

# Ecofeminismo: unha nova ollada á realidade rural desde o imaxinario literario galego

ISABEL VILALBA

Universidade de Santiago de Compostela

*A cultura é o conxunto de solucións que fan posible a vida*  
(Itamar Even-Zohar, 2011)

Agroman no momento actual diferentes voces individuais e colectivas que poñen en cuestión o paradigma económico e político predominante, un modelo que se amosa, por outra banda, incapaz de darlle resposta a problemas tan importantes como a destrución da natureza, a crise alimentaria con máis de mil millóns de persoas pasando fame, a crise enerxética, o incremento da pobreza, a destrución de emprego, a eliminación do chamado estado de benestar, a violencia ou a discriminación das mulleres.

Nun mundo con recursos finitos, a globalización neoliberal procura a maximización dos procesos de acumulación do capital e o crecemento ilimitado, baseándose en gran medida para isto no incremento das desigualdades entre os seres humanos en xeral, e na discriminación das mulleres en particular. Nas contas de beneficios das grandes transnacionais e dos gurús da economía nunca aparecen recollidas nin remuneradas as achegas de millóns de mulleres de todas as latitudes para o mantemento das nosas sociedades, nin os mecanismos necesarios para garantir a súa autonomía ou o impulso definitivo cara ao acceso dos dereitos en igualdade.

Formalmente, a axenda política incorporou por outra parte a necesidade de conseguir un desenvolvemento sustentable, con medidas para loitar contra o cambio climático, a perda de biodiversidade ou a protección do medio; mais o fracaso dos cumios de Copenhague ou os tímidos acordos de Cancún salientan que os intereses económicos do gran capital conseguen ter unha influencia maior do que un modelo que persiga a xustiza social.

O ecofeminismo como pensamento e praxe tenta responder aos grandes retos desta época, motivo polo que cobran máis vixencia se cabe os seus postulados, que protagonizaron un importante número de eventos no ano 2011, como a realización do I Congreso Internacional de Ecofeminismo: *Corpos e Territorios por un Mundo Xusto e Sostible*, os días 17 e 18 de outubro na sede do Instituto da Muller, numerosas xornadas e charlas sobre esta temática ou a publicación de diferentes textos entre os que podemos salientar pola súa actualidade o libro *Ecofeminismo para otro mundo posible* de Alicia Puleo.

A primeira autora que empregou o termo ecofeminismo foi Françoise d'Eaubonne en 1974, facendo mención aos puntos en común entre a temática e os intereses do feminismo e os da ecoloxía. En relación co rexeitamento que orixinaron as propostas do feminismo, o ecoloxismo e os movementos de gais e lesbianas, consideradas inquietudes pequeno-burguesas polo Partido Comunista Francés, partido en que militaba, a pensadora diría: «a falocracia está na base mesma dunha orde que non pode senón asasinar a Natureza en nome do beneficio, se é capitalista, e en nome do progreso, se é socialista». Eaubonne denunciaria un ciclo de consumo e produción de obxectos superfluos que está na causa da destrución da natureza, no alleamento das persoas e na perda de estatus das mulleres; e o primeiro chanzo para saír deste ciclo sería a autonomía das mulleres e o control dos seus propios corpos.

Entre as ecofeministas de raíz anarquista, unha das pensadoras máis destacadas foi Ynestra King, pertencente ao Institut for Social Ecology de Vermont, e unha das organizadoras en marzo de 1980 da que pode considerarse a primeira conferencia ecofeminista, «Mulleres e vida na Terra: conferencia sobre o ecofeminismo nos oitenta», que xirou arredor da conexións entre feminismo, militarización, a saúde e a ecoloxía.

Pensamos que a devastación da Terra e dos seres que a poboan por obra das hostes empresariais e a ameaza de aniquilación nuclear por obra das hostes militares son preocupacións feministas (...) Cada vez que as mulleres actuaron, onde queira que fose, contra a destrución ecolóxica ou/e a ameaza de aniquilación nuclear, de inmediato percibiron a conexión da violencia patriarcal contra as mulleres, contra os demais pobos e contra a natureza e comprenderon que desafiar o patriarcado actual é un acto de lealdade cara ás xeracións futuras e a vida, e cara ao propio planeta (Ynestra King).

Existe un profundo e longo debate sobre a relación da «afinidade» entre as mulleres e a natureza non humana. A primeira forma do feminismo anglosaxón da diferenza esencialista, que considerou que as mulleres de xeito innato están máis próximas á

natureza, foi fortemente criticada por recuperar boa parte dos argumentos do discurso patriarcal, en que se excluía as mulleres do terreo da razón e da cultura. Algunhas autoras como Carmen Velayos Castelo falarían, porén, dun papel específico das mulleres na historia en relación coa natureza.

