A nós teríanos gustado que a conspiración tivese sido argallada polos obreiros.

Nécora Nihilista



Templo de Tutmosis III c. 1479 a 1425 dne

O monte veciñal galego

A idea deste pequeno artigo é a de apuntar a grandes trazos a evolución histórica do monte comunal galego.

Podemos dicir que o monte comunal pasa por dous periodos ben diferenciados e o que marca a diferenza fundamental é a chegada ao agro galego dunha economía baseada principalmente no mercado. Non sabemos con certeza cal é a orixe do monte comunal, son varias as distintas teorías respecto de cando e por que créase no agro galego este modelo. Ao parecer as súas raíces máis profundas proveñen xa da época castrexa, e volven florecer coa chegada dos suevos e o final do modelo agrario román. En todo caso especulacións.

O que si é certo é que o monte comunal xa está en funcionamento na Baixa Idade Media, e que as súas características eran xa as que todas coñecemos... Para un momento, seica estou acelerando... E que é iso do monte comunal? Ben, o monte comunal non é outra cousa que a propiedade colectiva do monte por parte das veciñas dunha aldea ou parroquia (propiedade xermánica que se lle di, e daí quizais a súa orixe sueva). Digamos que o monte é propiedade da aldea e teñen dereito a usalo todas as que nela moren. De feito, o requisito para ser comuneiro é precisamente o de ter un lume, é dicir, ser veciña da aldea (en tanto que ter unha casa onde vivir), veciñas enténdese como unha casa, non unha persoa, feito importante este. A propiedade da terra non se pode enaxenar. O monte utilízase por tódalas veciñas, sen que se teña necesariamente que traballar colectivamente (ás veces facíase, ás veces non). Repartíase en parceliñas iguais para cada veciña e cada quen facía uso del con total liberdade. O monte era un recurso fundamental da economía agraria e permitía recoller leña, apañar toxo e xestas para facer a cama do gando (e o imprescindible estrume), levar pastar aos animais e facer, isto si de xeito colectivo, a estivada. Para organizar esta última e para organizar todo o referente ao monte comunal o órgano decisorio era a asemblea veciñal, e por ela pasaban tódolos aspectos relacionados co monte. O procedemento era ben sinxelo: unha veciña, un voto.

Olo! Propiedade colectiva, axuda mutua, asemblearismo veciñal... Todo isto é certo, pero a realidade non era tan bonita como parece. O monte comunal non estaba libre das relacións de poder. E é que se ben é certo que o monte comunal era colectivo e dividíase a propiedade a partes iguais, non pasaba o mesmo cos terreos de labrada, así as diferencias sociais e económicas entre os veciños eran moi grandes. Moitas veciñas dependían totalmente daquelas outras que conseguiran a “mellora”. Uns eran propietarias, outras aforadas e outras caseiras. Había moitas que non tiñan nada e dependían de traballar a xornal na aldea. O seu voto e a súa capacidade de decisión sobre o monte estaba moi limitada fronte a un seu veciño que era en realidade o seu patrón. Tamén hai que dicir que en calquera caso o acceso ao monte veciñal supuña a única fonte de ingresos para esta xente e a súa única saída para escapar da miseria e poder ir tirando. No monte comunal eran como unha máis, e tiñan dereito ao espigueo, ao toxo e a estivada.

Así a grandes trazos este é o panorama do monte comunal galego que permanece practicamente invariable desde a Idade Media ata a chegada do século XIX. Mantense estable debido ao equilibrio que este modelo de explotación agraria conseguira, facendo del un sistema moi perfeccionado e con todas as súas partes moi ben medidas. Que é o que cambia coa chegada do século XIX? O interese por parte do estado liberal de “modernizar” e industrializar o sector agrario seguindo o modelo dos “pechamentos” (*enclosures*) ingleses. A idea era que a propiedade colectiva do monte dera paso a unha propiedade privada do mesmo; no que o monte repartiríase e cada veciño comezaría unha explotación individual tentando maximizar o beneficio, aumentando o rendimento da terra. E con este proxecto na cabeza, nun alarde de expropiación temerario, o estado liberal pon á venda as propiedades veciñais a través da desamortización de Madoz en 1855. O resultado da mesma foi un completo fracaso para os “privatizadores”, apenas se mercaron propiedades veciñais.

O monte comunal conseguira deter un grande golpe. As causas deste fracaso son variadas e podemos apuntar aquí as seguintes:

- Por un lado a propia resistencia das veciñas a quen se lles estaba quitando un recurso de subsistencia fundamental; e que non tiveron reparos en ameazar coa morte aos posibles compradores.

- Por outra banda, a falta de monetarización do rural galego impediu que os veciños / fidalgos / burgueses con interese en mercar e pechar terras non dispuxesen de moeda líquida coa que facer fronte ao pago que esixía a administración. Curiosa paradoxa para o estado liberal, non se pode crear economía de mercado sen capital, pero sen economía de mercado non hai capital.

- Outra das causas é que na práctica a compra de monte comunal podía ser moi perxudicial para a veciña que o intentase. O veciño poderoso depende da man de obra que lle proporcionan os veciños pobres para traballar a terra, sen acceso a monte comunal, estes veríanse obrigados a emigrar; cunha economía de autoconsumo o propietario tampouco pode pagar salarios co que ao fin o tal veciño atoparíase enterrado baixo centos de terras no monte, pero sen ningúen que as traballase. Iso si, en todo caso a idea de privatizar e industrializar o monte comunal non caeu en saco roto, e durante todo o século XIX iría gañando cada vez máis peso entre a administración e entre as propias comuneiñas.

Coa chegada do século XX a cuestión do monte comunal vese momentaneamente desprazada por mor desa gran loita social que foi o agrarismo. A revolta e mesmo a insurrección campesiña conseguiron un dos seus grandes obxectivos na redención foral en 1923 (aínda que non o principal que non foi outro que decidir por si mesmos como ía ser e organizarse o mundo rural tras a inevitable chegada da modernidade e o capitalismo ao agro galego) para ver como novamente o monte comunal é ameazado. Comeza nesta época de principios de século XX a estenderse a idea entre os enxeñeiros forestais de que o monte galego está nun estado de abandono, completamente deixado de lado e que estase desaproveitando a súa riqueza. Todo isto porque estaba sementado con toxo, pranta da cal os enxeñeiros forestais non coñecían a función que cumpría no agro galego (servir de abono principal da terra, misturado co excremento do animal no famoso estrume). Así formulan que o monte galego ten que poñerse a traballar,

e deseñan para el un plan de reforestación en vistas a crear unha industria forestal. Naturalmente isto vese con moi bos ollos por parte da administración do estado, tanto a do dictador Primo de Rivera como a da II República. Fânse os primeiros intentos de crear plantacións forestais, pero estes son débiles, con pouca intensidade, e ademais vense confrontados polo rexeitamento da veciñanza, é dicir, de momento, non deixan de ser uns intentos tímidos e secundarios de industrializar o monte galego. Aínda así vemos como o estado ten plans para o monte, e ameaza directamente a realidade do monte veciñal.

Esta situación vira coa chegada do fascismo. É un momento realmente triste. Cando nos anos trinta a xente campesiña conseguira grandes triunfos sociais, redimindo os foros, librándose de moitos caciques, organizándose política e económicamente, cando parecía que os soños podían chegar a verse cumpridos, de crear un mundo de igualdade e de xustiza social, onde a xente tivera a capacidade de decidir por si mesma como quería vivir e como ía a ser o mundo no que ían vivir, foi nese momento xusto, cando de golpe, a chegada do fascismo corta brutalmente todos estes soños de raíz e crea a súa propia modernidade fascista no agro. Modernidade de asasinatos e xenocidios, modernidade que para o monte veciñal supón a expropiación completa do mesmo por parte do estado fascista, e a implantación pola forza do proxecto industrializador. E así chegamos a unha nova situación, o monte veciñal desaparece, expropiado por parte do estado fascista, que expropia tamén o seu uso, pois adícase a facer plantacións de piñeiros e eucaliptos (algo despois) nel, con vistas a fabricar produtos industriais da peor calidade e menor valor engadido (pasta de papel e taboleiro aglomerado). Mentras a xente que necesitaba si ou si o acceso ao monte, e que este estivese cultivado con toxo e non cheo de piñeiros comeza a súa resistencia. É a época das chamadas guerras do lume, cando as veciñas ían pola noite a destruír, poñendo lume, nas plantacións que os operarios e enxeñeiros forestais puxeran durante o día nas que foran as súas terras. É o xogo do gato e o rato, plantar pola mañá, arrincar pola noite. E así durante gran parte dos anos 40, 50 e incluso 60.

A partir dos 60 muda de novo a situación. O primeiro é que o estado frea en gran parte a “guerra do lume” aumentando a presión e

facendo que a Garda Civil vixiara pola noite as plantacións e non dubidara en deter, mallar ou mesmo asasinar aos veciños. A segunda é que sen toxo, non había abono, e sen abono non hai colleita. Moita xente tivo que marchar do campo, emigrar do rural cara a Francia, a Suíza ou a Bélxica. Cara Madrid, Barcelona ou Bilbao. Cara Vigo ou A Coruña. Evidentemente, o despoboamento do rural e a migración cara as cidades non é só culpa de falta de acceso ao monte veciñal, pero si en enorme medida, da industrialización salvaxe do mesmo, industrialización feita e deseñada por outros e para outros, e que foi e segue a ser a condena do rural galego. Por último, a partir dos 70, esa industrialización e modernidade chega ao agro galego. Empezan os tratores e os abonos químicos, hai máis maquinaria no agro máis alá das vellas malladoras, incluso empezan a chegar cociñas de butano. Todo isto rompe en gran medida a dependencia do monte que se tiña anteriormente, de xeito que este deixa de ser parte integral da vida do rural para convertirse nun outro recurso complementario dentro dun apartado case que exclusivamente económico.

Esta é a realidade actual do monte veciñal. Coa chegada da II Restauración no ano 1975 a nova administración do estado promete devolver os montes veciñais (de propios din eles) ás aldeas e parroquias a quen Franco os roubara, e así os concellos comezan a devolver a terra aos seus donos, algúns con máis celeridade que outros. Algúns aínda están agardando, non se sabe moi ben a que case 40 anos despois. Devólvese unha parte e outra non, devólvese mal, devólvese non a unha aldea ou parroquia senón a esas entidades novas chamadas Comunidades de Monte, pero devolver devólvese. O problema é que a realidade di que o monte veciñal xa non existe, todo cambiou e todo mudou, o rural galego é gora un rural modernizado e industrializado e tamén un rural ferido de morte. O monte veciñal xa case non xoga ningún papel para ninguén, polo menos non un papel fundamental, así que, a maioría das veces, ao devolver a terra, esta repártese entre as veciñas a cachiños, cumprindo así o vello soño liberal de convertila toda en pequena propiedade privada. Ás veces este reparto é igualitario, outras non o é, quedando con máis terra quen máis terra ten e quen máis pode traballala. En todos estes casos o monte veciñal desapareceu.

Alí onde o concello volveu á terra e esta non se dividiu inmediatamente entre os

veciños, formouse unha Comunidade de Montes coa idea de explotar o monte veciñal de xeito colectivo. En realidade unha Comunidade de Montes funciona como unha cooperativa de moitas socias, pero como toda cooperativa funciona como empresa, e ten unha visión industrial e económica do monte. Os propios veciños acabaron por adoptar eles tamén a mentalidade do monte como explotación que desde Primo de Rivera ata Francisco Franco impuxérase con sangue no agro. Así temos moitas diferenzas entre o que era o monte veciñal tradicional e o monte veciñal actual:

-A primeira é a ligazón do monte comunal á economía de mercado. O monte é unha fonte de recursos a explotar e vender. Non se trata dunha ferramenta agrícola, destinada ao autoconsumo, non, a explotación do monte é agora unha actividade económica baseada no mercado. As actividades que se fagan, sexa plantar eucaliptos para venderlle a ENCE, ou sexa algunha das novas iniciativas económicas que están xurdindo na actualidade (venta de setas, cría de gando, plantar árbores “nobles”, ou mesmo turismo natural), non representan ningunha diferenza respecto disto. Actividade de mercado, millor ou peor, pero nada que ver co que era antes. O monte veciñal é agora maioritariamente un recurso económico para unha empresa.

-Empresa que funciona como xeradora dunha actividade complementaria. É moi pouca a xente dentro dunha comunidade de montes que teña a explotación do monte como a súa actividade económica fundamental, a maioría da xente non vive do monte. Moitos teñen unha explotación gandeira ou de viño. Moitos están a cobrar a pensión, outras traballan no que poden. É dicir, a explotación do monte é un recurso, non a actividade fundamental como era antes. Actividade totalmente integrada no núcleo do sistema agrario galego, e absolutamente imprescindible. Agora é unha outra fonte de ingresos, máis ou menos importante, pero actividade complementaria. Con todo isto o que quero dicir é que a explotación do monte comunal desligouse en gran parte da vida cotiá no rural galego, ata tal punto de haber moitos casos de comeneiros ausentes que teñen o dereito a selo, pero viven na vila ou na cidade e non lle prestan atención ao monte. Ou os casos das comunidades de monte urbanitas.

-Hai unha terceira diferenza que pode

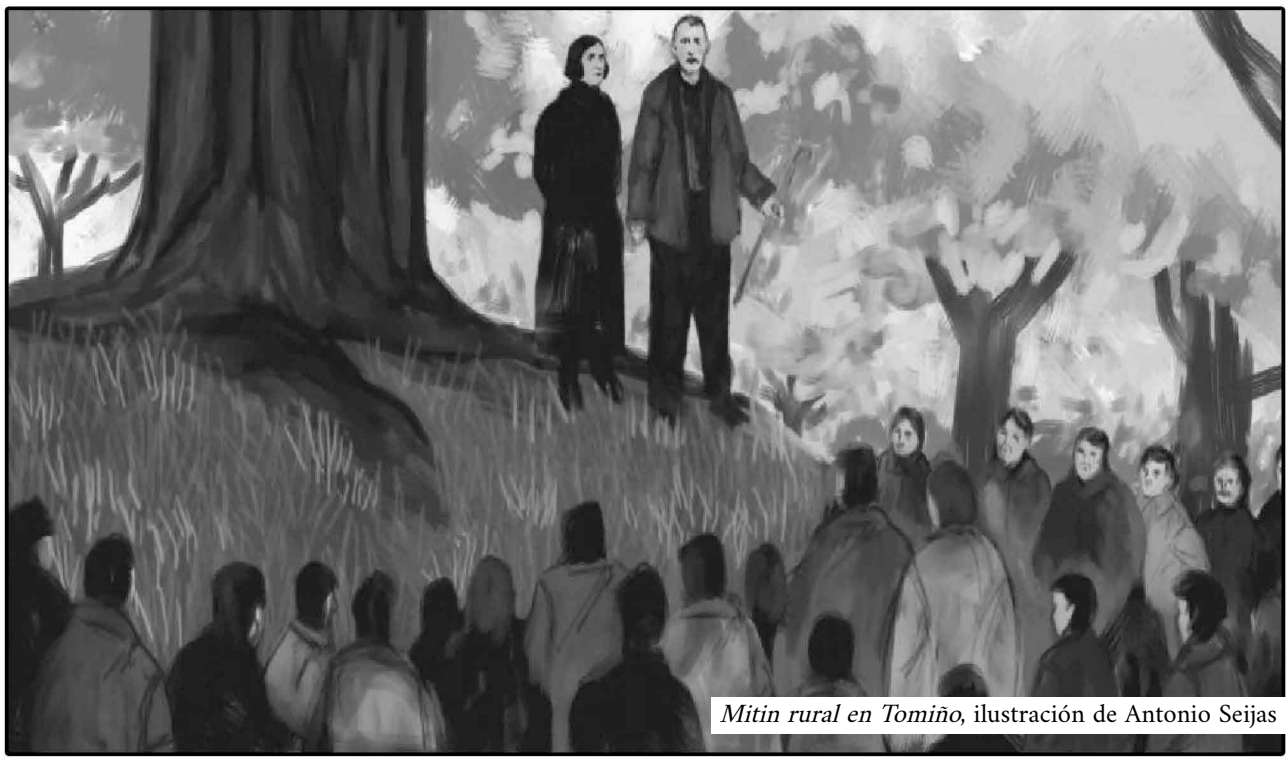
parecer unha chorrada pero que a min, como anarquista, preocúpame. Trátase da destrución da cultura assemblearia. Peor ou millor, pero no rural galego existía a Asemblea Veciñal, asemblea na que todo o mundo participaba, discutía e rifaba. Unha asemblea que fixaba por si mesma o xeito de levarse adiante, que podía rematar a golpes e coa xente berrando uns por riba doutros, pero unha asemblea ao fin e ao cabo. Agora, con todo, as asembleas das comunidades de montes, son asembleas mimetizadas coa forma de democracia da administración do estado. Co seu presidente e o seu secretario, coa súa orde do día e súas regras de participación. A min isto paréceme unha perda de capacidade de decisión, así como unha perda cultural. A cousa é que, ao meu xeito de ver, a mímese coa administración trouxo menos democracia a asemblea veciñal.

