

Brigitte Vasallo

La fosa abierta

Anarchivo emocional
de un *milagro* económico

ANAGRAMA
ARGUMENTOS

Índice

Portada
La fosa abierta
Créditos
Notas

A mis vecinas y vecinos de Chandrexa de Queixa;
a las personas que han compartido memorias,
organizado talleres y sostenido este trabajo.
Y a todas las poblaciones indomables de la Historia

Essere nuje è difficile
p'cché sapimmo si ce vene ditta na bucia
oppure na verità.

GEOLIER, «L'ultima poesia»

Si la lluna feu el ple
també el feu la nostra pena.

PERE QUART, «Corrandes d'exili»

La sierra de Queixa pertenece a la gente de Chandrexa de Queixa, y sus habitantes tenemos derecho de uso pero no de propiedad; esta sierra no es de nadie para que pueda ser para todos y para todas.

Ser de Queixa, en términos comuneros, en términos de la gente de esta sierra y de la sierra de esta gente, significa hacer vida aquí y su indicador es el humo de tu chimenea. Digo chimenea pues escribo en términos mutantes, pues estoy traduciendo, porque aquí no tenemos chimenea sino lumbre, un espacio donde hacer el fuego, que es el hogar en todas sus acepciones. Eres de Queixa si sale humo de tu hogar durante seis meses consecutivos: ese es nuestro permiso de residencia, nuestra nacionalidad, nuestra pertenencia y nuestro arraigo. Cuando te vas pierdes un derecho a uso que recuperas cuando vuelves a encender ese fuego durante seis meses más, un derecho que es su ejercicio activo. La sierra, me cuentan mientras cenamos en uno de esos hogares, es de uso colectivo desde tiempos inmemoriales: me hablan del monasterio de Montederramo, de la desamortización de Mendizábal, de los diezmos, los tocinos, los carneros, los maravedíes. Me dicen que ya mucho antes de todo eso estábamos ahí. Y para reforzar el saber fehaciente de sus palabras sacan de una maleta algo parecido a una escritura, una escritura de la sierra misma. Aquí pone que la trabajábamos nosotros, nuestra aldea, los vecinos y vecinas, ¿lo ves? El documento es de 1677.

Y yo, que adoro la magia, os juro que nunca había visto un truco tan prodigioso como ese testimonio inesperado del XVII emergiendo de una maleta en una cocina de Casteligo una noche cualquiera después de cenar.

La sierra no tiene muros, no tiene parcelas: para conocer sus

lindes hay que guiarse por esa misma escritura, e ir buscando por el monte unas piedras con unas cruces que dibujan una línea imaginaria. Las tierras que quedan dentro son nuestros montes, los de cualquiera que encienda el calor de un hogar aquí. Los montes de nadie que son montes para un nosotros.

Escribe Antonio Orihuela en *Libro de las derrotas* que «todos los mapas están llenos de señales que indican otros tantos caminos. Las cosas no tienen por qué ser como son –dice–, el mundo puede ser rehecho, nuevo y distinto, tal vez no todas las miguitas de pan hayan sido comidas por los pájaros, tal vez no todas las puertas hayan sido atrancadas, tal vez aún queden héroes en zapatillas que quieran aventurarse a encontrar el tesoro, el gran tesoro que jamás contuvo moneda alguna».[1]

Noelia y Judith, mis primas, le regalaron a su padre, al Juan de la Flora, una brújula para que subiera a la sierra a buscar las señales de ese mapa de caminos abiertos, de migas de pan. Con la escritura en la mano y la transcripción contemporánea que descifra el habla antigua, la letra embadurnada por los siglos, buscó la primera piedra de un tesoro que no contiene monedas, aunque sí riquezas. Una material, sin duda, que son las tierras del común, pero también el tesoro inmaterial de ese humo que sale de su chimenea en una aldea donde apenas quedan dos hogares humeando, un lugar vaciado de gentes pero no de sentido. El tesoro inmaterial de nuestro relato inscrito en el paisaje y del cuerpo hecho memoria. El tesoro inmaterial de nuestra existencia colectiva.

Es 31 de octubre de 1512 y estamos en Roma. Subido sobre un andamio que él mismo ha construido para salvar el desnivel de veinte metros respecto al suelo, sin ducharse (dicen) desde hace un montón de tiempo y casi ciego por la pintura que se le mete en los ojos, Miguel Ángel está a punto de concluir los frescos de la Capilla Sixtina, que ha hecho de mala gana pues le han quitado tiempo para la escultura, eso que considera su verdadero trabajo. A lo largo de 460 metros cuadrados, despliega profetas y sibilas de colores vibrantes y sitúa el Génesis en el centro mismo de la obra: la creación de la humanidad, su relación con lo divino y la expulsión del Paraíso, final y principio al mismo tiempo. El fresco de la expulsión recoge, de hecho, dos escenas en una: la primera, Eva aliándose con la serpiente para comer la fruta prohibida –cayendo en la tentación, se dice a menudo, aunque también podríamos estar ante un acto primigenio de desobediencia y autonomía–; la segunda, Adán y Eva saliendo del Paraíso, castigados; la causa y la consecuencia. Ganarás el pan con el sudor de tu frente por haber comido del árbol prohibido, que es el árbol del saber, la fruta del conocer tanto el bien como el mal. Cabizbajos, constreñidos, con una mueca de angustia en la cara, de dolor, también de enfado, la pareja originaria, el primer padre y la primera madre según las religiones del Libro, salen del límite del fresco hacia el mundo terrenal. Van marcados ya para siempre con el estigma indeleble del pecado original que heredarán sus hijos e hijas y los hijos e hijas de sus hijos e hijas hasta el día futurísimo del Juicio Final. Estigma indeleble como el amor de madre, indeleble como la pertenencia a la tierra que te vio nacer, como las manchas de aceite o de vino en el mantel, todas esas indelebilidades. El pecado original no se redime, no se limpia, no se cura: naces en él y lo transmites. Y al ser constitutivo, tienes dos

posibilidades: vivir con él o vivir contra él. Pero ya nunca habrá un afuera.

Cuatrocientos cincuenta años más tarde, a 1.369 kilómetros al oeste de Roma, Xavier Miserachs, hijo de Manuel, hematólogo y uno de los pioneros de la transfusión de sangre, y de Montserrat, maestra, bibliotecaria y escritora cuyo fondo personal se conserva en la Biblioteca de Catalunya, toma una fotografía en los alrededores de la estación de Francia de Barcelona. En el reverso, ángulo inferior derecho, autor, título, fecha y firma, a lápiz negro: «Foto: Xavier Miserachs / Inmigrantes viniendo de la estación de Francia, Barcelona, 1962». En la imagen, en blanco y negro, tres figuras caminan de frente y miran al fotógrafo con expresión fastidiada. Atraviesan ¿un parque urbano?, plataneros, fuente monumental, coches aparcados, ¿camino de tierra?, hojas en el suelo. En el centro, una mujer pequeña, morena, hace una mueca con la boca, la mirada directa. Carga con un cesto bajo el brazo y del otro lleva colgadas cosas que semejan chaquetas y algo rígido, ¿un jamón?, ¿una tabla de lavar?; la falda por debajo de la rodilla, sencilla, el jersey de cuello de pico, ajustado, la chaqueta, tal vez todo del mismo color, los zapatos planos, casi zapatillas. A su izquierda, un hombre alto encogido bajo el peso de una maleta de cartón que carga sobre uno de sus hombros; el pantalón arrugado, la chaqueta oscura colgada del antebrazo. Una tercera persona, más joven, camina con gesto cansado; en sus manos, una maleta y algo que parece una caja amarrada con cuerdas; el pantalón, la camisa, el jersey de pico, la americana, todo arrugado, los zapatos de cordones. Al fondo de la imagen, unos chavales juegan al fútbol (¿o tal vez son simplemente personas caminando?). La imagen no es un posado, ¿es un robado?, y el fotógrafo ha hecho historia por esta y otras muchas fotos callejeras. Neorrealismo, leo en una web.

De las figuras de esta foto no sabemos nada: se ha dicho que eran «inmigrantes andaluces», pero es un decir andaluz genérico, un andaluz como quien dice murciano, como quien dice gallego, como quien dice castellano. La otredad siempre como pozo sin fondo, el otro como un otro cualquiera.

La iconografía de la migración y la culpa bíblica, el estigma y el

pecado original que los distinguirá para siempre y durante generaciones de las poblaciones no migradas. Los cuerpos encorvados bajo el peso de la pena, la mirada furtiva, el dejar atrás, el saber algo que los demás ya nunca entenderán.

Ganarás el pan.

Cher monsieur Charmat, e inmediatamente dejo de escribir. *Querido* es un término excesivo para dirigirme a un señor francés, apasionado del golf –según sus redes sociales–, dueño de un castillo en un pueblo sin mar, que ignora tu existencia y no tiene interés alguno en ti.

Busco en Google cómo encabezar un email formal en francés: «Escribir un email en francés no resulta tan difícil, solo tenemos que emplear *les formules de politesse*». La página web de la Business School de Nebrija lo dice así, *politesse*. No resulta difícil, pero ninguna página web explica cómo se escribe un email a un señor francés apasionado del golf y dueño de un castillo, criado en un barrio rico de París, en una casa con servicio doméstico y modales refinados, *politesse*, al que llevas años buscando y al que necesitas conmover desesperadamente pues tiene algo que tú no tienes, algo a lo que no da importancia, algo que ni siquiera se ha ganado o merece, pero que está ahí, que es suyo, aunque en verdad te pertenezca a ti.

Bonjour, monsieur Charmat:

Hace muchos años que sigo el rastro de su familia, que busco compulsivamente en internet a ver si encuentro alguna cosa, algo nuevo, algo más allá de esa fundación sin vida alguna que dice honrar a su hermano muerto, una página de subastas desactualizada y un método de fermentación del champán que hace aumentar la producción sin perder calidad y que lleva su apellido, aunque no logro saber si tiene relación alguna con usted o su familia.

Cher monsieur:

Le parecerá extraño que me dirija a usted para esto pero no tengo a nadie más a quien preguntar porque en mi casa han pasado tantas cosas que la relación está rota y yo me he quedado fuera de nuestra historia, desheredada

de mi propio relato... Aun así conservo retazos como el recuerdo de las postales que su familia mandaba a la mía por Navidad, y recuerdo una foto de mi madre vestida de parisina con la mano apoyada en el hombro de un niño que aún no sabía que se iba a morir joven dejando un cuadro, uno de muchos, que acabaría en mi casa.

¿Cómo se escribe una carta a un señor francés que tiene un castillo para contarle que eres la hija de su criada y que estás tratando de recuperar su historia, la historia de la *bonne*, porque no tienes apenas nada de ella más que las formas del rostro, dicen, de la nariz para abajo, ese cuadro que pintó el hermano muerto de él cuando estaba en vida y un montón de dudas? ¿Cómo se hace para encontrar la justa medida, sin abrumarlo con la intensidad de tu carencia, sin hacer faltas de ortografía que le disgusten, sin parecerle inapropiada y sin provocar que, simplemente, mande el mail a la papelera y tu historia familiar desaparezca también?

Bonjour, monsieur Charmat:

Me llamo Brigitte Vasallo, soy escritora y mi madre trabajó de *domestique* para su familia en la década de 1960, en París. Me gustaría poder hablar con ustedes sobre aquellos años.

Gracias por su atención y saludos afectuosos.

Y le ofrezco, a modo de trueque, cambiar memoria por memoria, pasado por pasado. Porque yo también tengo algo que pertenece a la historia emocional de los Charmat; y le hablo del cuadro de su hermano Frédéric, pintor, muerto en 1988 a los cuarenta y dos años. Tal vez porque siento que poseo algo valioso que ofrecerle a ese señor con castillo a cambio de eso tan preciado que tiene él: la historia de mi madre antes de que fuese mi madre.

Antes de coger el metro que la llevará al tren que la llevará al autobús, la empleada para en un cajero a comprobar si su nómina ha llegado. El aparato acepta la tarjeta, le pide un minuto de paciencia y no le entrega la suma que ha solicitado: no hay saldo suficiente. Gracias por su visita, concluye mientras ella se caga en sus muertos. Tranquila, se dice para bajar la ansiedad que ya la ahoga, tranquila, a veces llega a media mañana. Si han hecho el ingreso hoy, igual te llega a media mañana.

El trayecto es una mierda, como cada día, aunque bastante mejor que cuando tiene turno de noche y se queda sin transporte público para volver. «Menos quejarte y más firmar la petición», le dice Maite, su compañera de turno. «No puedo, Maite, ya sabes que yo no puedo firmar. Lo haré cuando tenga contrato: ahora no puedo firmar.»

Es el principio del milenio, no ha pasado nada (los ordenadores siguen funcionando, las centrales nucleares siguen funcionando, las bolsas de valores siguen funcionando) y la empleada camina somnolienta y angustiada hacia el metro que la llevará al tren que la llevará al autobús que la llevará al uniforme naranja, a la caja descuadrada cada día, al reproche del «hablas de más y vendes de menos», Aeropuerto de Barcelona.

Ha ido a parar allí porque habla de más, porque al fin los idiomas le han servido de algo para dejar de limpiar de rodillas la escalera de mármol del hotel aquel, que con la fregona no llegas bien a los rincones, que la cofia, ponte bien la cofia, tienes que limpiar la acera, la parte de delante, la escalera de rodillas, los cristales, el vértigo, las heridas en las manos. Ha llegado y aprende deprisa, porque este trabajo ruin para ella es un buen trabajo, a pesar de la subcontrata que le retrasa la nómina cada mes y la tiene viviendo en

la angustia constante. Uniforme naranja, clientela repartida por destinos, dependientas repartidas por idiomas, quédate tú con estos, que te caen bien, le dicen con desprecio, y sí: Irán, Turquía, Rusia, Israel –que es el aeropuerto de Palestina–, Asia Central, Kirguistán, Uzbekistán, todos los vuelos del fondo de la terminal a la derecha, que hablas de más y vendes de menos.

Aprende rápido: si te gusta el envase te gusta el perfume, porque lo hacen así, usando la condición humana del prejuicio y del fiarse de las apariencias. Pero no te pueden gustar todos los envases ni cualquiera: estas fragancias son de hombre y estas *pour elle*, que en perfumería el francés es como en las redes sociales el inglés: si no lo dejas caer aquí y allá no eres nadie, una *loser*. Fíjate: madera antigua, gris metálico, azul frío o negro mate, o bien: flores de primavera, rosa palo, rosa bebé, rosa fucsia, dorado champán, rojo pasión, y este, este que lleva una sustancia que si te lo pones los hombres te miran y ligas un montón.

Ella se pone el perfume pero no por eso se liga a la chica de la cafetería, que sí la mira, pero no de esa manera. Y la empleada, que aún tiene esa mezcla de miedo al rechazo y rechazo de sí misma, no se atreve a hablarle, como si también pensara que mirarla así es algo malo, inmoral, ilegal o sucio. Imagínate que le hablo y se da cuenta. Imagínate.

