

O CAMPO HOXE

SÁBADO 9 DE OUTUBRO. ARZÚA.

=====

19.00 horas: Proxección do filme

O campo para o home

(Helena Lumberas e Mariano Lisa, 1973)

=====

20.00 horas: mesa redonda con **Xosé Manuel Beiras,**
Lidia Senra, Lavinia Lisa Lumberas e un membro
do colectivo editor d'*A defensa da Terra e a*
dialéctica do progreso (Escola Popular Galega
e galizalivre.org)

TEXTOS.

=====

A terra [P.3]

Escola Popular Galega e Galizalivre.org

=====

Helena Lumberas e o Colectivo de Cine de Clase.

O cinematógrafo clandestino [P.15]

Xan G. Viñas

=====

Conversa con Mariano Lisa [P.23]

Xan G. Viñas

=====

Filmar Marinaleda.

12 Testemuños dunha realidade socialista [P.27]

Gonzalo Pallares

=====

Organizan: Cineclub de Compostela e Asociación Ánxel Casal

A TERRA*

=====

ESCOLA POPULAR GALEGA
GALIZALIVRE.ORG

=====

A terra é a natureza encantada. Encantada como paisagem, encantada como história, encantada como símbolo fecundo de identidade e pertença. Como dádiva e como emoção que mapeia o circuito da espiritualidade em nós. Umha espiritualidade que dá poder interior, auto-estima e gratidão, que apela à liberdade e à comunidade. Espiritualidade que dá vida e consciência, que nos relaciona com o transcendente. Um encantamento que induz à modéstia e ao respeito. Não é o parque natural dos ambientalistas, não é o território de conquista do capitalista, não é o campo de parasitação do político.

—A natureza encantada é o reflexo histórico-simbólico dos povos livres. Somos nesta terra habitada como nossa e com os nossos onde irrompe a certeza de umha co-pertença profunda. Porque somos natureza e existimos nela. A natureza encantada todavia nos dá a possibilidade de não perdermos definitivamente a possibilidade material e simbólica de sermos filhos dignos da terra. É a identificação do nós colectivo com a terra, comunidade de povo e de Terra.

A terra que nos tem que dar de comer e a terra que sustém mesmo o passado e o futuro. Porque o tempo, nada é fora dessa espacialidade fundamental que encontra na Terra o topos do seu redobramento. O espaço vivido é um espaço que narra, um espaço que se conta, e se conta na medida inconmensurável em que conta a nossa própria história.

* Fragmento do capítulo V, 'A Terra', do libro colectivo *A defesa da Terra e a dialéctica do progresso*, editado en 2010 pola Escola Popular Galega e Galizalivre.org.

—Se é preciso sair da modernidade nom é para acabar com a natureza, mas para dela compor umha nova visom. Nada indica que seja inevitável falar do fim da natureza, o que certamente rematou foi o dualismo moderno, a separaçom do sujeito e o do objecto que estabelece a exterioridade, a alteridade radical da natureza. Nem a modernidade, ancorada no mecanicismo e o reduzionismo, no progresso e o crescimento económicu, nem a hiper-modernidade. A alternativa é sistémica, impossibilita a trasformaçom da nossa terra em mercadoría.

—A defesa da Terra é a subversom da matriz do progresso nos objectivos de independência e socialismo. Objectivos incompatíveis com os fundamentos progressistas e economicistas da modernidade capitalista. Incompatíveis com a lógica da produçom actual, o sistema tecnolóxico-industrial e a economia de apropraçom e saque.

—A defesa da Terra é umha renúncia ao mito colectivo do progresso, que descreve a incapacidade para relacionar-nos com a natureza e construir umha reproduçom social anti-capitalista.

—A defesa da Terra é umha renúncia, desde a luita organizada e a comunidade nacional de resistência, às compensaçoms materiais e psicolóxicas do sistema de poder espanhol.

A ética da terra

—A ética da terra nom é a ética liberal da modernidade e da sociedade de mercado, umha ética perfeitamente à carta para um individualismo moral como reflexo da noçom burguesa do indivíduo como um agente “racional e livre”. A ética da terra nom se insere na lógica evolutiva do progresso e na tradiçom ética liberal regulamentista de direitos formais. Nom é umha ética de meras relaçoms jurídico-formais com a natureza que acaba ossificando a natureza em escrituras mercado-técnicas. É umha ética anterior, que precede às normas, que tem raízes no desejo de confluir com ela, de ser, de salvar. Mas também é umha ética que pode e deve ter o seu correlato em instituiçoms de contra-poder que a garantam e a façam prevalecer.

—A ética liberal da modernidade transformou-se no nosso tempo, numha estratégia de desarme, na medida em que nos enche de critérios para actos miúdos e nos incapacita para avaliar e enfrentar os grandes actos que decorrem da enorme capacidade de açom tornada possível pola tecnologia dos nossos inimigos. A ética da terra é umha responsabilidade polo futuro,

um futuro que tem de ser garantido contra o utopismo automático da tecnologia, contra Espanha e o Capital, e que por isso tem de ser pensado fora da ideia do progresso. Tem de ser pensado no anterior de um novo paradigma social, o paradigma da sobrevivência alargada, que se realiza no exercício da solidariedade alargada. A responsabilidade fundamental está em criar a possibilidade de haver responsabilidade. Umha responsabilidade para com a terra que, por um lado, nom se pode medir mais pola nossa potência, mas polo nosso respeito e a nossa contençom. Mas que por outro, nom se pode medir mais pola nossa inibiçom e abdicaçom, mas pola traduçom em actos consequentes de resposta, de autodefesa e resistência.

A ética da terra é umha ética da responsabilidade colectiva. Umha nova ética contra-hegemónica que se decorre da nossa pertença a umha mesma comunidade, da assumpçom de um presente de luta, e do cuidado do futuro.

— Combater a reciprocidade da ética liberal-capitalista é superar a ideia de que só é possível conceder direitos a quem tem deveres. Polo novo princípio da responsabilidade, tanto a natureza como o futuro tenhem direitos sobre nós sem que tenham deveres correspondentes. O seu direito é o nosso direito, o futuro é o nosso dever.

— Na situaçom clássica, o vínculo ético definia-se a partir de condiçoms que implicavam a proximidade espaço-temporal dos agentes da relaçom ética (a chamada ética face a face, directa e imediata), a imputabilidade da açom (o culpado era facilmente identificado) e a previsibilidade e a proporcionalidade dos efeitos da açom (a açom reconhecia-se pola qualidade das suas consequências e era facilmente reedita às causas que a provocaram). Hoje, com umha economia tecnocientista autonomizada e cada vez mais globalizada, o cenário tem mudado substancialmente, acrescentando aqueles factores que tendem a virtualizar os cenários de interacçom. Alterou-se a proximidade espaço-temporal entre agentes e pacientes, assim como a capacidade de distingui-los, nom há um único imputável, há inversom do vínculo entre a açom individual de alcance mínimo e o seu efeito colectivo, aumentárom consideravelmente as incertezas de previsibilidade e proporcionalidade entre o conhecimento da açom e as suas consequências, e num cenário cada vez mais automático é cada vez mais complicado proceder a avaliaçoms sociais dos riscos e suas causas.

Por esta razom, a ética da terra é, também, um novo vínculo ético, inserido na construçom de contra-poder e independência, um passo imprescindível

para recuperar a capacidade de responsabilizar-nos e de estabelecer novas institucións populares que possibilitem a condensación deste auto-controlo. Neste proceso é que se insere a desvinculación económica, o controlo transitório dos mecanismos de acumulación, a gestom comunitária dos recursos naturais, a instauración de procesos nom mediados entre produción e consumo...etcétc. E nom pode haver escusas para um programa destas características apelando à economia global e às ameazas globais que nos afectan a todos por igual: umha fuga radioactiva proveniente da Espanha, um vírus assassino procedente de Portugal, o afundimento de um petroleiro no meio do océano atlántico...etc.