-Hai outro aspecto nas comunidades de Montes que tamén fagocitou a administración, máis ben a suplantou completamente. Estou a falar de todos eses concellos, que por falta de cartos, ou exceso de ladróns deixan totalmente abandonadas ás veciñas do rural, especialmente á xente que vive en aldeas pequenas ou illadas, e aquí, moitas comunidades de montes xogaron o papel que o estado non fixo, xa que foron estas comunidades as que a través dos cartos que sacaron da explotación forestal puideron acometer obras públicas variadas. Desde arranxar unha estrada en mal estado, construír unha gardería ou rozar unhas silveiras. Decidindo entre a veciñanza que e como facer (por moito que se critique o dos tanatorios) e dando emprego aos propios veciños ao mesmo tempo. E aquí si hai unha continuidade clara co pasado. É a través do monte veciñal, e do órgano que o xestiona que se organiza a vida comunitaria, e a xente é capaz de empoderarse e de autoxestionarse por si mesmas á marxe do estado. A Asemblea Veciñal era quen tomaba as decisións no rural no pasado, as Comunidades de Montes teñen o potencial para facelo tamén, e este é, sen dúbida o aspecto máis positivo que nos aporta o monte veciñal hoxe en día.

E aquí o deixo, non vou realizar unhas conclusións a modo de resumo nin nada diso que xa molestei bastante. A miña opinión sobre o tema creo que está clara. Simpatizo, pero con matices co que era o antigo monte veciñal, opóñome ata certo punto ao que é hoxe en día. Os problemas e a súas solucións, non vou ser eu quen as dea. Primeiro porque non as sei, e segundo porque aínda que as tivese non son ningún para andar dicíndolle aos demais que é o que hai que facer.

Ala, ata logo. A tomar un viño.

Pablíño



Mitin rural en Tomiño, ilustración de Antonio Seijas

Unha ollada antiautoritaria

aos conceptos de Moral e Ética

“A estrutura formal da moralidade relixiosa obrigatoria é así: valores sacros desde unha fonte invisible a ser seguidos por un ser humano insignificante, en calquera contexto. Cun sistema de valores así, sexa cal for o contido específico da moralidade, é sorprendente que a xente tentando vivir esta forma de alienación estean constantemente perplexos ante as súas vidas, desexos e relacións sociais?”

Con todo, nestes tempos modernos, o lugar da relixión foi a miúdo ocupado por outras cousas, como a Ciencia, ou ideoloxías sociais ou políticas en particular (como o Marxismo) que demandan unha adherencia obrigatoria. Aínda que a moralidade relixiosa pode ser unha forza social dominante en áreas do mundo non tan colonizadas polo capital (como a maior parte de Afganistán, por exemplo); aí onde o capitalismo industrial, os medios de masas, e o consumismo xa dominan as relacións sociais (como na maior parte das áreas urbanas do mundo), a moralidade relixiosa verase severamente comprometida. Outras formas de moralidade ilustradas obrigatorias baseadas na Ciencia, ideoloxías sociais ou políticas, ou aínda filosofías racionalistas, pelexásen por alegar ser as vítimas da moralidade. Especialmente cando os valores dunha relixión en particular se entrometen no camiño do exercicio do poder político, o sometemento dos recursos, ou a explotación do traballo, veranse co tempo suplantadas por formas modernas máis amenas de pensamento e moralidade.”

– Desmoralizando o moralismo (Jason McQuinn)

Desde a literatura e o ensaio en clave antiautoritaria sempre se criticou a figura dunha moral establecida coma un dos principais baluartes da dominación nas nosas vidas, por limitar o noso desenvolvemento a todos os niveis persoais e colectivos, impondo normas, marcando cales son as formas axeitadas de entender o mundo, de vivir nel, de construír as nosas vidas, os nosos desexos, as nosas relacións coa contorna ou con nós mesmos, cos nosos corpos, cos nosos sentimentos, coas nosas vivencias.

Esta crítica adoitaba ir vencellada a unha crítica máis ampla contra a orixe de dita moral, a ideoloxía burguesa, os seus valores e por suposto a herdanza xudeocristiá da nosa cultura, que por moito que derivase ao novo totalitarismo positivista da chamada “Razón científica” nas fases de transición á modernidade, non deixou de guiarse polos principios morais asentados pola Igrexa. A construción de ideas absolutas do Ben, o Mal, o Correcto, o Incorrecto, ou a perpetuación de figuras coma o Pecado,

a Culpa ou o Sacrificio, son moldes que encadean a conciencia e dan forma aos pensamentos. Ningunha lectura deste mundo pode pertencernos realmente mentras a Moral, en maiúscula, coma influencia do absoluto, marque os camiños a seguir e condene ao inferno a quen elixe ir na procura do seu propio percorrido.

En contraposición a esta gaiola existencial establecida pola moral burguesa, houbo quen formulou conceptos coma o da Moral anarquista, famoso libro de Kropotkin, onde o “príncipe anarquista” (valla o oximoron) expuxo que contra a Moral absoluta herdada da relixión e da influencia burguesa no desenvolvemento do pensamento, coma anarquistas debíamos retroceder, recuperar as bases morais que el definía coma primixenias, fixándonos no resto de animais para decatarnos de como, sen unha construción social, moitas especies de animais non-humanos mantiñan relacións básicas de coidado, chegando algúns a sacrificar as súas vidas en prol da especie, nunha sorte de moral superior onde

individuos, de xeito natural, asumirían que o seu benestar non é tan importante coma o ben común. Kropotkin tamén criticaría nos seus ensaios sobre xustiza, moral e anarquía a existencia de sistemas de reparación ou resolución de conflitos igualmente baseados en lóxicas de premio e castigo, ou a existencia de códigos sociais supostamente anárquicos pero de novo definidos en termos de recompensa, retribución falsamente equitativa (se fas X, mereces X), etc. Estas ideas, se as situásemos nun plano abstracto, nun baleiro desde onde tratar de lelas de forma obxectiva, pareceríanme totalmente válidas e mesmo desexables. Unha comunidade baseada no apoio e cooperación mutuas, sen xerarquías, onde apelando a principios naturais de respecto e coidados fundamentais, puidésemos acadar unha fórmula de convivencia realmente libre das alxemas da moralidade da civilización burguesa. Pero tamén recoñezo que esta mirada, aínda que interesante coma análise e sen dúbida cargada de ideas que deberíamos coñecer e debater, paréceme con todo mal formulada.

Coma anarquista, penso, efectivamente, que o ben individual depende do benestar do grupo. Non podoo atoparme ben, nin sentirme libre nin cómodo, nunha contorna onde vexo relacións de dominación e abuso ao meu redor, por moito que a min persoalmente non me afecten. Pero tamén penso que o benestar do grupo depende de que cada unha das persoas que o forman teña a capacidade, adestrada ao longo de toda a súa vida mediante a súa interacción con outras individuos e co medio, de construír un criterio propio, de elaborar o seu propio xeito de interpretar o mundo, de interpretarse a sí mesmas, de escoller como e con quen atravesamos cada tramo, cada obstáculo. E francamente, a existencia dunha Moral establecida, por moi “altruista” e “horizontal” que se pretenda, e por moito que xurda das máis básicas leis naturais, penso que bloquea esa posibilidade definindo desde o principio as liñas que debemos seguir en nome dunha abstracción que se confunde co “ben común” ou coa liberdade colectiva nacida da liberdade sincronizada de cada individuo coas demais.

Daquela, que propoño?

Paréceme interesante profundar no concepto da ética. Se ben a ética non está en absoluto exenta de riscos de adquirir

características absolutas e converterse nunha nova institución da Verdade que teñamos que obedecer coma sumisas gregarias (e de feito é frecuente atopar discursos onde moral e ética funcionan coma sinónimos), considero que ten unhas características na súa natureza que a fan distinta, e desde o meu punto de vista, moito máis coherente cunha formulación realmente libertaria que o concepto de Moral.

A ética diferénciase da moral no seu carácter persoal. A diferenza da moral, socialmente establecida e polo tanto non libremente escollida en base a razoamentos empíricos que partan da experiencia directa co mundo, a ética nace no individuo, e conforma o conxunto de normas que unha mesma asume para si en base á súa propia reflexión. Vivo, logo decido. Nace no interior da conciencia individual, resulta da reflexión, da autocrítica, da análise de cada unha sobre o que ve ao seu redor, a diferenza da moral, imposta desde o exterior para fixar as pautas da conducta, sempre en función de razoamentos alleos asumidos como “o mellor para todos”.

Outras análises afirman que a ética só sería a ferramenta da que dispoñemos para valorar a moral. Existe un código de normas, que a ética permite desartellar e estudar, decidindo con que nos quedamos e que rexeitamos. Creo que esta sería outra lectura acertada e positiva. A moral, a fin de contas, non é o problema, senón o carácter supremo, absoluto, indiscutible, que sutilmente se lle da mesmo desde ambientes que presumen de ser revolucionarios e de non deixarse seducir polos enganados da autoridade.

Dentro do anarquismo, moitas veces, atopamos posturas que nacen precisamente dunha ética determinada que, coma individuos en guerra contra a dominación en todas as súas formas, escollemos abrazar coma parte da nosa identidade e da nosa praxe. Un exemplo sinxelo é o antiespecismo (como loita) e o veganismo (como primeiro paso na praxe). Estes posicionamentos nacen de facer unha lectura da dominación que as culturas antropocentristas do ser humano occidental levaron a cabo sobre o resto de criaturas do mundo, atopar os paralelismos entre esta opresión e outras que afectaron a determinados grupos humanos como o colonialismo e o racismo, ou o patriarcado, e obrar en consecuencia incorporando a eses individuos non-humanos oprimidos

no noso círculo de consideración e empatía. Non podo falar por outras persoas, e seguramente existen motivacións diferentes segundo a quen lle preguntes e as súas experiencias vitais e políticas, pero no que a min respecta, non me fixen vegano porque unha lei grabada nunha pedra caída do ceo me dixera que iso era “o correcto” senón porque tomei unha decisión que me pareceu coherente co meu xeito de entender a loita contra a dominación, en base a experiencias. Velaí a diferenza. Tampouco creo que as ideas antiespecistas, por moito que para min formen parte esencial do meu ser e sentir antiautoritario, teñan un carácter absoluto, sei que non son extrapolables á situación de moitas persoas, e que necesariamente teñen que saír do interior de cada unha, ser asumidas libremente, non impostas, nin definidas como unha regra.

Cando as ideas nacen no corazón, da paixón, corren o risco de dexenerar en fanatismos. De aí nacen o fascismo e outras aberracións, abonda mesturar a un individuo cunha forte miseria existencial ou con anémica autoestima cunha identidade nacida de falsos méritos ou de emocións manipuladas para ter coma resultado a un déspota autoritario tan sumamente convencido de estar no certo como para atreverse a matar ou someter a quenes se atreven a pensar distinto. Por iso, chovinismo, sentimentos raciais ou mesmo a masculinidade hexemónica creada polo Patriarcado, triunfan tanto nestes tempos de soidade, insignificancia e autocompracencia. Por este motivo é preciso pensar e revisar con certa constancia de onde saen os nosos sentimentos e as nosas ideas, as nosas eleccións, os nosos principios, os alicerces da nosa conciencia revolucionaria.

Contra os principios morais que regulan as relacións entre o individuo e a falsa comunidade denominada “sociedade”, propoño a ética libremente razoada, en base á experiencia crítica e autocrítica, coma ferramenta desde a cal decidir o rumbo dos nosos pasos ou os obxectivos da nosa raiba.

Dísnomia





Camiño cara unha sociedade sen Estado

Camiño cara unha sociedade sen Estado, de **Miquel Amorós**, lembra o primeiro paso a dar no inicio dun cambio revolucionario: a abolición do Estado. Como ben se desprende das ensinanzas da guerra civil española (1936-1939), nada bo pode agardarse á sombra do Estado, por máis arruinadas que se atopen as súas institucións. O proceso de desestatización non discorrerá polas mesmas canles, pois as condicións actuais son moi diferentes das de entón. A modo ilustrativo, o artigo vai acompañado dunha imaxe da chamada ás armas da Comuna de Lyon, intento revolucionario de setembro de 1870 que Mijail Bakunin e os seus compañeiros aliancistas protagonizaron a través dun Comité para a Salvación de Francia. O texto foi publicado orixinalmente no nº 4 da revista *Argelaga*, por aquel entón o autor enviounolo para publicar tamén en *Abordaxe!*, pero daquelas non puido ser por distintas causas de prazos e espazos. De tódolos xeitos, considerando o seu interese sociolóxico e a súa calidade dialéctica decidimos recuperalo para este número.

“A revolución tal como a entendemos terá que destruír radical e completamente desde o primeiro día o Estado e todas as súas institucións”. - **Bakunin**

Así comezan as revolucións, co derrubamento do Estado. Bakunin, inspirándose claramente na Comuna de París, describía o proceso paso a paso: organización directa da comuna insurrecta, supresión dos cultos e dos códigos xurídicos, armamento do pobo, abolición da propiedade e das institucións estatais. E seguía: proclamación da igualdade económica e política (abolición das clases), chamamento a todas as rexións, comunas e asociacións a seguir o exemplo, federación de todas elas segundo os mesmos principios, extensión do movemento a outras nacións... Como bo discípulo de Hegel, acreditaba no traballo paciente da «*vella toupa*». Así, as revolucións non eran obra de vangardas, ocultas ou públicas, senón que «*nacen de si mesmas, pola forza das cousas, polo movemento dos feitos e os acontecementos. Durante moito tempo incúbanse na profundidade da conciencia instintiva das masas; logo, estouran, aparentemente debido a causas fútiles*».