Es el principio del milenio y Pierre Dupont –que en la traducción castellana del texto de Marc Augé se llama Juan Pérez para que el público medio se identifique con él, el público cualquiera que ni es mujer ni es migrante ni es de suficiente clase alta como para tener apellidos compuestos y jet privado– es el principio del milenio, y un tal Pierre Dupont recorre las estanterías con la mirada. Compra unas chocolatinas gigantes para sus hijos y duda si llevarle un perfume a su mujer: mira un frasco de medio lado y lo huele como si temiese un olor desagradable, como quien huele una lata de sardinas caducada pero de ciento cuarenta euros; pide uno que sea nuevo, que ya los tiene todos, y que la botella sea bonita, no... de flores, ella es más de flores, este está bien, sí. Le dice: *un parfum qui soit nouveau, elle les a déjà tous, que le flacon soit beau, non... fleuri, elle aime bien ça, celui-là, oui*.

La empleada lo observa mientras da vueltas y le cae mal, sin saber, como los perfumes, por el envase le cae mal. Habla un francés de dientes cerrados, de murmullo, un francés para los franceses, un francés de París, de France Info, de viajar por negocios, de no hacerse viejo sino maduro, de no tener barriga porque la liposucción, aunque no lo digas, Pierre, que me conozco a los de tu calaña, librarte de la barriga, te da esa sensación de libertad que sientes cuando te desprendes de tu maleta en la terminal, porque para ti la libertad es eso, librarte de cosas que son tuyas, que son de ti, porque tú eres de esos que beben la leche pero desprecian la vaca, de esos que comen los peces sin haberse mojado el culo. Y te parece bien. Te parece un sistema injusto pero que está bien porque, al menos, premia ese esfuerzo que tú, paradoja, nunca has tenido que hacer.

El pero de la frase lo he puesto yo. Pierre diría: es un sistema injusto que está bien.

La empleada permanece atenta por si tiene que acudir a echar una mano, sacar a Maite del apuro de no entender ese hablar de dientes cerrados; pero lo entiende por gestos, lo entiende por miradas, lo entiende porque él ni se da cuenta de que ella no lo entiende porque a él le da igual, porque va a ser servido cortésmente de todas formas, porque tiene la tarjeta de crédito y la de embarque y el ticket de parking y el traje caro y el corte de pelo bueno y el acuerdo de venta firmado a su regreso a París. Maite lo entiende porque siempre es lo mismo y está harta de lidiar con Pierres Duponts y Juanes Pérez que se creen tipos normales y en verdad son un infierno. Pierre el neutro, el que compra los regalos en el *dutyfree* porque piensa que regalar algo es eso; Pierre el majete que jamás les hablaría en francés de dientes cerrados a sus clientes asiáticos porque con ellos se esmera en un inglés exquisito, la sonrisa abierta, la mirada franca y esas frases en chino que ensaya en el hotel antes de cada reunión como quien ensaya el discurso inaugural de alguna cosa importante. Todos los Pierres Duponts son el mismo Pierre Dupont, el mismo imbécil, el mismo clasista que pasa por el aeropuerto confirmando esa teoría de Marc Augé de que está en un no-lugar habitado por no-personas, que

pasa por la vida creyendo que él es un cliente y las demás están a su servicio, solo eso.

Si Pierre conociese la teoría de los no-lugares la citaría constantemente porque le gusta citar cosas, le gusta dejar caer pequeñas cápsulas de sabiduría a su paso, pequeños destellos de saber, como quien se tira pedos cuando camina, pedos pequeños, discretos, pero que huelen detrás de él, que dejan su rastro. Pierre es de los que saben, un rebotador nato de pelotas: si dices «género», siempre piensa algo que no ha sido pensado jamás; si dices «economía», él tiene la solución milagrosa a lo que sea que está pasando, porque ya sabe además lo que está pasando; si dices «clima», si dices «fútbol», si dices «la receta del pastel de zanahoria de mi abuela», Pierre siempre va un pasito más allá, ese pasito que marca la diferencia. Pierre, que es abogado nieto de abogados pero podría haber sido director de cine nieto de directores de cine o filósofo nieto de filósofos. *Ah les non-lieux, les non-lieux*, diría en un suspiro si supiera, como el príncipe Harry dice: *ah, the climate change, the climate change*, antes de coger, reconfortado, su jet privado de regreso a Montecito, California. *Ah les non-lieux, les non-lieux*, como quien dice: ah, los jóvenes, los jóvenes, o ah, los *boomers*, los *boomers*, o ah, las redes sociales, las redes sociales. Como aquello de que la Tierra es plana y de que nos mienten porque la Tierra es plana. El mentir y la planicie como causa-consecuencia, como prueba, como principio y fin. La revelación del sabernos mentidos y la paz de que sea en algo que no cambia nada, menos mal. Todo ese decir que no sirve de nada y que no transforma nada, que solo desactiva. Todo ese decir que señala a los otros, a los menos..., *ah, les non-lieux*, aquí donde todos, es decir, él, somos meros clientes... no queda humanidad, se dice Pierre, somos apenas un número. Y sigue adelante tan tranquilo, dejando caer peditos malolientes.

No, a Pierre se la suda Marc Augé. Eso soy yo, que, al salir de

aquí, caja descuadrada, amenaza de despido si no aprendo a contar bien, amenaza de huelga si no ponen autobuses para las trabajadoras del turno de noche –pero, Maite, yo no puedo firmar, que estoy subcontratada por una empresa que no me paga nunca la nómina a tiempo–, yo al salir de aquí, de esto, me voy a una asamblea del mundillo político-cultural de Barcelona, del mundillo Revolución, donde todo el mundo es burguesía disfrazada de otra cosa, donde todas se han leído aquello que hay que leer antes de poder hablar, o se han leído un resumen, o se lo han contado en clase, pero donde todas se han olvidado de mirarse pa dentro, de entenderse las maneras, de analizar la mirada porque, como son de izquierdas, con eso ya está todo bien. Todo el mundo es burguesía y quien no, *wannabe* como yo misma, aspirante a ser como ellas, que vengo aquí para ver si me contagio, si aprendo el hablar bonito, si logro demostrarles mi valía a esta gente que vale tanto y que son tan de izquierdas, y no como yo, que solo soy una cutre con aspiraciones que no logra cuadrar sus cajas en turnos de doce horas y sabe más de productos de limpieza, de escaleras fregadas de rodillas y de cofias que de Nietzsche.

Estoy aquí y la palabra de moda es no-lugar y yo no entiendo. Escucho pero no entiendo, como no entiendo la mayoría de las cosas que se dicen: no entiendo *disciplina*, no entiendo *derridá*, no entiendo *performatividad*, no entiendo *toninegri*, qué carajo voy a entenderlo, no entiendo nada, pero no me importa porque estoy aquí para aprender. Lo digo sin ironía: también estoy aquí para aprender cosas nuevas, cosas que me hagan chiribitas en la cabeza, que me den ilusión. Pero eso del no-lugar, eso sí me molesta no acabar de entenderlo porque se coloca en sitios que me suenan raro. Porque los no-lugares, como los aeropuertos o los hoteles o los supermercados, y sigue la frase como si nada. Porque los no-lugares, como los campos de refugiados, esos espacios que «son de paso, donde el individuo deviene anónimo, donde solo puede ser cliente, pasajero, consumidor. Esos espacios con lenguaje prescriptivo, informativo, prohibitivo, donde solo hay soledad y

similitud. Esos espacios que no son históricos, ni relacionales, ni identificatorios». Así lo dice Marc Augé, así mismo.[2]

Y a mí se me acelera el pulso, la verdad, con mi uniforme naranja metido en la mochila, yo, que siento el trabajar en una perfumería del aeropuerto como un ascenso de clase después de toda la vida limpiando en esos hoteles que también llaman no-lugares. Yo, que tengo callos en las palmas de las manos de escurrir trapos para limpiar en rincones donde no caben fregonas, y tengo un callo del boli en mi dedo anular de escribir cosas que nunca serán publicadas porque no sabría por dónde empezar, ni sabría a quién mandárselas, ni conozco a nadie del mundo editorial ni a nadie que haya escrito libros, porque la gente como yo ni escribe ni mucho menos publica, que las editoriales y las agencias y las revistas literarias tienen avisos en sus webs de que no aceptan manuscritos no solicitados y cómo carajo me van a solicitar algo a mí si no me conocen, dónde está la maldita puerta de entrada para alguien como yo, que tiene manchas en la piel de los productos de limpieza corrosivos, y quién sabe si en los pulmones, porque cuando hay poca ocupación se aprovecha para limpiar a fondo los baños con salfumán, ¡los baños con salfumán!, que la baja ocupación por una vez en la vida, por una semana al año de baja ocupación, acaba siendo un castigo peor que el trabajar a destajo.

Se me acelera el pulso y ya no escucho sino que intento montar en mi cabeza el argumentario para cuando coja el micro y les cuente. Me pongo tan nerviosa al explicar que al final me lío y se me nota como la vergüenza, y hasta la rabia se me nota, porque tengo rabia y tengo culpa de sentir rabia porque esa gente que me cae bien y que quiero que sean mis amigas no tienen la culpa de haber ido a la universidad mientras yo estaba fregando suelos.

Y por fin lo cuento: que los aeropuertos son lugares para quien trabaja en ellos y para quien emigra, que claro que hay vínculos, que si viesen a la gente llorando o nos viesen a nosotras en las luchas sindicales –que yo no puedo porque estoy subcontratada pero que eso ya es otra historia–, que Marc Augé no lo sabe porque él es cliente, claro, que seguro que trata mal a las trabajadoras porque si

su teoría no las abarca ya me dirás, que igual es que ni las ve, y no sé cómo concluir porque no sé la dimensión de lo que estoy diciendo, pero me parece que se tiene que decir, joder, me parece que se tiene que decir. Y me escuchan porque son gentes de izquierdas, pero la siguiente persona que toma el turno de palabra recoge el tema importante del que venían hablando como saltando por encima de mis apreciaciones, como una nota al pie de página, que muy bien que puntualice, pero que aquí estamos hablando de algo general, ya me entiendes, de algo más grande. Y el siguiente también pasa por encima, y lo que he contado queda diluido en la nada de la que proviene y la gente sigue diciendo no-lugares todo el rato porque, al final, quién soy yo para chistarle a Marc Augé o para venir con mis mierdas concretas a un lugar, literal, donde estamos cambiando el mundo.

Me voy a casa sin quedarme a tomar esa cerveza que se toma después de las asambleas, esa cerveza donde se tratará mal al camarero de turno porque cambiar el mundo no empieza ni acaba ahí; me voy porque me da vergüenza que nadie me hable porque nadie me conoce a pesar de estar cada semana en el encuentro: el conocer aquí se da de otras maneras a las que yo no tengo acceso, se da en las palabras que utilizas, se da en las fiestas a las que vas, se da en cruzarte por los pasillos de la facultad, se da en esas cosas que te ocurren naturalmente, como formar parte de una exposición colectiva, cuando aún ni has acabado la carrera, porque ya estás en el circuito desde que naciste, se da incluso en tus apellidos, en el ¿sabes quién es su madre?, no, pero se llevan fatal, sí, sí, se llevan fatal, se da también en lo guapa que pareces porque el cuerpo no es neutro y la belleza no es neutra y tiene clase también, se da en la ropa que llevas, en el peinado, y se da, también, en si alguien que mueve el cotarro se te quiere follar, en si uno de los chavales asamblearios de turno se te quiere follar o le gusta, al menos, tontear contigo y contarte cosas y que tú escuches y sonrías. Me voy porque me da vergüenza y tengo que acostarme pronto porque mañana madrugo para coger el metro que me llevará al tren que me llevará al autobús que me llevará al trabajo, uniforme naranja, caja

descuadrada cada día, que hablas de más y vendes de menos, Aeropuerto de Barcelona.

Bonjour, monsieur Charmat:

Espero que este mail les encuentre en buen estado de salud, a usted y a su madre. Me emociona saber que tanto ella como usted recuerdan a la mía, y me consta que mi madre también les guardó mucho cariño.

En el contexto de una investigación para mi nuevo libro, estaré en París en septiembre u octubre, y me pregunto si sería posible visitarlos.

En espera de su respuesta, reciba mis cordiales saludos.

La teoría del no-lugar se publica en Francia en 1992 y se extiende como un reguero de pólvora que explota y deja un rastro de azufre. Marc Augé, el autor, es antropólogo y pronto será condecorado con la Legión de Honor.

En la película de Patricio Guzmán, *Nostalgia de la luz*, Gaspar Galaz dice que toda nuestra experiencia sensorial es del pasado, todo lo que llega a nosotras ya sucedió, ya se produjo, aunque sea solo una millonésima parte de segundo antes. Así, todo lo que narramos se construye a partir de piezas que ya ocurrieron, incluso todo lo que pensamos, pues pensar es una forma de narración íntima. Todo sigue un rastro que está mediado por el desplazamiento entre el tiempo y nuestra subjetividad, que es una capa de significado en sí misma. Escribe Avtar Brah que es necesario «volver a hacer énfasis en la noción de experiencia no como una guía sin mediación hacia la "verdad", sino como una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente; como una lucha entre las condiciones materiales y su significado».[3] También lo dice Donna Haraway, con esa especie de voz tan poética como sabia: «Al igual que la naturaleza es uno de los productos de la cultura más asombrosos y no inocentes, la experiencia es uno de los aspectos del movimiento histórico de encarnación menos inocentes y menos evidentes».[4]

La historia, la identidad y las relaciones no son algo que esté inscrito en los espacios, sino capas añadidas, son líneas entre puntos que generan un dibujo. Un significado siempre es una invención. Aquello que señala Marc Augé o, mejor, aquello que performa, aquello que ejerce y genera mientras expone su pensamiento, es una teoría de los lugares de enunciación universalizados, una nueva nomenclatura para la hegemonía de siempre; viene a demostrar, sin

proponérselo, la afirmación radical de Gayatri Chakravorty Spivak sobre la imposibilidad enunciadora: la subalternidad no puede hablar, decía Spivak, porque ese no poder hablar es aquello que define y constituye su condición. La imposibilidad de hablar o, más exactamente, la imposibilidad de ser escuchada, de que el habla sea diálogo y no soliloquio. Que esta afirmación haya sido muy discutida solo la confirma, paradójicamente. Yo sigo alineada ferozmente con ella: la subalternidad no es una cualidad de la persona, sino un lugar social y, como tal, relativo, relacional, un punto respecto a otro punto. El lugar enunciador es el sí-lugar, y el lugar imposibilitado de enunciación es el no-lugar. Marc ocupa lo uno. La empleada del aeropuerto ocupa la nada.

Cuando Augé se queja de lo inhumano en lo clientelar en los aeropuertos, lo hace en diálogo con otras personas que también son clientes en los aeropuertos y que leen sus libros, que van a sus congresos, que dan conferencias, que escriben *papers* y que entregan legiones de honor. Personas que ni trabajan en los aeropuertos ni han migrado, porque esas personas, por cuestiones de clase, no pueden hacer uso de esa misma palabra pública. Desde esa subalternidad, poco se puede hacer frente al criterio de verdad que valida Marc Augé, y así campa incontestado, *ah, les non-lieux*, *les nonlieux.* Y en ese campar se va imponiendo, también, como criterio único y universal.