Sem negar que o nível de desenvolvemento da sociedade capitalista actual possibilitou a multiplicación sem precedentes das ameazas e dos perigos, o que está nas nossas maos poder fazer-se, deve fazer-se. O que depende de nós deve ser feito. O contrário é aceitar impassivelmente a lógica do poder, que nos restrega pola cara a quimera de fazer-nos cargo do futuro. Afinal convidam-nos a aceitar as institucións globais da sociedade de poder como única possibilidade para controlar, gestionar e fazer frente ao monstro global que eles criárom e alimentam.

O contra-poder pode ser todo o relativo e precário que se queira, mas é um começar a tomar conta de nós mesmos e da terra da que formamos parte. Nisto constiste basicamente qualquer proceso de autodeterminación.

A natureza antropisada

É um tópico falar na Galiza de umha natureza profundamente moldada pola maos de homens e mulheres desde há milheiros de anos. Umha “natureza antropisada” que se alonja substancialmente do que habitualmente entendemos por natureza virgem (sem o ser humano), ou wilderness. Umha natureza selvagem reivindicada, por exemplo, por certa tradición naturalista americana e que conduziu à formaçom de numerosos parques naturais nesse país. Esta natureza antropisada nom é outra cousa que a “paisagem”; na sua dimensom de natureza-encantada é a Terra. “Paisagem” é, pois, um dos conceitos que revela com maior profundidade as relaçoms das pessoas com o ambiente. Define umha completa apreensom e percepçom que o indivíduo faz do espaço conhecido, tangível ou imaginário, o que sustenta a sua própria existência. Na Galiza é sabido que está presente de múltiplas formas, desde o ressurgimento cultural até a fundamentaçom sócio-política do nacionalismo.

Ora, esta caracterização básica, está submetida actualmente a tensões em diferentes direcções que não convém passar por alto. Não podemos aqui desenvolver esta questão com a amplitude que requer, pelo que apenas a deixaremos esboçada nos seus ramos mais fundamentais.

O conceito de paisagem (ou o seu equivalente “paisagem cultural”, como algo que se constrói) inscreve-se na lógica da ecologia da paisagem ou ecologia das perturbações, que a partir dos anos 70 rompe com a ecologia Oduminiana, ou termodinâmica, fundada nos equilíbrios. Para esta ecologia da paisagem, os meios que nos envolvem são produto de uma história, e das perturbações que suportaram. Esta lógica é em certo sentido confusa e ambivalente, pois a insistência na “construção social” da natureza faz correr o risco de dar a entender que nos encontramos na era do falso. Na sua lógica mais interessada, este construtivismo social acaba por reconhecer também como paisagem cultural o horizonte de parques eólicos que alcança a nossa vista. Para que conservar a referência à natureza quando esta natureza está tão pluralizada, relativizada, humanizada e artificializada? Para que conservá-la se as práticas humanas transformaram tão radicalmente os ecossistemas no nosso país, acabando com a possibilidade de uma natureza livre de qualquer intervenção humana? A fraqueza do segundo termo do binómio intervenção humana-natureza deixa que o primeiro ocupe todo o espaço, podendo assim manifestar todo o seu desejo, ou o seu delírio de domínio. Como se interroga Catherine Larrère, se o equilíbrio já não é o princípio regulador dos sistemas ecológicos, se a natureza tem uma história, se as perturbações de origem antrópica não são necessariamente nefastas, como se distinguem as evoluções favoráveis das outras, que normas para a acção, se já não nos podemos referir a estados de equilíbrio?

A saída a esta aparente contradição tem que vir da mão de uma ética da terra que funcione como autêntico muro de contenção contra a potência e violência latente do primeiro termo do binómio mencionado antes. Uma nova ética inserida num novo marco de organização social e de soberania. Com o actual potencial de destruição e de automatismo que a sociedade tem incorporado no seu próprio processo de reprodução e o desenvolvimento paralelo do demolidor arsenal tecno-científico sem possibilidade de controlo e mediação comunitária, devemos introduzir novas análises no discurso tradicional da paisagem e uma ruptura com os seus aspectos mais progressistas. Se a wilderness é inaplicável na Galiza, a ética da terra

pode e deve funcionar como orientador de um modelo de natureza próprio. Umha ética da terra que, na linha do explicado até aqui, reforce a ideia de interrupçom. Umha interrupçom que é, por um lado, respeito, constricçom, auto-limitaçom, auto-contençom e reduçom; por outro, resposta e paralisaçom dos projectos do poder espanhol e do capital. Da mesma maneira que deve haver um limiar temporal para a conservaçom da natureza e nom pode servir a excusa de que as modificaçoms foram tam profundas que nengum tempo pode ser considerado.

Umha ética da terra que nom desista da visom mesiánica da harmonia com a natureza, que impossibilite o desdobramento destrutor da potência da nossa organizaçom e intervençom social. A nom confundir nunca com a propaganda da “harmonia entre natureza e progresso”, presente em todo programa político progressista. Que ponha mesmo em causa a nossa autonomia moral, porque nem a natureza é neutra, nem podemos fazer todo o que podamos e queremos fazer. Isto significa questionar a distincçom sujeito-objecto, polo menos nos termos em que ela se tornou fundamental. Superar a relaçom impositiva com a natureza apelando a umha verdadeira reciprocidade. A natureza-encantada, a terra, nom é qualquer cousa, ela mesmo tem vindo a ter subjectividade. Por isso umha forma de conhecimento que só a perceba como objecto nom pode dizer toda a verdade sobre ela.

O conhecimento-emancipaçom

A dialéctica do progresso, em todas as suas formas, assenta num núcleo duro de utopismo automático da tecnologia, de conhecimento-saber científico e de ciência-mercado que destrui a terra, bloqueia a nossa capacidade de resistência e esvazia o princípio de comunidade.

Umha ciência moderna (ocidental e capitalista) que é, nom o esqueçamos, parte integrante da economia, da política e da sociologia da modernidade. A racionalidade científico-tecnológica e económica na modernidade vam juntas da mao, remontam a interesses de domínio e exploraçom. A ciência natural moderna e a moderna economia capitalista nom som absolutamente idênticas, mas guardam estreitos laços de parentesco, que se revela tanto em perspectiva histórica quanto estrutural. Ciência, economia e estado capitalista formam um complexo entrelazado (de carácter militar, económico e científico) de um enorme poder destrutor que remontam a umha raiz comum. A economia industrial só pode fazer uso tam rigoroso da ciência porque a

racionalidade científica procede da mesma raiz e obedece desde a sua origem a um imperativo mecanicista análogo.

O combate ao complexo económico-científico e ao paradigma epistemológico da ciência moderno estará condenado ao fracasso se não consegue, por um lado superar a forma social e a estrutura do conhecimento científico, evitando circunscrever o problema exclusivamente à conduta moral dos cientistas ou dos gestores do governo, à questão ética da responsabilidade. E se por outra banda não consegue construir outra forma de saber-conhecer que libere seu processo cognitivo da exigência de submissão. No primeiro caso o caminho marca-o a construção de contra-poder no caminho da independência e o socialismo da interrupção. Igual que as críticas morais ao mercado são palavras que levam o vento se na prática não se é capaz de organizar um movimento social capaz de superá-lo, também os apelos à responsabilidade ética das elites do sistema capitalista valem bem pouco se não somos capazes de bloquear os seus projectos e expulsá-los da nossa terra. No segundo caso (outra forma de saber-conhecer) o caminho anda-se com o fortalecimento da comunidade nacional de resistência, no caminho da instauração de um novo sentido comum para as coisas do povo e as coisas da terra, assim como da aquisição de novas capacidades de responsabilidade e compromisso de luta.