Ser ecofeminista non implica afirmar que as mulleres estean de xeito innato máis ligadas á Natureza e á Vida que os homes, aínda que algunhas teóricas así o viron. Desde unha perspectiva construtivista da subxectividade de xénero podemos considerar que o interese que, segundo estudos internacionais, posúen as mulleres por temas ecolóxicos non é un mecanismo automático relacionado co sexo (...) Agora ben, como para outros aspectos das identidades de xénero, a realidade amósanos gran variedade de individuos mais tamén tendencias relacionadas coa socialización en certas tarefas e actitudes. O colectivo feminino non tivo, polo común, acceso ás armas e foi tradicionalmente responsable das tarefas do coidado da vida máis fráxil (nenos/as, maiores e persoas enfermas) e do mantemento da infraestrutura material doméstica (cociña, roupa...), desenvolvendo en termos estatísticos, unha subxectividade relacional, atenta aos demais e con maior expresión da afectividade (Alicia H. Puleo).

Algunhas autoras como Úrsula Oswald considerarían as mulleres como depositarias de memoria cultural, e destacan o seu papel protagonista na conservación da biodiversidade, nos coidados a outras persoas, na procura de alimentación, na súa relación coa auga, a terra, as sementes e outros bens directamente relacionados coa supervivencia da comunidade ou os recursos públicos.

As mulleres esencialmente non deben practicar un altruísmo obrigatorio. Victoria Camps sinalou que «non se trataría de descubrir o especificamente feminino, senón aquilo que non foi pensado, descuberto e recoñecido como valioso cando de feito o é». As relacións de responsabilidade van máis alá da comunidade humana e o ecofeminismo preséntase como unha ética comprometida coa desxerarquización do mundo, denunciando unha concepción androcéntrica e loitando contra o fundamento do dominio sobre a natureza e sobre as mulleres simultaneamente.

Existe, por outra banda, unha forte desconfianza desde o feminismo sobre as alianzas con outros movementos e a participación en distintos proxectos emancipatorios, debido en gran medida á gran implicación de moitas mulleres ao longo dos tempos en loitas comúns como as que perseguían a abolición da escravitude, o acceso á terra, ou diferentes procesos revolucionarios, sen que finalmente se producise a reciprocidade axeitada coas demandas do feminismo.

A escritora Teresa Moure reflexionou sobre o feminismo e o ecoloxismo como exemplos de manifestacións dun mesmo movemento que se rebela contra toda a lóxica de dominio e que cuestiona o modelo de poder, apostando firmemente polo feminismo da diferenza baseado na situación de opresión que viven as mulleres, que, á súa vez, non se definen por trazos biolóxicos senón sociais:

Evidentemente, falo de feminismo nun sentido profundo. Non me estou a referir a carouta con que adoita presentarse na sociedade politicamente correcta; como unha rabecha por exercer o poder en condicións igualitarias, senón dun movemento con alento ético que deu sensibilizado moitas mulleres e algúns homes sobre a existencia dunha relación de dominio entre humanos, dunha opresión, que se verifica consciente ou inconscientemente, onde participan todas as clases sociais, onde, sen querelo, ás veces traballamos.

Existe un profundo sincretismo entre teoría e praxe, un pacto entre a subxectividade e a dimensión política da construción ecofeminista, o que se traduce na participación colectiva en reivindicacións globais como a A Carta Mundial das Mulleres para a Humanidade da Marcha Mundial das Mulleres, a loita pola Soberanía Alimentaria protagonizada polas mulleres da Vía Campesiña ou en diferentes actos reivindicativos máis ou menos locais. Na comunidade peruana de Tapuc as mulleres manifestáronse pola retirada de plantacións de eucaliptos das súas terras de cultivo. Sostiñan que esas terras as herdaran das súas antergas e que os monocultivos estaban a causar a súa pobreza e empobrecían o chan. En Santo André, Brasil, cerca de Sao Paulo, creouse o grupo de mulleres «Conciencia» para denunciar a contaminación atmosférica de once fábricas ao arredor. O 5 de setembro de 1981 un colectivo de feministas inglesas pintaron as entradas da base militar de Greenham Common coas cores do arco da vella e estableceron campamentos arredor. Tras décadas de protesta a base militar cerrou e a terra ocupada volveu a ser da comunidade. Wangari Maathai creou no 1977 o movemento Cinturón Verde de Africa, movemento que conseguiu a plantación de miles de árbores como medida para loitar contra a desertificación. O movemento Chipko na India, maioritariamente composto por mulleres de aldeas do Himalaya, abrazáronse cos seus brazos ás árbores para evitar que fosen taladas por unha empresa de artigos de deporte en 1973. Posteriormente, outras mulleres da India, segundo sinala a lideresa Vandana Shiva, conseguiron o cerramento dunhas instalacións da Coca Cola. Denunciaron a profunda degradación das condicións de vida das mulleres pobres polo «mal desenvolvemento» en nome dos intereses occidentais, que está detras da contaminación, do acaparamento de terras, da destrución do sistemas alimentarios locais, da expulsión de miles de mulleres das súas comunidades, ou da explotación e violencia que lles afecta de xeito cotiá:

A pobreza non é un estado inicial, é un estado final dun paradigma económico que destrúe os sistemas ecolóxicos e sociais que manteñen a vida, a saúde e a sustentabilidade do planeta e da xente (Vandana Shiva).