A tarefa dos revolucionarios consistía basicamente en reunir os elementos da revolución que estaban diseminados, algo así como amontoar materiais combustibles para un incendio.

A abolición do Estado podía concretarse no fin do sistema de ensino, da sanidade e asistencia públicas, do aparato de xustiza, da burocracia, da policía e do exército, de cuxas funcións se farían cargo as comunas libres e as federacións. Os seus responsables serían nomeados en eleccións. Agora ben, o camiño cara a unha sociedade sen Estado, ou sexa, cara a anarquía, que, dacordo con Bakunin, non é máis que «*a manifestación completa da vida popular liberada a si mesma*», terá que percorrer un gran treito antes de chegar ao punto en que o Estado e o Capital, dúas realidades que son só unha, se debiliten e disolvan por causas internas e externas. O devandito percorrido está marcado pola crise. Se algunha tarefa teñen de ter os que traballan en prol de tal disolución polo ben de toda a humanidade, esta non é máis que a de identificar e dar a coñecer os indicios da devandita crise, co fin de que o suxeito da historia incida nela con maior acerto e faga o que teña que facer.

Onde se forxa ese suxeito? O suxeito revolucionario constitúese a partir dos antagonismos que xorden e se desenvolven dentro da sociedade capitalista. Maniféstanse no terreo da política? Por suposto que non. Ese terreo é propiedade dunha casta usurpadora. Alí todos os antagonismos que xorden son falsos. E nos lugares de produción? Non exclusivamente. A extensión das condicións fabrís ao conxunto da sociedade urbanizada leva o antagonismo Capital-Traballo a manifestarse en calquera parte. O que interesará saber é o sitio onde o capitalismo resulte máis vulnerable, pero ese xa non é o taller ou a fábrica. Menos aínda o parlamento. O elo máis débil constitúeno as infraestruturas, os lugares de circulación. O sistema capitalista non é un réxime estático, senón que se acha en perpetuo e acelerado dinamismo. No estadio actual de desenvolvemento, o da produción mundial deslocalizada, a rapidez do intercambio determina a ganancia tanto ou máis que a produtividade. O Estado construtor é o garante e responsable directo do veloz movemento da mercadoría.

A bancarrota do Estado e do réxime económico que representa e protexe, virá pois da esfera de circulación; enténdase circulación de enerxía, persoas, mercadorías e diñeiro. A vella toupa sairá por aí á luz do día. Pero que causas obxectivas orixinarán a súa quebra? Aí entra en xogo o antagonismo que se deriva da explotación ilimitada dos recursos finitos da natureza, principalmente enerxéticos, é dicir, a oposición entre Capital e Territorio, en torno á cal debe crearse a nova clase subversiva. A circulación, as conurbacións -e en última instancia, o capitalismo- dependen fundamentalmente do petróleo barato e do gas natural, mercadorías que van rarificarse nos próximos decenios, encarecéndose o transporte e dificultándose o funcionamento da sociedade urbana. O consumo descenderá, xunto coa oferta de traballo; a exclusión estenderase e as áreas metropolitanas volveranse inviables. O crecemento demográfico deterase. E aí é cando entran en xogo as masas axitadas. A loita contra as infraestruturas virará á supervivencia, o que permitirá primeiro a aparición de hortos urbanos e xeradores de enerxía renovable nos edificios arruinados xunto a un esbozo de autoorganización marxinal, e logo, de forma máis xeral, determinará un movemento da poboación cara ao campo.

O antagonismo entre capitalismo e territorio -que ás veces se presenta como conflito entre a agroindustria e a soberanía alimentaria- non é único, aínda que sexa principal, senón que se reforza con outros menores. Por exemplo, o que existe entre a automatización e o emprego, ou o que hai entre as finanzas autónomas e o capital produtivo (que a miúdo dase entre o crédito e os salarios, ou entre o consumo e a exclusión). Tamén, entre a administración partitocrática e os servizos públicos, etc. As contradicións interactúan, acentuando os efectos críticos. Para a clase dirixente non é cuestión de superalas ou disimulalas, senón de incorporalas á cotianeidade do sistema, convertendo a excepción en norma. A partir deste momento, as crises serán -xa son- a condición normal da sociedade onde reinan condicións turbocapitalistas.

O proceso triplo de exclusión/desurbanización/ruralización significará para as administracións unha diminución recadatoria, e, por conseguinte a contracción do Estado. A falta de financiamento obrigará ao sistema a decretar novas taxas inasumibles, e en consecuencia, a proletarizar as clases medias e liquidar o nivel baixo da xerarquía burocrático-política, que é o máis numeroso, tratando de preservar o máis que se poida o aparato represivo. A base social da dominación estreitarase perigosamente. A resposta histórica da burguesía á crise dos anos vinte do século pasado foi o fascismo; a da crise dos setenta foi a mundialización. A primeira esmagou o proletariado; a segunda, atomizouno. É de supoñer que a próxima teña máis de represivo que de integrador, pois o crecemento económico é bastante problemático e a submisión non está suficientemente asegurada pola masificación. A resposta será eminentemente fascista: empezará cun estado de excepción permanente, apuntalado na derogación por lei de calquera garantía política e nun sistema punitivo de longo alcance. A mobilización popular permanente debe volverlo inoperante.

Nun contexto de crise enerxética e financeira prolongada os Estados terán dificultades en nuclearizar e militarizar o mundo co fin de impulsar novamente a economía. A poboación sacrificada, a que queda fóra do mercado, como xa dixemos, terá que auto-organizarse a certa escala e, a falta de erario, recorrer a formas de supervivencia á marxe dos circuitos capitalistas. Co tempo,

a desestatalización e desmonetarización da sociedade serán a consecuencia final dunha crise múltiple máis que a obra dun suxeito consciente, pero igualmente dará lugar a comunas libres para a solución de problemas inmediatos, ás que só un movemento radical de autodefensa podería consolidar. O elemento obxectivo (as comunas) impulsará á súa vez ao elemento subxectivo, é dicir, ao suxeito (o movemento social). As indicacións ao respecto apuntadas por Bakunin seguen sendo as axeitadas. Non obstante, aínda sen un Estado que moleste, o paso dun réxime capitalista a outro comunista anárquico non se realizará nun só país da noite á mañá, porque, deixando de lado a necesaria internacionalización do proceso revolucionario, fai falta un programa de transición que sería ante todo un programa de desmantelamento. Por outra parte, se as comunas non fosen capaces de organizar a súa defensa, o Estado, aínda que reducido á súa mínima expresión, non morrería, senón que trataría de recompoñerse a través de mafias, partidos armados, señores da guerra e bandas paramilitares nacidas da dispersión do poder. A loita final non será outra.

Miquel Amoros



Eduardo Pons Prades

e a mensaxe doutros mundos

A historia de Eduardo Pons Prades é a dun militante antifascista extraordinario, pero tamén a dunha persoa que dixo vivir unha experiencia trascendental insólita e quedou profundamente marcado por ela ata o día da súa morte. Esta última cuestión foi a que me motivou a escribir este artigo. Nacido en Cataluña, fillo de anarquistas, desde cativo recibiu unha formación racionalista na Escola Labor, escola da liña filosófica de Ferrer i Guardia. En 1937, con apenas 16 anos, afiliouse á CNT e colaborou na colectivización do Consello Económico Socializado Madereiro. Tras falsificar a súa idade alistouse no Exército Popular chegando a converterse en Sarxento de metraladoras e recollendo o título de mans do mítico poeta Miguel Hernández. Combatiu na Batalla de Brunete, na de Guadarrama e na Batalla do Ebro. En 1938, meses despois de resultar ferido nun bombardeo en Barcelona, exiliouse a Francia onde se uniu ao Exército francés e poucos anos máis tarde ás Forzas da Resistencia española nas que dirixiu un destacamento volante de guerrilleiros cos que participou nunha operación de “rastrexo e limpeza” contra o Exército alemán no sector oriental da vila de Carcasone. Mediados os anos 40 resultou detido no estado español tras realizar dúas viaxes clandestinas, pero logrou fuxir de prisión tras un suborno ao coronel instrutor do seu caso.

Tras esta intensa etapa da súa vida, Pons Prades convertiuse nun escritor e investigador prolífico chegando a publicar máis de 40 estudos de gran relevancia sobre a Guerra Civil e a Segunda Guerra Mundial. Entre a súa obra historiográfica cabe destacar o recoñecido *Republicanos españoles en la Segunda Guerra Mundial*, e *Los vencidos y el exilio*, ou *Guerrillas españolas 1936-1960*. Regresou do exilio en 1964, aproveitando unha amnistía concedida por Franco con motivo da coroación do Papa Xoán XXIII. Fundou a editorial Alfaguara xunto con Camilo José Cela e continuou o seu incansable labor de recuperación da memoria da vida das combatentes antifascistas contra o nazismo e o franquismo. Colaborou tamén en numerosas publicacións e xornais como *Historia 16*, *Nueva Historia*, *El periódico*

de Catalunya, *El Correo de Andalucía* ou *Diari de Barcelona*; tamén en diferentes revistas literarias como *Ínsula*, *Letras* ou *Papeles de Son Armadans*. Estamos a falar dun guerrilleiro libertario exemplar, dun referente no ámbito da historiografía, cunha biografía que impresiona con apenas unha tímida aproximación. Pero realmente non é a súa traxectoria, perfectamente contrastada e documentada, a que me motivou a escribir este artigo, senón a curiosa relación de Pons Prades co ámbito da ufología e a súa asombrosa condición de contactado por extraterrestres, que narrou ao detalle no seu libro *El mensaje de otros mundos*.

Neste libro o autor conta como o día 31 de agosto de 1981 nun prado perto da localidade de Prats de Molló nos Pireneos, foi contactado por sete individuos de aparencia humanoide cun tipo de morfoloxía semellante á nosa, e conducido ata unha nave chamada Luz do Cosmos na que permanecería arredor de sete horas conversando con estes seres sobre infinidad de cuestións, a maior parte delas de tipo sociolóxico e antropolóxico. Ao longo das páxinas do libro describe o encontro con todo detalle, e cóntanos como é introducido nunha gran sala cunha inmensa pantalla táctil e cunha especie de consola parecida aos controis dun estudo de radio ou TV. Comunícanlle que foi elixido para recibir unha mensaxe, e unha vez acepta recíbila colócanlle un casco similar na descrición ás lentes de realidade virtual que coñecemos hoxe en día (curiosas descricións para ser formuladas en 1981). Co casco na cabeza recibe unha secuencia de imaxes e informacións que dalgunha maneira codifícanse no seu cerebro e que pouco a pouco vai debullando tras o encontro.

Ademais de todas as cuestións sobre a súa procedencia e idiosincrasia, a mensaxe que Pons Prades recibiu dos extraterrestres estaba relacionada coa situación xeopolítica mundial daquel momento. O recén nomeado presidente dos EUA Ronald Reagan, comezaba a poñer en marcha a Iniciativa de Defensa Estratéxica, provocando un repunte da Guerra Fría e a tamén recén elixida primeira ministra británica Margaret

Tatcher aumentaba a belixerancia do seu discurso contra a Unión Soviética. Nesa época tamén coincidiu unha potente febre de envío de satélites con fins militares por parte das principais potencias mundiais, e os extraterrestres advertían de que se perseveraban con esas accións no espazo exterior poderían poñer en perigo o equilibrio cósmico e veríanse obrigados a intervir “conxelando” a civilización humana.

Ao día seguinte da súa experiencia, Pons decidiu ser avaliado polo psiquiatra Josep M. Reguant i Gili, e pediulle que elaborase un informe que foi esclarecedor e no que deu testemuña da coherencia coa que o autor describiu os feitos e a situación emocional que estes lle produciron, non atopando contradicións, nin signos patolóxicos de ningún tipo. A experiencia de Pons Prades rebelouse como uns dos casos máis interesantes no campo da ufología, non soamente polos feitos narrados no seu libro, senón pola relevancia e condición da testemuña. Como xa dixemos estamos a falar dun dos historiadores máis reputados do estado español, e nin só iso, falamos dunha persoa formada no racionalismo, que sempre se recoñecera ultraescéptica, atea e nas antípodas de calquera crenza irracional, e tamén dalgún que viviu dúas guerras e viu morrer a decenas de persoas, e con todo chegou a afirmar que o seu encontro extraterrestre na cuarta fase foi a experiencia que máis o marcou na súa vida, mantendo a veracidade do seu contacto nos Pireneos ata o fin dos seus días.

Pons Prades insistiu en publicar o seu libro, por moito que puidera poñer en cuestión a súa reputación como historiador acreditado. Dirixiuse á rúa Córsega en Barcelona, nin máis nin menos que ás oficinas da editorial Planeta, que xa tiña publicado outras obras del. Alí recibíuno o editor Rafael Borrás que lembra así o seu encontro: *“Presentouse un día na editorial e díxome que fora abducido. A miña sorpresa foi enorme, faloume da posibilidade de publicar un libro e tras contarme a mensaxe que os extraterrestres lle confiaran quedeime patidifuso”*. Finalmente e tras ser advertido polos editores insistentemente do risco e das nefastas consecuencias que podían afectarlle no plano profesional poñendo en tea de xuízo a súa credibilidade e prestixio, o escritor mantivo firme o seu empeño en publicar o libro respóstándolles: *“Dáme igual, o que me sucedeu é moito máis*

importante que todo iso”. O libro, editado en 1982, non tivo apenas repercusión no seu momento, nin sequera no campo da ufología. Contando soamente cunha única edición, acabou descatalogado e co paso dos anos convertiuse nun incunable moderno para os lectores deste xénero, case unha peza de culto. Eduardo Pons, como os seus editores vaticinaron, acabou sendo obxectivo de boa parte da inquisición intelectual da época.

Inventou o autor de *El mensaje de otros mundos* a súa experiencia? Podería ser que vise un filón para realizar unha acción de propaganda das súas ideas no eido da ufología, que por aquel entón representaba un potente nicho para lectores de distintas franxas de idade, con infinidade de revistas especializadas no xénero e multitude de libros que eran superventas. Ademais, a mensaxe dos presuntos visitantes é sospeitosamente coincidente cos ideais libertarios en multitude de cuestións, aínda que tamén hai detalles que non cadran nesta teoría. A xa mencionada testemuña do Doutor Josep M. Reguant e a súa determinación na publicación do libro arriscándose a un suicidio profesional, rebelan unha actitude que non encaixa cunha fabulación por parte do historiador catalán. Alén diso, chama a atención a singularidade desta obra en comparación co resto da produción do autor. Nin antes, nin despois de *El mensaje de otros mundos*, publicou nada relacionado coa temática extraterrestre.

Foi Eduardo Pons Prades vítima dun fraude?