O empenho colectivo em construir uma alternativa revolucionária a este conhecimento-saber científico do sistema capitalista, procura fundamentações novas que pelo menos prefigurem um programa de interrupção do paradigma opressor. Revalorizar uma nova forma de conhecer e de saber que significa, em realidade, instituir um novo senso comum, construído por e para o nosso povo, alimentado por práticas de organização, de novas redes sociais e de luta. Um novo conhecer-saber para o que podemos empregar o termo de Sousa, “conhecimento-emancipação”. Frente à “economia do conhecimento” capitalista actual, conhecimento-emancipação subversivo.

Este novo saber-conhecer é um saber-poder, nova inteligibilidade e nova ética da terra para a construção de contra-poder nacional. É uma construção comunitária, por isso o campo privilegiado do conhecimento-emancipação, como possibilidade de saber novo, é a comunidade nacional de resistência. Assume-se, também, como conhecimento negativo que combate os projectos de poder espanhol na Galiza, pois trata-se de uma negatividade que visa assegurar o que no futuro há de futuro. Implica pelo menos:

—O uso contra-hegemónico do novo saber-poder nom pode limitar-se à tecno-ciência capitalista e a sua monocultura. Igual que nom se trata de que os burgueses repartam um pouco da riqueza acaparada, ou que os espanhóis descentralizem um pouco do poder historicamente usurpado, tampouco se trata apenas de umha distribución mais equitativa do conhecimento científico, por outra parte impossível nas condições do capitalismo. Eis o progresso sustentado: consumo a maos-cheias para todos, capacidade de gestom deste consumo para todos e economía do conhecimento para todos.

Contra o mecanicismo positivista e funcionalista da ciência moderna, é necessária umha reavalição das intervenções e relações concretas na sociedade e na natureza. Dar sempre preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação da comunidade na concepção, na execução, no controlo e na fruição da intervenção. Um novo conhecimento que permita umha compreensão mais profunda das nossas possibilidades como povo. Umha capacidade nova de inquirição e indignação, capaz de fundamentar teorias e práticas novas, inconformistas, desestabilizadoras e rebeldes. Umha epistemologia desestabilizadora no sentido em que se empenha numha crítica radical da política do possível e capacita subjectividades com energia e vontade par agir. Que também permite processos de desaprendizagem num processo de aprendizagem recíproco.

Nom devéramos esquecer a riqueza de conhecimentos que na nossa terra conseguiram preservar modos de vida, universos simbólicos e informações vitais para a sobrevivência que nunca seria possível com paradigma técnico-científico actual.

—Reconhecer os limites do conhecimento científico moderno. Umha forma de reconhecimento destes limites é a revalorização do caos. Aceitar um certo aumento de caos decorrentes da negligência relativa do conhecimento-regulação capitalista. Contribuí positivamente para atenuar a discrepância entre capacidade de acção e capacidade de previsom. O caos convoca-nos a umha praxis que privilegia os efeitos próximos e se guarda o mais possível dos efeitos longínquos. Convoca-nos a um conhecimento prudente. Aliás, o caos pode ser precursor de umha ordem de maior nível, através de complexos processos de auto-organização.

—Crítica radical da psicologia moral que contém o utopismo automático da tecnologia. Esta psicologia moral com o tempo transformou-se em senso comum psicológico. Consiste em conceber, como acto de coragem,

a aceitação do risco das consequências negativas e, como acto de medo, a sua recusa. Devemos invertir este sentimento. Perante o risco da non continuação da nossa terra tal como a conhecemos non ter medo é a atitude mais conservadora, é concentrar a coragem no desarme da capacidade de resistência. Mas a coragem do medo serviria para bem pouco se non criasse o espaço para a coragem da emancipação e da luta. Por umha banda a coragem de emancipação ampara-se na revalorização da solidariedade e na aceitação e revalorização do caos como formas de poder-saber novo. Por outra parte a coragem de emancipação assenta na comunidade nacional de resistência que combate os projectos do poder espanhol na Galiza.

—O novo poder-saber assenta também numha nova política (antipolítica), que assenta na participação e na comunidade e foge do paradigma da modernidade capitalista, que transforma a política numha prática social sectorial e especializada. A participação e a comunidade assentam num processo de contra-poder emancipatório. Só assim é possível inverter o processo de transformação dos problemas sociais em problemas técnicos de que se tem alimentado o utopismo automático da tecnologia. O recurso máciço a dispositivos técnicos e jurídicos densos, de elevada complexidade, produz mais desapoderamento e impotência no nosso povo. Recuperar poder e capacidade de visom global é romper com os pilotos automáticos dos registos especializados (políticos, jurídicos e técnicos), de temporalidades próprias e obedientes.

Porque para o conhecimento-emancipação todo o problema técnico é um problema social e todo problema social é um problema de relações de poder. Participação colectiva que tem, como campo de actuação, o campo global das relações de poder. Relações de poder que o paradigma da modernidade procura “democratizar” no espaço coutado da cidadania. É no espaço da cidadania espanhola e da sua democracia, que os inimigos do nosso país camuflam a existência de relações de poder e no que se legitimam diariamente os atentados à nossa Terra.

—A revalorização da solidariedade como forma de saber. É umha forma específica de saber-poder. A solidariedade é o processo, sempre inacabado, de capacitação para a reciprocidade através da construção de sujeitos que a exercitam. A solidariedade tem umha forma característica de subjectivação, consistente na criação e multiplicação de campos de neocomunidades. Um destes campos é o da natureza-cultura. A revalorização da solidariedade

nom se queda só no reconhecemento dos limites do coñecemento tecnolóxico, polo contrario, afirma que o interior desses limites nom tem limites. E nom tem especificamente os limites que a praxis disciplinar e tecnolóxica da regulación pom à praxis comunitária da solidariedade emancipatória.

—O principio de prudencia-interrupción. É o principio da responsabilidade de patriótica. Da responsabilidade polo futuro da nosa Terra. É o reconhecemento dos limites do coñecemento científico e das transformacións tecnolóxicas que ele torna possível e de que simultaneamente se desresponsabiliza. Centra-se nas consecuencias negativas, o que explica asumir perante a capacidade cientista-tecnolóxica-infraestrutural actual, unha hermenéutica de sospeición e de bloqueio dos proxectos do poder. Convém aclarar que este principio nom tem nada que ver com o coñecido “principio de precaución”, que como principio de acción pública apareceu no inicio dos anos 80 na Alemaña e que pouco a pouco foi sendo incorporado nas leis ambientais de todos os países europeos. Aplicado primeiro ao dominio ambiental, foi de seguida estendido aos problemas de saúde pública ou da segurancia alimentar. Este tipo de retórica institucional continua os pasos da avaliación de impacto ambiental, introduzida por primeira vez em EEUU em 1969 e rapidamente incorporada às leis ambientais dos países capitalistas avanzados, como plataforma legitimadora e garantista do avance ilimitado dos proxectos progressistas da burguesia.