Na Galiza desenvolvéronse tamén numerosas loitas en defensa da natureza e do territorio en que as mulleres tiveron un gran protagonismo. Algunhas das máis recoñecidas son as mobilizacións das mulleres de Vilachá e proximidades en contra da central nuclear de Xove (1975), a loita en defensa da marisma de Baldaio (1966, 1977), unha marisma de gran riqueza marisqueira e valor ecolóxico por ser zona de descanso de aves migratorias, moi danada pola extracción de áridos. A loita das mulleres das Encrobas (1975-1978) en defensa das súas terras e casas, que foran expropiadas para a extracción de carbón co obxecto de alimentar a central térmica de Meirama, constituíu unha das loitas colectivas máis emblemáticas para o pobo galego, a pesar de que a achega e verdadeira participación das mulleres foi sistematicamente silenciada, o mesmo que a participación do colectivo feminino na loita contra a celulosa de Quiroga (1976) ou as accións das mulleres de Ponte Sampaio en defensa da Ría.

Moitas desas reivindicacións teñen un escaso eco mesmo nos autores e autoras de Galiza en que natureza é un elemento fundamental do seu imaxinario. Tereixa Ledo denunciou que fica unha constancia mínima da existencia deses liderados de mulleres en xeral, e das mulleres labregas en particular, en loitas fundamentais como a defensa do territorio, das sementes, da biodiversidade, contra a privatización da auga, na demanda dun modelo alimentario baseado na agroecoloxía, na soberanía alimentaria, ou contra os abusos da industria farmacéutica e agroquímica sobre o corpo das mulleres.

María Míes falou do mito da recuperación do atraso no desenvolvemento, en que a «opulencia dos países industrializados é sen dúbida motivo de gran fascinación para todos os que aínda non conseguiron compartila (...) Tras a caída do socialismo na Europa oriental e en Alemaña do leste en particular, o obxectivo é agora conseguir canto antes o estilo de vida das chamadas economías de mercado, cuxo prototipo ofrecen Estados Unidos ou Alemaña». Hai unhas relacións de tipo colonial entre os centros e as periferias análogas para María Míes ás que se establecerían entre o ser humano e a natureza, entre homes e mulleres, e entre zonas urbanas e rurais. O estilo de vida dos «de arriba» sería o modelo da boa vida tanto para os colonizadores como para os ou as colonizadas, co conseguente desprezo do modelo propio. A expansión do modelo atópase con varios límites como os recursos (a natureza, a enerxía...) e ademais basearíase precisamente nunha orde mundial colonial.

María López Sánchez defende, por exemplo, que o debate entre rural e urbano continúa vivo no discurso literario galego, e diría que «no meu caso, pertenzo á xeración que viviu o éxodo do rural ó urbano. A miña infancia estivo marcada polas narracións do espazo pensado dende a nostalxia, pero tamén tiña algo dese autoodio que nacía do rexeitamento da miseria que se viviu no franquismo e precisamente unha das marcas que caracterizan a concepción actual da paisaxe procederían dese desexo de incorporar o urbano no discurso literario galego como marca de modernización».

As galegas e os galegos dispomos dunha memoria colectiva que se constitúe en elemento fundamental e cohesionador para a creación da nosa identidade e mesmo para a configuración dos límites respecto a outros pobos. Neste proceso colectivo a relación coa natureza é un argumento historicamente presente. Xa no século VI, no reino suevo de Galicia, Martiño de Dumio, o *santo predicador*, no sermón que tiña por título *De correctione rusticorum*, condena a proximidade ao demo das supersticións do panteísmo galaico que supón oír a fala das fontes, das árbores, das pedras ... Esta referencialidade da literatura á natureza será moi importante tamén nos cancioneros medievais.

O 26 de novembro de 1960 Francisco Fernández del Riego, con motivo da súa entrada na Real Academia Galega, leu un discurso que levaba por título *Un país e unha cultura. A idea de Galicia nos nosos escritores*. Neste texto o galeguista laurentino recoñécese nunha longa tradición de intelectuais que avogan por unha comprensión da realidade propia e persoal galega, e na que a paisaxe e a natureza aparecen como temas fundamentais, como acontece na obra da propia Rosalía de Castro.