Unha montaxe así sería moi difícil de realizar e encubrir sen que pasase desapercibida, tendo en conta que a nave espacial que describiu tiña un ancho de entre 50 e 75 metros, ademais de toda a tecnoloxía e os xogos de luces e audios que observou. Tamén afirmou ver marchar a nave e que aínda que os presuntos visitantes tiñan unha morfoloxía moi similar á humana, dixo observar neles características que os diferenciaban claramente como mans e orellas moito máis alongadas ou unha altura bastante superior á media humana. Con todo, outra hipótese moito máis ousada é a dun experimento de control mental similar ao famoso MK Ultra. Sería interesante mencionar os diversos experimentos de manipulación da poboación realizados por Servizos Secretos Internacionais en Europa por aquel entón, como o caso Ummo, unha coñecida montaxe sobre unha civilización

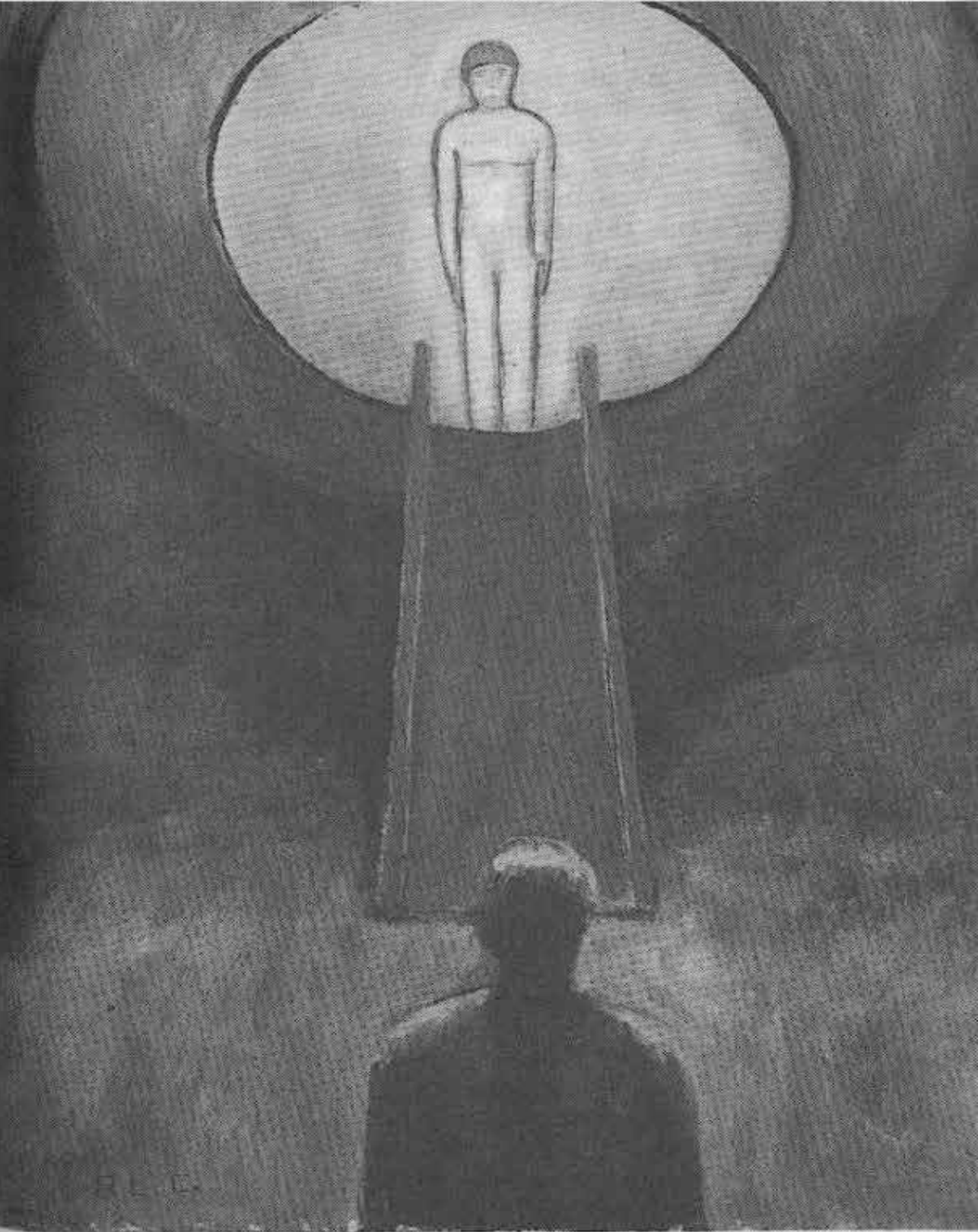
alienígena parecida á humana realizada nos estados español e francés polo daquela vicepresidente da Sociedade Española de Parapsicoloxía José Luis Jordán Peña, en presunta conivencia coa CIA, como este mesmo confesou ante a policía tras case 30 anos de fraude. Esta fraude, que comezou en Madrid en 1966 e estendeuse ata mediados da década dos 90, tería como obxectivo a comprobación da reacción da poboación civil ante un suposto contacto alienígena e, ao tempo, desacreditar a diversas personalidades consideradas potencialmente subversivas en distintos ámbitos da sociedade, facéndolles crer que os extraterrestres estaban aquí e tentando manipularlos a través de supostos contactos. Moitos dos episodios desta montaxe chegaron a ocupar portadas de xornais punteiros naquela época e algunhas persoas, por certo, continúan acreditando e defendendo a veracidade dos chamados ummitas ata o día de hoxe. Este programa de manipulación mental tivo como resultado o suicidio de diferentes persoas presuntamente contactadas e inspirou a creación de grupos fanáticos como a perigosa secta filonazi Edelweiss que rematou co seu líder, o ex-lexionario Eduardo González condenado en repetidas ocasións por delitos de agresións e abusos sexuais a menores e posteriormente asasinado por un dos seus adeptos. Unha teoría se cadra extremadamente conspiranoica podería apuntar a que Eduardo Pons fose un dos obxectivos de manipulación por parte deste programa de control presuntamente desenvolvido pola Axencia Central de Investigación estadounidense.

Experimentou Pons Prades un encontro extraterrestre na cuarta fase?

Esta é unha pregunta que porsuposto non teño capacidade de respostar. Ademais non vou ser eu quen eleve á categoría de dogma o pensamento científico e racional. De tódolos xeitos, sendo sincero, a verdadeira razón deste artigo non é outra que a de, como mínimo, cambalear determinados prexuízos e tics totalitarios de carácter social e actitudes cientifistas que sempre acaban por converter en tabú todo aquilo que non responde aos parámetros da normalidade vixente, botando por terra a profundización sobre cuestións que poderían enriquecernos moito na nosa efémera existencia, porque tamén existen outros mundos dentro deste.

Así que agardo que as xentes letoras disfrutedes do texto sen procurar xulgalo en exceso. Non vaia ser que por inercia acabedes imitando á mesma cátedra de intelectuais que no seu momento tentaron “fusilar” ao protagonista desta historia.

Adrián Barros



Me dirigí hacia allí —hacia la nave— y apenas llegué al pie de la «escalerilla» me detuve y alcé la vista, percibiendo en la puerta una forma corporal alta, envuelta en una especie de halo multicolor. En el acto volví a oír la voz: «No temas. Sube a nuestra nave que queremos hablar contigo.»

Nütram Ina

Conversa cun mapuche

Este ano, Ina, un compañeiro mapuche, estivo vivindo na Galiza, onde participou e colaborou en distintas instancias sociais e políticas, compartindo ademais con nós palestras e conversas acerca da situación no *Wallmapu* e da loita mapuche pola súa autodeterminación. Nós aproveitamos para entrevistalo, e desde o colectivo de Abordaxe! queremos agradecerlle enormemente o seu tempo e enerxía, valorando todo o aprendido escoitando, e por suposto, os coidados e acollida que nos brindou durante estas conversas. Tamén cómpre destacar que a data da primeira das dúas conversas das que naceu esta entrevista coincidiu coa celebración do *We Tripantu*, o Ano Novo mapuche, que coincide coa festa do *Samhain* no solsticio de inverno austral, e gustaríanos aproveitar este simbolismo para enviar “*newen*” e complicitade e os nosos mellores desexos para esta loita.



- Para empezar, poderías introducirmos a loita mapuche e o seu contexto actual? Como valoras ti o momento actual desa loita en Wallmapu fronte ás empresas extractivistas e os Estados chileno e arxentino?

Antes de nada, aclarar que dentro da loita mapuche hai diferentes xeitos de entender e expor, igual que en calquera loita, ou que en calquera nación, pois ao final somos unha nación, a Nación Mapuche. Hai quen vai por un camiño máis reformista ou institucional, que participan nas institucións do Estado ou propoñen diálogo con eles, e outras en cambio, prefiren a acción directa. Eu parto dunha postura autonomista, que non busca a creación dun goberno mapuche dentro do capitalismo, senón a ruptura co capitalismo e co sistema porque entendemos que o capitalismo é a orixe de toda a nosa opresión. Dá igual cando nos oprimen a esquerda, a dereita, ou empresas privadas, ao fondo tras as máscaras sempre está o capitalismo. Por iso tampouco queremos negociar nin tratar cos representantes dos Estados capitalistas ou as empresas, senón que buscamos desde unha postura autónoma a autodeterminación total da nosa comunidade a través da loita contra o capitalismo mediante a sabotaxe á maquinaria ou as recuperacións territoriais, é dicir a acción pola cal o mapuche recupera directamente unha terra que lle foi entregada a latifundistas, empresas, e habítaa, úsaa e deféndeaa. Un exemplo desta loita cunha perspectiva máis autónoma e combativa é a CAM, Coordinadora Arauco-Malleco, xurdida en 1998 e que utiliza a sabotaxe, as tomas de terras usurpadas e a autodefensa para reclamar unha ruptura co capitalismo e a independencia mapuche.

A loita mapuche experimentou unha explosión durante o goberno de Allende, que aínda que devolveu algunhas terras e fixo concesións tampouco deixou de agredir á nosa comunidade. A loita fíxose forte pero coa chegada da ditadura de Pinochet, a represión contra o pobo mapuche como contra outros movementos aumentou moito, con moitos mortos e terras roubadas para entregalas a latifundistas, altos militares ou empresas forestais. Isto provocou unha caída da forza da loita mapuche e sementou o medo. En 1989, co acordo 169 da OIT (Organización Internacional do Traballo) sobre pobos indíxenas e tribais, os Estados chileno e arxentino dixerón ratificar o convenio, pero a violación de dereitos e da soberanía mapuche continuaron de distintas formas.

Actualmente, a loita mapuche combate en dúas fronteas. Por unha banda, o perigo do TTP-11 (Acordo Transpacífico de Cooperación Económica), que pretende privatizar numerosos recursos do pobo mapuche, desde as sementes ata a auga e outros recursos naturais, espazos ou relacións comunitarias. Doutra banda e ligada ao TTP-11, a denominada Consulta Indíxena, que pretende ser un instrumento para leximitar as agresións ou roubos ao pobo mapuche baixo o disface dunha suposta “Consulta” á que o pobo mapuche opúxose sempre, sendo desatendida a súa oposición en todos os casos. Unha fronte importante é que as regras que ata agora limitaban o uso e goce da terra mapuche a un vínculo de mapuche a mapuche (non podendo ser usadas por *wingka*, é dicir, forasteiros, persoas non mapuche) desapareza, de xeito que persoas e entidades alleas á comunidade poidan

apropriarse das nosas terras, explotalas, e o que tamén se traducirá nunha maior perda de dereito sobre o territorio.

Tamén se están discutindo novas formas de organización para as comunidades. O pobo mapuche é un pobo indíxena pero non tribal. A diferenza é que o noso modo de vida asumiu lóxicas do capitalismo e do modo de vida *wingka* mentres outros pobos que si son tribais apoian o non uso do territorio para mantelo o máis virxe posible. Tradicionalmente existían figuras como a do *ülmen*, señores mapuche que tiñan poder grazas a acumular terras, mulleres (fillas ás que poder casar con outros *ülmen* para establecer liñaxes ou alianzas de interese) e animais. Estes *ülmen* poderían compararse cos señores feudais aquí. Dentro do *lof*, a comunidade, o *ülmen* podía ter máis poder que un *longko*, un líder, e mesmo ser o *ülmen* de varios *lof* á vez.

Durante a época dourada, o comercio en *Wallmapu* e cos gobernos de Chile e Arxentina xerou unha gran riqueza mapuche que á súa vez xerou unha lóxica de propiedade e poder que aínda hoxe mantense. Cando pensamos en volver ao territorio, o noso pensamento é o de regresar á gandería e a agricultura, a sementar, criar animais e vivir destas prácticas que son dañinas para o medio ambiente e para nós porque o monocultivo ou a cría intensiva de animais para vender non son naturais nin sustentables. Para algúns é importante rachar con iso, non queremos reproducir unhas lóxicas capitalistas nin autoritarias nas nosas comunidades e cando expoñemos unha ruptura co capitalismo *wingka* tamén cuestionamos o noso propio capitalismo e as fórmulas que o mapuche estraña e que non sempre son algo que pague a pena conservar.

- Un tema que nos interesa é a relación que existe entre o movemento anarquista nos territorios chamados Chile ou Arxentina e a loita mapuche. Como ves ti ese vínculo? É real? Ás veces, desde os movementos sociais, "de esquerda" ou revolucionarios eurocéntricos como o anarquismo ou o comunismo, téndese a exercer unha apropiación consciente ou inconsciente sobre as loitas de pobos orixinais, ou falsas alianzas que tentan trasladar esas loitas ao contexto do movemento en cuestión, cres que se deu o caso por parte da esquerda chilena ou das anarquistas? Doutra banda, cres que existe racismo ou unha opresión cara á poboación mapuche dentro da

esquerda chilena ou as anarquistas?

Aínda que é obvio que existe un vínculo entre algúns movementos anticapitalistas, autónomos e algunhas correntes mapuche que elixen a acción directa e a confrontación co Estado e co Capital, é importante ter en conta que a loita mapuche é allea a esquerda ou dereita, somos indixenistas, e loitamos pola nosa propia autodeterminación. Pode haber formas de pensar no Estado, a terra, as formas de organización comunitaria que sexan comúns ás mapuche e a algunhas anarquistas por exemplo, pero a nosa loita non é anarquista. Ademais, a loita mapuche non só é política, e aínda que a acción política é importante tamén ten unha motivación espiritual ligada á nosa relación como pobo co territorio e a terra que esas persoas non comprenden.

A sociedade e a loita mapuche baséanse en *Ad mapu*, é dicir, a visión teórica, o marco xurídico ou filosófico polo que nos rexemos, e que podería gardar máis relación coa visión "política" tradicional, e que constitúe a base do noso Dereito, pero tamén é importante o *Ad mongen*, *Küme mongen* que significa o vivir bonito e o bo vivir respectivamente, e representan a base da nosa vida social, cultural e espiritual. Por iso, cando *wingkas* queren achegarse ás nosas comunidades e medio de vida dicimos que se teñen que "amapuchar", entender os nosos costumes e facelos seus. Non son as mapuche as que teñen que adaptarse a eles senón ao revés, e isto significa tamén non aproveitarse diso para copiar ou apropiarse do noso quefacer, das nosas vestimentas, artes ou coñecementos.