Como explica muito bem Catherine Larrère, é um principio que incita à toma das decisóns em estado de incerteza científica. Este tipo de “medidas correctoras” nom ponhem fim à concepção positivista de unha ciencia que assegura certezas. O principio de precaución tampouco marca unha transferencia, em matéria de decisom, do científico ao comunitario. O principio institucional de precaución, longe de ratificar a nosa impotência em coñecer, vem ao contrario estimular a investigación. Trata-se de um principio de acción e nom de inacción: estimular, e sobretudo, diversificar a investigación científica. Atrair a atención para os sectores marginais, mostrar a necesidade da pluralidade de abordagens...etc.

A modo de exemplo, num folheto de divulgación da Uniom Europea sobre “unha alimentación segura para os consumidores seguros” escribía-se que “Em resposta às situacións de alerta sanitario da década de 90, como a doença das vacas tolas, as razões para animais contaminadas com dioxinas e o azeite adulterado, a U.E envida todos os esforços para reducir os riscos ao mínimo graças a unha estrategia global de segurancia alimentar centrada

em normas alimentares e de higiene modernas, baseadas nos conhecimentos científicos mais avançados”. Noutro exemplo conhecido, o presidente da república francesa Sarkozy proíbe em 2007, polo “princípio de precaução”, a comercialização de organismos geneticamente modificados, mas nom a investigação. Outros exemplos parecidos som as moratórias de construção de plantas incineradoras de resíduos ou centrais nucleares. O princípio de precaução da sociedade de progresso é um colher forças mentres se reafirma na potência e a capacidade ilimitadas do conhecimento tecno-cientista.

—A ciência moderna é um saber que se pretende desencantado e desapaixonado, um saber que calcula fins e instrumentaliza meios e que tem a sua mais completa realização no automatismo tecnológico. Para esta forma de saber a contemplação estética da natureza é umha heresia e umha ilegalidade metodológica. E além disso perigosa porque tende a perturbar a distinção sujeito-objecto que está na base do conhecimento científico. Por isso o prazer e o desfrute é centrifugado do processo de conhecimento e transferido para o mundo contíguo da aplicação do conhecimento, o mundo dos objectivos da sociedade de consumo e para o mundo autónomo da arte.

A finais de 2007, todos os residentes das distintas paróquias do Porrhino fôrom chamados a participar numha votação para eleger o bem patrimonial que consideravam mais valioso: edifícios, paisagens, festejos... A primeira maravilha da vila nom foi o grandioso edifício modernista de Antonio Palacios (a casa consistorial), nem outras construções materiais ou manifestações da vida social, senom um grande penedo, umha enorme massa granítica de quase 400 metros de altura (Faro de Budinho), onde muitas famílias sobem a desfrutar do monte. Umha eleição “natural”, onde o relevante nom foi o conhecimento geológico e científico do mesmo, com toda certeza ignorado para a maioria, nem a possibilidade de apropriação, senom o prazer de desfrutar, de brincar, de contemplar. Quantas maravilhas como esta (de brincar e contemplar) nom fôrom e estão sendo arrasadas inmisericordemente todos os dias no nosso País, sem o consentimento do povo, sem a nossa consulta, sem ouvir a nossa voz? A única ortodoxia e legalidade metodológica que as milícias de políticos e empresários que andam perigosamente soltos na nossa Terra, som capazes de conceber, é a profanação, a exploração e o lucro. Para eles a paisagem, a natureza, serám sempre umha heresia, incapazes como som de experimentar e usufruir sem apropriar, sem ter, sem medir, excrutar e submeter.

HELENA LUMBRERAS E O COLECTIVO DE CINE DE CLASE. O CINEMATÓGRAFO CLANDESTINO

=====

XAN G. VIÑAS

“O cinema do Colectivo de Cine de Clase inscríbese na corrente de todos aqueles que loitan pola liberación de todos os oprimidos, pola abolición da explotación do home polo home. As súas obras recollen e proxectan aquelas formulacións teóricas e aquelas formas de loita que se enraízan nas máis amplas masas de traballadores. Este cinema nútrese das experiencias vividas pola clase obreira, da que é expresión.”¹

Deste xeito tan concreto como ambicioso presentan Helena Lumbreras e Mariano Lisa ao Colectivo de Cine de Clase, un grupo de cinema militante que nos anos 70 produciu un total de tres documentarios: *O campo para o home*, *Ou todos ou ningún* e *Á volta do grito*. Situado a pé de rúa, na barricada da loita antifranquista, o Colectivo ofrece a obreiros e agricultores en loita a posibilidade de se expresar por medio dunha linguaxe que historicamente lles tiña pechado as súas portas. Estas tres obras, sumadas ás dúas primeiras curtametraxes asinadas en solitario por Helena Lumbreras (*España 68'* e *O cuarto poder*), compoñen, dende a máis estrita clandestinidade, un exemplo irrepetíbel de militancia cinematográfica antifascista e (portanto) anticapitalista.

Atopámonos fronte a un cinema urxente e conciso, sen espazo para diletancias ideolóxicas ou xogos formalistas innecesarios. A condición clandestina da obra do Colectivo facía das súas proxeccións públicas actividades potencialmente subversivas para a policía do réxime, o que obrigaba a botar man dunha linguaxe directa e explícita dende o primeiro até o último fotogra-

¹ Texto recollido por Josep Miquel Martí i Rom no artigo “El Colectivo de cine de clase de Barcelona”, *Ozono*, nº 22, julio de 1977.

ma dispoñíbel. As obras de Lumbreras e Lisa non buscan, daquela, figurar nas historias da arte, nin abraiar a críticos de cinema de extracción burguesa, porén, empregan a cámara de cine como unha arma na loita contra o inimigo principal: a ditadura fascista como expresión máxima da opresión capitalista. A amplitude ideolóxica do proxecto sitúa a obra de Helena e Mariano á extrema esquerda dos diferentes colectivos e cineastas que operaban naqueles anos na clandestinidade e será o propio Llorenç Soler, unha das figuras clave do cinema alternativo antifranquista, quen non dubide en afirmar que “eles eran os únicos que realizaban un cinema ao servizo da clase obreira: “Eu facía cinema independente, máis ben social ou crítico, mais de compromiso político, cunha concepción marxista da realidade histórica, só estaban eles.”²”

A muller da cámara

A pesar do carácter excepcional da filmografía do Colectivo de Cine de Clase, non se pode enxergar por completo sen atender ao contexto político e cinematográfico internacional. A obra de Helena Lumbreras enceta en 1968 e esta data non é casual. Máis aló do maio parisino e do optimismo revolucionario que percorría o mundo, por estas datas empezan a agromar colectivos e iniciativas que pretendían facer do cinema unha arma revolucionaria. O nacemento do cinema militante ten en parte unha explicación puramente tecnolóxica pois é nestes anos cando se fabrican as primeiras cámaras “lixeriras” de 16 milímetros, que permitían a captación sincrónica de imaxe e son. Este achado outorgou aos cineastas unha independencia da que antes carecían, pois a partir dese momento podíanse achegar, cámara en man, ao día a día da clase traballadora, entrar nunha fábrica, gravar unha manifestación ou simplemente filmar sen depender dunha gran produtora. Facíase así realidade un dos soños do gran cineasta e teórico soviético Dziga Vertov quen xa en 1929, no seu profético *O home da cámara*, auguraba un futuro revolucionario para a cámara de cinema unha vez que alixeirase o seu peso e se desprendese dos vicios da ficción burguesa propagados dende os outeiros de Hollywood.