Porque en la práctica lo es, pues no hay posibilidad de discutirlo. Todo otro lugar de enunciación pasa a ser definido, si acaso, como subalterno, deficitario o comparativo: un ejercicio de afirmación del lugar, que es nombrar aquello distinto como no-lugar, su déficit.

Un no-lugar no es un lugar sin historia, sin identidad y sin relaciones, sino un lugar incapacitado para crear criterios de verdad que legitimen, validen y resguarden sus propias formas de historia, de identidad y de relación frente a la invasión del criterio de verdad hegemónico, impuesto por el sí-lugar al que vamos a nombrar así a partir de ahora: el sílugar, quitándole lo neutro, escupiéndole a la cara su propia coletilla.

Me caes como el culo, Marc.

Monique Wittig, Antonio Gramsci, Karl Marx y mi tía Olga lo analizan así: los pensamientos de la clase dominante son a la vez, en cada época, el pensamiento dominante de la época. ¿Por qué?

Porque la clase que ostenta la fuerza material dominante ostenta también la fuerza intelectual. Porque dispone de los medios de producción material e intelectual. Así que las clases desposeídas lo son también respecto a los medios de producción de pensamiento.[5] No es que no piensen, es que lo que piensan no entra en los currículos escolares, ni en las tertulias de radio, ni gana premios literarios ni recibe financiación para seguir pensándose: lo que piensan no se reproduce. Las clases dominantes se pueden permitir el susurro (no se llora como una criada, decía la bisabuela aristócrata de Laure Murat)[6] porque no tienen ruido alguno en contra. Las demás debemos pensar a gritos contra el ensordecedor ruido material.

Mi tía Olga lo resume categórica: sempre houbo ricos e sempre houbo pobres e así ten que ser.

Sucio y posiblemente cabreado porque se quiere ir a esculpir efebos, Miguel Ángel aborda la expulsión del Paraíso desde un juego de relato: una serpiente con torso de mujer que se alía con Eva, el fruto prohibido; el castigo: él y ella, cabizbajos, se saben por primera vez desnudos y salen definitivamente hacia el mundo del sufrir. Esta narración está implícita en los imaginarios sobre la migración elaborados desde los lugares monumentales, los sí-lugares, aquellos que tienen los criterios de verdad y el poder de verificación, e impregna también al resto de los sujetos que repetimos sus lógicas aunque vayan en contra de nuestra experiencia colectiva. Una ficción que disimula la historia política

dentro de un relato de historia natural. Es por eso, y desde todo eso, por lo que afirmamos que emigramos porque éramos pobres.

La culpa está en el centro. Fueron expulsados del Paraíso cabizbajos porque hicieron algo que no debieron hacer. Porque no se esforzaron lo bastante para seguir las indicaciones del sistema.

Porque fueron vagos, inconsistentes, impíos. Y por eso fueron expulsados, fin de la fábula.

Aquello que oculta esta fábula es algo que llamaremos correlación migratoria pues, como afirma Abdelmalek Sayad, no se puede pensar en la inmigración sin pensar en la emigración, no se pueden separar esos dos movimientos ni estudiar la cuestión sin analizar la relación entre el empobrecimiento de unos territorios y el enriquecimiento de otros. Lo que mi tía cuenta, en ese sentido, es un análisis certero de la realidad: para que haya ricos, tiene que haber pobres. Simon Kuznets lo explicaba en 1966, cuando decía que el moderno crecimiento económico (en un texto que se titula así) puede medirse con tres factores: un incremento sostenido del producto per cápita o por trabajador, cambios estructurales en el peso relativo de los diversos sectores productivos y aumento de la población. La relación entre variables demográficas y económicas ha sido espacio de debate durante siglos, con el clérigo Malthus erigiéndose como uno de sus referentes, en pleno siglo XVIII, gracias a sus esfuerzos por demostrar, como respuesta a los socialismos utópicos, que las causas de la miseria de los pobres son sus excesos natalistas (el follar como su fruto prohibido particular), perspectiva que llevada al límite de su práctica justificó esterilizaciones forzosas para mejorar los resultados económicos. Y posiblemente los mejoró, porque los cálculos que se centran en la renta per cápita son una evidencia: a menos población más renta por cabeza sin necesidad de aumentar el capital o, dicho de otro modo, si tienes que compartir una manzana con tu prima, la solución económica más eficiente es matar a tu prima. Pero es eficiente solo a corto plazo: a largo has perdido el activo económico que podría haber sido tu prima. Los alcaldes de lugares en vías de despoblación han usado esta trampa infinitas veces para demostrar a sus escasos votantes que, a pesar

de la sangría poblacional, la vida económica va bien o incluso mejor, mientras sus comunidades, simplemente, desaparecen.

Marx afirma que cada modo de producción tiene sus propias leyes demográficas y que el capitalismo tiene las suyas. La demografía, pues, no es una casualidad y no forma parte de la historia natural sino de la historia política. Xosé Manuel Beiras, economista, también afirma que «el capital por sí solo no produce, no crea valores económicos. Solo produce cuando es utilizado como instrumento por el ser humano, cuando es manejado por una fuerza de trabajo».[7] Para Beiras: «Los elementos cambiantes que fundamentalmente definen el proceso del crecimiento económico son, a fin de cuentas, la formación de capital más la población. La formación de capital como motor indispensable de crecimiento. La población como proveedora, por un lado, de una fuerza laboral cambiante en volumen y estructura, y más, por otro lado, como condicionante de la verosimilitud misma del crecimiento considerado desde el punto de vista del resultado: aumento del producto social por habitante».[8] Esta perspectiva pone el foco en el expolio de población que sufren las zonas empobrecidas en favor de las economías dominantes, cuyas gentes, sin embargo, lejos de estar agradecidas por la inyección poblacional, se sienten invadidas como si un dominguero se sintiese invadido por la paella de marisco que se acaba de comer.

Las economías industriales del sur de Europa, concretamente Catalunya, Liguria y Piamonte, tuvieron a principios del siglo XX la tasa de natalidad más baja ¡del mundo! Dice Anna Cabré, experta en demografía, que si ni Catalunya, ni Liguria ni el Piamonte son territorios despoblados y empobrecidos hoy en día es porque sus sistemas de reproducción tienen en cuenta la inmigración como activo, de manera que estas sociedades industriales fueron pioneras en un sistema demográfico que priorizaba la reproducción dicha «de calidad» frente a la cantidad. Eso supone una sola criatura o dos que dispondrán de todos los recursos y explica, dice, la poca permanencia de esos grupos sociales en la clase obrera, pues se propicia el rápido ascenso de clase a través de este sistema. La migración forma parte del progreso económico de una sociedad, de

sus recursos materiales, y beneficia directamente a las poblaciones autóctonas del lugar de llegada.[9] La demografía no es historia natural.

«O proceso ten unha chea de vasos comunicantes –me escribe Marta Veiga Izaguirre en Bluesky–. A min fastídiame que a mellor xente que sacamos de aquí, con bolsas de estudos, as pensións non contributivas dos avós e a plusvalía do esterco as estean aproveitando fóra.»[*]

Las migraciones, por lo tanto, son un factor necesario para la economía industrial, como lo fue la colonización y el expolio de materias primas: el desplazamiento de poblaciones, que no es un gesto voluntario y espontáneo, sino consecuencia de políticas extractivistas que consideran la mano de obra y las vidas mismas como una materia prima más.

¿Cómo sucede la correlación migratoria en el contexto de las migraciones internas rurales con la llegada del capital industrial? Andreas Malm en su *Capital fósil* lo sentencia, rotundo: «El capital industrial depende del éxodo masivo del mundo rural»,[10] algo que ya había apuntado, entre otros muchos, Lenin cuando dijo, referenciando a Marx, que «no es posible imaginarse el capitalismo sin un aumento de la población comercial e industrial a expensas de la agrícola».[11] La sociedad industrial expolia también las poblaciones de las sociedades rurales pues precisa de fuerza de trabajo y de reproducción de la fuerza de trabajo. Beiras explica que, en el caso específico gallego, la introducción del capitalismo en estructuras precapitalistas como era aquel rural dio como resultado una dualidad: «La coexistencia insolidaria de una sociedad precapitalista mayoritaria, con un núcleo capitalista enquistado, incapaz de crecer sin destruir al resto». Este capitalismo, añade, introducido a través de empresas en sociedades precapitalistas ni genera trabajo en el mundo rural ni puede acoger el excedente de gente del rural ni revierte sus beneficios en lo local. Las actividades de la economía moderna en zonas «en desarrollo» producen crecimientos en las economías foráneas dominantes. Tanto en exportación de materias primas como en consumo interior. Las decisiones sobre las

economías en desarrollo dependen, pues, de los intereses de las economías dominantes.

¿Cómo pensamos los y las mutantes, las hijas de las diásporas que nos identificamos emocional, cultural, hasta lingüísticamente con el lugar de llegada, la cuestión de la redistribución?

¿Cómo se conjugan, en ese sentido, las reivindicaciones de una ciudadanía plena en el lugar de llegada y la reparación histórica respecto al lugar de salida? ¿Somos agentes de esa reparación y redistribución o es algo ajeno a nosotres?

La acumulación originaria, escribe Marx en el volumen I de *El capital*, desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana y, con ello, el pecado tomó posesión del género humano. Se nos cuenta su origen, sigue, como una anécdota del pasado: en tiempos muy remotos había, por un lado, una élite dirigente y, por otro, una panda de vagos y holgazanes (lo dice así el texto, porque Marx, a diferencia de tantos marxistas, tiene un sentido del humor retranqueiro bien gallego para lo alemán que era).

Ocurrió así, sigue, que los primeros *acumularon riqueza* (la cursiva es de él) y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de ese pecado original arranca «*la pobreza de la gran masa* [...] y *la riqueza de unos pocos*» (de nuevo sus cursivas). No deja de señalar, también, que esos pobres siguen siéndolo a pesar de siglos trabajando por el pan, y esos pocos ricos no paran de enriquecerse a pesar de haber dejado de trabajar hace mucho.

El primer elemento necesario para la construcción de la culpa migratoria, por lo tanto, es la invisibilización de la correlación migratoria, y el segundo es la atribución (tendenciosa) de la causa del fenómeno a la consecuencia del mismo. El movimiento migratorio se explica por las lógicas del capital y no en sí mismo, no es un movimiento generado de manera espontánea. La migración es un derecho humano, claro, dadas unas circunstancias. Pero atendiendo a las circunstancias, es una obligación impuesta por el capital; no es una decisión personal aunque la decisión personal y la propia agencia participen del proceso: la migración es un suceso

histórico. Por su parte, los territorios de salida no son «pobres» como fenómeno natural, sino que lo son como fenómeno político. Territorios empobrecidos. Eso se aplica también al eje campo/ciudad cuando estamos hablando de un campo preagrícola, anterior al capitalismo agrario.

Para construir la culpa, sin embargo, se sitúa el movimiento migratorio como causa del propio movimiento migratorio y, como consecuencia del mismo, la invasión de los territorios de llegada, el embrutecimiento y la disolución de la cultura local y la pérdida de identidad del lugar receptor..., si bien a nadie parece preocuparle que las poblaciones migrantes pierdan la suya. El resultado, aunque rocambolesco, aquí está: las poblaciones enriquecidas por la llegada de inmigración acaban sintiéndose víctimas de ella y reclamando todo tipo de obligaciones a las personas migrantes, azuzadas por un poder que se cuida muy mucho de explicar la correlación económica de la situación. Al ser la población autóctona la que tiene los mecanismos de poder (el acceso a la lengua, los recursos, las instituciones), ya que no estamos hablando de colonización ni de gentrificación, sino de migración, estas obligaciones pasan a ser mandatos que constituyen simple y llanamente un abuso de poder, no por llorón (¡nos invaden!) menos abuso.

La pregunta para las y los mutantes, las criaturas de la diáspora rural nacidas en las ciudades y en el relato urbano, es: ¿por qué éramos pobres?

Me gusta escribir sobre Naxos, ese mito. Lo arrastro desde hace años, me sirve de vara para medir casi todo, también para entender la disciplina de género y sus ángulos muertos, también para la literatura, también para la diáspora: si esto es un lugar afirmativo –Creta– y este es su lugar afirmativo antagónico –Atenas–: ¿cuál es el espacio invisibilizado que no es ni lo uno ni lo otro, que rompe el binarismo y que está siendo malinterpretado por el marco de los lugares afirmativos, se llamen Creta o se llamen Atenas? Dice la leyenda que la princesa de un sí-lugar fue expulsada por desobedecer a su padre y a su patria (ambos términos derivados del latín *patres*), dice que se marchó hacia otro sí-lugar buscando un poquito de porfavor, pero se quedó colgada a mitad de camino, en la isla de Naxos, que no es ni carn ni peix, ni chicha ni limoná, nin arre nin xo. Y dice que ya nunca más pudo hablar, si es que alguna vez había podido. Si es que susurrar entre el ruido ensordecedor del poder y ser desterrada por ello forma parte del hablar y no del apenas.

Bienaventuradas aquellas que pueden vivir de eslóganes, bienaventuradas.

En toda historia de emigración hay un Creta y un Atenas, dos espacios de palabra de producción de verdad, de libros de texto, de museos, de estatuas y catedrales que se disputan a las princesas silentes, a sus leyendas sin voz. Calladita, Ariadna, estás más guapa.

Gerd Baumann (el único Bauman que me cae bien) dice que «el estado-nación occidental es una amalgama peculiar de dos filosofías aparentemente irreconciliables: el racionalismo, que es la búsqueda de un propósito y una eficacia, y el romanticismo: la búsqueda de sentimientos como base de toda acción».[12] Nosotras estamos en Barcelona y es 2019. Estamos en mi casa, hay una fiesta y tenemos

una canción favorita, nuestra canción: Calle 13, «Latinoamérica»: «tú no puedes comprar el viento, tú no puedes comprar el sol, ¡quien no quiere a su patria no quiere a su madre!», coreamos y a mí se me hace un nudo en la boca del estómago.

Aquel 2019, en Barcelona, todo iba de amor. España nos reclamaba amor como si fuese una deuda, vosotras sois nuestras, nos decía; Catalunya nos reclamaba amor como si fuese una deuda, encima que os hemos acogido, nos decía, todo el mundo pegando palos, España mandando a la policía, Catalunya escrachando a aquellas que hacíamos las preguntas complejas más allá del eslogan, bienaventuradas, el amor a hostias, el amor a culpas.