Moitas anarquistas e outras persoas *wingka* atraídas por "o indíxena" achéganse aos nosos espazos e ás nosas comunidades dicindo querer axudarnos pero algunhas só buscan a apropiación ou facernos "*wingkasplaining*", dicirnos como temos que facer a nosa loita cando non son mapuches e non coñecen a nosa realidade. Outras, con todo, terminan sendo recoñecidas como parte da nosa comunidade, como cómplices aínda sen ser mapuche, por demostrarnos coas súas accións e o seu xeito de facer que entenden e coidan o noso *itrofil-mongen* e a nosa forma de vida. Estas persoas son chamadas *wenüy*. Un exemplo de *wenüy* foi Santiago Maldonado, quen desapareceu e foi asasinado mentres colaboraba nunha comunidade mapuche en Cushamen.

Outro exemplo de choque é que as mapuche

non somos democráticas e non nos guiamos polo consenso. Podemos conversar durante días para tentar chegar a acordos pero se finalmente non nos poñemos dacordo non pasa nada, valoramos o disenso. A esquerda *wingka* adoita poñer moita énfase na democracia e os consensos, nós non. Unhas comunidades poden estar dacordo pero outras non, un exemplo histórico ten que ver co paso dunha comitiva do “exército liberador de Ándelos” polo seu territorio, o que significou que as comunidades que estiveron en desacordo non garantían a seguridade de quen invadira o seu territorio, aínda que outras si o fixeran.

Por último, apuntar que mentres que o pensamento *wingka* adoita sustentarse sobre o marco racional da ilustración que respostou aos proxectos colonialistas, para as mapuche é importante marcar a importancia da emocionalidade e os sentires. Alá a mentira chéirase, e isto significa que pasan moitas horas conversando, estando xuntos, para coñecerse e ver o desenvolvemento dunha persoa.

Nós empezamos todas as nosas reunións ou encontros cun *llepun*, unha rogativa, unha oración para pedir permiso aos espíritos e entrar en sintonía espiritual coa terra, con *mapu*, e a partir de aí comezamos unha conversa emocional, falando de como nos sentimos, como foron os días anteriores, se alguén está triste ou contento, ou de se alguén tivo algún soño que lle puidese inquietar, pois por exemplo na nosa cosmovisión, entre outras, distinguimos tres realidades: *pe wün* (vémonos, eu recoñézoche porque nos vemos), *pewma* (o que aquí se considera un soño) e un *perimontun* (unha visión, que asocias a un espírito ou a un devanceiro). A diferenza do pensamento *wingka*, para nós o *pe wün*, o *pewma* e o *perimontun* son tres formas distintas de relacionarnos, pero todas son reais. Os soños e as visións non son ilusións nin fantasías e teñen unha importancia fundamental. Todo isto choca coa esquerda *wingka* e o pensamento branco que nega a emocionalidade e a espiritualidade e parte dunha gran soberbia intelectual.

Na teoría asemblearía *wingka* propóñense como “etapas” dunha asemblea a xestión emocional, a xestión administrativa e a xestión resolutiva, e son asembleas totalmente racionais. Nós temos unha cuarta parte que é a xestión espiritual e

sen ela cremos que as outras non teñen sentido, e que tamén é facerlle o xogo ao colonialismo e ao capitalismo que na era da Ilustración viñeron roubarnos o misticismo e a espiritualidade. Para nós hai rituais que sustentan a nosa cosmovisión e que tamén nos axudan a poñer en valor á nosa emocionalidade e os nosos vínculos coa terra e entre nós.

Nós vemos a realidade de xeito circular e non poñemos no centro a unha soa figura, nin ao Deus branco heterocis *wingka* nin ao home branco heterocis *wingka* que puxo no centro o humanismo occidental en lugar de Deus. Eu non digo que sexamos mellores pero no centro non pode haber unha soa figura, hai diferentes actores e ningún pesa máis que outro, e por iso nin o humanismo nin o pensamento *wingka* colonial, incluíndo o anarquismo ou o comunismo, poden partir da nosa visión.

- Coñecemos algúns casos de represión contra comunidades mapuche. As detencións e encarceramentos de Francisca Linconao, Celestino Cordova ou Alberto Curamil, e as incursións policiais, co asasinato de Camilo Catrillanca e doutras tantas. Gustaríanos preguntarche sobre a represión. Que particularidades observas na represión ao pobo mapuche, e nas posibilidades para facerlle fronte?

A represión que eu coñezo é bastante menor que a que sofren outros, pois eu non veño das recuperacións territoriais senón do activismo lingüístico e a recuperación cultural. O Estado non adoita identificarnos como unha ameaza aínda que nós tamén esteamos a levantar *trawün* e creando conciencia para que outros mapuche poidan unirse á loita.

A represión estatal contra o pobo mapuche ademais das violencias técnicas e burocráticas en forma de leis, tratados e convenios que apuntan a eliminar a nosa autonomía e a invadir a nosa terra e saquear os recursos, baseouse nas montaxes para criminalizar a representantes e figuras importantes dentro das comunidades, encarcerándolles durante anos e na militarización do *Wallmapu*. Co goberno de Sebastián Piñera, un destacamento policial e militar foi enviado a Colombia a adestrarse en tácticas de “guerra de guerrillas”, xa que se difundiu a mensaxe que presentaba á resistencia mapuche como unha guerrilla ao estilo das FARC. Este escuadrón foi

denominado Comando Xungla. Nunha das súas intervencións a finais do ano pasado, en novembro de 2018, foi asasinado Camilo Catrillanca na comunidade de Temucucui. Os membros do Comando Xungla adoitan levar con eles cámaras de vídeo coas que gravan as súas intervencións. Un supervivente testemuña do asasinato de Camilo Catrillanca informou logo das cámaras, e cando foron requiridas as probas e os autos daquela incursión policial non apareceron. Foi un asasinato.

Dicimos moito que a nós únenos a dor, pero sabemos que é unha dor que vén da loita que emprendemos e que a súa motivación principal é o amor. Perdeuse o medo desde o final da ditadura e aumentou a rabia, e novas xeracións xorden para continuar a loita.

- Salvando moitas distancias obvias entre este contexto e o mapuche, cofecendo e vivindo conflitos lingüísticos patentes aquí e a censura e destrución de linguas como o galego ou o euskera na Península Ibérica, chámamos a atención a relación que existe entre as mapuche e o mapudungun. Como se ve o mapudungun dentro da sociedade chilena? É frecuente o seu uso entre persoas con orixe mapuche ou conscientes da súa raíz mapuche? Usose a representación á lingua mapudungun como un vehículo para colonizar ou socavar a identidade ou integridade do pobo mapuche e a súa loita?

Entre o conflito lingüístico existente aquí en Galiza co galego e o que sucede co mapudungun en *Wallmapu* e en Chile existen numerosas similitudes. Eu medrei nunha familia vencellada á dereita, e son mapuche de 2ª xeración, nado na cidade. Os meus catro avós foron a vivir desde o campo á cidade nos anos '60, e a miña familia criouuse na diáspora mapuche. O meu avó foi activo no partido de dereita pinochetista, e ingresou ás forzas armadas, e na familia non se falaba *mapudungun*, xa que estaba mal visto e era perseguido e reprimido, como aquí en Galiza moitas familias non falan galego porque existían represalias anteriormente e hoxe séguese asociando a un atraso cultural ou social, ou existe unha vergoña xeral a falalo, falando en cambio o idioma de España. Por iso, eu non falaba *mapudungun* ata que na Universidade atopeime coas miñas raíces mapuche e empecei a aprender e aumentar a miña conciencia sobre iso, tras estudar nun colexio militar onde non se recoñecía.

Pasaron 2 xeracións e aínda que a represión contra o pobo mapuche non se detivo, este tempo permitiu un novo empoderamento. Xurdiron novos colectivos e espazos tamén nas cidades desde onde tentamos investigar e recuperar a nosa historia, a nosa lingua e outros aspectos da nosa cultura, un exercicio para o que é fundamental o *mapudungun*. Un exemplo da loita pola recuperación territorial é a que levamos a cabo por buscar un concepto para denominar en *mapudungun* o que chamamos a diáspora mapuche. Aquí teñen a morriña, pero nós non temos unha palabra para chamar a ese sentimento de nostalgia cando te ves forzada a deixar o teu territorio e a migrar. Dise que as migracións son naturais pero un pobo non migra por gusto, só migra cando se ve forzado a iso, e nós temos a moitos irmáns na *waria* (a cidade), e queremos nomear a unha diáspora mapuche que son a *waria* e todos eses espazos que non son o noso lugar.

- Gustaríanos tamén preguntar sobre se existe relación con outros pobos orixinais en loita dentro dos territorios chileno ou arxentino, ou dentro do propio continente denominado "América" (Abya Yala).

Esta é unha pregunta difícil, pois é ampla. O pobo mapuche sempre foi un pobo "egocéntrico", pechado, xa que historicamente fomos saqueados e atacados, o que xerou un sentimento de desconfianza que identifica como *wingka* e tende a "rexear" aquilo que non é mapuche. Con todo, déronse contactos con outros pobos orixinais ou indíxenas sobre todo por mor da comercialización e os intercambios, ademais do ámbito institucional e académico. Eu creo que é importante a apertura a outros pobos precolombinos en *Abya Yala*, aprender uns doutros na resistencia e nas sabedorías. Creo que para iso é bo que usemos por exemplo a tecnoloxía como Internet que nos permite falar instantaneamente con persoas doutros pobos, doutros territorios, comunicar a nosa situación ou aprender e compartir a nosa propia historia, ter voz contra o sesgo comunicacional ao que sempre estivemos sometidos. Hai que entender que tamén é un privilexio poder estar aquí, viaxar e compartir noutros lugares. Hai irmáns que permanecen nas recuperacións territoriais, que están nunha loita constante e non teñen ese privilexio ou elixen manterse na loita.



Unha experiencia de agrarismo anarquista na Galiza · A Unión Campesina (1907-1909)

A Unión Campesina é un elemento illado dentro do mundo do agrarismo galego, debido á súa natureza como movemento de inspiración anarquista. A súa área de actuación será máis restrinxida que a do agrarismo en xeral, implantándose en rexións con forte oposición de clase e coa intención de constituírse como unha Federación Campesina do Norte e Noroeste de España. Contaba con seccións nos concellos de A Coruña, Arteixo, Oza, Oleiros, Cambre, Culleredo, Cerceda, Carral e Ordes. A UC nace en setembro do ano 1907, e antes de rematar ese ano xa contaba con máis de 20 seccións e 7.000 afiliadas. Estas seccións son todas de nova creación, seguindo un patrón común e froito dunha acción coordinada. As actas de regulamentos e as bases constitutivas son idénticas para cada unha delas, é dicir, trátase dun movemento deseñado e pensado proactivamente. Derivado dunha clara intencionalidade política revolucionaria.

Estudando os regulamentos seccionais, podemos tirar unha serie de características definitorias que rexeron a acción da Unión Campesina :

- Ao contrario do resto do agrarismo galego, a Unión Campesina, en coherencia coa súa liña política anarquista, abstense completamente da vía electoral para acadar os seus obxectivos.
- O seu marco de actuación non é o municipal, como na maioría das outras seccións agrarias, senón o da parroquia, moito máis natural.
- Os requisitos para a membrasía na sección

agraria eran pouco selectivos. Bastaba con adicarse a traballos de "Agricultura, Arboricultura, Jardinería, Ganadería, y cuanto con esta tenga relación".

- A preocupación pola elevación dos xornais agrícolas está presente con forza nas bases da Unión Campesina. O agrarismo non anarquista apenas tratou a problemática das xornaleiras.

- A súa intención decidida de colaborar activamente co movemento obreiro e súa retórica de clase moi marcada. O seu obxectivo final non era outro que a emancipación económica e social.

- A utilización de recursos de acción directa radicais: o boicot, a folga agraria e a sabotaxe.

- Accións clásicas compartidas co resto do agrarismo: Creación de escolas, de centros de saúde, indemnizacións para a perda do gando, compras colectivas, etc.

A maior loita protagonizada pola Unión Campesina tivo lugar en agosto do 1907 enfrontándose aos comerciantes da Coruña e aos propietarios das gabarras mercantes que se adicaban ao comercio de cebolas con destino a Cuba. O conflito estalou cando os donos das gabarras negáronse a empregar en exclusiva para o transporte da cebola as caixas fabricadas pola cenetista Sociedade de Oficios Varios. En solidariedade, Unión Campesina negouse a vender a súa cebola e decretou folga agraria para a cidade da Coruña, impedindo a entrada de abastecemento na mesma. A folga rematou coa intervención mediadora do gobernador

Valentín Gómez, e saldouse en termos favorables para a Unión Campesina: suba do prezo pagado pola cebola, recurso exclusivo a obreiras asociadas para as tarefas de carga, mantemento da exclusividade do Sindicato de Oficios Varios, e suba nas remuneracións salariais.

A nivel social, a Unión Campesina estaba composta maioritariamente por traballadoras que mesturaban a agricultura a tempo parcial con empregos asalariados na cidade da Coruña. A súa orixe estaba motivada pola necesidade de organizar ao campesiñado dos concellos circundantes. De tal forma que sería posible rachar coa pasividade política que tradicionalmente as agricultoras demostraran perante as mobilizacións revolucionarias. Tal e como acontecera no ano 1901, onde as sociedades obreiras coruñesas non conseguiran o apoio do campesiñado, o que levou ao fracaso da folga xeral dese ano.

En verán de 1908 a Unión Campesina acadara a súa dimensión máxima, contando con máis de 25.000 afiliadas repartidas en 33 seccións. As cotas para as afiliadas consistían en 25 céntimos para as xornaleiras e 50 céntimos para as labregas. O seu funcionamento interno era de carácter democrático, cunha Asemblea Xeral e sete comisións permanentes que dependerían da mesma:

- Socorros Mutuos
- Instrución
- Relacións Sociais co Exterior
- Sección administrativa de comprobacións
- Sección de Estudos e información Social
- Asistencia e Indemnización por perda de gando ou froitos
- Sección de asuntos gandeiros e agrícolas modernos

No referente á loita antiforal, a Unión Campesina non fai dela un elemento central da súa actividade política. Mantense nun segundo nivel non participando cun rol protagonista na mesma, sumándose ás posturas abolicionistas do Directorio de Teis, pero deixando que fose o agrarismo vigués quen levara a primeira liña da loita. O antiforismo da Unión Campesina vencéllase especialmente na loita contra o máis grande cacique da provincia da Coruña; o Marqués de Figueroa, Ministro de Xustiza.

No ano 1909 a Unión Campesina desaparece

como tal. Varios dos seus principais dirixentes como Manuel Martínez Pérez, o seu fundador e principal impulsor, ou José Moreno Bello o seu gran propagandista ven a obriga de marchar a Cuba, condenados a desterro, e Unión Campesina perde moita forza sen a súa presenza. Pero as causas do fracaso da Unión Campesina van moito máis alá e poderíamos dividilas en dous grandes grupos: Factores externos e disensións internas.

No referente aos factores externos o máis perentorio foi sen dúbida a represión contra o movemento por parte do goberno civil. Concretamente deseñada polo Ministro de Gobernación La Cierva e executada polo gobernador Crespo de Lara. A unha campaña de prensa previa de desacreditación tildando as agraristas de violentas extorsionadoras seguiu unha segunda campaña de acoso permanente por parte das autoridades. A Unión Campesina non tivo a forza suficiente para resistir os embates.