Na lírica rosaliá cobran dignidade e prestixio os atributos distintivos da nosa personalidade. Rosalía, de igual xeito que os seus predecesores, sinte e ama, afervoadamente, a fala, a paisaxe, o vivir do pobo, as súas angueiras, e os seus costumes e afeccións. Mais ese sentimento e ese amor, difiren dos que cualificaron a obra daqueles. A simple cor local trócase, nos poemas rosaliáns, en esencia universalizada; o pinto-resquismo e o costumismo superan o seu significado anecdótico e elévanse a categoría (Fernández del Riego).

Rosalía de Castro, sen dúbida a máis sobranceira figura das nosas letras, foi tamén pioneira na denuncia da discriminación que afecta ás mulleres: da súa marxinación social, a problemática do envellecemento nas mulleres, das viúvas de vivos, as interminables xornadas de traballo das labregas, ou as dificultades das mulleres escritoras.

- Non cantes, non chores, non rías, non fales,  
nin entres, nin sallas, sin mo preguntare.  
¡Válate San Pedro con tanto gardarme!  
- Pois de que aí sea, nena, non te asañes;  
que cantes, que chores, que rías, que fales...  
«Can pasa», nun tempo, meniña, diranche.  
(Rosalía de Castro)

Hai na escritora unha intención clara de dignificación do país, da lingua, da cultura e doutros elementos conformadores da nosa identidade como pobo: o mar, os ríos, as fontes, as carballeiras, as leiras... Rosalía de Castro empeñouse, ademais, nunha representación xenuína do pobo galego a través das súas clases máis humildes, nomeadamente da xente labrega e esta é de xeito maioritario a perspectiva da súa ollada sobre a natureza e a paisaxe. Rosalía de Castro tamén foi pioneira en denunciar a destrución das carballeiras e a da paisaxe tradicional.

¿Onde estaba o sagrado retiro?  
Percibín ruídos estraños,  
Pedreiros iñan e viñan  
Por aquel bosque apartado.  
¡Era que unha man piadosa  
Coidaba os desamparados!

Dunha ollada medín o interiore...  
Todo relumbraba branco,  
Cada pedra era un espello,  
I o vello convento un pazo  
Cobertas de lindas froes.  
¡Que terrible desencanto!  
(Rosalía de Castro)

Determinadas culturas minoritarias no século XIX intentaron dalgún xeito e con éxito variábel a construción dunha comunidade «rexional» ou ‘nacional’. Nestes casos un grupo de axentes sociais presenta un proxecto que busca reafirmar ou afirmar a idea dunha cultura ou dunha nación segundo o modelo en vigor na época: o modelo prevé a constitución (ou recuperación) dunha nación cos seus elementos que son imaxinados ao xeito das nacións xa existentes para o que, utilizando unha serie de ‘argumentos’, se pon a andar unha pedagogía que solicita o asentimento dos cidadáns a unha certa

ideoloxía que concirne a moitos aspectos da vida práctica, mais tamén da vida cultural e estética. Estes axentes sociais forman un verdadeiro 'campo de produción ideolóxico' e aínda que non dispoñan do aparato do Estado, formulan e difunden a doxa nacionalista como 'conxunto das crenzas que fundan a visión do mundo': crenza na idea de 'nación' relacionada coa idea herderiana de 'pobo' que ten unha 'alma', que se sitúa sobre unha 'terra' e fala unha lingua, ou outras semellantes (Figueroa).

O alemán Johann G. Herder a finais do século XVIII insistiría xa na conexión co medio en que xorde o feito literario, en relación coa paisaxe, co clima, cos costumes, e defendeu, en última instancia, que a poesía é a expresión da alma de cada pobo. Herder conectará co movemento romántico que interpreta a obra literaria como efecto do espírito nacional (Volkgeist) e do espírito da época (Zeitgeist), conceptos que o Romanticismo entende como axentes externos que determinarán o fenómeno literario (Valles Calatrava, 1996: 26-27).

En relación co nacionalismo galego, o discurso literario foi visto ao longo da nosa historia como un referente para a construción e a lexitimación da identidade nacional e cultural, malia a que, en xeral, as obras escritas por mulleres non se conciben nese proxecto de definir unha literatura nacional. Kirsty Hooper destacou os saltos na historia da literatura galega da escritura feminina desde Rosalía de Castro en 1880 ata Francisca Herrera Garrido en 1920, e logo outro medio século ata María Xosé Queizán en 1965, a pesar de haber nesta época «proba da existencia de máis de trinta escritoras».

O que fan [os parnasos nacionais] é construír dende o poder o referente dun país onde só os homes libres teñen dereito á produción simbólica, onde as mulleres, os negros, e os indios non son cidadáns, non o son de xeito pleno (...) . Así, as escrituras que se producen neste tempo non están destinadas 'para todo o mundo, como hoxe se puidese entender; polo contrario, están referidas a unha elite de homes que manexarán a nación, polo que o eu narrativo está destinado aos outros 'eus' que se lle parezan (Figueroa).