La ciudadanía tiene carnets, leyes, derechos, cuestiones tangibles, contables, pero ¿la pertenencia? Ay, amiga, la pertenencia es amorosa. El amor hecho cuerpo de quien pertenece porque sí, porque lo lleva inscrito y ama la tierra como quien ama a la madre, ese amor de serie como el elevalunas eléctrico que ya no es opcional, ya todos los coches nacen así como todos los humanos nacen así, el amor de la gente normal, el querer a la madre y el querer a la tierra, ese querer que significa amar a tu tierra, la tuya, pues todas las tierras son iguales pero quien dice amar a la tierra se refiere a la propia, que el amor a la tierra y el amor a la Tierra son cosas distintas, como la historia y la Historia a veces no tienen nada que ver, y quien ama a la tierra ama la suya porque es suya, esa es la cualidad extraordinariamente amable de ese cacho de suelo, subsuelo y materia parental, que nunca sabe una qué profundidad abarca ese amor, igual que amar a la madre es tener que amar a la tuya aunque no haya por dónde cogerla, aunque sea una madre violenta, cómplice de la violencia, aunque te deje jodida de la cabeza para el resto de tu vida, tanto lío con tu madre, tanta mentira, tanta luz de gas, tanto usarte para llamar la atención, tanta culpa sobre tus hombros, porque nadie dice amar a la madre en general, a la madre de la vecina, a las madres que te han acogido a lo largo de la vida y suerte has tenido de ellas, no. Madre solo hay una y punto.

Las malas hijas sabemos lo difícil que es arrancarse el amor porque el amor es a la vez materia y antimateria el muy jodido, y su falta ocupa el mismito espacio, tiene la mismita masa y las mismitas

propiedades magnéticas que su presencia, igual que el agujero del dónut es dónut en sí mismo aunque sea falta de dónut, como el vídeo aquel de Shakira donde llevaba el corazón en la mano y el vacío en el pecho porque el absurdo de su marido se había ido con otra, ese boquete tan ostentoso que te pasas la vida mirándolo y los demás se la pasan notándotelo.

Quien no quiere a su patria no quiere a su madre, canta Calle 13 en esa canción tan bonita, esa canción himno con Totó la Momposina y Susana Baca, con lo que tú amas a Susana Baca, y cantas con los labios prietos y el corazón en un puño porque tú no, tú no amas a tu madre, y tú no amas a tu patria. Las malas hijas sabemos de eso. ¿Lo saben también las malas madres?

Y el señor Dios echó a Adán del Paraíso de deleites para que trabajase la tierra de que fue formado. Y desterrado el hombre, colocó Dios delante del Paraíso de delicias un querubín con espada de fuego fulgurante para guardar el camino que conducía al árbol de la vida.

Nunca pensé que volvería a escribir sobre el amor, y ya ves...

Entre 1955 y 1975, seis millones de habitantes del Estado español dejan su lugar de nacimiento para emigrar. Una emigración no es un viaje, sino un proceso de la Historia. Una emigración es un proceso colectivo, una forma de expulsión, de redistribución de las poblaciones en función de intereses que apenas tienen que ver con las poblaciones. Una redistribución de fuerzas de trabajo y de reproducción de la vida. Es el expolio de los recursos naturales de un lugar respecto a otro. Es la vida humana como recurso, como materia prima. Es empobrecer como consecuencia del enriquecer. Es mi tía Olga, que afirma, contundente, que sempre houbo pobres e sempre houbo ricos e así ten que ser. Y así es. Entre 1955 y 1975, seis millones de habitantes del Estado español. Dos millones a Madrid, un millón ochocientos mil a Barcelona, y un millón y medio a Europa. En esos mismos años desaparecen del campo el 60 % de los pequeños agricultores y el 70 % de los jornaleros.[13] La correlación migratoria: no hay «zonas ricas» y migrantes atraídos por la riqueza como moscas a la miel. Hay zonas enriquecidas a través del empobrecimiento de otras zonas y las vidas migrantes forman parte del expolio. Todo lo demás es simplemente una mentira repetida las suficientes veces.

Busco las cifras en los archivos, los seis millones, los porcentajes. Seis millones son el equivalente a la población de Catalunya el año aquel en que la Generalitat hizo el anuncio de *Som sis milions* que salía en la tele y nos hacía sentir importantes. Seis millones es algo más de la población de Finlandia y algo menos de la población de Bulgaria o Paraguay. Seis millones es mucho para haber sido olvidados, para haber desaparecido de la historia en apenas cincuenta años, para haber sido, literalmente, tragados por la tierra.

Si hiciéramos una lista con sus nombres necesitaríamos sesenta

mil metros de pared y si hiciesen un *castell*, los unos sobre los hombros de las otras, alcanzaría los diez mil kilómetros..., aunque he hecho el cálculo yo y soy mala con los números. Trato de buscar imágenes que os impresionen al leer este libro, imágenes que contagien la urgencia que yo tengo de esta memoria, el ahogo que siento. Trato de buscar imágenes importantes.

Seis millones: de Casteligo, de Acevedo, de Randín, de Valdebótoa, de Torrearévalo de la Sierra, de Gallinero, de Écija, d'Algerri, de Maials, d'Altorricó, de espacios que desaparecieron, de casas en ruinas, de chimeneas sin lumbre y sin hogar.

Dice Avtar Brah en sus *Cartografías de la diáspora* que esta palabra, diáspora, viene del griego *dia*, «a través de», y de *speirein* «dispersar, esparcir». Aquello que define una diáspora, por lo tanto, aquello que la articula, no es la identidad que recibimos en nuestros lugares de llegada, no son los nombres que el nuevo amo nos otorga, no es la variedad de insultos que nos deparan naciones y Estados que no nos quieren pero nos necesitan, no es la palabra mutante. Aunque todos esos malos nombres sean un orgullo, el orgullo de la disrupción, del atragante, el orgullo de ser molestas para quien nos quiere dóciles..., no son lo que define la diáspora. Aquello que hay que buscar es el lugar desde el cual se da la dispersión.

Cuando empecé a estudiar lo nuestro, cuando me puse en serio, en profundo y en apaleado a estudiar lo nuestro para tratar de entender lo que nos había pasado, comencé por aquello que entendía que era la «gente como yo» por Barcelona, por los xarnegos y xarnegas, por la gente de mi edad, mi generación. Pensé que era así de acotada la cosa. Y empecé a hacer entrevistas, a preguntarles a los y las demás para tratar de encontrar algo mío, el espejo. Pero un día dije, sin pensarlo:

–Mi abuelo se quedó ciego por falta de vitaminas.

Y ella contestó:

–Mi abuelo también se quedó ciego.

Y ese fue el detonante. Porque ella es argentina, y ese abuelo suyo era asturiano. «Del griego *dia*, "a través de", y *speirein*, "dispersar, esparcir" –dice Brah–. Según el *Webster's Dictionary* de

los Estados Unidos, diáspora supone una "dispersión desde". De ahí que la palabra exprese una noción de centro, un *locus*, un "hogar" desde el que se da la dispersión.»[14]

¿Cuál es nuestro *locus*, cuál es ese lugar de salida para todas nosotras, todos, que hoy en día somos catalanas, mexicanas, porteñas, parisinas, alemanas, brasileñas, inglesas, madrileñas? ¿Qué tenemos en común para que una parte de nuestra historia sea la misma aunque luego, después de ese origen, de nuevo se disperse?

Una vez hicimos un Festival de Cultura Txarnega en Barcelona, y Catalunya se vino abajo y se vino arriba a la vez. La televisión pública nos dio un espacio de urgencia para explicarnos, dos días después de la rueda de prensa y ante la dimensión de los mensajes de odio, de los artículos contra nosotras aparecidos incluso en revistas de música que nunca se meten en nada, después de que todo el mundo opinara sobre lo que hacíamos diez días antes incluso de que lo hiciéramos, todo el mundo opinando sobre lo que éramos o lo que no, lo que teníamos derecho a sentir y lo que no, las maneras en las que podíamos denominarnos y las que no, durante todo esto nos ofrecieron un espacio en televisión, pero era un regalo envenenado, una trampa: pusieron ante mí a un señor filólogo con un nombre correcto, un leal a la patria y al partido, un bienaventurado de eslogan, para debatir conmigo lo que soy y para explicarme el festival que dirigía yo. Lo invitaron para equilibrar el debate, dijeron. Lo pusieron a lanzarnos definiciones de diccionario, él, que había publicado un artículo antes de que sucediera el festival mismo y lo ilustró con la foto de un perro. Es que «xarnego originàriament és una raça de gossos»,* decía entre risas.

La presentadora del programa, un programa serio, una presentadora respetable, trajo a colación un artículo de los muchos que se habían publicado contra mí y contra nosotras, trajo al debate el peor de todos ellos, sin escándalo alguno, un artículo lleno de odio y de interrogantes absurdos, retóricos, escrito por un columnista habitual y apreciado del periódico más leído del país. El artículo jugaba con el imaginario de una canción de Maria del Mar Bonet y

Lluís Serrahima que, en 1968 y bajo el título «Què volen aquesta gent?» (¿Qué quiere esta gente?, refiriéndose a las fuerzas de represión), denunciaba el asesinato del estudiante Rafael Guijarro a manos de la policía franquista. Estas eran las preguntas:

> Qui són aquesta gent que truquen de matinada, al migdia, a la tarda, a la nit? Qui són aquestes persones que interessadament tiren la bomba prefabricada, adulterada, manipulada del motlle irreal, esquerdat, desencaixat del «xarnego»? Què hi ha darrere d'un fictici, mentider, fals debat sobre l'estereotip volgudament letal del «xarnego»? Per què ara? Què volen?
>
> Crear una nova ètnia manufacturada amb els sobrants del cotó demagògic virtual de la indústria de les xarxes socials? Una nova raça? Una casta? Un llinatge? Una monarquia? Què volen, ara, realment? La invenció d'una nova regidoria pels drets històrics i mai reconeguts del xarnego després de les properes eleccions? Una conselleria del xarneguisme? Un ministeri amb tarannà xarneguil? Un pla d'ajuda humanitària de l'ONU? Una paga de per vida? Una subvenció eterna?
>
> Volen certificats d'autenticitat basats en les seves investigacions científiques esotèriques daltòniques sectàries que demostren que el xarnego no serà mai català? Un ISO 9000? Proves d'ADN? De carboni 14? La pedra de Rosetta? Què busqueu?[15]

Esta es una hipótesis de trabajo:

Nuestro origen, nuestro locus, no tiene una continuidad geográfica, sino ontológica; no pertenecemos a un lugar, sino a un mundo. Un mundo que, paradójicamente, es un no-lugar. Nuestro origen es el campo desmantelado por el Estado liberal durante muchos siglos de guerra del capital contra el campesinado, en la que perdimos muchas batallas y una de ellas fue esta diáspora. A todo este destierro, esta pena, esta violencia, esta soledad, esta incomprensión, este silencio, este borrado y este olvido se le llamó milagro. El Milagro Español.

Los milagros fueron la batalla de la mutación, la de la guerra epistémica, la del absorbernos a ciudades que nos harían esconder nuestro origen, renegar de él, desvincularnos. No hablo de agricultura, sino de campesinado, esa cosa otra. No hablo de la industria aplicada a la alimentación, sino de esa cosa otra, distinta.

Hablo del campesinado dueño de sus medios de producción y de reproducción, sin trabajo asalariado ni rentismo, de Chayánov. Nos engañaron, decimos, les dijeron que vivirían mejor y vivieron en la fábrica. Pero no es cierto: nuestra gente no salió del campo engañada por un discurso que les prometía una vida mejor, sino que salieron para procurarse y procurarnos la vida mejor que hemos tenido. La vida mejor sin cegueras por falta de vitaminas, sin la muerte prematura como horizonte esperable, sin hambrunas. Eso sucedió así. Pero la pregunta no es solo por qué éramos pobres, sino quién nos empobreció. Entender la pobreza como parte de la historia política y no de la historia natural, ahí se abren nuevos caminos que traerán otras respuestas, ahí hay migas de pan, ahí hay puertas que no han sido atrancadas.

La vida industrial no es parte de la evolución natural y deseable del ser humano, el campo no es un mundo-ciudad con otro paisaje, es un mundo otro y su desaparición solo puede ser entendida y estudiada como epistemicidio. Ese campo no puede ser leído con las gramáticas urbanas, pues esas no tienen acceso al mundo otro. Hay que desmontar, poner en duda, escuchar, dejarse acompañar. No somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar: somos las contemporáneas de las brujas que aún viven y tenemos una cerilla en la mano. La cerilla de la antorcha civilizatoria con la que seguimos prendiendo fuego a esa hoguera de la destrucción.

Una diáspora no se estudia desde el lugar de llegada, sino desde el lugar de salida. Aquello que le da forma es el locus, el hogar, la dispersión desde. Esto que llamaré la diáspora txarnega por ponerle un nombre que nos pueda ser útil, esta que llamo así al margen de cuál fuera el lugar de llegada, y que nombro usando un insulto resignificado porque sí, porque puedo, porque el insulto también es de quien lo recibe, porque molestar al amo, porque atragantarlo, el origen de esto que llamaré la diáspora txarnega es un campo como gentilicio, no como trabajo. El campo como forma de vida, de ser como primera acepción. Lo otro, el ser gallegas o andaluzas o catalanas o españolas, o francesas, o argentinas, o mexicanas, o alemanas, la adscripción nacional o estatal, es posterior. La gramática nacional o estatal es el lenguaje de los lugares, lo que

llegará después, lo que no alcanzará a dar cuenta de lo que fuimos. Hay palabras que no se pueden traducir, hay gramáticas inconmensurables.

Michel Foucault, en *El orden del discurso*, analiza las relaciones entre enunciación y poder. La disciplina que impide los discursos creativos, no aquellos que repiten los eslóganes (pues esos no son un decir sino un callar), no aquellos discursos que corean, no el hablar que otorga sino el que ejerce, la disciplina en ese terreno consiste en regular las normas de la enunciación: «de qué objetos se puede hablar, qué instrumentos conceptuales o técnicas hay que utilizar, en qué horizonte teórico se debe inscribir».[16]

De los métodos de exclusión del discurso, dice, el más conocido es lo prohibido. «Uno sabe que no tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa.» Pero en esa construcción de lo prohibido no está solo el qué, sino también el quién. Está el tabú del objeto, dice, y el derecho exclusivo a hablar.[17]

Los diccionarios no se ponen de acuerdo con el término, porque el puerto no sabe definir el mar, porque el día no sabe definir la noche si no es a partir de sí mismo. Y los diccionarios, esa palabra rotunda, esa palabra que es ley, jamás los hicimos desde los no-lugares. Xarnego/charnego, lo diga «Creta» o lo diga «Atenas», es una forma de decir «los otros», esa cosa que nunca se define con exactitud porque da igual, pues su única verdad y su única función es esa: ser lo que no es, ser lo distinto, el reverso del lugar que afirma.