1968 é tamén o ano no que emerxe en Arxentina *A hora dos fornos*, filme-monumento gravado e difundido na clandestinidade, convertido axiña en referente para o cinema militante a nivel planetario, non só pola súa mensaxe

² Conversa non publicada con Llorenç Soler. Café Derbi, Santiago de Compostela. Novembro de 2006.

revolucionaria senón por apelar directamente ao espectador como suxeito da Historia e non como mero receptor. É o ano tamén no que Jorge Sanjinés grava a antiimperialista *Yawar Mallku*, o primeiro filme falado en aymara, o idioma dos indíxenas do altiplano boliviano; nos Estados Unidos consolídase o cinema-directo e Robert Kramer funda os *Newsreel*, contra-informativos que documentan as loitas políticas de traballadores e estudantes; en Francia, a Meca do cinema militante, Jean-Luc Godard racha definitivamente coa *Nouvelle Vague* para fundar o Grupo Dziga Vertov, con obras de fonda reflexión intelectual que, dende una perspectiva marxista, pretendía facer cinema político politicamente; ao tempo o grupo SLON, encabezado por Chris Marker, realiza o filme colectivo *Lonxe do Vietnam* e, posteriormente, devén no Grupo Medvedkine para fuxir de calquera posíbel complicidade coa política de autores e achegar aos obreiros a técnica cinematográfica, de xeito que filmasen eles a súa propia historia. Porén, no medio deste remuíño revolucionario, nada semellaba acontecer no Estado español onde a pantalla de cinema se limitaba a reflectir produtos apoloxéticos do réxime fascista ou, no mellor dos casos, pezas máis ou menos autorais capadas pola censura franquista.

Retomamos agora a historia de Helena Lumbreras (Cuenca 1935-Barcelona 1995). Interesada dende moi nova pola arte, especialmente a pintura e a literatura, comeza a se gañar a vida traballando de mestra nunha escola rural, mais o seu inconformismo lévaa a deixar a docencia e ir estudar á Escola Oficial de Cinematografía de Madrid, onde obtén unha bolsa para ir ao Centro Sperimentale de Cinematografía, situado en Cinecittà, o corazón da industria do cinema italiano. Por aquel entón Italia era unha das maiores potencias cinematográficas a nivel mundial, ao confluíren os fundadores do neorealismo aínda activos (Roberto Rossellini, Vittorio De Sica ou Giuseppe De Santis), con grandes figuras heteroxéneas da sétima arte (Federico Fellini, Luchino Visconti, Vittorio De Seta, Michelangelo Antonioni ou Pier Paolo Pasolini, entre outros). Para Helena este cambio de rumbo foi fundamental, non só a nivel profesional, onde en pouco tempo comeza a traballar na industria do cinema chegando a colaborar con Fellini en *Satyricon*, senón a nivel per-

soal e político, ao entrar en contacto con novos paradigmas ideolóxicos que pretendían por fin á sociedade de clases capitalista. Precisamente en 1968, Gillo Pontecorvo, cineasta de esquerdas autor d' *A batalla de Alxeria*, proponlle a Helena Lumberas participar como axudante de dirección en *Queimada*, filme progresista pero de elevado orzamento que contaría, entre outros, coa participación de Marlon Brando. Nese intre Lumberas toma unha decisión que sería clave para o futuro da súa carreira, ao renunciar a este proxecto que, de certo, teríalle reportado prestixio profesional e beneficios económicos, para viaxar ao Estado español e filmar unha película clandestina que dese voz ás forzas antifranquistas que operaban no interior do país.

Retorno ao país natal

Así nace *España 68'*, unha curtametraxe de 27 minutos na que, coa axuda de Román Gubern e Llorenç Soler, achega á pantalla aqueles movementos de oposición ao réxime que carecían até a data de imaxe cinematográfica: os sindicatos clandestinos, as loitas obreiras e estudantís, a canción protesta, os curas progresistas, etc.

Este retorno ao país de orixe deixou unha fonda pegada en Helena, que decide voltar de inmediato a Barcelona para apoiar a causa antifascista. En 1970 realiza a súa segunda obra, *O cuarto poder*, un filme dialéctico no que analiza a situación dos medios de comunicación en España, comparando a información ofrecida pola prensa oficial, coa conflitividade real existente nas clases traballadoras do país. A precariedade material da peza condiciona notabelmente a narración dun filme que fundamenta a súa narración nos rótulos e carteis artellados con destreza por Anna Turbau, que provocan unha distancia crítica no espectador. A escaseza de medios nunca serviu de escusa a Helena Lumberas para deixar de filmar, facendo súa a máxima de Jean-Luc Godard cando dicía: “se só tes un dólar fai un filme que custe un dólar”.

O Colectivo de Cine de Clase

Deste xeito chegamos a 1971, cando Helena Lumberas coñece a Mariano Lisa³ no curso de diferentes mobilizacións políticas e sindicais do sector do

³ Mariano Lisa (Albalate de Cinca – Huesca, 1945), estuda Filosofía e Letras e implicase dende moi novo na loita estudantil e sindical antifranquista. No apartado cinematográfico non posúe experiencia até comezar a traballar con Helena Lumberas.

ensino, ao que ambos pertencían. A causa da súa participación nunha folga da construción son encadeados e interrogados con violencia pola policía e, ante a falta de probas, son liberados ao cabo de quince días, mais con graves consecuencias. Por unha banda, son apartados do ensino público por mor da súa militancia sindical; asemade, membros do Partido Comunista acúsanos sen fundamento de delación, por teren sido liberados sen cargos. O illamento conseguinte fai que o seu seguinte proxecto, xa baixo a denominación de Colectivo de Cine de Clase, trascenda o eido obreiro catalán, onde foron estigmatizados, e decidan realizar un filme sobre o agro español.

O campo para o home

Así nace *O campo para o home*, unha obra ambiciosa que afonda nos defectos estruturais da propiedade da terra no Estado español, tomando como exemplo dúas realidades extremas: o minifundio galego e o latifundio andaluz. Neste novo filme van ser as declaracións dos propios agricultores as que posicionen a obra ideoloxicamente, sen necesidade dunha voz en off que dirixa a narración. Deste xeito, para alén de situar o campesiño como suxeito enunciador da historia, coñecemos de primeira man as míseras condicións de vida dun sector produtivo que nunca se beneficiou das reformas progresistas da burguesía e viu tronzada a esperanza dunha Reforma Agraria na Segunda República logo da vitoria do bando nacional.

De novo a precariedade material marca o desenvolvemento do filme. Para gravalo os autores contan tan só cunha cámara de 16 milímetros bastante rudimentaria coñecida como Bólex Paillard que funciona sen necesidade de electricidade. Isto facilita a gravación no campo sen achega enerxética, mais condiciona considerabelmente a linguaxe cinematográfica empregada e a calidade material do filme. A cámara funciona cunha manivela que contrae un resorte, ao soltar a manivela a cinta desenvólvese nun intervalo de aproximadamente 27 segundos, dos cales os primeiros van acelerados de máis e os últimos moi ralentizados. Portanto pódese dicir que só capta planos aptos duns 15 segundos, o que obriga a unha narración fragmentada e dificulta a gravación de entrevistas sen cortes. Ademais, para a montaxe d'*O campo para o home* Lumbreras e Lisa contaban tan só cunha moviola de xoguete que dispuña dun pequeno visor, polo que tiñan que ir pasando a

película cunha pequena roda e contando os fotogramas un a un.

A estes condicionantes técnicos hai que engadir un procedemento sorprendente a ollos de hoxe que podería levar a engano de non ser explicado. Como se pode ver na proxección, as declaracións que ouvimos dos labregos non coinciden co movemento dos beizos que vemos na imaxe. Isto podería levar a pensar que se trata dunha manipulación segundo a cal os autores tentan atribuír aos entrevistados declaracións que non son súas. Ben ao contrario, este procedemento ten como fin exonerar de responsabilidade aos campesiños en caso de que a cinta fose incautada pola policía. Se non hai coincidencia entre o texto proxectado e os labios dos entrevistados estes poderían argumentar que eran vítimas dunha manipulación, evitando así represalias policiais.