Ricardo Carvalho Calero, na súa obra *Historia da literatura galega contemporánea*, diría que «Rosalía non pode considerarse de ningún xeito como unha poetisa feminina típica, pois a súa temática mais persoal ten unha fondura metafísica que a eleva por encima do seu secso. Isto non quer decir que se trate dunha poesía viril. É sinxelamente unha poesía humá».

Historicamente o feminismo galego, pola súa banda, adoptou diferentes é ás veces mesmo contrapostas posturas verbo da existencia de diferentes sistemas socio-simbólicos e un gran número de categorías sociolóxicas que están no cerne da discrimina-

ción das mulleres, a pesar de se estableceren desde coordenadas moi diferentes (Estado-Nación, economía, clase social, sexualidade, etnia, espazo territorial e sociocultural...). María Xosé Queizán, pola súa parte, seguindo na liña do feminismo da igualdade e posicionada contra o feminismo da diferenza, arremete contra a idea da natureza como destino fatal, contra o idealismo e o platonismo, criticando o «natural» como característica ontolóxica e considerando a valoración das diferenzas como consolo fronte á carencia de poder. A súa é unha clara posición antinaturalista e unha decidida aposta pola ciencia como espazo de liberdade. Na súa obra *Anti natura*, a escritora, partindo da dicotomía público/privado, denunciaría os intereses patriarcais de converter as mulleres no natural co único cometido de reproducir a especie.

Pola súa parte Teresa Moure, militante do feminismo da diferenza, sinalaría que a súa obra *As Palabras das fillas de Eva* comeza cun parto «como unha provocación, porque o feminismo oitenteiro, ou setenteiro máis ben, construíu un modelo social onde as mulleres querían ser homes. Era o modelo da igualdade e polo tanto as mulleres conseguían a súa liberación e emancipación na medida en que se apartaban dese teito biolóxico (...) Eu quería defender que existen outras posibilidades e versións, que existen diferenzas. Se o movemento feminista consiste en algo que só lles interesa ás mulleres e onde as mulleres teñen que sacar o corsé de ser nais, ou de axustarse aos moldes tradicionais, volvemos a uniformización. Primeiro todas tiñamos que ser nais, despois ningunha ten que ser nai. Antes todas tiñan que dedicarse a determinadas cousas, agora ningunha se dedica a esas cousas. Só era unha aposta pola diversidade».

A toma de consciencia sobre a existencia de diferentes sistemas socio-simbólicos baseados en desiguais relacións xerárquicas de xénero introduciron no que podería denominarse o pensamento feminista clásico novos retos e fixo necesario ampliar as análises máis alá do pacto orixinal que discriminou as mulleres e as converteu en non-cidadás, sentando as bases do patriarcado moderno. O pacto social ou contrato orixinal ideado polos homes no proceso de construción das sociedades e dos Estados Nación supuxo a exclusión clara das mulleres desde o momento inicial e así nos propios espazos de discusión popular durante a Revolución Francesa en que se estaban a proclamar os conceptos de liberdade, igualdade e fraternidade ás mulleres foilles impedido o acceso. Parello ao establecemento das premisas ilustradas promoveuse un desenvolvemento conceptual e ideolóxico diferente para as mulleres e para os homes. As mulleres ficarían relegadas ao espazo privado mentres que os conceptos de emancipación ou cidadanía seríanlles recoñecidos por parte de Estado aos homes, así como toda unha serie de dereitos como a participación no espazo público.

Xorde deste xeito todo un proceso que chega aos nosos días de re-significación por parte do feminismo da linguaxe ilustrada universalista, segundo sinala Celia Amorós, quen engadiría que «desde e pola Ilustración xeráronse definicións do xenericamente humano, polo menos virtualmente, universalizadoras, á vez que os varóns se apropiaron de tal definición; nisto consiste a universalidade substitutoria».

Porén, na década dos oitenta, numerosas voces reivindicaron unha nova cultura baseada na diversidade, na multiplicidade e na alteridade, unha proposta que beberá das achegas da filosofía da diferenza francesa, en particular, segundo nos indica Purificación Mayobre, da ontoloxía de Deleuze e Guattari, do método deconstrutivo de Derrida, da psicanálise, sobre todo de Lacan, e do estruturalismo posfoucaultiano.

Todos estes sistemas de pensamento, aínda que difiren en moitos aspectos, coinciden nunha nova forma de pensar o corpo, o mundo, o outro, en manter unha postura de resistencia, de irreverencia cara ao pensamento xa pensado, en subverter a lóxica dualista, en proclamar a inversión do platonismo, pero non para proclamar a copia fronte ao modelo, senón para ir máis alá dos esquemas dualistas e afirmar a pluralidade de suxeitos, de signos, de significados (Purificación Mayobre).