Por outra banda a Unión Campesina chocou con Solidaridad Gallega. Solidaridad Gallega viu sempre con recelo a iniciativa de Unión Campesina por unha serie de motivos: por un lado os sectores burgueses nacionalistas de Solidaridad temían que o movemento agrario derivase nun auténtico movemento obreiro de masas liderado polas anarquistas coruñesas. Por outra banda, Solidaridad Gallega aspiraba a hexemonizar todo o agrarismo galego e polo tanto consideraba a Unión Campesina (ao igual que no Directorio de Teis) un rival a bater. O seu obxectivo foi, desde un primeiro momento o de desactivar e absorber a Unión Campesina, e para logralo comezou a infiltrar parte da súa xente na mesma.

Tamén Unión Campesina tivo enfrontamentos co propio anarquismo de base obreira coruñés. A pesares da decisiva intervención da Unión Campesina na folga de 1907, a súa estratexia de folga agraria espertou malestar entre gran parte do proletariado coruñés. Alén diso o propio conflito de intereses entre abastecedoras e consumidoras, entre labregas e obreiras a raíz do prezo dos produtos agrícolas levantou reproches por parte do anarquismo obreiro coruñés. Se cadra é posible que tivesen tamén un certo sentimento de superioridade urbano fronte ao rural, que debía estar agochado nun segundo plano.

Pero a acta de defunción da Unión Campesina certificouse no ano 1909, froito da división interna dentro do movemento e que quedou plasmada na I Asemblea Agraria de Monforte. Alí o movemento divídese en tres faccións:

- A moderada, próxima ás teses de Solidaridad Gallega; que pretende un movemento agrario de base ampla e non descarta a posibilidade de presentarse ás eleccións municipais.
- A antiforista e máis achegada ás teses do Directorio de Teis e que vían na loita abolicionista e anticaciquil o principal eixo da loita agrarista.
- A decididamente anarquista. Embarcada na construción dunha Federación Agraria Galicia-Asturias, e plenamente comprometida co ideario libertario.

Unión Campesina non é capaz de solventar estas tensións internas ao tempo de facerlle fronte á presión externa e acaba por disolverse a mediados de 1909. Aínda que a experiencia foi efémera, é posible tirar varias conclusións da mesma. Por un lado a suposta inviabilidade do anarquismo no rural galego é desmentida polo éxito inicial de Unión Campesina. A cuestión da propiedade da terra non supón ningún tipo de freo para a expansión do anarquismo polo rural galego. O mito do carácter inherentemente liberal e propietarista das labregas galegas é pois, desmontado.

Pola contra, o abstencionismo electoral

si supuxo un problema para Unión Campesina. Moitas labregas, e mesmo varias afiliadas tiñan reticencias a non participar nas eleccións municipais. Renunciar ao poder municipal era renunciar, segundo elas, á capacidade de influír no ámbito onde se decidían as cuestións básicas para o día a día, como o reparto dos impostos locais, a realización de obras públicas ou o trazado das estradas.

Doutro lado, Unión Campesina non se amosa como un movemento dogmático e ríxido cheo de apriorismos, como moitas veces vén acusándose ao anarquismo galego da época. A pesares de levar unha liña plenamente coherente co ideario anarquista e idéntica á das sociedades obreiras coruñesas; a Unión Campesina non tivo problemas en axear a súa política de admisión á realidade do campo galego. Mesmo permitiron na sociedade a persoas que cultivasen a terra coa axuda de man de obra asalariada.

Aínda que súa especificidade ácrata poida levar a pensar o contrario, a praxe de Unión Campesina foi moi semellante, por non dicir idéntica á doutras organizacións agrarias. Tanto na dimensión cooperativista do movemento: mutualismo, comercialización colectiva dos excedentes, asistencias sociais, construción de escolas, formación interna; Como no repertorio de loita utilizado en cada momento: folga agraria, boicot, e máis adiante violencia física contra caciques e Garda Civil.

Texto de B. adaptado por Pablíño



Mítin agrarista en San Paio de Ventosela (Ribadavia)



O reverso resentido

extracto de *El feminismo devastador*

O texto que presentamos a continuación foi publicado no número 57 da revista *El Viejo Topo* de xuño de 1981, e trátase dun fragmento (titulado por nós) dun texto máis amplo que referenciamos ao final. O motivo de rescatalo non é outro que aportar unha visión polémica ao debate xurdido nos últimos tempos dentro dos movementos sociais galegos sobre determinadas dinámicas punitivistas sectarias.

Como primeira medida as mulleres tiñamos que reunirnos sen os homes, a solas. A argumentación que xustificaba esta clausura foi en principio instintiva e moi discutible (*“A presenza dos homes impide que as mulleres se atrevan a falar”; “Vós xa falastes bastante, agora tócanos a nós”*), pero a decisión foi sen dúbida acertada. O espazo creado non era meramente un ámbito verbal (onde *“falar”*), era básico para a formación dunha conciencia colectiva feminina e a experiencia política probara que era imposible lograla doutro xeito; ese procurarnos como mulleres unhas a outras foi un xesto fundador incuestionable. Como organización ou movemento o feminismo non tería existido doutro xeito.

Pero a exclusión dos homes tomou características de condena a perpetuidade. Pouco a pouco cegouse a dialéctica que esixía o contacto con eles. A prolongación da clausura creou unha asfixia cada vez maior e velou a existencia mesma dunha realidade moi distinta dese ambiente feminino. As mulleres tiñamos que saber que excluír a un sexo deforma as cousas. Que estábamos cultivando nocións sen correlato obxectivo (o *“mundo dos homes”*, o *“mundo das mulleres”*: aínda se fala así). Estábamos tratando de olvidar que tiñamos que enfrontar, diariamente, o noso condicionamiento ao falar, vivir, traballar, facer o amor, educar fillos cos homes, e incluso amalos. Creamos un espazo artificial do que, ante todo, gostabamos, como os homes gustan dos ambientes exclusivamente masculinos que nós detestabamos e cuxos valores tan ben criticamos.

Ao perpetuar a exclusión durante anos e extendela a ámbitos alleos á organización do movemento como tal, ao desdeñar a confrontación colectiva e desfrutar das escasas instancias en que as mulleres tiñan o poder de excluír, ese peche en banda remitiu á pura irrealidade. Vivir espazos

artificiais pode ser incluso recomendable e inspirador (como calquera delirio ou autoengano ten o seu lado fértil), pero seguramente non é un bo punto de partida para actuar sobre unha realidade que non prescinde do outro sexo. Ese “mundo dos homes”, metafórico, era simplemente o mundo exterior e mixto, o mundo *tout court*: compartimentado e dificultosamente heterosexual cuxos apartados queríamos rachar. Moitos grupos femininos (e non soamente os das “radicais” ou os das homosexuais) déronse a satisfacción pueril de prohibir aos homes a entrada nos seus bares, librerías, funcións de cinema etc. A veces, incluso, a cuestión conduciu ao enfrontamento violento. Nunca se dixo que iso facíase simplemente porque se consideraba saudable que un sexo descansara do outro, sempre se argumentaron medos ou resentimentos máis ou menos disimulados, e ao final só un incuestionado costume.

Todo isto remite ao problema xeral do feminismo, que en parte define tendencias no seu interior; Ata onde queremos cambiar a vida, eliminar as estruturas de opresión, e silenciamento, as compartimentacións e ata onde só queremos calmar o resentimento e participar do poder? A inversión vingativa conformaba un xesto ideolóxicamente inviable e ao tempo conmovedoramente banal.

(...)Ao acusarmecanicamente aos homes pola súa ausencia na esfera dos afectos (ausencia que lles é imposta e que é modificable), ao atribuírlles a violencia, o desexo de poder, a dureza e o egoísmo que *mutatis mutandis* compartimos, renunciábamos de feito a toda esperanza de cambiar a vida. Renovamos a súa exclusión e a nosa miseria ao expulsalos novamente, esta vez “feministamente”; vindicativamente, como quen sabe o que fai, da maternidade, do amor, da utopía. Para chegar a este tipo de postura claudicatoria, atravesamos

un complexo proceso de enfrontamentos mal formulados, retroalimentacións da impotencia, delirios sectarios. A transitoria liberación e a aparente lucidez que desfrutábamnos no interior dos grupos tiña que confrontarse enseguida coa necesidade cotiá de vivir cos homes e de mudar os termos desa vida, transformación que era o sentido último do esforzo feminista.

Novamente a cuestión é dialéctica: a relación cos homes está mediada pola sociedade dun modo complexo que entendimos ben, pero a posibilidade da transformación non só está en incidir sobre esa mediación (no está só en esixir o social e politicamente esixible), tamén depende da confrontación directa con eles, da utilización das moitas instancias nas que o cambio inmediato é posible. Dúas cousas serían necesarias para iso: absterse de institucionalizar o desprezo e o silenciamento discriminatorio e, sobre todo, manter a (auto)crítica da feminidade en lugar de amosarse cada vez máis dispostas a pactar con ela sempre que propoña facilidades e non desvantaxes. Versión feminista da masculinidade: pobreza dos criterios adicados á condena, triste curso da inercia no que a distribución inveterada dos trazos de carácter florecía novamente nun obvio sexismo invertido.

Así, ao contrario que coa feminidade, ningunha parcela do masculino era recuperable, pero non porque todo fose funcional e complementario do feminino (na universalidade da opresión), senón superficialmente resentido, concretamente acusado en cada individuo varón. Considéranse masculinos (máis aínda, machistas e intencionadamente discriminatorios) se proceden dun home, tanto un piropo como unha esixencia metodolóxica, unha reacción colérica ou un cortexo activo (e non desexado), a aspiración de ser escoitado e de recibir atención (se estou ocupada noutra cousa), o gusto polo corpo dunha (outra) muller, un relato escrito desde a primeira persoa masculina (se non me eloxia ao meu gusto), unha conduta impetuosa na cama ou unha conduta autocontemplativa e tranquila na cama (segundo as miñas preferencias desta noite), a renuncia a autoanalizarse (e a dar pé á miña oratoria), un ataque de celos, un desastre culinario, unha “traición” amorosa, o malhumor cun neno que chora. Este discurso enlouquecido e enlouquecedor gozou e aínda goza da credibilidade culpable ou acusatoria de miles de

mulleres e homes. Baixo a manifesta validez desta formulación crítico-feminista acubilláronse innumerables oportunismos, inxurias, prexuízos, absurdos; aínda hai que marabillarse co poder de convicción que tivo esta formulación para conseguir que tantos homes aceptaran os insultos e o silencio que lles reservaba.

Sen desexo de cultivar o melodrama, é imprescindible lembrar que os homes que sufriron esta discriminación non foron os autocomplacidos modelos da masculinidade criticada, senón os que optaron por vivir de perto o proceso feminista, os que colaboraron, escoitaron, escribiron, cambiaron, cociñaron, coidaron das crianzas. O feminismo foi tamén devastador para moitos deles, dado que foi tamén a súa experiencia. Non é posible reclamarlles agora unha responsabilidade que case sempre, dun modo ou outro, obstaculizouse. Está claro que para colectivizar a súa problemática terían que ter actuado xunto ás feministas e non imitándonos pola súa conta. Se o feminismo foi beneficioso para moitos homes, as feministas non poden atribuírse mérito por iso. Non vale tampouco aquel frecuentado *“Nós non temos que liberalos a eles”* porque non se tratou dun delito de omisión (en sí mesma destinada ao fracaso), senón da construción activa dun novo discurso sexista e discriminatorio.

Paloma Villegas

Para ler o texto completo:

[debatefeminista.cieg.unam.mx/
wp-content/uploads/2016/03/
articulos/004_20.pdf](http://debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/004_20.pdf)



Ruínas do Castelo de Rocha Forte

“O Día da Ira”

A revolta compostelá de 1320

Ola Xente!! Retomamos a nosa triloxía sobre as revoltas medievais na cidade de Compostela co seu derradeiro capitulo. Nel imos a falar da gran revolta de 1318-1320, na que a veciñanza de Compostela enfrontouse ao arcebispo Berenguel de Landoria. E máis coñecida polo nome que recibiu un dos seus sucesos máis dramáticos: o Día da Ira.

Para coñecer os feitos da revolta temos como base historiográfica a chamada *“Feitos de Berenguel de Landoria”* que, ao igual que acontecera con Xelmírez e a súa *“Historia Compostelana”*, non son outra cousa que unha crónica propagandística adicada a enxalzar a figura do arcebispo trala súa morte, e reivindicar politicamente a súa figura. Polo tanto o que nos chega é a visión dos cregos, dos poderosos, centrada nos seus actos, aparecendo a veciñanza rebelde tan só coma a inevitable antagonista da historia, de quen só importa destacar a súa *“vileza”*. É por iso que é moi complicado saber que fixo a veciñanza rebelde máis alá dos actos *“bélicos”*: como se organizaban politicamente, a clase de economía instaurada, as novas xerarquías ou a propia vida cotiá da mesma. É mesmo posible que insurreccións enteiras quedaran engurradas na escuridade histórica porque o bispo do momento non tiña un ansia megalómana coma Xelmírez ou Berenguel (por exemplo, sabemos que seguramente en 1261 houbo unha revolta moi potente contra o bispo Juan Arias, quen non por nada tiña construído a Rocha Forte xusto 6 anos antes).

Ao igual que nos tempos de Xelmírez no século XIV, os arcebispos de Santiago adicábanse a aterrorizar á cidade de Compostela e ás comarcas do redor, señores como eran de todas elas. Os actos realizados polo sicariato católico do arcebispo e a súa milicia armada, consistían entre outros no roubo e confiscación de colleitas, o roubo ou asasinato do gando, no roubo de

distintos tipos de mercadorías que entraban na cidade, do peixe que chegaba á cidade (por isto parece ser que tiñan especial predilección); constantes extorsións á veciñanza, secuestros para pedir rescates; violacións, torturas e asasinatos da poboación da cidade e da contorna.

E desde o ano 1255, o arcebispo realizaba todas estas fazañas desde unha nova ferramenta de poder, unha moi poderosa arma de guerra: a fortaleza da Rocha Forte.

A Rocha Forte, situada baixo un poste de teléfonos e unha vía do tren moi pertiño do Milladoiro, foi construída no século XIII xunto á Rocha Branca (Padrón) e estaba considerada como a maior e máis poderosa fortaleza de toda Galiza. A súa función principal era a de exercer o control sobre o territorio e ameazar aos seus habitantes. E non o digo eu, que mailo din os propios curas e senón aquí temos as declaracións do señor Pedro Gómez, cóengo catedralicio despois de que os irmandiños *“visitaran”* a Rocha Forte: *“Moi importante e necesaria para soguzgar a dicha cidade de Santiago. Como para asegurar os camiños de Portugal, Pontevedra, Padrón, Muros, Noia, Finisterra e outras muchas partes e para soguzgar aos vasallos e feudatarios do alrededor”* *“Aquella fortaleza hazía estar quedo a los de la ciudad e de la tierra e fuera la mayor perda que se hizo a la Iglesia”* (extracto do Preito Tabera-Fonseca).

Pero anos atrás non é definiais do século XV, senón de principios do S. XIV, 1317. E está

protagonizada por tres grupos de actores fundamentais.

O primeiro grupo protagonista na nosa historia non é outro que a veciñanza de Compostela; organizada politicamente ao redor do seu Concello. Sabemos que as persoas que formaban o Concello representaban aos diferentes gremios artesanais da cidade; pero descoñecemos como se escollía a estas persoas, como funcionaba internamente o Concello ou ata que punto era realmente popular. O que si sabemos é cal era o seu programa político: liberar a cidade de Compostela e a súa comarca do dominio señorial da Igrexa de Santiago e constituírse coma cidade libre e autónoma. E estaban a agardar a oportunidade para facelo.