De la tarde del Festival de Cultura Txarnega recuerdo a un hombre vestido de domingo, con su corbata y su ropa barata pero cuidada, su ropa de pobre que se viste para la ocasión porque le parece una ocasión importante. Recuerdo que me vino a saludar, ¿es usted la directora?, es que la vi en televisión y me dije tengo que ir a ver este festival que habla de nosotros, recuerdo charlar con él y darme cuenta de que nunca había compartido espacio político con alguien como él, recuerdo sentirme conmovida y agradecida y también avergonzada cuando me dijo que era gallego y apenas le pude contar de lo mío porque llevaba entonces veintisiete años sin atreverme a volver a Queixa, con la nostalgia clavada en el pecho, pero sin hallar aún la nave que me llevaría de vuelta. Recuerdo también a una persona que vino desde Ibiza, que cogió un avión porque aquello era un momento histórico, me dijo, y recuerdo a su padre llorando toda la tarde y a su madre diciéndome que él quería también contar su historia, pero es que no puede parar de llorar, míralo cómo está. Muchos años después recibí un mail de esa misma persona, que es Alba García Fijo, contándome que vino al festival, que cogió un avión, que su padre y su madre..., pidiéndome una entrevista pues está escribiendo un libro sobre lo txarnego y con el festival como excusa.

García Fijo revisa las definiciones de xarnego hechas desde los sí-lugares, desde los diccionarios de los chicha y de los limoná, los pertenecientes que inciden en una inadaptación lingüística que iguala a todos los migrantes internos como castellanohablantes, ese arrasar las otras lenguas y hablas del Estado, que es lo que hace constantemente el Estado y que es un hacer de los nacionalismos: el yo, yo, yo, de los pueblos que se creen elegidos. La autora se pregunta cómo puede alguien nacer en Catalunya y no ser catalán por una cuestión de idioma, y se pregunta qué pasa con los grandes apellidos que son, sin embargo, castellanohablantes. ¿Son xarnegos también? Pero García Fijo hila más fino aún y cuestiona el término adaptación: cuánto catalán es necesario hablar, cuándo, en qué contextos y de qué maneras. ¿Hablar catalán con acento andaluz es estar adaptado o aún no?[18]

Lo xarnego/charnego es la duda, claro, la sospecha, el agente infiltrado, el que sí pero no, el que ni chicha ni limoná, el que ni carn ni peix, el que nin arre nin xo. El peligro. Es el, niña, ¿tú a quién quieres más, a tu padre o a tu madre? Yo quiero a los dos, señorita, respondes mientras afilas el cuchillo para degollarlos. A los dos, señorita, a los dos, a la tierra que nos expulsó y a la tierra que nos explotó, la del hambre, la de la miseria, déjeme pensar, ¿a cuál de las dos quiero más? Al dictador que nos hizo emigrar o al amo que aprovechó nuestra desdicha mientras lloraba que lo estábamos invadiendo, pobrecito, que lo estábamos invadiendo: a los dos los quiero por igual. ¿A España, que nos quitó las entrañas, que nos arrancó la lengua, que nos señaló como bestias mientras se embolsaba nuestras divisas? Amor por igual. ¿A España, que tiene nuestros huesos tirados en las fosas, la del borrón y cuenta nueva, la de la continuidad, la del silencio, la del cállate, la de aquí no ha pasado nada, la de una guerra entre hermanos, la del dos no se pelean si uno no quiere? ¿Esa a la que aún no hemos pedido cuentas por nuestra emigración? ¿O a la pequeña Catalunya oprimida y millonaria que nos vio llegar frotándose las manos y que nos llama colonizadoras culturales porque no llegamos vacías, no llegamos mudas, no llegamos inertes y ensuciamos su cultura

oprimida mientras limpiamos las babas de sus viejos, los vómitos de sus enfermos, la mierda de sus calles, de sus bocas, de sus narices, de sus ojos, mientras pedimos perdón en la lengua equivocada, pedimos perdón mientras limpiamos sus culos y destrozamos su cultura a partes iguales, su pobre cultura preciosa, sí, frágil, sí, milagrosa, sí, única, sí, oprimida y marginada, sí, pero no tan marginada como para limpiarse su propia mierda? Honrarás a padre y a madre, señorita, yo los quiero a ambos por igual y voy a matar a ambos de un solo tiro. A España y a Catalunya: los dos pájaros.

Xarnego/charnego es la palabra que resuena en todas las diásporas internas a través del mundo, esas que existen pero no existen, convertida en otras palabras que son la misma, magos, mangurrinos, churros, forasters, coreanos, paletos, maketos y, más allá, palestinos a los cubanos orientales en La Habana, terroni a los meridionales en Milán, en Turín, en Venecia, en Bolonia, y que indican un no-lugar entre comunidades afirmadas, el no-lugar de los que son demasiado y demasiado poco, de los mestizos, de los bastardos, de los mutantes.

Durante años haré trabajo de campo también a través de laboratorios de memoria, que no llamo talleres por hacerlos más pijos, por hacerlos importantes. El Milagro, se llamarán, en honor al milagro económico pero también porque es inaudito que sigamos teniendo algo de memoria con tanta fuerza en contra. En El Miracle de Terrassa el grupo afirma que «ets xarnega quan surts del barri, i ets catalana quan surts del país».* Dicen que ser xarnego «és lo normal, fins que et comences a moure pel centre i veus que no, que és una altra cosa».** En Padua, las personas terroni del taller afirman que devienes terrone al llegar al norte, y así lo dice también el grupo en Bari, «terron@ solo quando sono andato al nord», mientras que el grupo de Nápoles se pregunta ¿terrone respecto a quién?

Toni Morrison, en su discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura, dijo que el lenguaje nunca puede fotografiar la esclavitud, el genocidio, la guerra. Lo dice ella, que fotografió con el lenguaje, como nadie, la esclavitud. Ni debería lamentarse, dice, por la

arrogancia de hacerlo. Su fuerza, su felicidad radica en lanzarse hacia lo inefable.

Ni bastante pasado ni suficiente futuro, ni de las unas ni de las otras pero reclamadas siempre por las unas y por las otras en calidad de deudoras. Porque emigrar es contraer una deuda que se extiende como una mancha de aceite sucio por muchas generaciones. Aceite de motor literalmente. Una deuda con el lugar que te expulsa y una deuda con el lugar que te absorbe. Ni el uno ni el otro dice «expulsar» ni «absorber» porque eso cambiaría el relato, y solo las hijas conscientes de las diásporas, aquellas que no han sido asimiladas porque son huesos duros, carne vieja, despojo, carroña indigerible o porque no les da la gana, por resistentes, las que nunca pueden hablar desde ahí porque ahí no hay voz que valga, no hay criterio de verdad, solo ellas saben de esto, este secreto: el expulsar y el absorber. Los lugares dicen que nos fuimos, que emigramos, que marchamos, y dicen que nos acogieron, nos recibieron, nos dieron oportunidades. Y aquí no ha pasado nada. Tú eres española como cualquier otra, tú eres francesa como cualquier otra, tú eres suiza como cualquier otra, tú eres catalana como cualquier otra, tú eres madrileña como cualquier otra... siempre que te portes bien, siempre que estés calladita, siempre que pases por el aro, porque la deuda, la deuda. Y a callar. Pero todo este destierro, esta pena, esta violencia, esta soledad, esta incomprensión, este silencio, este borrado, este olvido.

Si lo xarnego/charnego es el puerto hablando del mar, el amo narrándonos, el padre y la madre, lo txarnego somos nosotras nombrándonos. Atreviéndonos a nombrar. Parricidas, por fin.

Bonjour, monsieur Charmat:

Espero que este mail le encuentre en buena salud, a usted y a su madre. Me pregunto si sería posible vernos. Mi madre ha perdido ya la memoria, y no encuentro manera de reconstruir sus años parisinos si no es a través de los recuerdos de la familia de usted.

Le mando un cordial saludo.

–¿Por qué éramos pobres?
–Éramos pobres –me contesta– porque aquí la tierra es muy mala.

Ante una mesa llena de documentos, Jovellanos nos mira con expresión abatida. La cabeza apoyada en la mano izquierda, la derecha sostiene aún una última carta, un último discurso, un último intento por llevar a ese país atrasado, irracional, salvaje, ingobernable que es España hacia la luz. La diosa Minerva, la sabia, preside el escritorio desde un rincón sombrío que semeja una gruta a punto de devorar cualquier atisbo de luz. Jovellanos no luce medallas, ni bandas ni trajes marciales..., vestido con levita y medias blancas se da un aire a las bailarinas de Degas. De este lado del lienzo, Goya, el primer artista moderno, da las últimas pinceladas de lo que será su famoso retrato de Jovellanos, el modernizador, el melancólico. Estamos en 1798.

El político ilustrado, bajo las órdenes de Carlos III y junto con otros intelectuales, tiene el firme propósito de convertir España en una sociedad industrial. Esto es, avanzada. Descampesinada. Cuenta para ello con el apoyo de Pablo de Olavide y de Pedro Rodríguez de Campomanes y Pérez-Sorriba, cuyo retrato, realizado por Mengs, lo presenta sobrio, con toga negra y peluca blanca, señalando unos libros. Su Wikipedia nos informa de que es conde, el primer conde de Campomanes, hijo de hidalgos, si bien, aclara, el linaje del padre era algo más antiguo que el de la madre; Pedro fue ministro, fiscal, gobernador, ocupó una plaza en el Consejo de Estado hasta su muerte y escribió el *Tratado de la regalía de amortización* que se volvió a publicar varios siglos después en la *Revista de Trabajo* con

un estudio preliminar de Francisco Tomás y Valiente antes del atentado de ETA que lo mató.

Jovellanos, Olavide, Campomanes... tienen una visión: desamortizar bienes, esto es, sacar a la venta bienes privados y en desuso para darle gasolina económica al Estado, que languidece de sed por las numerosas guerras que provoca y en las que se mete a lo largo de los años. Para ello, quieren vender las tierras que están en las *manos muertas* de la aristocracia y de una Iglesia con Inquisición vigente y en buena salud.

Campomanes, el conde, hace un primer tanteo de esta propuesta con su *Tratado*, pero la Iglesia se defiende y no solo frena cualquier intento de desamortizar, sino que lo entierra en el *Índice de libros prohibidos*, manda a su autor al infierno y deja al campesinado sin las tierras prometidas para poder vivir con dignidad.

Carlos III –peluca, armadura, lazada rosa y enorme a la espalda, cortinas y columnas cuando lo retrata Mengs; paisaje infinito, perro dormitando a sus pies, escopeta de caza, levita y nariz prodigiosa cuando lo retrata Goya– es recordado en Madrid por haber realizado obras de modernización de las infraestructuras de la ciudad, entre ellas, la renovación de la Puerta de Alcalá. Víctor Manuel y Ana Belén les dedican, al rey y al monumento, una canción que fue famosa (una mañana fría llegó Carlos III con aire insigne). Cuentan que, al venir a España para ascender al trono, su trono, pasa por debajo de ese arco y le parece feo, así que la orden de reconstrucción de la Puerta de Alcalá será una de sus primeras acciones como rey de España.

Para llegar a este momento, ha tenido que renunciar a unas cuantas coronas que han pasado graciosamente de su cabeza a la cabeza de su heredero, pues Carlos III el bonachón, ahí donde lo ves, ha sido Carlos I en Parma y Plasencia, Carlos VII en Nápoles y Carlos V en Sicilia, reinos recién recuperados para los Borbones que se repartirán en Estados independientes y coronados entre los muchos hijos regios de la misma familia. Carlos es, lo sabemos, hijo de Felipe V y también lo es de Elisabetta, descendiente de los Medici y de una menos cinematográfica pero extraordinariamente poderosa familia: los Farnese. Suya es (fue) la Villa Farnesio de Caprarola, que inspiró siglos después la arquitectura del Pentágono de Washington D. C., y también suyo es (fue) el monumental palacio Farnese de Roma, hecho construir por el papa Paulo III (aka Alejandro Farnesio), con Miguel Ángel involucrado, entre otras cosas, en la construcción fallida de un puente sobre el río Tíber para unir el palazzo con la Villa Farnesina, edificada sobre los terrenos donde, cuentan, Cleopatra esperaba el regreso del César junto al hijo de

ambos el día que el gobernante sería asesinado en el Senado. El inmenso palacio Farnese será propiedad de Francisco II, último rey de Nápoles, tataranieto de Carlos III, el de la Puerta de Alcalá.

Este Francisco II, Francesco, también conocido como Franceschiello, aparece en uniforme de gala apoyado en un pedestal blanco con aire francamente cansado, como agotado ante la sola perspectiva de tener que posar. Cogida de su brazo, su esposa María Sofía de Baviera, hermana menor de la emperatriz Sisí, mira hacia otro lado, perfectamente disgustada con la escena. Es 1860 y el retrato es una fotografía, procedimiento inventado hace apenas unas décadas. Francesco perderá el Reino de las Dos Sicilias en favor de la unificación italiana llevada a cabo por la diplomacia del conde de Cavour y por la fuerza revolucionaria de Garibaldi, no siempre remando los dos hacia el mismo lado, pero resultando ambos trabajos imprescindibles en la creación (o recreación, según quién lo diga) de Italia como la conocemos hoy.

Cuando llegues a Nápoles y veas los grafitis que reclaman el regreso de los Borbones, se estarán refiriendo a esto, y a una revisitación de la historia según la cual esa época de independencia del sur de Italia preunificación, ese tiempo de existencia del Reino de las Dos Sicilias, fue un momento de prosperidad económica y cultural del llamado Mezzogiorno, ese despreciado sur del norte global.

Cuando recorras Italia recogiendo también la memoria de las diásporas internas campesinas en laboratorios grupales, el Reino de las Dos Sicilias será un tema constante. Cuando preguntes dónde empieza el Mezzogiorno, cuál es el límite geográfico de ese concepto, las personas participantes del norte ofrecerán respuestas más vagas, pero entre las personas del sur se repetirá una frontera histórica y emocional: está en los límites del Reino de las Dos Sicilias.

El conde de Cavour, ideólogo de esta Italia unificada, emprenderá numerosas obras para desmantelar el Antiguo Régimen e implementar el Estado liberal: por ejemplo, construirá el ferrocarril e iniciará la desamortización de bienes en *manomorta,* el mismo proceso que inició el Borbón Carlos III un siglo antes, pero

curiosamente no en Nápoles, sino en su siguiente corona, la española.

Me pongo a escribir este libro y ya no estás.

Podría decir que me pongo a escribir este libro ahora que ya no estás pero sería tendencioso, una causa-consecuencia que no es. Treinta y tres palabras, ciento setenta y dos caracteres y ya el primer engaño. Mentir va a ser el peligro de este texto. Mentiros, mentirme, mentirte.

Cuando me pongo a escribir este libro ya no estás. Vives, pero solo tu cuerpo. Tu mente se ha ido desconectando y tu alma imagino que anda por ahí, metida hacia un adentro abismal.

Me llamaste hace años para anunciarme el diagnóstico. No recuerdo si nos volvimos a ver después de aquella llamada, pero sé que ya hacía años que apenas nos veíamos. Los escasos encuentros eran solo un trámite disgustado, un entregar al niño como en las custodias compartidas hasta que el niño aprendió a subir las escaleras solo y me pude liberar incluso de aquello. Insistías en besarme la mejilla y yo odiaba ese beso porque representaba todo lo que no habíamos resuelto, todo lo que habíamos callado, todos los malentendidos, todos los aquí no ha pasado nada, todos los «si tú lo dices, será verdad», que era tu forma cruel de cerrar la posibilidad de entendimiento, tu luz de gas. Darme la razón para negarlo todo, no explicarme nunca tu versión para dejarnos así por imposibles.