Luce Irigaray ou Rosi Braidoti, dúas destacadas feministas da diferenza sexual, avogan por unha reinvencción da identidade das propias mulleres e pola súa oposición a un suxeito neutral universal. A feminista italo-australiana falaría en termos de «suxeito nómede» como estrutura de muller con corpo e sexualmente diferenciada, que non é esencia senón que depende de interrelacións de clase, etnia, estilo de vida, tendencia sexual... Fronte a asimetría de poder entre os xéneros, Judith Butler, pola súa parte, desde unha perspectiva foucaultiana, lesbiana e queer, propón unha emancipación que non se basee na redución a un único xénero, senón na afirmación da pluralidade de xéneros, de suxeitos, de proxectos de emancipación, e que se enfronta frontalmente a un único proxecto emancipador e universalizador.

O feminismo asumiu a partir dos anos 70 toda unha serie de demandas de grupos subalternos que reivindicarían a necesidade de avance dos dereitos colectivos, e non só dos dereitos individuais tradicionalmente asumidos polo feminismo occidental hexemónico. Segundo Elena Apilánez, moitas destas demandas baséanse fundamentalmente en identidades étnicas e culturais, descoidando outro tipo de identidades subalternas (identidades sexuais diversas, mulleres maiores, mulleres con algún tipo de diversidade funcional físico-psíquica, labregas...).

As outras-diversas defenderon e vindicaron a necesidade de recoñecementos específicos e, polo tanto, de análises axeitados a realidades que non eran as occidentais, brancas e urbanas: deste xeito, as categorías propias das teorías feministas occidentais víronse obrigadas a ampliarse, profundarse e facerse máis complexas e, de forma paralela, a tomar en conta novos elementos antes, quizais, descoidados: refírome ao trinomio urxente de xénero-clase-etnia e aos debates no seo do feminismo arredor do multiculturalismo (Elena Apilánez).

No ensaio *O natural é político*, Teresa Moure, tamén con un amplo traballo sobre a teoría queer, reivindicou pola súa parte a conexión entre a natureza e o feminismo e a existencia nos dous casos de lóxicas de dominio, con un grupo dominante e un grupo sometido e incidindo na diferenza entre medioambientalismo e ecoloxía.

O medioambientalismo consiste en adoptar medidas puntuais para solventar problemas moi concretos. Posto que a ecoloxía é un movemento moi transformador; as políticas, as institucións, tenden a tomar parte desa forza, a limar ou a domar parte da forza dos movementos transformadores coma este introducindo departamentos que van facer políticas cativas. Pasa por exemplo co tema das mulleres, o feminismo convertido en departamentos de igualdade. Pasa coa ecoloxía convertida en departamentos medioambientais... Así que o libro incide moito en distinguir dous chanzos: un chanzo primeiro que sería o medioambientalismo, que é unha adhesión moderada, morníña, destas medidas coas que ás veces tranquilizamos as consciencias, e un chanzo superior sería transformar realmente a sociedade en que vivimos, no sentido de que só pode ser unha crítica ao capitalismo (Moure).

Outro dos temas en que se manifesta esa asimetría de poder que Teresa Moure atendeu ao longo da súa obra está en relación co lugar de Galicia no «caleidoscopio cultural de Europa», unha entidade que se define, segundo a autora, non como realidade social, nin política, nin cultural senón desde o punto de vista económico, unha análise que demostra a súa validez de xeito xeral para a determinar a relación entre as culturas minoritarias e o sistema cultural globalizado e hexemónico do neoliberalismo actual. A cultura galega, a romanese, a inuit, a cigana, a xudía ou calquera outra minoritaria ocupan unha posición periférica, serían a Kultura, con K, fronte á posición de dominio da cultura estándar e global, concibida en gran medida como unha mercadoría de fácil e frugal consumo.

Marilar Alexandre é outra das escritoras que reflexionou sobre a incidencia na lingua e na cultura das mudanzas sobre os usos do territorio, sobre a perda da memoria colectiva, os cambios sobre a paisaxe e a natureza asociados á modernidade, con un

lume que se apaga no que os espíritos das persoas devanceiras e as mazás caídas na herba unirán os seus reproches.

#### Microtoponimia

prado de Eiroas Gumil cova de Agrelo  
 Beirán o Mexerico agra de Toba  
 pelouros nomes marcos de palabras  
 rabuñados na terra co legón  
 ¿quen vos invocará agora?

indescifrables nomes do pequeno  
 seca a lingua que vos levou debaixo  
 como pedras no río do olvido  
 ¿quen dirá Rego Foxo Seis Ferrados?