Últimos proxectos, desmobilización e retirada

Posteriormente, xa na Transición, o Colectivo de Cine de Clase realiza dúas novas obras, *Ou todos ou ningún* (1976) e *Á volta do grito* (1978). A primeira delas filma a mobilización dos traballadores de Laforsa, no Baix Llobregat, que desembocou no seu momento na folga máis longa en Catalunya dende a Guerra Civil. *Á volta do grito*, derradeira peza do Colectivo, ten similitudes co anterior filme, se ben neste caso non se centra nun só exemplo de protesta senón que viaxa por varias empresas en folga da Península, a fin de ofrecer un mosaico dos distintos movementos de loita da clase obreira. Este filme pon o punto e final á obra do Lumbreras e Lisa coincidindo co desmantelamento do movemento obreiro de base que se produce nos primeiros anos da Transición.

“Coa chegada da política de pactos e o ascenso da suposta esquerda ao poder houbo un desmantelamento de todo tipo de asociacións e locais. Díciase que a política agora habíaa que facer nos concellos e o cinema na televisión, quen decidían eran os alcaldes e os concelleiros e non as asociacións. Ademais, os partidos de esquerda piden ás bases que cesen a protesta”⁴. Desta maneira explica Mariano Lisa as circunstancias que levaron á desmobilización xeral do movemento obreiro nos primeiros anos da Transición e á súa retirada como cineastas. Coa chegada dun réxime supostamente democrático, a censura directa exercida pola ditadura substituíuse por outra

⁴ Conversa non publicada con Mariano Lisa. Barcelona, 29 de abril de 2007.

máis sutil pero tamén máis difícil de combater, a das leis do mercado. Lumbreras e Lisa realizan aínda diversos intentos de levar á pequena pantalla guións propios, mais son rexeitados polas canles de televisión que parecían ter moi claro onde situaban o seu horizonte. Finalmente, xa nos anos oitenta, renuncian aos seus proxectos cinematográficos retornando á pintura no caso de Helena e á docencia no caso de Mariano.

Na actualidade a obra de Helena Lumbreras e do Colectivo de Cine de Clase fica no esquecemento para a meirande parte de críticos e historia-dores do cinema, habitualmente máis preocupados pola evolución artística do cinematógrafo que pola súa capacidade mobilizadora. Volver hoxendía a obras como *O campo para o home* supón achegarse a unha realidade, a das clases oprimidas, que non dispuña de imaxe cinematográfica baixo a longa noite franquista. O cinema militante e clandestino realizado neses anos sitúanos non só ante proxectos cinematográficos exemplares en canto ao seu posicionamento ideolóxico, senón fronte a un material que acada sentido como propio documento. Cando Lumbreras e Lisa dan voz, no filme que nos ocupa, ao agricultor das terras de Arzúa que denuncia por vez primeira ante unha cámara a explotación secular á que se ve sometido⁵, ou cando gravan ao xornaleiro de Los Corrales del Duque propoñendo solucións cooperativas para paliar a pobreza dos traballadores do campo andaluz⁶, ofrecen testemuño de primeira man do subdesenvolvemento das clases populares do Estado español tardofranquista e, ao mesmo tempo, achégannos ao xermolo dos diferentes movementos subversivos aos que os nosos autores ofreceron as súas forzas, coñecementos e ideas.

As circunstancias históricas concretas mudaron dende 1973, sen dúbida, mais a situación estrutural non cambiou significativamente. A actual crise sistémica está a acentuar a inxustiza sobre a que se asenta o capitalismo e, ao igual que acontecía en tempos de Franco, é a clase traballadora quen máis rápida e profundamente está a sufrir os seus efectos. Porén, é tamén quen

⁵ “Teño 61 anos, traballei toda a miña vida na terra, arando, segando, coidando dos animais, recollendo maíz, rozando polos montes... e non aforrei nada. Teño máis ou menos o mesmo que cando tiña 20 anos. Érgome ás 6 da mañá e até as 10 ou las 12 estou na faena. Aínda que chegase a vivir outros 61 anos penso que estaría igual”.

⁶ “O campo tería que explotarse por medio dunha colectividade. Entón non sería o home para o campo, senón o campo para o home”.

pode mudar o rumbo da historia. Ao tempo, o abaratamento tecnolóxico des-centralizou a produción cinematográfica o que posibilita máis ca nunca facer realidade a máxima do cineasta brasileiro Glauber Rocha, cando aseguraba que para facer un filme precisábase tan só contar “cunha cámara na man e unha idea na cabeza”. O visionado de obras como as de Helena Lumberas e Mariano Lisa, superada calquera vontade nostálxica, han de servir de modelos exemplares para continuar a loita cara a unha sociedade sen clases.

CONVERSA CON MARIANO LISA

=====

BARCELONA. 29 DE ABRIL DE 2007
XAN G. VIÑAS

=====

Toma de contacto

Pois todo comezou a raíz do Proceso de Burgos, das manifestacións que houbo en Barcelona. Coñecémonos alí. Logo montamos unha folga do ensino, pois Helena e máis eu eramos mestres, levabamos traballando dende comezos de outubro e o 30 de xaneiro do ano seguinte aínda non nos tiñan pagado, co que ao convocar a folga todo o mundo se apuntou automaticamente. Foi necesario tan só un día de folga para que cobrásenos o que se nos endebedaba, parece ser que os apoderados, que eran os que realizaban os pagamentos en man naquela época, retiveran o diñeiro para obter intereses do mesmo.

Posteriormente, en agosto sae o convenio colectivo da construción, naquel momento Barcelona era unha cidade industrial e no mes de agosto non había *nin dios*, pois as empresas daban vacacións e aínda non había demasiado turismo. Por tanto, aprobar un convenio colectivo nese mes era como o que fan agora cos autocarros, que che soben en verán as tarifas cando hai pouca xente para protestar. Nese intre chamáronnos a nós dentro da propia célula de ensino de Comisións Obreiras, a ver se podíamos acudir porque necesitaban xente para facer un piquete na construción para reclamar máis do que ofrecía o convenio. Daquela fomos a Badalona, onde está agora o Forum e estas chemineas [sinala cara a un punto no horizonte] que por aquel entón non existían, pasamos dende as 6 da mañá até as 2 da tarde a camiñar por todas as obras e Helena, que era a única muller do grupo, di-

cíalles, “compañeiros, estades aí a traballar cando tedes unha reivindicación que defender...” e ao ver a unha muller botarlles a bronca, eles pensarían, “esta tía está chalada”, pero baixaban todos a cabeza. A consigna dende Comisións era que había que ir ao sindicato da construción e ocupalo, porque era dos obreiros. Mais nós que non eramos do sector, non faciamos nada alí, e menos Helena que era muller e non había ningunha na construción. Por tanto detivéronnos á saída do sindicato, a Helena e a min, estivéronnos a bater durante oito horas. Helena mantiñaos a raia: “Eu a vostede non o coñezo así que tráteme de vostede, igual que eu hei facer con vostede...”. Era unha persoa moi enteira.