O segundo gran protagonista non podía ser outro que Berenguel de Landoria. Este paisano era un monxe dominico occitano, que, casualidades da vida, ademais de ser extremadamente ambicioso era un dos mellores amigos do novo papa Xan XXII. Tradicionalmente o arcebispado compostelán recaía nalgunha das familias da nobreza galega e era nomeado polo rei de Castela, que así aseguraba a lealdade e sometemento do Reino de Galiza. Con todo, coa morte de Rodrigo de Padrón (anterior bispo) no ano 1316, o papa nomea a Berenguel para Santiago en 1317, metendo así a un coleguita seu nunha das sedes máis ricas e poderosas de toda Europa. Isto foi posible debido ao acordo ao que chegou con Doña María raíña de Castela para financiarlle as súas guerras contra o reino nazarí de Granada. Así as cousas, Berenguel, estranxeiro, descoñecedor de Galiza e sen apoios, parte cara a nosa terra en maio de 1318 co obxectivo de explotar a diocese compostelá e espremer ao máximo os seus tributos e beneficios.

O terceiro grupo protagonista foi a chamada familia dos Churruchaos. Esta non era outro que un clan familiar asentado nas terras do Deza, das cales foran señores nos tempos pasados. Pero o señorío desas terras fóralles arrebatado pola mitra compostelá, que conquistou e expandiu os seus dominios. Reducidos así pois á condición de infantóns ou cabaleiros (é dicir, nobres sen terras) a familia dos Churruchaos puxera as súas esperanzas en que, ca morte do antigo arcebispo, fose Don Felipe Suárez de Deza, cabeza da familia, a persoa escollida para o trono compostelán na elección de

1317. Como isto non aconteceu, a carraxe motivou a que se aliaran coa veciñanza compostelá nun obxectivo común mutuo, derrocar o poder da Igrexa e recuperar a súa independencia. A principal figura que os lideraría sería Afonso Suárez de Deza.

Enténdese entón a oportunidade que o nomeamento de Berenguel supuña para a veciñanza compostelá. Por un lado, un bispo estranxeiro e sen apoios, que ademais aínda tiña que chegar a Compostela desde Toulouse. Por outra banda, contaban ademais co músculo militar que a alianza cos Churruchaos aportara. A cidade de Compostela álzase e proclama a súa irrenunciable autonomía e o final do señorío de Santiago ese mesmo mes de maio de 1318. Pero a cousa complícase cando no mes de agosto aparece Berenguel en Melide, traendo consigo todo un exército de máis de 3.000 soldados e dirixíndose a Compostela (o feito de que Berenguel recrutase este exército antes de saber nada da rebelión xa nos indica a clase de persoa que era). Cando Berenguel chega atópase as portas da cidade pechadas e non lle queda outra que refuxiarse cos seus soldados no castelo da Rocha.

Así establécese unha situación de calma tensa. Berenguel, o seu exército e o seu séquito acantonados na Rocha e reclamando o seu señorío. Compostela declarándose orgullosamente autónoma e impedíndolle a entrada ao crego na cidade. Durante os meses de novembro e decembro, Don Felipe Suárez de Deza, cabeza da familia dos Churruchaos intenta chegar a algún tipo de acordo co bispo (deixaríanlle, se quería, dicir misa), pero estes intentos fracasan rotundamente.

E tanto que fracasan, que a calma chicha remata definitivamente o día 2 de febreiro de 1319, cando a veciñanza de Compostela decátase de que o Landoira está reunido en Pontevedra co rei Don Dionis de Portugal negociando a compra dun exército co que invadir a cidade, polo que deciden pasar á acción e asaltar o castelo; e aquí é mellor deixar falar á crónica: *"Pero os cidadáns de Compostela, os seus irreverentes e infieis fillos, nos seus desexos de dar coces ao seu señor e demostrarlle con feitos a súa malicia longo tempo xestada, o mesmo día da Purificación, inflinxíronlle graves afrontas e danos. En efecto, achegáronse iracundos a Rocha Forte e así que esnaquizaron completamente as*

edificaci3ns, prendéronlles lume en varios puntos e queimaron por completo as habitaci3ns do Arcebispo.”

O 3xito 3 rotundo. Os muros da Rocha Forte son derrubados. O ex3rcito de Berenguel aniquilado. Pero claro, faltaba o propio Landoria. E 3ste apareceu o mes de xullo, 3 fronte dun novo exercito, cortes3a do rei de Portugal. A s3a intenci3n non 3 outra que a de sitiar a cidade e facela caer pola fame: *“Desde Padr3n foi a Rocha Forte, sitiando a cidade de Santiago, caus3ndolle aos cidad3ns danos irreparables”,* pero *“nada ou case nada consegu3a, a pesares de que todo canto os veci3os de Santiago posu3an nas aforas da cidade destr3irano seus soldados por completo”.* Como a t3ctica fracasaba, Berenguel decidiu tomar Compostela pola forza das armas; pero.... *“co obxectivo de que os rebeldes -aqueles fillos de Belial- non puideran gardar as mieses, achegouse m3is a esta (Compostela) para destr3ir as colleitas e demoler a s3a soberbia . Levantaron os soldados as s3as tendas no monte chamado Alm3ciga, pero non lle permitiron permanecer nel, pois de noite dispar3ronlle pedras e proxect3s.”* Tras esta derrota na Alm3ciga o ex3rcito de Landoria enfr3ntase 3 veci3anza de novo en D3as Casas onde 3 totalmente derrotado (aqu3 a cr3nica c3lase a boqui3a) e ten que renunciar ao seu ataque: *“volveuse ao castelo da Rocha despois de devastar as mieses e arrasar os arrabais da cidade e causar innumerables danos aos veci3os”.*

O triunfo da rebeli3n parec3a garantido e a3nda m3is cando o Afonso Su3rez de Deza argalla unha emboscada e atrapa ao propio Berenguel o d3a 27 de setembro de 1319: *“ao achegarse ao lugar chamado Santa Clara; Afonso Su3rez e gran multitude de vasalos en armas sa3ron ao seu encontro non para restitu3r lle a Igrexa, sen3n ao contrario, para loitar contra el e matalo. Na loita moitos caeron feridos e moitos morreron”.* Co arcebispo preso, a cidade de Compostela consegue que este firme, na vila de Noia e a cambio da s3a liberdade, unha serie de actas (por desgraza desaparecidas na actualidade) nas que renuncia por completo ao seu se3or3o e Compostela reaf3rmase, agora xa legalmente, coma cidade libre e aut3noma non dependente de ning3n outro poder m3is que de si mesma.

Con todo, e tal e coma acontecera en tempos de Xelm3rez 200 anos antes, esta liberdade 3a ser transitoria. O Berenguel, derrotado por

completo en Galiza, marcha a Valladolid, a corte da ra3a de Castela, Do3a Mar3a. E al3, ad3case durante todo o inverno de 1320 a conseguir aliados para a s3a causa. Entre eles atopa nada m3is e nada menos que aos bispos de Lugo e Ourense, cidades, onde tam3n nestas datas triunfaran as insurrecci3ns antise3oriais e largaran aos seus bispos ao exilio. (Historias estas, que poderemos contar en pr3ximos n3meros do Abordaxe!). Pero o seu m3is grande apoio non foi outro que o da mesm3sima ra3a Do3a Mar3a, con ela elabora unha estratexema para recuperar Compostela.

A ra3a Do3a Mar3a convocou na primavera de 1320 a representantes da cidade de Compostela 3 s3a corte co obxectivo de formalizar a nova situaci3n, libre de se3or3o, na que esta se atopaba. Ao chegar os catro enviados a Valladolid, a ra3a apr3saos e son entregados en mans de Berenguel de Landoria, mentres se celebraba o gran banquete de San Xo3n. Berenguel, cun novo ex3rcito, marcha de novo cara Compostela, chegando a Padr3n no mes de agosto de 1320, e instal3ndose nas ru3nas da Rocha Forte en setembro de ese mesmo ano.

Exhibindo aos catro veci3os presos no seu poder obriga ao Concello de Compostela a acudir a negociar con el o d3a 16 de setembro de 1320. O d3a da Ira: *“[tras pechar as portas e encerrar a todo o Concello dentro] As3 pois, logo de que aqueles homes arm3ranse (os soldados de Berenguel), dirixidos pola virtude do Ap3stolo, a xustiza e a vinganza divina caeron sobre o sat3elite de S3tanas, o traidor Afonso e os seus c3mplices Mart3n Mart3nez, o Gran Traidor; Xo3n Varela, Xo3n Garc3a, gran aliado do d3a3o; Gonzalo Y3ñez, pozo de traiz3ns e axitador dos cidad3ns rebeldes”* e polo estilo un bo n3mero de nomes, logrando as3 *“a base de espadas, coitelos e esforzo varonil o que o pai e se3or arcebispo non pod3a obter dos cidad3ns traidores con palabras e trato suave”, “o mesmo d3a da morte daqueles personaxes, no mesmo momento no que eran aniquilados viuse nada m3is e nada menos que ao beat3simo Ap3stolo, suspendido no aire sobre o m3is alto da Rocha Forte; correndo coa espada desenvai3ada, golpeando esforzadamente con ela, limpando ca s3a man a folla ensanguentada e na outra unha lanza ameazante contra a cidade de Compostela”.*

O golpe 3 dur3simo e deixa moi tocada a cidade. Coa totalidade do

Concello masacrado, Compostela perde as ganas de loitar. Xan Bello e Sancho Pérez, representando aos gremios da cidade firman a rendición da mesma no alto da Santa Susana o día 26 de setembro de 1320. Os termos da rendición son terribles, e non menos a represión que lle seguiu. A veciñanza de Compostela foi obrigada a reconstruír, pedra a pedra, coma unha escrava, a fortaleza da Rocha Forte e máis a erixir unha nova torre fortificada, esta vez no mesmo corazón da cidade: a Berenguela. Ademais, Berenguel fíxose co control de toda a terra que arrasara no seu momento, acadou reparacións económicas, subiu as rendas da Igrexa e fíxose con novas prebendas e tratos de distinción e honor para el e a Igrexa (nomeado pola mesma como un dos seus máis grandes heroes)

Cumprida a súa vinganza contra Compostela, Berenguel voltou o seu ollar contra as terras do Deza, buscando acabar tamén coa revolta dos Churruchaos, e concretamente as aldeas de Ponteledesma, Galegos, Chapa e Férveda que proclamaran a súa independencia do señorío compostelán. Armado cunha nova máquina de guerra que se fixera construír (unha catapulta?), inicia a súa campaña polo Deza, atacando o mosteiro de Carboeiro o día 15 de outubro e arrasando despois unha a unha tódalas aldeas sen posibilidade de resistencia ata facerse co control absoluto do territorio o día 28 de outubro de 1320, tras o que retornou a Compostela para entronizarse e nomearse arcebispo o 11 de novembro.

E con isto damos fin á nosa serie. Toda unha sucesión de revoltas e insurreccións, normalmente esquecidas ou eclipsadas polas Guerras Irmandiñas, pero que a pesar de acabaren en derrotas fálannos dunha Compostela rebelde e insurrecta, que levou unha guerra sistemática e permanente contra a Igrexa e o seu poder durante máis de tres séculos co obxectivo de acadar a súa liberdade. Guerra que se deu tamén no resto das cidades, vilas e aldeas galegas, e que contaremos aquí se temos oportunidade, e que nos falan dun tempo moi distinto ao que hoxe en día se nos presenta. Lonxe do sometemento a dios e á igrexa e do poder absoluto dos bispos... Galiza foi na Idade Media unha cousa ben distinta.

Pablífo

Aclaración documental: Aquelas citas de crónicas escritas en galego ou castelán transcribíense tal e como veñen no orixinal, co obxectivo de manter a máxima fidelidade respecto do texto orixinal. Con todo, aquelas citas nas que aparecen textos en latín foron traducidas polo equipo editorial ao galego.

Julio Camba e a Illa de Arousa



No número anterior da nosa revista, publicamos un artigo titulado “*A esencia anárquica da Illa de Arousa*”, no que reflexionabamos sobre algúns trazos das xentes desta vila que identificamos coas prácticas ou formas de organización social espontáneas que defendemos como anarquistas, e no cal se citaba un fragmento deste escrito de **Julio Camba** que presentamos a continuación, tirado e traducido do seu libro “*Playas, ciudades y montañas*” publicado en 1916. O interese do texto radica na visión do autor sobre o forte carácter anárquico das habitantes insulares.

O escritor vilanovés chegou á Illa tras ser expulsado da Arxentina en 1902, onde pasou a súa mocidade ácrata, pola súa participación nun potente contexto de folgas e axitación obreira.

Á marxe das controversias que provoca a súa figura a causa da súa deriva política, non deixamos de considerar interesante a obra dun autor que foi pioneiro en levar o xornalismo alén dunha función informativa para facer del tamén un xénero literario.

Cando cheguei de América, expulsado, ocorrúseme un día ir a visitar a Illa de Arousa. Hai xa cinco ou seis anos, e todavía lembro, cun leve sorriso ciranesco, a impresión de terror que producín na illa. Atrás de min escoitaba con frecuencia o tímido murmurio das mulleres e dos nenos.

–O anarquista! O anarquista!

O anarquista era eu. Os xornais publicaron a miña historia na sección telegráfica, con data de Cádiz –o primeiro punto da Península onde fixo escala o vapor que me conducía– e de Barcelona, o punto no que desembarquei. Unha historia da que o protagonista íbase enterando a medida que lía! Confeso que aqueles episodios, fantásticamente relatados para producir a emoción de toda España, enchíanme de orgullo. Un orgullo que sería tan grande como o do César ou o de Napoleón, se as erratas non o houbesen fastidiado. Triste sorte a do meu apelido, en mans duns

caixistas que non o coñecían! El Imparcial chamábame Julio Canela, o El Heraldo, Cánoba. Nada tan ignominioso, con todo, como o apelido que me adxudicou El País, de cuxo carácter radical non podía agardar ningún revolucionario unha errata tan ofensiva: Julio Caníbal!

Precedido da fama creada polos xornais, e satisfeito dela coma se fose exacta e estivese ben composta, cheguei un día á Illa de Arousa. O terror que a miña presenza produciu naquelas xentes era perfectamente inxusto. Era inxusto, porque aquelas xentes vivían entón, e aínda siguen vivindo, nunha deliciosa e paradisíaca anarquía.

O que os anarquistas de todo o mundo non lograron xamais: vivir anárquicamente –sen autoridade de ningún xénero–, o conseguiron os habitantes da Illa de Arousa. A Illa de Arousa é unha verdadeira colonia anarquista. Alí non hai policía nin xuíces.

Se se comete un roubo ou un crime –que non se comete case nunca–, o delincente queda impune ata que de Vilanova, Vilagarcía ou Cambados vai á illa algunha autoridade. No inverno soe haber na ría fortes temporais que duran seis ou sete días, e mentras non se restablece o bo tempo a autoridade quédase en terra, porque é imposible facer a travesía á illa. Imaxine o lector as vantaxes que tería un criminal na illa de Arousa, provisto dun barómetro que lle anunciase os cambios atmosféricos!