(Marilar Alexandre)

Outro tema tratado polas escritoras galegas é o fondo paralelismo entre a diglosia, a colonización do país e a explotación das mulleres como froito do predominio a nivel político-social tanto dunha cultura, dun idioma sobre outro como dos valores patriarcais. María Xosé Queizán salientou a utilización da alienación cultural como instrumento de dominación desde antigo e a través dun proceso de adaptación ás diferentes épocas e sistemas sociais, impondo unha serie de antagonismos valorativos que estarían presentes en todas as situacións opresivas. A lingua aparecería como elemento dominador desde o inicio do proceso colonizador, a partir do establecemento de nobres casteláns na Idade Media en Galicia, e chegaría aos nosos días, e este predominio tamén estaría presente na actualidade no caso do prestixio da lingua inglesa como instrumento e voceiro do imperialismo. A esfera do privado semella o espazo reservado tanto para as mulleres como para a lingua galega, e a súa presunta idealización constituirá tamén asemade, segundo a escritora, o xeito de marxinalas, apartadas as dúas do ascenso e do prestixio social, da dimensión pública e política, e vinculadas, no entanto, ao campo dos sentimentos e á súa condición estética.

Pola súa parte, Olga Castro reflexionou en profundidade sobre a tensión derivada do feito de que a construción da nación descansase sobre fondas concepcións patriarcais, tanto nas formulacións políticas e intelectuais en sentido estrito, como tamén na conformación do sistema literario galego e lembra a tendencia secular do nacionalismo galego de insistir no mito do símbolo maternal como garda da esencia da nación

galega, fomentando unha visión idealizada do pasado dunha Galicia supostamente matriarcal á que cumpría retornar.

Á súa vez isto está moi relacionado co imaxinario que olla o corpo feminino como símbolo da nación, un lugar a explorar, penetrar e finalmente ocupar, un territorio pasivo e á espera que só mediante a actuación do home poda adquirir valor (Martín Lucas).

Carme Blanco reflicte tamén as coincidencias entre o opresión da lingua e das mulleres, así como a suposta fortaleza da Nai galega, «a Matria rexional», en calquera caso sometida por debaixo da autoridade paterna, de acordo coa xerarquía patrimonial e nunha concepción do estado como «Pai simbólico»:

No fondo subxace unha idea moi sinxela: o galego por debaixo do español como a muller por debaixo do home, aínda que a muller galega sexa a mellor do mundo, como deixou dito tamén o Presidente. Se algunha virtude ten Fraga é falar claramente, con el non hai dúbidas: o seu patriarcalismo móstrase sen disimulos e sen faltar tampouco, como corresponde a esta ideoloxía, a gabanza compensatoria do sexo feminino. Na tradición galeguista estivo tamén presente esta loanza da feminidade, sobre todo a través do símbolo da «muller forte», igual que a visión femia da nación, seguindo pautas patriarcais semellantes, aínda que, por suposto sen insistir na subordinación con respecto ao estado. No pasado, Alvaro de Casas ou Celso Emilio Ferreiro, por exemplo, teñen empregado esa noción de Matria, baseándose no mito específico da nai galaica (Carme Blanco).

A dimensión simbólica dunha linguaxe creada nas coordenadas do patriarcado e desde posicións de centralidade e de dominio do ser humano, e fundamentalmente dos intereses do capital, sobre a natureza que o rodea, contribúe á xeración de «estruturas», «categorías» e «significados» en que se infravaloran todos os demais elementos considerados periféricos e mesmo se xustifica a súa explotación.

A incorporación de elementos urbanos e elementos de outros mundos alleos foi un dos mecanismos habituais para afrontar a cuestión da modernidade ou a realidade dos movementos migratorios do rural cara ás vilas e cidades. Aparece un imaxinario renovado en que predominan elementos inventados, híbridos, fronteirizos e alleos fronte aos elementos da paisaxe propia. A lectura crítica da visión idílica sobre o rural estivo tamén moi presente nalgunhas escritoras como Helena de Carlos ou Isolda Santiago, ou Lupe Gómez, que ademais realiza unha fonda revisión dos modelos femininos patriarcais.

Nacín en Fisteus, unha aldea bonita onde a natureza brillaba. Eu ía coas vacas, en paz, e berraba na escola. Todo era sangrar. Todo era bonito, limpo. Bailar. Romper a gorxa e volver a amar, con ollos limpos, novos. Sentía, dende nena, que todo era demasiado grande, e que non había sitio para min. A veces tiven que chorar, tolear. A veces sufrir, e levantar os ollos no sitio dos mapas. A veces facer circunferencias nos campos e levantar a saia e ensinar o sexo, a sinceridade, as bragas. Escribir, dende sempre, para recuperarme, para levantar os ollos, para soportar o mundo, para voar, para romper a realidade. Facer poesía, como quen fai barcos. Construír o sexo, a cerámica. Facer nos meus ollos unha risa moi escandalosa, moi libre, moi alta. Bailar cos meus amigos na aldea. Na aldea nacín, e da aldea fun expulsada. Con desgarrar, con dor. Nacín no galego, e en Curtis (Lupe Gómez).