Muller e cineasta

Ser muller era un estigma, ela non podía facer cinema como autora, podería ser actriz pero non directora, e iso funcionaba así tamén no cinema máis alternativo, o Grup de Produció, do PSUC... Pere Portabella, por exemplo, montou un colectivo de cineastas alternativos como Llorenç Soler, Joaquim Jordà, Carles Durán... Cando Soler propón a inclusión de Helena no grupo, Portabella négase argumentando que ela era carne de canón. Eu estou convencido que era misoxinia pura e dura, como muller podía estar na cama ou na cociña mais non podía estar no cinema, podía ser filmada mais non podía filmar. E estouche a falar de xente de esquerdas, hai un prexuízo misóxino que non era só do sistema senón que se estendía a outros grupos supostamente alternativos. Por exemplo, se ti ves *El sopar*, de Portabella, unha película sobre presos políticos, verás que filma a dous presos e á muller dun deles reunidos nunha casa. Pois a muller o único que fai é servir, está na cociña (*sopar* significa cea en catalán) e sírveos mentres eles son os que falan xa que estiveron na cadea e a outra non ten nada que dicir nin que facer alí.

“O campo para o home”

A nosa idea inicial era facer unha triloxía: o campo, a cidade e o bairro. O campesiñado, o obreiro industrial e os bairros populares. Dentro dese proxecto *O campo para o home* pretendía ser un ensaio xeral da situación agrícola en España, baseándose en libros amplos como os de Ramón Tamames. Queríamos filmar todos os niveis do campesiñado, dende o máis explotado de Galiza ou Andalucía, até o campesiño medio que podía vivir ben, como ocorría

en zonas de Catalunya. Porén, as nosas limitacións económicas, provocaron que nos limitásemos ás zonas nas que estaba peor o campesiñado, é dicir o minifundio galego e o latifundio andaluz. Por aquel entón nin Helena nin eu podíamos traballar no ensino público pois non volveron contratar a aqueles que participaran nas folgas do sector e só contabamos co meu traballo como mestre en centros privados e co diñeiro que sacabamos de traducir textos de todo tipo.

Terra de minifundio

Empezamos a rodaxe por Galiza a través dos contactos facilitados pola galería Sargadelos de Barcelona, especialmente grazas a Inés Canosa, unha galega de familia pobre e campesiña, que estivera emigrada en Arxentina e á que Luis Seoane dera unha bolsa para que puidera estudar en Barcelona. Tamén entramos en contacto con Basilio Losada, que era profesor de galego en Barcelona, e cun profesor interino da facultade de Económicas. Entre todos achegáronnos bibliografía, documentación e contactos. Nese momento poñémonos en contacto con Luis Seoane, que por aquel entón estaba en Galiza, e por medio del chegamos a Xosé Manuel Beiras, gran coñecedor da estrutura agraria galega que tiña escrito recentemente unha tese de doutoramento sobre o tema.

Na universidade puxéronnos en contacto cun cura da zona de Arzúa, Primitivo García paréceme que se chamaba, que era un santo. Por aquel entón en Barcelona había curas obreiros que sabían máis de marxismo que algúns comunistas, lían *O Capital* e estudábano... Este non, era un cura de aldea, un home que vivía co seu pobo, ao que lle doía a súa situación e estaba disposto a contribuír no filme. A maioría das tomas e as entrevistas son, por tanto, de zonas próximas a Arzúa, onde a xente era moi acolledora e hospitalaria. Lembro unha señora que nos quería agasallar unha manta de liño e dicíanos “Non, isto non dá traballo, fágoo cando *chove*¹...”; era unha muller practicamente cega, vellísima, que fixera unha manta para a que plantara o liño, recolléao, tecéao... todo o proceso fixérao no seu tempo libre, cando chovía, e non había xeito de marchar de alí sen aceptar o que che ofrecían.

¹ En galego no orixinal (*N. do T.*)

O latifundio andaluz

A gravación da parte andaluza foi moito máis improvisada que a galega. Aínda que é certo que en Catalunya hai moita inmigración andaluza, a maioría era practicamente analfabeta, traballaban no campo, sobre todo na vendima, a onde tiñan que levar a toda a familia a traballar, co que a escolarización era moi baixa. Tamén había centros andaluces e xente con cartos pero eran algo fachas, bastante relacionados con exaltacións da festa nacional e coa España fascista. Por tanto desprazámonos a Andalucía co noso Dous Cabalos sen apenas referenzas e unha vez alí, de novo grazas á colaboración de curas progresistas, fomos facendo contactos. Empezamos por Córdoba, e logo fomos a Los Corrales, na serra sur de Sevilla, entre esta provincia e Málaga, preto dun pobo que se chama Alameda, nas proximidades de Osuna. O nome de Los Corrales vén de Los Corrales del Duque de Osuna, un nome significativo que di moito da propiedade da terra nesa zona. As comunicacións entre estas localidades eran penosas, pois os camiños eran de pedra e nós viaxabamos nun Dous Cabalos a 5 por hora para que non escachara o carro.

Tradición republicana

Toda esta rexión fora na época republicana unha zona anarquista e, por exemplo, no filme intervén o que fora secretario da CNT do campo andaluz. Tamén contamos coa colaboración do cura que nos acolleu na súa casa, Diamantino García Acosta, fundador do SOC (Sindicato de Obreiros do Campo), situado á esquerda de Comisiones, sindicato marxista pero máis anarquizante, moi radical nas súas propostas pero non tan de partido como outros. Este sindicato colleu bastante forza na época sendo a localidade máis emblemática Marinaleda. Se ti miras a prensa daqueles anos, era o único pobo de España que puido realizar unha especie de colectividade na que todo era do pobo, existía un traballo colectivo para entre todos construír a escola, por exemplo. Era comunista no sentido primitivo da palabra, cun concello que funciona de forma asembleario.

Ademais dos campesiños tamén buscamos voces expertas sobre a propiedade da terra, neste caso acudimos a Pascual Carrión, enxeñeiro agrícola de profesión e mentor intelectual da reforma agraria durante a Segunda República.

FILMAR MARINALEDA

12 TESTEMUÑOS

DUNHA REALIDADE SOCIALISTA



GONZALO PALLARES

1. Antecedentes

O CUT é un partido de esquerda anticapitalista, no que reclamamos economía social, economía solidaria, onde os medios de produción teñen que estar nas mans dos traballadore e a riqueza debe ser repartida; apostamos pola empresa pública, dicimos que hai que nacionalizar a banca e que hai que camiñar cara ao pleno emprego.

(Juan Manuel Sánchez Gordillo, alcalde de Marinaleda.

Marinaleda: o soño da terra, 2007)

Nas primeiras eleccións municipais da democracia logo da ditadura franquista, unha póla do SOC (Sindicato de Obreros del Campo, de tendencia marxista-leninista e tinturas maoístas), o acabado de fundar CUT (Colectivo Unitario de los Trabajadores) acada en 1979 a alcaldía de Marinaleda (Sevilla) con Juan Manuel Sánchez Gordillo á fronte. Enxerto en IU dende o ano 1986, arestora aínda goberna.

2. Marinaleda contra os latifundistas

Eramos un pobo esmagado pola emigración, o paro e a fame.

A nosa única saída era a terra

(Juan Manuel Sánchez Gordillo. *Marinaleda: 30 anos de loita, 2009)*

As políticas da UCD, herdeiras da dereita fascista, e o triunfo en 1982 dun PSOE que daquela xa se arredara do marxismo, non contribuíron a afastar Andalucía da hexemonía terratenente latifundista da propiedade da terra.

3. Primeiro foi a auga

Comezamos a pedir auga por unha terra que en verdade aínda non tiñamos e non sabiamos sequera se a íamos conseguir. Ese foi o primeiro paso, antes de ocupar as terras de El Humoso.

(Pedro Quirós, xornaleiro. *Marinaleda: o soño da terra*)

Trinta e cinco anos despois da Revolución maoísta, contra o verán de 1984 un monllo de xornaleiros do SOC apoiado polo pobo de Marinaleda ocupa o pantano de La Cordobilla. A ocupación é parte dunha estratexia que consiste en aproveitar unha fenda na lei vixente: a posibilidade de expropiar un anaco de terra de sequeiro sempre que haxa auga para regala.