Teño o deber de dicir, despois de todo isto, que a Illa de Arousa é un dos países máis pacíficos do mundo. Os seus habitantes viven da pesca e das industrias que dela se derivan.

A industria de salazón e conservas está moi desenvolvida na Illa de Arousa, e sostén a un gran número de obreiros. Un día chegou á illa un obreiro portugués, contratado para traballar nunha fábrica. Era socialista, e ben pronto comezou a propagar a súa doutrina entre os compañeiros. Ao cabo dalgúns días constituíronse na illa dous grandes partidos: o dos obreiros e o dos burgueses. A nomenclatura destas dúas agrupacións daba orixe a graciosas antinomias. Se lle preguntaba a un traballador que iba á súa tarefa, descalzo e coas roupas desgarradas:

–*Ti eres obreiro?*

E o traballador, con tono de enérxica convicción, respondía:

–*Non. Eu son burgués...*

Os obreiros reuníanse nunha taberna, e os burgueses noutra. A dos burgueses era a peor. Así as cousas, un día os obreiros fixeron unha folga. Na historia do movemento societario non hai antecedentes dunha folga como aquela. Os folguistas impuxéronse aos esquiros, e a fábrica onde xurdiu o movemento quedou totalmente paralizada. Chegaron os vapores ao peirao, abarrotados de sardiña, e non houbo quen os descargase. Esta situación durou varios días. Por fin puideron avisar a Vilanova, desde onde se chamou á Guardia Civil para que fose á illa. A Guardia Civil chegou a Vilanova, pero non puido embarcar. Ninguén quería levala!

A Illa de Arousa está case no centro desta ría, que leva o seu mesmo nome. É un pobo pintoresco que se alimenta de verduras e peixe cocido, como os enfermos do plexo solar. Os seus habitantes, exentos de toda tutela autoritaria, viven completamente felices á mercé dos deuses e dos ventos.



Faro de Punta Cabala Arousa.

O “Corto Maltés” galego

“Año 37, Guerra Civil! Alexandre de Fisterra inventa o fútbolín!” Foron estes retrousos dos Diplomáticos de Monte Alto resoando na miña cabeza ao longo da miña infancia os que me fixeron coñecer, como a moita outra xente da miña xeración, a figura de Alexandre de Fisterra.

O Alexandre foi un individuo con personalidade propia. Anarquista, enxeñeiro, artesán, inventor, poeta, editor... un auténtico “Corto Maltés” galego, cunha vida, como tantas outras do s.XX; marcada pola Guerra Civil, pero aínda así dunhas vivencias extraordinarias.

Naceu en Fisterra no ano 1919. Con 15 anos emigra a Madrid onde entra a traballar como albanel primeiro e logo nunha imprenta. Cando estoura a guerra un bombardeo aéreo sobre Madrid arrasa, en novembro de 1936, o edificio onde vivía. Gravemente ferido é trasladado ao Hospital de Barcelona.

Na súa estancia alí, Alexandre deixanos unha das súas maiores pegadas para a posteridade. Deitado nunha cama observa a terrible situación das cativas ingresadas no hospital. A guerra e o fascismo trucaralles a infancia por sufrimento. Preocupado como estaba o Alexandre tivo unha idea, un desexo. Quería que os nenos puidesen xogar ao fútbol mesmo hospitalizados.

Xunto a Francisco Javier Altuna, un carpinteiro vasco, deseña e constrúe, compilando pezas de madeira e metal roubadas, o primeiro fútbolín da historia. Como inventor dun dos deportes nacionais galegos isto só garantíralle xa un posto na nosa historia. Pero Alexandre ía ter máis momentos de “gloria”.

Tras toda unha serie de travesías que pasan pola súa fuxida a Francia atravesando a pé os Pirineos, exiliase a Guatemala a onde chega no ano 1952. Alí funda unha revista de poesía e intenta fabricar ilegalmente o seu primeiro invento. Pero no ano 56 xurden novos problemas.

Como toda Guatemala, Alexandre atopa un novo e moi poderoso inimigo: a United Fruit Company. Esta empresa multicolonial pretendía facer daquel país unha enorme plantación de banana, e para conseguilo

forzou aos EEUU a dar un golpe de estado e instaurar unha dictadura militar.

O novo réxime non tardou en poñerse en contacto coa policía secreta franquista. E cunha “lista negra” no seu poder, a dictadura adicase a ir detendo as persoas exiliadas da Guerra Civil no país centroamericano, e embarcalas nun avión rumbo a España, onde agardaban as forzas franquistas para executalas.

Alexandre é detido pola policía guatemalteca o 11 de xuño de 1956, e embarcado pola forza nun deses infames avións da morte. Cando o avión despega da cidade de Guatemala semella que os días de Alexandre xa estaban contados.

Pero ningún réxime asasino e fascista ía poder coa xenial creatividade do poeta fisterrán. Ao pouco de despegar, Alexandre vai ao baño e alí deseña un plan de fuga. Envolvendo unha pastilla de xabón nun máxico papel de prata, simula unha granada. Sae do baño, diríxese á cabina e erguendo en alto o artefacto ameaza ao piloto coas seguintes palabras: Ou este avión aterriza en Panamá ou este avión non aterriza!!!. Aterrorizada a tripulación, e gañado o apoio da pasaxe tras explicar a súa situación, Alexandre convertiuse no primeiro secuestrador de avións da historia. Secuestro que realizou con éxito e que lle salvou a vida.

Tras aterrizar en Panamá, Alexandre é acollido en México onde crea unha editorial adicada á publicación de libros de poesía de autoras exiliadas de España e Guatemala. Prestando especial atención ás autoras galegas; entre outras Celso Emilio Ferreiro, tarefa que lle valeu o seu ingreso na Real Academia Galega.

E esta é, brevemente, a historia de Alexandre de Fisterra, quen xogou ao fútbolín co Che (gañando sempre), emborrachouse con Cocteau, Camus e Sartre, fixo máis de 50 inventos, editou máis de 200 libros... pero esas xá son outras historias que iremos contando.

Pablíño



“Algún día nós tamén seremos cimarróns...”

| Texto dun panfleto distribuído informalmente nas rúas de Pontevedra e Vigo en agosto de 2019.



O pasado 21 de xullo, no CPR de Corso Brunelleschi, en Turín, produciuse unha fuga. Un rapaz conseguiu fuxir, mentras que outras moitas tanto da zona vermella como da amarela tamén trataron sen éxito de reconquistar a súa liberdade. Uns días antes, outros 2 mozos migrantes presos nese mesmo centro subíronse ao tellado onde se declararon en motín contra a ausencia de atención sanitaria e as malas condicións das celas. A comezos do mesmo mes, 13 migrantes máis fuxían do CPR de Ponte Galeria, en Roma, saltando o valo exterior.

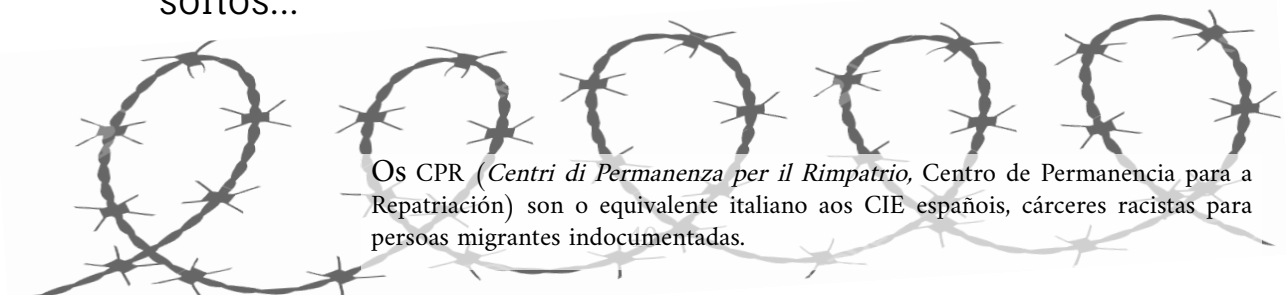
Non esquecemos as protestas de prisioneiras acontecidas no CPR de Bari o 15 de decembro de 2018, cando a policía italiana reprimiu con gran dureza unha tentativa de fuga masiva e, en resposta, as prisioneiras prenderon lume nas celas, romperon as tuberías anegando os corredores e vandalizaron documentos e oficinas. Lembramos as revoltas no CPR de Palazzo San Gervasio, en Potenza, o mesmo día, cando as migrantes atacaron á policía e destrozaron as celas para tratar de parar a deportación involuntaria a Nixeria de 6 dos seus compañeiros.

Os centros de detención para persoas migrantes indocumentadas foron sempre escenarios de conflito, e non só en Italia. De Bélxica a Francia, do estado español a Grecia, a resistencia sempre agroma mesmo nas tebras do encerro. A resistencia é vida, din as compañeiras kurdas. Para nós, fillas do privilexio social e racial de ter nacido na metrópole occidental, resulta imposible comprender na súa totalidade o sufrimento e a desesperación daquelas que se ven forzadas a migrar por mor dos reversos do imaxinario da nosa propia economía de explotación e miseria, pero sentimos os latexos do corazón acelerando e os ollos cheos de bágoas de raiba e complicidade cando os seus desexos de liberdade resonan cos nosos.

Está a Fortaleza Europa, coas súas fronteiras hiperequipadas, cámaras de CCTV con sensores de movemento, valos de concertinas, patrullas da FRONTEX, leis migratorias xenófobas e controis policiais por perfil racial. Pero tamén está, alén do control e da lei, un mar salvaxe de posibilidades e milleiros de desposuídas dispostas a cruzalo arriscando, que ironía, a mesma vida que só poden atopar na travesía. Nós estamos con elas, claro, como non íamos estar...

Solidariedade coas fugadas e as amotinadas.

Contra o voso mundo de cadeas, as fugas, as revoltas, os soños...



Os CPR (*Centri di Permanenza per il Rimpatrio*, Centro de Permanencia para a Repatriación) son o equivalente italiano aos CIE españois, cárceres racistas para persoas migrantes indocumentadas.

Xs Heréticxs

O herético, como o bandido, sabe que a perda da súa liberdade condúcelle irremediabilmente ao cadalso. Agárdalle un tribunal que lle pasará conta dos seus actos. Un tribunal que esgrimirá o seu poder e razón absoluta en nome de Deus, o Pobo, o Reino ou o Estado. Poder e Razón son actos de sincretismo autoritario desenvolvidos ao longo dos séculos polos propietarios da Terra, dos Mares e os Ceos. Así tamén o anarquista individualista –que é herexe e bandido por igual– é consciente de que a súa convicción de posuír a súa propia potencia e as súas propias razóns lévanlle cara a fogueira. Como unha couza busca a luz e sucumbe. Como Ícaro voa cara o alto e o Sol derrite as súas alas. Como Prometeo rouba o lume dos Deuses para sí e outros como el, e sofre o eterno castigo.

O drama da anarquista é a súa paixón pola liberdade, a súa procura incansable de cómplices que rara vez atopa. Desprecia o conformismo do rabaño, a cobardía das multitudes, o dogmatismo de calquera fe.

Todo sacerdote –de calquera “ismo”– ódiaa, porque non a controla, non lle obedece, non lle escoita; e cando pode alza a voz para socavar calquera atisbo de poder e autoridade. En ocasións, estes solitarios vingadores lanzan a bomba ou cravan o puñal coa intención –sempre– de sementar o caos na orde da razón rigorosamente establecida como lei ou verdade suprema. Outras veces, mestúranse en descontentos coa intención de desatar insurreccións. Pero a maior parte do seu tempo emprégano en ler, porque o seu mellor amigo e pasatempo é o coñecemento do que foi e o que é. Non abrigan ilusións nin esperanzas senón conviccións. Saben que o coñecemento é a súa forza e outórgalles autodeterminación. Viven cada día como se fose o derradeiro. Nunha sociedade de escravos a Liberdade castígase coa morte. Non se resignan, non se lamentan, blasfeman, atacan, expropian. Non hai moitas, pero incluso estas poucas inquietan a todo goberno, precisamente porque son ingobernables; amantes da Liberdade total. Sexa o que for. Reinvéntanse a cada paso, con cada golpe, con cada bico. Non son estratexas porque non teñen un fin último e, por iso, as súas accións levantan as iras de propios e alleos. Non teñen máis “partidarios” que aqueles que os coñecen e aman, eximindo as súas

barbaridades iconoclastas. Moitas veces, caricaturizáselles nos xornais porque deste modo, pensan que evitan que a xente se pregunte: Quen son estas tolas? Que queren? Como explicarlle ás cidadás que delegan a súa vida e pensamentos a outras, quen son as anarquistas?

Si, son tolos e non queren nada máis que todo. Todo o que se lles arrebatou e ninguén pode darllo, restituírllo. Aí van! Non teñen “argumentos”, o lume e a pólvora fala por eles. Un kilo de dinamita e unha poesía. Un kilo de pólvora negra e unha nova herexía. Un “mans arriba!” e marchan. Artefactos que esnaquizan os seus Bancos, Tribunais, Comisarías; Cuarteis, Igrexas e Sedes Políticas... Que buscan estes tolos? Nada! A nada destructora que da paso á Natureza salvaxe. As flores ábreanse paso baixo as ruínas da súa pútrida “civilización”.

Gabriel Pombo Da Silva

Verán de 2019. Desde algún lugar do Vello Mundo.

Adicado ás nosas caídas en combate; ás nosas compas presas da guerra anárquica; ás nosas fuxitivas e a todas as conspiradoras ácratas que iluminan a noite...



Intencións

Encheremos as velas
coa luz náufraga da madrugada
Pendurando en dous puntos cardinais
a randeeira esguía
do pailebote branco.
Coas súas mans louras
acenan mil adeuses as estrelas.

Inventaremos frustradas descubertas
a barlovento dos horizontes
para acelerar os abolidos corazóns
dos nosos veleiros defraudados.

Halaremos polo chicote
dun meridiano innumerado.

Na illa anónima
de cada singradura
esculcaremos o remorso da cidade.

Ela noctámbula esfollará
como unha margarida prostibularia
a Rosa dos Ventos do noso corazón.

Encadaremos adeuses de escuma
para tódalas praias perdidas.

Xuntaremos cadernos en branco
da novela errante do vento
Pescaremos na rede dos atlas
ronseis de Simbad.
E cazaremos a vela
sobre o torso rebelde das tormentas
para trincar a escota dunha ilusión.

Este poema de **Manuel Antonio** é o que inaugura a singradura que supón o libro *"De catro a catro"*, do ano 1926.



Abordaxe! é un colectivo editorial anarquista, unha gavilla de piratas embarcadas nun galeón autoxestionario, sen ánimo de lucro e independente de calquera organización ou institución. O noso proxecto nace da necesidade de xerar e confrontar ideas en chave antiautoritaria e da intención de investigar e recuperar a memoria respecto das loitas contra a dominación e dos tecidos comunitarios e autoxestionarios que ligaron a Galiza e outros territorios do mundo durante longo tempo. Plasmar esta tarefa a través da nosa revista e todo o material que editamos como contribución a estas loitas no presente son algunhas das nosas principais prioridades.

Para conseguir o material que editamos e calquera tipo de achega contacta connosco en:

abordaxe@bastardi.net



abordaxe.org