En numerosas obras o mundo rural e a paisaxe continúan a aparecer como elementos centrais da identidade galega con diferentes e interesantes perspectivas como a mestura entre o telurismo e a sensualidade da obra de Olga Novo, a vivencia da paisaxe de Medos Romero, ou as olladas poéticas de Chus Pato ou Ana Romaní, entre outras.

a teta sobre o sol  
 aquilo era a maduración final de toda a miña lava  
 e a entoación rotunda dos meus cantos de nena  
 a absoluta forza coa que tiraba polo carro  
 recibindo o alento dos beizos doutra vaca.  
 bailar en maio exactamente igual que se rebentaras uvas  
 deixarte alimentar beber coma quen vive  
 o leite derradeiro  
 saíndo dunha teta disposta sobre o sol.  
 (Olga Novo)

A paisaxe e o medio rural continúan a estar moi presentes no imaxinario literario actual e existe un bo número de creadoras que reflicten nas súas obras a problemática dunha modernidade que chegou da man da destrución da natureza, da perda dunha gran riqueza cultural e lingüística, e que discrimina máis da metade da humanidade, polo feito de sermos mulleres. Os feminismos incorporan análises críticas e propostas que inclúen todos os niveis de desigualdade existentes. Tal e como salientou a escritora María Reimondez, «o nivel de desenvolvemento das teorías feministas na actualidade creo que é o máis amplo que existe como crítica á marxinação, á desigualdade. E faino desde as raíces, non só desde as consecuencias, como fan outros movementos sociais, e tendo en conta todos os factores, como a etnia, a clase social, a orientación sexual, o corpo...».

### Referencias bibliográficas

Aleixandre, M. (2003): *Desmentindo a primavera* (Vigo: Xerais).

Amorós, C. (2000): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (Madrid: Cátedra).

Blanco, C. (1991): *Literatura galega de muller* (Vigo: Xerais).

— (1995): *Mulleres e independencia* (A Coruña: Edicios do Castro).

— (1995): *Nais, damas, prostitutas e feirantas* (Vigo: Xerais).

— (2006): *Sexo e lugar* (Vigo: Xerais).

Castro, R. de (1990) [1880]: *Follas Novas* (Vigo: Xerais).

De Lucas Larrema, B. (coord.) (2011): *(Re)pensar los Derechos Humanos desde una perspectiva de género* (San Sebastian: Mundobat).

Fernández del Riego, F. (1960): *Un país e unha cultura. A idea de Galicia nos nosos escritores* (Vigo: Artes Gráficas Galicia).

Figuroa, A. (2001): *Nación, literatura, identidade. Comunicación literaria e campos sociais en Galicia* (Vigo: Xerais).

— (2010): *Ideoloxía e autonomía no campo literario galego* (Bertamiráns: Laivento).

Forcadela, M. / Noia, C. (coords.) (2011): *Cara a unha poética feminista. Homenaxe a María Xosé Queizán* (Vigo: Xerais).

Gómez, L. (1999): *Os teus dedos na miña braga con regra* (Vigo: Xerais).

— (2001): *Fisteus era un mundo* (Vigo: A Nosa Terra).

Hooper, K. (2003): «Girl, interrupted: the distinctive history of galician women's narrative», *Romance Studies* 21.

Lagarde y de los Ríos, M. (2005): «Para mis socias de la vida. Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres. Claves feministas para los liderazgos entrañables. Claves feministas para las negociaciones del amor», *Cuadernos inacabados*, 48.

Ledo Regal, T. (2010): *Lidia Senra Rodríguez. A historia dun liderado entrañable* (Bertamiráns: Laiovento).

López Fernández Cao, M. / Posada Kubissa, L. (coords.) (2010): *Pensar con Celia Amorós* (Madrid: Fundamentos).

Moure, T. (2005): *Herba Moura* (Vigo: Xerais).

— (2005): *A palabra das fillas de Eva* (Vigo: Galaxia).

— (2008): *O natural é político* (Vigo: Xerais).

Novo, O. (1996): *Nós Nus* (Vigo: Xerais)

Puleo, A.H. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible* (Madrid: Cátedra).

Queizán, M. X. (1977): *A muller en Galicia. A muller na sociedade galega. A lingua galega e a muller. Análise estrutural dos feitos represivos* (A Coruña: Edicións do Castro).

— (1989): *Evidencias* (Vigo: Xerais).

— (2000): «Entrevista con Carme Vidal», *A Nosa Terra*, 13 de xullo.

— (2007): *Cólera* (Vigo: Xerais).

Santos Castroviejo, N. (1995): «1975-1995 «Feminismo: vinte anos é moito e non é nada», *Andaina, Revista Galega de Pensamento Feminista*, 13.