4. A teima pola terra

Ocupamos a terra unha e outra vez ao longo de sete anos. A primeira toma durou corenta días. A segunda sesenta e a terceira un verán enteiro. A Garda Civil viña e botábanos cando estabamos a durmir a sesta

(Josefina Rodríguez, xornaleira. *Marinaleda: o soño da terra*)

Ocupado o pantano, os marinaleños conseguen mil dúascentas hectáreas de terra da leira de *El Humoso* dun total das máis de cinco mil pertencentes até entón ao terratenente Duque do Infantado. Logo das conseguíntes loitas (folgas de fame incluídas) contra as institucións, os xornaleiros de Marinaleda aprópiáanse definitivamente no ano 1991 deste anaco de leira.

5. O cooperativismo

Esta terra é de todo o pobo. Non beneficia a un só, senón a todos.

(Dolores García, xornaleira. *Marinaleda: o soño da terra*)

A explotación da terra nas mans do pobo de Marinaleda conduciu ao pleno emprego. A organización cooperativista abrangue todo o proceso produtivo: cultivo, recollida, envasamento e distribución. Aínda que o traballo no campo precisa máis horas en relación á fábrica, os soldos son idénticos.

6. Oposición

Non se pode entregar a terra a unha cooperativa e regalarlle a maquinaria, o solo, os investimentos, pórles o rego e que non paguen a auga. Iso vai contra os mecanismos do mercado.

(Emilio Viera, asesor xurídico de ASAJA. *Marinaleda: 30 anos de loita*)

Os posicionamentos críticos coas políticas populares de Marinaleda viran arredor dun suposto radicalismo que atenta contra o mercado e que rematan por se descualificar de seu na declaración conxunta dos catro concelleiros do PSOE: «Gordillo só quere meter medo no pobo para acadar os seus obxectivos.»

7. Os logros sociais: a vivenda

Non só a terra é de quen a traballa, a industria de quen a traballa, senón tamén a vivenda é de quen a traballa. A vivenda non pode ser un botín nin unha mercadoría, senón un dereito dos pobos.

(Juan Manuel Sánchez Gordillo. *Marinaleda: o soño da terra*)

Nunha tentativa por trasladar a democracia económica á democracia social, o concello de Marinaleda expropiou o solo urbano para cedelo de balde a quen queira facer a súa propia vivenda. As vantaxes inclúen a subministración de materiais, proxecto e albaneis. O prezo, vintecatroy mil euros, pagadeiros a quince euros mensuais. Non se pode vender nin especular, e a propiedade da vivenda hérdase de xeración en xeración.

8. Os logros sociais: a educación

Traballamos pola incorporación da muller ao mundo laboral. Poden deixar aquí os seus fillos, ben atendidos educativa e socialmente.

(Esperanza Saavedra, directora da gardería. *Marinaleda: 30 anos de loita*)

Con menos de catro mil habitantes, o concello de Marinaleda conta cunha gardería pública por doce euros mensuais. Os cativos almorzan e xantan un menú supervisado polo pediatra da vila. A educación abrangue tamén a primaria e a secundaria.

9. Democracia participativa

Reixitamos o caxato de mando e deixaremos a cadeira de brazos baleira.
Esta cadeira de brazos é do pobo. Ninguén debe sentar nela.

(Juan Manuel Sánchez Gordillo, na toma de posesión como alcalde.
Marinaleda: 30 anos de loita)

A conto dos consellos comunais venezolanos, Eric Touissaint advirte que a participación popular corre o risco de ser absorbida polo partido, o que dalgún xeito xera problemas entre a lóxica institucional do partido e a lóxica social. Lonxe deste risco, en Marinaleda a asemblea é a cerna, onde o pobo delibera decote os asuntos locais e a toma de decisións.

10. Simbología

Antes Marinaleda eran catro rúas coma quen di, non coñeciamos o alcatrán.
E por riba tiñan nomes de xenerais da ditadura.

(Eduardo Valderrama, veciño.
Destino Marinaleda: unha utopía cara á paz, 2008)

Praza da Liberdade, Rúa da Esperanza, Rúa Salvador Allende, etc., conforman a onomástica do rueiro marinaleño en substitución da vella simbología franquista. Os cartaces con continuas referencias a valores como a solidariedade, a paz e a utopía completan a paisaxe urbana. Máis do oitenta e cinco por cento dos concellos galegos incumpren arestora a normativa de retirada de símbolos fascistas en flagrante violación da Lei da memoria histórica.

11. Audiovisual

É evidente que quen ten a información ten o poder. E seis multinacionais controlan o noventa por cento da información do planeta. Fixemos esta radio e esta televisión para lle dar voz a quen non a ten.

(Juan Manuel Sánchez Gordillo. *Marinaleda: 30 anos de loita*)

No ano 2003 a Garda Civil asaltou a sede da televisión local de Marinaleda. O motivo era a «sabotaxe» do sinal que emitía a televisión Digital Plus, participada polo Grupo Prisa.

A televisión local emite a diario e non contén publicidade. A elaboración de contidos é froito da participación voluntaria.

12. Referentes, perspectivas e continuidade da loita

O problema é que esta xuventude mamou a loita, mais non mamou a fame.

(José Ramos, veciño. *Marinaleda: o soño da terra*)

A inqueda nos máis vellos polo acomodamento dos novos aos ditados capitalistas constitúe unha máis das preocupacións do modelo marinaleño. A loita continua por unha política agraria afastada das liñas europeas é máis necesaria ca nunca. Escenificada na súa oposición ao novo estatuto andaluz, o pobo de Marinaleda reclama unha soberanía alimentaria e unha verdadeira reforma agraria que impida que arestora en Andalucía o oitenta por cento das axudas beneficien ao vinte por cento dos propietarios da terra cultivábel.

No verán de 2009 e nun aceno de estender parte da loita de Marinaleda ao campesiñado veciño, o lindeiro concello de Osuna declarou institucionalmente a súa tentativa de expropiar o predio militar de *Las Turquillas*.

Para Gordillo, «a potencialidade do ser humano é infinita», e confía na continuidade da loita «como o único sinal de progreso».

Sempre hai fendas. Pódense engadir a certo receo da xuventude novas fronte de cuestionamento do cooperativismo marinaleño. Na actualidade, o debate que vira arredor do socialismo do século XXI mesmo sería extrapolábel ao modelo de Marinaleda, que por outra banda xa avanzou moito antes e dende certo anonimato parte da súa disxuntiva. O espiñento casamento do cooperativismo co mercado (Hanz Dieterich) e a lexitimidade da soberanía alimentaria que nos remite ao enfrontamento proteccionista-librecambiarario (debate entre Jim Porter e Alberto Montero —nos números 103 e 104 da publicación *Viento Sur*—), son algunhas das chaves susceptíbeis de discusión. Con todo, e establecendo un paralelismo co achegamento de Ignacio Ramonet ao caso venezolano, as respostas viran máis nidias: «Antes de pasar á crítica hai que facer énfase nos inimigos do pobo revolucionario coma son as multinacionais e os gobernos neoliberais e socioliberais, para deitar como conclusión cal é a parte coa que estamos». Pois iso.

Os testemuños foron extraídos dos documentais:

Marinaleda: o soño da terra, de Indocumenta e o SOC, 2007.

Destino Marinaleda: unha utopía cara á paz, de Juventudes Comunistas de España, 2008.

Marinaleda: 30 anos de loita, de RTVE, 2009.