Nunca pensaste que me habíais echado de casa, decías que yo me había ido, aunque se gritó que no volviera nunca más a poner los pies allí, aunque se gritó que me largara para siempre, pero las cosas que dice tu padre, ya se sabe, no hay que hacerles mucho caso, aunque toda nuestra vida estuviese regida al milímetro por las cosas que decía mi padre. Porque las cosas que hace tu padre, ya se sabe, hay que ser flexible en la vida, y los hombres son así y él te quiere mucho, tu padre sufre muchísimo por ti, a él le duele mucho

más que a ti, mucho más a él cada insulto, cada golpe, cada grito, a él le duelen más que a ti.

Nunca pensaste que me habíais echado, pensaste que yo me fui. Sí, me fui: el precio de quedarme era demasiado alto. El precio que pagar era yo, mi vida, mi supervivencia: entregarme a cambio de vuestro amor mezquino y vuestro techo voluble. El fuego o la nada.

Desde entonces, los motivos para no quererme se han ido acumulando. No quererme porque me fui, no quererme porque no volví, no quererme porque no llamé a casa cuando murió tal o cuando nació cual, no quererme por no haber avisado cuando estaba enferma, en el hospital, no quererme por no asistir a los cumpleaños, las Navidades, no quererme por las bodas de oro, cómo no vas a estar si viene la gente del pueblo y pasaremos vergüenza si no estás, si no estás, si no estás, y aquella foto enorme que ocupa la pared de vuestro comedor como un Goya con toda la familia menos yo, una foto que no miente: la foto de la familia en la que no estoy. No quererme por todas las ausencias, incluido el momento final: no cuidar a la madre enferma. No quererte cuidar. Y vivir en paz con ello.

Me llamaste hace años para contarme el diagnóstico, y lo primero que pensé fue: cuando pierdas definitivamente la memoria, tal vez podré estar a tu lado, porque ya no sabrás quién soy.

–¿Por qué éramos pobres?
–Éramos pobres –me contesta– porque había mucha miseria.

Carlos III –retrato de caza, medias negras, perro blanco dormido, levita, chaleco amarillo, la banda de la Orden de Carlos III, que es él mismo, la de San Genaro, la del Espíritu Santo y el Toisón de Oro, arma en reposo, retrato de Goyaes sucedido por su hijo Carlos IV –mano a la cadera, terciopelo rojo bordado en plata, banda y cruz de Carlos III, banda roja de la Orden napolitana de San Genaro, retrato de tres cuartos, Goya–; también, en la misma sala del Museo del Prado, retrato de cuerpo entero, cruz y Orden de Carlos III, banda napolitana, banda francesa y Toisón de Oro, bastón de mando y espada y corona apoyada en un manto, Goya; también, unas salas más allá, Carlos IV con su familia, la reina, los príncipes, los infantes y Goya autorretratándose al fondo, como Velázquez en *Las meninas*. La reina abraza a la infanta María Isabel, una niña, como protección, pues Napoleón quiere casarse con ella para gobernar España, aunque finalmente «es destinada», dice la web del museo, al rey de Nápoles, Francisco I de las Dos Sicilias, primo carnal suyo y con quien tendrá doce hijos como doce soles. A la izquierda, vestido de azul, Fernando, que traicionará a su padre, se casará con la princesa de Nápoles hermana de ese mismo Francisco I y abdicará en favor de Napoleón, que se acabará saliendo con la suya y gobernando España. El paso de sus tropas por el país lo recoge Balzac en *Las ilusiones perdidas*, donde un teniente del ejército francés deviene el enamorado de madame de Bargeton al pasar por Angulema camino de España. La bala que lo mata atravesará en su pecho, nos dice, el único retrato que acredita la belleza de la dama, esplendor que

quedará desafortunadamente indocumentado a causa de este napoleónico percance. *Las ilusiones perdidas* forma parte de un proyecto literario monumental llamado *La Comedia humana* en un juego con la *(Divina) Comedia*, esa obra que Dante escribe en lengua coloquial y no en el latín de las élites, una lengua coloquial que por ser utilizada precisamente en la *(Divina) Comedia* servirá siglos después como base del italiano que arrasará con las lenguas coloquiales de ese territorio. Balzac revisará esta obra durante años en su casa de Passy, una localidad cercana a París que será anexionada a la capital en 1860, y que actualmente ocupa el número 47 de la calle Raynouard, la misma donde trabajará mi madre como sirvienta en casa de los Charmat justo un siglo después. En la esquina de la *maison* de Balzac, repetirá mi tía Olga para ayudarme a localizar el edificio, en la esquina de la *maison* de Balzac.

A Carlos IV, vestido de rojo años antes de que su hijo lo traicione y antes de casar a su hija, a Carlos IV le caen mal los ilustrados y se deshace sin más del equipo de gobierno de su padre. Son los tiempos de la Revolución francesa, tiempos tensos. En Mallorca, nos dice Llorenç Villalonga en su ficcionada *Mort de dama*, se celebran grandes funciones religiosas en memoria de los reyes (decapitados) de Francia y el pare Carbonell, favorito de la aristocracia, refuta a Voltaire desde el púlpito pero, al ver que este nombre es desconocido en Mallorca, «varià de tema i emprengué una campanya contra les modes de les senyores».[19*] Carlos IV, dicen que poco amante del trabajo, delega las obligaciones reales en su ministro Godoy, aquel que posiblemente encargará las majas a Goya y que será retratado por él mismo recostado en un sillón en pleno campo de batalla, sin mirarnos porque no le interesamos pero atento a un papel que tiene en la mano y a una bandera un poco más allá que, dice Wikipedia, es portuguesa y botín de la batalla que retrata el cuadro.

Godoy convoca a Jovellanos, lo saca de su destierro, el primero de varios, a pesar del desprecio de la reina, amante del uno (dicen) y *hater* del otro; lo convoca porque todos ellos, Godoy, Carlos –el III y el IV–, Jovellanos, la reina María Luisa, amigos y enemigos entre sí,

caminan hacia dos objetivos unitarios: esquivar la guillotina (y la Inquisición) e instaurar irremediablemente el Estado liberal a través de una burguesía que hay que crear o, al menos, abonar. Y todos ellos, amigos y enemigos entre sí, tienen un desprecio común por un grupo humano que consideran inherente al Antiguo Régimen y que es, curiosamente, el campesinado y no una aristocracia que se las apaña para subsistir disimulada en otra cosa. Godoy convoca a Jovellanos y le ofrece el cargo de ministro de Gracia y Justicia en una carta del 7 de noviembre de 1799 que firmará como «su afectísimo Manuel».

Buscará la repartición de las tierras *incultas* (así las llaman, en su acepción de no cultivadas, en el sentido de no labradas) y es una esperanza para jornaleros y jornaleras sin tierras, aparceras y campesinado minifundista, pero la cosa no funciona: los lotes desamortizados que salen a la venta son tan grandes y tan caros que vuelven a las manos de los grandes propietarios o de una nueva burguesía que se convierte, así, en propietaria de nuevo absentista. Tomás y Valiente hace un listado de los principales beneficiados de las desamortizaciones. «Un puñado de negociantes de la desamortización, de profesionales de la subasta, de especuladores o acaparadores más o menos escrupulosos o tramposos.» En segundo lugar, dice, «los grupos típicamente burgueses de comerciantes». También, añade, «las clases medias rurales» y «grupos de compradores nobles».

Finalmente, «como grupo mínimo y residual, algunos campesinos no propietarios; campesinos que llegaran a ser propietarios gracias a la desamortización hubo, en efecto, muy pocos». Tomás y Valiente pone como ejemplo de las grandes fortunas beneficiadas «la saga de los Safont» (las comillas son suyas), que se hicieron, por ejemplo, con el monopolio de la sal en Catalunya y afirma que la desamortización se podía haber hecho de otras maneras que favoreciesen al campesinado pero que «no *se quiso* hacerla con otras fórmulas» (la cursiva es también suya).[20]

El campesinado no mejoró sus condiciones de vida, sino que salió directamente perjudicado con el nuevo ordenamiento, algo que

parecía difícil de conseguir, dadas las malísimas condiciones de partida.

Estamos en 1805 y la Real Academia de San Fernando premia un cuadro de José Alonso del Rivero sobre «la colonización de Sierra Morena», así reza su título. Su iconografía y disposición no serán distintas a las de otros tantos cuadros sobre la conquista, por ejemplo, de América: el conquistador en el centro, decorado con todos los atributos del poder y rodeado por una masa agradecida, humillada, arrodillada, reverente. Del Rivero, como buen neoclásico, va con todo: viste a Carlos III de emperador romano, con su toga, sus sandalias trenzadas sobre unas piernas de chavalote a pesar de que el rey lleva varios años muerto, con su túnica y su corona de laureles, coloca ante él a una multitud de campesinos arrodillados, pone un niño en lo alto de un árbol seco, agarrado a un tronco marchito, quizá para mostrar la tierra yerma que van a revitalizar, hace volar sobre las cabezas el carro del Sol precedido por la Fama alada que toca trompetas de gloria, coloca a su siniestra a la Beneficencia y la Arquitectura y a su diestra a Olavide y Campomanes, este último benefactor suyo y responsable de su pensionado en dicha Real Academia, donde pintará este cuadro en el que, francamente, se le va la pinza.

La pintura alude a un famoso proyecto llevado a cabo por Olavide: la construcción y desarrollo de las llamadas «Nuevas Poblaciones» en Andalucía para cultivar zonas baldías y asegurar el Camino Real entre Madrid y Cádiz, en ese momento lleno de bandoleros. Para lograrlo, traen a siete mil trescientos veintiún colonos y colonas, a razón de trescientos veintiséis reales cada uno, procedentes de la Europa Central. Estos han sido ofrecidos para colonizar territorios americanos a Carlos III por el coronel bávaro Johann Kaspar von Thürriegel, también conocido como don Juan de Gaspar, que logra reclutarlos no sin numerosas dificultades. En el último momento, sin

embargo, la empresa se desvía y los colonos acaban en Andalucía. El documento que contiene las instrucciones de este proceso es claro desde su título mismo: «Real Cédula de su Magestad, y señores de su consejo, que contiene la instrucción y fuero de población, que se debe observar en las que se formen de nuevo en la Sierramorena con naturales y extrangeros Católicos», esta última mayúscula recogida en el original. La Real Cédula, además de sugerir a las autoridades que alienten los matrimonios entre personas que se hallan en los hospicios y estas nuevas poblaciones «para incorporarles más fácilmente al cuerpo de la Nación», también señala que todos los *niños,* en cursiva en el texto, deben ir a las escuelas de primeras letras, y que estas deben estar «cerca de la Iglesia para que puedan aprender también la *Doctrina* y la *Lengua Española* a un tiempo». Aclara, también, que en estas nuevas poblaciones no habrá estudios de Gramática «ni mucho menos de otras Facultades mayores», pues los habitantes de estos poblados «deben estar destinados a la labranza, cría de ganados, y a las artes mecánicas, como nervio y fuerza de un *Estado*».[21]

Entre los trabajos monumentales del reinado de Carlos III destaca la apertura del puerto de Guadarrama, que culmina en el Alto del León, a una altitud de 1.511 metros. La obra fue realizada por trescientos esclavos argelinos, detalle que pasa por alto Wikipedia, y que representaban una cantidad insignificante comparada con la muy coqueta suma de veinte mil personas esclavizadas que poseía el monarca, el mejor alcalde de Madrid, título con el que aún es celebrado.

La Academia de San Fernando había sido creada durante el reinado de Fernando VI, recordado con el sobrenombre de «el Justo» y responsable de la Gran Redada (Samudaripen), un plan de expulsión y exterminio del pueblo gitano. A partir de la noche del 30 de julio de 1749 se detuvo a casi diez mil personas que fueron divididas por géneros para evitar la reproducción –y las criaturas separadas de sus familias–, hacinadas en alcazabas o barrios vaciados de las ciudades, encarceladas y obligadas a trabajos forzados en fábricas y minas.

Paqui Perona es una activista gitana de La Mina de Barcelona, que fue construida en 1969 para realojar a los habitantes de las zonas de chabolas, los y las txarnegas en sentido amplio. Fue construida y dejada de la mano de dios. Cuenta Paqui Perona, gitana y xarnega, en unas jornadas donde nos hizo coincidir Tania Adam y que se llamaron Microhistorias de la Diáspora en honor a Avtar Brah, que toda la vida ha cargado con el peso en su espalda de ser una niña absentista, «de ser una inadaptada de la escuela. Pero es que ahora le doy gracias a dios de haber sido una inadaptada de la escuela, y diréis ¿por qué? Me ha costado más, sí, más laboralmente, he tenido que esforzarme doblemente, pero si lo miramos desde el contexto de la escuela a la que fui, la escuela a la que yo fui era una escuela donde iba masificada, iban niños en masificación de los diferentes guetos y chabolismo que venían de los diferentes barrios de Barcelona, y yo recuerdo que fueron años duros, años de mucha droga en esos barrios, y los niños absentistas éramos los más protegidos por la familia, que nos protegía de ese ambiente marginal y de ese ambiente de peligro. Hoy sí puedo decir que los niños que más iban a la escuela, no se puede generalizar nunca, eran los que su familia por hache o por be tenía que salir más a buscarse la vida y eran los más descuidados, los que podían tener menos cuidado de ellos y al final fueron en gran parte los que se perdieron y los que acabaron en la droga, y ahora cuando hago balance y miro, los absentistas somos los que seguimos aquí. Así que creo que fue un éxito ser absentista en aquella época».[22]

Cher monsieur Charmat:

Paso muchas horas tratando de entender por qué no me contesta, he valorado todas las posibilidades, incluso su muerte, especialmente su muerte. Es la solución más fácil, ha fallecido y por eso no me puede responder, no porque no quiera. He puesto su nombre infinidad de veces en el buscador, reviso las necrológicas de los periódicos, pues imagino que es la manera en que la gente de su clase hace las cosas, monitorizo sus redes sociales de forma insistente, casi preocupante. Las opciones que barajo:

1. Le ha dado un infarto jugando al golf... ¿Es eso siquiera posible, un infarto por el golf? Si el infarto no es por el golf pero es durante un partido de golf, ¿es correcto enunciarlo como «infarto jugando al golf»?
2. Le ha atropellado de manera fortuita uno de esos cochecitos eléctricos que salen en las películas para ir de hoyo en hoyo o lo que sea que se hace en ese juego suyo.
3. Le ha fracturado el cráneo un palo de golf lanzado por un golfista furibundo tras fallar un golpe (busco en Google por si acaso y, solo en Estados Unidos, ¡cuarenta mil personas al año! resultan lesionadas en la práctica de este deporte por objetos voladores, ya sean palos coléricos o pelotas descarriadas).
4. Le ha partido un rayo, algo casi esperable para alguien como usted, que vive, al fin y al cabo, en contacto con la naturaleza implacable del green.
5. En caso de que usted tenga vida más allá del deporte: ha sufrido un ictus arreglando el jardín, cortando unas rosas, tomando un coñac asomado al balcón de su castillo, y no puede contestarme pues no recuerda usted quién es, imagínese acordarse de quién demonios soy yo.

Mis opciones favoritas, ya se puede imaginar, monsieur, son la 3 y la 4, así que me agarro a ellas, me regodeo, elaboro fantasías, recreo escenarios en voz alta, hasta que cualquier día aparece un nuevo, perezoso post en sus redes que demuestra que está vivo. Entonces construyo otras vías de escape para esta ansiedad: he pensado que mis mails se van al spam quién sabe por qué, por un error de la máquina, un fallo tonto de graves consecuencias. O que usted ha perdido la contraseña, tal vez a causa del susodicho ictus, y no consigue volver a entrar en su propio correo. Le he escrito a la fundación esa de su hermano muerto..., ¿es usted también esa fundación, monsieur, es usted la Roma a la

que llevan todos estos caminos?... Le he escrito con el rollo de que tengo un cuadro de Frédéric pero nadie me ha contestado..., quizá el deseo por alcanzar mi propio legado me llevó a pensar que la fundación estaría deseosa de completar el suyo, pero no: el cuadro aquí sigue, colgado en mi salón, sin más atención que la mía, pobre cuadro.

Tal vez tenga usted miedo, miedo de mí, miedo de lo que pueda preguntar, de lo que podamos indagar. Es una de las plagas de la modernidad, qué gente tan pequeña somos. El pueblo egipcio sobrevivió a las diez plagas, ¡diez!: vio sus ríos convertidos en sangre, vio morir a sus primogénitos, vio perecer a sus reses, sufrió los cuerpos llenos de llagas..., y ese pueblo, aun así, construyó las pirámides, pero nosotras vivimos en el terror de ser simbólicamente acusadas de algo, de ser señaladas, de que esa persona que tengo delante no sea una igual sino una víctima, que es una nueva categoría del espejismo, esas son nuestras tinieblas.

¿De qué te quejas?, me preguntan a menudo. ¿Acaso no había catalanes pobres, franceses pobres, bonaerenses pobres, mexicanos pobres, madrileños pobres? ¿Acaso solo vosotras, solo vosotras? ¿Acaso no hay pobres más pobres que vosotras, migrantes más migrantes que vosotras? Ranas, monsieur Charmat, en Egipto llovieron ranas, langostas, tábanos e incluso fuego llovió y, aun así, ese pueblo hizo las pirámides.

Tal vez este buscar, me digo, no sea una queja, tal vez sea solo un buscar. Tal vez no vaya en pos de una historia bonita, sino propia; tal vez no de una historia mejor que la historia de las demás, sino simplemente nuestra. Tal vez no busque el dolor sino la vida. Tal vez no busque siquiera una verdad, sino, como diría McKenzie Wark, tal vez ande buscando una ficción más adecuada,[23] una mentira más pequeña.

Tal vez no sea hacer nuestra historia de manera instrumental, hacerla para tender puentes como me exigen a mí que he propuesto la venganza, como si yo fuese mediadora de sus mierdas, como si yo siguiese limpiando sus culos como mi madre limpiaba el de usted, hacer nuestra historia para conciliar –que es una forma de hacerla para otros, hacerla como un no-lugar que está al servicio del lugar afirmativo–, hacerla como si no mereciera ser hecha..., pero fuese útil y entonces sí, y me pregunto si Milena Busquets tiene que justificarse cada vez que escribe sobre su familia, o si se tiene que justificar Laure Murat por hacer historia de la suya a través de Proust nada menos, me pregunto si algunas historias no merecen ser en sí mismas y por eso pedimos todo el rato permiso para hacer nuestra memoria. Perdón y permiso.

Tal vez pensarnos no sea hacernos las víctimas sino hacernos sujetos de la historia, tal vez eso es lo realmente peligroso, y no el lloriqueo.

No voy detrás de una historia escabrosa, monsieur Charmat, no tengo ningún indicio para pensar que en su casa pasó algo más que lo que sabemos que sí pasó: una campesina trabajando de interna durante diez años, recibiendo un salario bajo pero que le permitió comprar un campo de castaños que hizo que

su padre descumpliera años cada año, hizo que se sacara de encima una vejez que no era edad sino hambre, una campesina que no pudo criar a su hija pero que sí lo crio a usted, que no me contesta los mails.

Son tiempos extraños donde es más fácil negociar con la diferencia que con la divergencia, ¿no le parece? La diferencia sabemos dónde colocarla: es el enemigo, blanco o negro, arriba o abajo. La diferencia, en realidad, nos afirma, es un ejercicio de ego que habla de una misma, y vivimos tiempos afirmativos y egocéntricos. Pero ¿qué hacemos con la divergencia? ¿Qué hacemos con todas esas zonas que no permiten siquiera una confrontación clara, un zigzag? ¿Qué hacemos si mi madre era una trabajadora explotada y al mismo tiempo era feliz? ¿Qué hago con los relatos de mis vecinas y vecinos que me hablan de los años en París con ese brillo en los ojos de los buenos años de tu vida, de cuando trabajabas a destajo pero eras tan joven que te sobraban horas y energía? ¿Qué hago con el Nestor y la Balbina que allí arriba, en una de las aldeas en lo más alto, donde apenas quedan vecinos ni tampoco nieves perpetuas, pero sí queda un mirador con un banco de madera frente a un glaciar que ya no existe y del cual es su único rastro, el reflejo como único sustento de la realidad, qué hago cuando llego a su casa y me acogen con alegría y sacan el jamón y encienden la cafetera –non saquedes mais que eu veño de comer! Pero, muller, un pouquiño de xamón, que é da casa!–[*] y me cuentan que en París hacían turnos dobles, que primero en la fábrica y después a servir los banquetes en las casas donde ellas trabajaban, que en las mansiones de los árabes era donde los trataban mejor, y les dejaban cenar antes, no después, antes, y lo dicen entre risas porque con todo fue una época también feliz, también? ¿Qué hago cuando me dicen que los trataban bien y a mí se me retuerce la rabia de clase pero esa es mi movida y no la suya y es su historia y no la mía? ¿Qué hacemos con los matices, con las preguntas complejas, con las dudas, con la simultaneidad de varias posibilidades, todas correctas? Eso no desordena el mundo, pero lo complejiza, y hemos perdido las ganas de complejidad. Escuchaba hace unos días a Leila Guerriero hablando de inteligencia artificial y se preguntaba: ¿por qué alguien querría delegar en una máquina el pensar? Y sí, ¿por qué? ¿Por qué deberíamos sentir pánico, y no anhelo, ante lo complejo?

Estuve en Brasil con Geni Núñez, esa pensadora vibrante. Geni me contó que está estudiando las cartas jesuíticas de la colonización de América y que el primer pecado que señalan es la movilidad, el nomadismo. Porque un pueblo que se mueve, me dice Geni, no es colonizable. La noche del día en que me cuenta esto, no puedo dormir. Tal vez eso es lo que busco, construir una teoría de la movilidad que nos permita pensar desde lugares que no puedan ser fijados, que la propia naturaleza del pensamiento lo impida. Me angustia que lo txarnego se convierta en un nuevo sí-lugar, en otro lugar afirmativo y llorón, ombliguista, que no nos acompañe para pensar más allá de nosotras sino solo más acá, que nos encierre, ensimismadas. No escribimos para quedar por encima de los demás, sino para encontrarnos con los demás, les oí decir a los

poetas Sandro Sardella y Ferruccio Brugnaro. Para encontrarnos con los demás.[24]

Mis padres tenían una vespa en París, siempre recordaban la vespa como si fuesen una pareja romana y no parisina, como si fuesen Audrey y Gregory y estuviesen tranquilamente de vacaciones; y me imagino a mi padre conduciendo y a mi madre sentada de lado con un pañuelo sujetándole el pelo por las calles de la capital del mundo, comiéndose por un rato ese mismo mundo que también era suyo.

–¿Por qué éramos pobres?
–Éramos pobres –me contesta– porque éramos ignorantes.

Estoy en un pueblo del Pallars Jussà, en Lleida, son las primeras mañanas de último invierno de 2024 y ha bajado una niebla cerrada. La vecindad se ha organizado contra un gran proyecto energético (líneas de alta tensión, subestaciones eléctricas) que grandes empresas transnacionales quieren implementar en su territorio, aprovechando la despoblación y la indiferencia de la gente urbana para con el destino de los pueblos, que cuentan con mucha menos fuerza política y recursos comunicativos. Me han invitado para que dé apoyo y para que explique nuestra experiencia de resistencia contra el polígono eólico Xesteirón, que tratan de poner en Chandrexa de Queixa y que, de momento, hemos logrado parar. Es allí donde conozco a Pol Font, participante entusiasta del proyecto «Reconstruir el comunal», que me avisa sobre la desamortización de Madoz, ese mismo Pascual Madoz que, cuenta Sergio del Molino, «ya en 1846 [...] definía a los habitantes de Las Hurdes como "raza degenerada e indolente", "borrón de la civilización española", "salvajes" e "inmorales"»,[25] «la desamortització que de veritat ens va fer mal», me dice, «la que es dirigí principalment als anomenats "bens municipals" que eren, en veritat, bens comunals»:[*] la desamortización que acabó con lo nuestro.

Que Madoz nos llame salvajes tampoco es original. Ya en 1765 Voltaire publicaba *La philosophie de l'histoire*, donde dice, refiriéndose a los y las campesinas:

> ¿Definís como salvajes a unos palurdos que viven en cabañas con sus

> hembras y algunos animales, expuestos a la intemperie de las estaciones; que solo conocen la tierra que los alimenta y el mercado al que van de tanto en tanto a vender sus víveres para comprar algunas vestimentas groseras; que hablan una jerga incomprensible en las ciudades; que tienen pocas ideas y, en consecuencia, pocas expresiones; sometidos, sin saber por qué, a un hombre de pluma al que llevan todos los años la mitad de lo que han ganado con el sudor de su frente; que se reúnen ciertos días en una especie de granja para celebrar ceremonias en las que no comprenden nada escuchando a un hombre vestido extrañamente al que no entienden; que abandonan de vez en cuando su choza al son de los tambores para ir a hacerse matar a una tierra extranjera y a matar a sus semejantes por un cuarto de lo que pueden ganar trabajando la tierra? De estos salvajes hay en toda Europa.[26]

Madoz parece sorprendido por José Nin y Tudó, su retratista, aunque una pintura al óleo requiera de tanto tiempo que sea difícil conservar la expresión de asombro. El suyo parece un óleo robado, no posado. Ceño fruncido y cabeza ligeramente doblada sobre la papada, como sacando cuerno, toga negra, libro en la mano, fondo oscuro, todo sobriedad y seriedad. Hace ya muchos retratos que nadie se parece, ni remotamente, a una bailarina de Degas. La desamortización de Madoz es menos famosa que la de Mendizábal, pero es mucho más amplia y mucho más dañina para el campesinado, pues se fija, sobre todo, en aquellas tierras que no son ni públicas ni privadas, sino que pertenecen a la comunidad y que sirven para la supervivencia del campesinado.

Miña nai viviu grazas a eso,[*] repite el señor Alfredo, que no quiere que lo llame «señor» pero no puedo evitarlo. El señor Alfredo acaba de cumplir cien años y tiene la memoria intacta, así que es el mejor archivo disponible en Chandrexa de Queixa. Le pregunto y contesta siempre por los mismos caminos, todos sus afluentes van a parar a unos cuantos ríos principales, siempre los mismos, las historias que después de tantas décadas, siglos, podemos decir, han quedado como sus temas troncales. Y uno de ellos es su madre, Juana, que murió de muerte natural a dos meses de cumplir ciento once años, que es la tumba más celebrada en un cementerio donde todo el mundo se apellida Vasallo o Basalo o Basallo porque la ortografía aquí nos da un poco igual, aunque muestre un proceso de la

historia, aunque hable de la castellanización forzada de nuestros apellidos, aunque hable del Estado registrándonos sin que apenas sepamos ni cuándo ni cómo, aunque hable de que hay gente enterrada bajo nombres y apellidos que son los oficiales pero que nunca fueron los suyos, y tienes que aclarar que sí, que esta es la abuela Josefa, que sí que se llamaba así de verdad aunque la llamásemos distinto, pero en los papeles salió así, y me doy cuenta al decirlo de que para mí esa verdad es el nombre del Estado, menos cuando se refiere a la comunidad trans, pero que no he aprendido nada de ello y sigo diciendo que mi abuela Josefa no se llamaba como ella decía que se llamaba sino como lo corroboraba un papel que ni siquiera estaba en su idioma ni en su lenguaje, y ahí está la tumba de la señora Juana, a nai do Alfredo,* ante la que se detiene todo el mundo para decir, con un suspiro, «ciento diez años, ciento diez...». Aquella Juana que era soltera y muy pobre y que sacó a su hijo adelante sin ninguna ayuda, aunque un verano, solo uno, el hijo ya adolescente tuvo que ir a trabajar para el padre que lo había dejado bastardo, ese verano que tuvo que ir como criado y no como el hijo que era, pero solo una vez porque al siguiente año fue el hijo quien rechazó al padre, aunque solo fuera un rechazo laboral apenas equiparable (y el repudio vital que había sufrido, y esa historia y aquel verano son también un río al que van a parar muchos otros caudales). Y entonces cuenta cómo sucedió esa proeza del sacar adelante a su hijo estando sola y siendo tan pobre en un pueblo precioso pero durísimo, y habla de una vaca en las tierras comunales. Na Serra, dice, na Serra. He escuchado esta historia muchas veces, y la apunté en la libreta que llevo siempre conmigo, pero no entendí la importancia de esa frase hasta que leí cosas que me hicieron entender. Lo he publicado así en otro libro: «yo, como hija de la diáspora nacida en la cultura del progreso, como mutante, necesité de Linebaugh, de Federici, de Moreno-Caballud, de Berger, de Marx y de Haraway para entender lo trascendente de esa información».[27]

Tomás y Valiente no duda en escribir que el campesinado no ganó nada con las desamortizaciones, sino que perdió bastante, pues,

además de las tierras comunales, subieron el precio de los arrendamientos con la excusa del cambio de propiedad y muchos fueron directamente desalojados de sus tierras. Y Miguel Artola, citado por el anterior, afirma también rotundo que hubo «una correlación bastante estrecha entre desamortización y latifundio».

Dice Peter Linebaugh que Timothy Nourse, el teórico del jardín inglés como recinto cercado, definía a los comuneros como «rudos y salvajes de carácter, que sostenían principios de igualdad» (lo señalaba como un defecto), «eran insolentes y tumultuosos y refractarios al gobierno» (también lo señalaba como defecto). «Pertenecían además –añade– a una raza sórdida que no dudan en comparar, tanto Nourse como sus correligionarios, con indios, salvajes, bucaneros y árabes» (todo, todito señalado como defecto).[28]

Las tierras que desamortizó Madoz incluían montes y millones de hectáreas de fincas rústicas arboladas (se movilizó más de un 20 % del territorio estatal) que pasaron a convertirse en productivas por la vía rápida: los bosques se talaron para devenir tierras agrícolas o pasto para las grandes ganaderías y la venta de ese mismo carbón pagó el precio de las tierras. Numerosos autores y autoras señalan la desamortización de Madoz como el mayor desastre ecológico sucedido en España. La desaparición de los bosques se llevó consigo especies como el pito negro, que ya solo habitará en Cantabria, el oso pardo, el lobo ibérico y el campesinado, una especie más, que fue trasladada de esta manera a las ciudades para alimentar la mano de obra que esa misma burguesía necesitaba para su proyecto de Estado liberal. La emigración de campesinado hacia la industria o hacia América alcanza un pico extraordinario a mitad del siglo XIX y principios del XX, coincidiendo con este proceso.

Se protegió una parte de los montes a través de las sucesivas Leyes de Montes. Sin embargo, según nos explica Tomás y Valiente, muchos de esos montes fueron registrados «como bienes propios y, por consiguiente, como vendibles». Pero, también, muchos de esos montes pasaron a formar parte de Espacios Naturales Protegidos ya en 1980 y la mayoría de ellos fueron incluidos en la Red Natura

2000. Las asociaciones ecologistas y de defensa del territorio han denunciado en el presente la implantación en zonas de la Red Natura de polígonos eólicos y solares, de empresas transnacionales y de capital privado, cuya energía no es para el consumo de esas zonas sino que se vende a cientos o a miles de kilómetros, para las industrias y las ciudades.

Raquel de Acevedo es una de mis vecinas del otro lado del río. He estado a punto de añadir que es amiga, que lo es, pero como si lo otro fuese una palabra de poco peso, como si el vecindario fuese esa cosa que es en las ciudades, esa cosa decorativa a lo sumo, molesta casi siempre. Con Raquel y otras vecinas y vecinos nos hemos movilizado contra el polígono eólico Xesteirón, de Greenalia, que atravesaba su (nuestro) territorio. Aerogeneradores de 120 metros de altura: la catedral de Santiago de Compostela mide 75, la Sagrada Familia de Barcelona, cuando esté concluida, medirá 172. Raquel me cuenta que no es solo el problema de los aerogeneradores, que son un problema en sí mismos, sino el de la poligonal, que es una línea que marca los límites del terreno que es parque eólico, y que pasa a ser, directamente, suelo industrial. Hay partes del campo que no están directamente afectadas, que no les ponen un aerogenerador, ni un tendido eléctrico ni una vía de paso (aunque lo del ruido, dice Raquel, nadie lo tiene en cuenta, porque los aerogeneradores hacen ruido), pero que se ven afectadas por esa poligonal pues quedan dentro del terreno del polígono. Y pasan a ser propiedad entre comillas de los promotores del parque, dice, porque esas tierras, aunque no tengan obra, pasan a ser un poco de ellos, e nós seriamos como meros colonos, porque realmente calquer propiedade que haxa dentro da poligonal para facer calquera cousa deberiase pedir permiso aos promotores do parque, a Greenalia no noso caso, que despois non sei se tanto así, porque daralles igual si ti vas rozar ou si vas por unha parede ou a quitar unha alambrada, non se meteran con eso porque se las trae al pairo eso, pero a lei di que si iles queren controlar eso, e prohibirche facer aí nada, cho prohiben, pese a que as fincas son túas, pese a que ti non cobraches nada por isa ocupación, porque eles non che están ocupando nada, dicen, coño! non che están ocupando nada pero estás dentro da

poligonal, por tanto sí che están ocupando, porque ti tiveches alí unha reconversión da terra![*]

Raquel también cuenta que, en nuestro caso, se consiguió reducir en primer término el proyecto de diez aerogeneradores a seis. Sin embargo, la poligonal no se modificó. Raquel escribió a todo el mundo, a la Xunta, a las concellerías, a todo el mundo, pero nadie le contestó. A pregunta era así escuetamente: ¿me queren dicir por qué unha poligonal no momento en que se modifica o proxecto non se modifica a poligonal? Naide soubo responderme por esto... me convencera ou non me convencera, ou fora unha razón lóxica para min ou non..., pero unha razón..., naide me deu unha explicación.[**]

Rubén de Celeiros, también vecino, me cuenta la historia que le ha contado Felisindo, sobre lo que identifican como el primer gran éxodo, la primera gran despoblación. Dicen que fue con la reforestación durante el franquismo. Por lo que me cuenta, entiendo que ahí también había una poligonal, «a zanxa que facían ao redor das plantacións, non sei se en terreos expropiados ou en montes comunais, vai ti a saber. Pero puñan a zanxa, e a partir dela non podía pasar o ganado e non se podía pastorear na plantación, supoño que sería por protexela. Que pasa? Que eso acarrexou que non se puidera manter o gando, polo tanto despois viñan xa os de Castilla e levaban o gando cara Castilla a moi bon prezo ou casi regalado polo tema de que alí non se podía manter, e demais de paso xa tamén marchaban mozos novos con eles que só levaban supoño que de costeiros».[*] En el mismo camión, me dicen, llegaban los árboles nuevos, y se marchaba el ganado y la juventud que ya no podría vivir más en su tierra robada por esas nuevas zanjas.

Dice Joám Evans Pim, en un vídeo para Reconstruir el Comunal, que los bienes comunales no son una cuestión solo de territorio, sino de maneras de hacer las cosas. Dice que en Galicia, donde hay tantas tierras comunales y montes vecinales en mancomún, hay una experiencia y una capacidad de práctica democrática directa porque, aun con sus muchísimos defectos, las decisiones se toman en asamblea que se reúne como mínimo una vez al año. «Y por tanto cuando se pone sobre la mesa un proyecto de un parque eólico, una

mina u otros proyectos de este tipo se encuentran con esa capacidad de reacción, incluso de financiar si hace falta las medidas que sean necesarias, pues legales o de tipo técnico, o incluso apoyar ese movimiento social más amplio.»

Y añade: A veces las multinacionales entran con esa idea, de que pueden *asoballar* esos territorios, parten de esa idea de que las gentes del rural somos ignorantes, de que no somos capaces de resistir, y muchas veces se llevan un chasco porque las comunidades están acostumbradas, precisamente por esos procesos de gobernanza que vienen de hace muchísimo tiempo.[29]

Se conoce como *rito silvano in onore di Arnaldo Mussolini* a la plantación de varios pinos conmemorativos en memoria del hermano de Benito Mussolini, profesor de agricultura y presidente del Comitato (fascista) Nazionale Forestale, artífice de los planes de reforestación y muerto de un infarto a la edad de cuarenta y seis años.

Un vecino llega tarde a la reunión; viene acalorado y cuenta, hasta con ironía, que le han puesto una multa en una inspección del control de ovejas. El vecino tiene un rebaño para limpiar el monte: las deja en la parcela y los animales comen las hierbas y los matojos hasta que el monte queda limpio. Entonces cambia el rebaño de lugar para que se siga alimentando al tiempo que limpia y abona, una máquina perfecta. Es el método más eficaz, por ejemplo, contra los incendios, pues el fuego se propaga a través de la maleza. Pero el Estado le obliga a declarar el número de ovejas que tiene, y las ovejas sufren ataques de los lobos (de «el lobo», pues aquí se le nombra en singular, ya que es una entidad más que un animal) y, con cada ataque, el número de reses disminuye. Hoy, en la inspección, había menos de las declaradas, y al no poder justificar su mengua, le han puesto una multa. La manera de asegurar el número de ovejas es vigilarlas constantemente, pero entonces el método pierde toda su eficacia. Otra solución es sustituir el rebaño por un tractor con una persona empleada que lo opere, que limpie los montes a cambio de un salario y mediante el consumo de gasolina. La economía monetaria, lo que David Harvey denomina «la comunidad del dinero». Al vecino no le da la gana: aunque sepa que ha perdido, también sabe que esto no va de ovejas ni de tractores sino de una forma de ver y habitar el mundo, y se resiste a aceptar el fin del mundo sin librar todas las batallas. Si el campesinado ha resistido tantos siglos contra todo, contra el destino y la lógica, es gracias a esa obstinación y esa certeza de que cada batalla perdida es un batalla definitivamente perdida.

–Si fora por eles –dice–, aínda estariamos cruzando a Bibei a nado. Sorte que os romanos puxeron unha ponte! Dende entón, nada máis se fixo por nós.*

Mi primo José Luis dice que si no tuviesen que pagar impuestos, casi no necesitarían dinero.

Eugen Weber, escribe en *De campesinos a franceses*, que en fecha tan tardía como 1870, casi en el siglo xx, muchos campesinos franceses solo pagaban en efectivo el hierro y la sal, todo lo demás lo pagaban y cobraban en especie.[30]

«Nos detestan igual a todos, nos tienen el mismo asco a todos y ese asco se nos mete dentro y nos envenena y lo llevamos tan hondo que al final pensamos que es nuestro pero no lo es. Y entonces me dormí y al despertar tenía una carcoma.»[31]

Ese asco que no es nuestro y que escribe Layla Martínez se cuela junto con la pauperización, el expolio, el vaciado epistémico y material de las aldeas por parte de la ciudad industrial; el expolio nos ha privado también de una autorrepresentación capaz de rebatir los discursos que se articulan desde la mirada urbana; el vaciado nos ha impedido hablar desde lo nuestro, ansiosas por unirnos a las voces de los lugares afirmativos, deseosas de diluirnos en ellas, de ser una más y no una menos.

Los Voltaires, los Augés hablan del cacique, que en España significa «gobernador de pueblo indígena americano» y de ahí se extrae la acepción (negativa) de gobernador de pueblo campesino. Te tropiezas con esa figura en toda la literatura sobre el campo hecha desde las ciudades, descrito (con desprecio) a través del imaginario de la boina y el cayado, con ese asco que no es nuestro, del hombre sin estudios ni tampoco cultura ni educación, o con estudios pero sin alma, alguien que no entiende cómo funciona el mundo «civilizado» y que debe ser llevado por el buen camino porque supone una amenaza para la evolución del mundo. Porque, desde estas lógicas, la civilización no es un conjunto de estrategias y narrativas propias de un sistema concreto, sino un valor. Y todo aquello que no participe de esas estrategias y narrativas es visto como vacío, como falta: el atraso, la precivilización, al abismo anterior.

Mi primo Pablo, que se crio un poco más abajo pero habla distinto, en un alargar las sílabas característico como si fuera su propio

dialecto porque en mi aldea somos nueve personas pero todas bien diversas, mi primo Pablo me lo explica así: o caciquismo é que pedir unha fotocopia compulsada sexa deber un favor.*

El caciquismo no es un invento de la aldea sino la herramienta que usó el Estado para controlar el campo e imponer sus lógicas a un mundo que no participaba de ellas. Los caciques no eran los de la boina y el cayado, sino los de los libros de leyes, las casas grandes, los estudios universitarios, los conocimientos de medicina y los contactos tanto en los centros de poder como en el entorno de la aldea. Era, y son, los que saben moverse en ambos mundos y saben qué lugar ocupan en cada cual, son los que hablan en inglés de Cambridge a los clientes asiáticos y no miran a los ojos a la dependienta del *duty-free* porque piensan que en un aeropuerto no hay humanidad. Los que hacen la revolución en la asamblea y después maltratan al camarero. Esos eran, y son aún, los caciques.

Hace años que examino de manera obsesiva sus redes sociales, a ver si encuentro algo nuevo, algún indicio. Él jugando al golf, él delante de un *château* con un montón de chimeneas y un montón de ventanales, un *château* de los que he visto en las páginas de cotilleos cuando hablan del príncipe Harry y Meghan Markle, un Frogmore Cottage pero más pequeño. *La petite balle blanche fait partie intégrante de ma vie*, dice su presentación. Su vida alrededor de una pelotita blanca y de no contestarme los mails. La historia de mi madre antes de ser mi madre, *la petite histoire de ma mère qui ne fait pas partie de ma vie, monsieur, merci*.

Hay un teléfono pero no llamo, me da miedo llamar. Lleva meses sin contestarme los mails, a pesar de mi insistencia, que tal vez ha sido *trop*. Me asusta que esta última oportunidad se me escape, que me diga que no, que me cuelgue, que me pida que no lo llame más, porque eso sería un fin.

Mi madre decía *haute société* y siempre decía XVI *arrondissement*. Ella no trabajaba en cualquier sitio sino para los ricos, en un sitio de élite. Yo no la creí. Al principio sí, claro, cuando eres pequeña crees cualquier cosa que te digan los adultos. Pero luego, cuando empecé a dudar de todo lo que tuviese que ver con ella, cuando empecé a construir la decepción, a ver la maraña, a tratar de entender qué parte tuvo ella en la violencia más allá de aceptar que las cosas son así y de enfadarse conmigo por no aceptarlo yo también, cuando empecé a observar cuánto de mover hilos hubo en ella, cuánto de azuzar para sacarse la atención de encima, o tal vez para conseguir la atención aunque fuese por las razones equivocadas, en esa confusión entre dar pena y ser amada..., a partir de entonces dudé de todo y de cualquier cosa que me hubiese contado.

Hay un teléfono pero no llamo, me da miedo llamar. Hasta que un

día llamo.

–*Monsieur Charmat? Gilles Charmat*?

Hablamos durante cinco minutos exactos, de las 18.23 a las 18.28 horas de un 18 de octubre de temporal, un día de feria de caballos a la que no voy porque llueve demasiado, un día que amenaza con la caída de la línea telefónica y con quedarnos incomunicadas una vez más. Cinco minutos para decirme que sí, que se acuerda de haber leído mis mails, y que sí, que se acuerda de mi madre, que era muy amable, *gentille*, pero que hace muchos años de aquello y que no ve en qué podría ayudarme porque no se acuerda de mucho. Me dice que sí, que su madre aún vive, que tiene casi cien años pero que ha perdido la memoria, que ya no reconoce a nadie. Me dice que sí, que su madre escribía muchas cartas, pero que en sucesivas mudanzas él mismo se encargó de tirar documentos, fotos, postales... porque no se puede guardar todo, *voyez vous?* No se puede guardar todo. No sé en qué podría ayudarle, han pasado tantos años, yo era un niño pequeño, no recuerdo casi nada. Y la entiendo, la entiendo, me dice, porque yo mismo estoy escribiendo un libro sobre mi familia y me estoy encontrando con sus mismas dificultades, la entiendo, las mismas dificultades, pero no recuerdo nada que le pueda ser de ayuda.

Las fotos de mi madre con los Charmat estaban en nuestro álbum de fotos familiares allí en el centro, como fotos importantes: mi madre en blanco y negro vestida con una falda plisada hasta la rodilla, jersey oscuro de punto, zapatos que parecen zapatillas elegantes, tal vez eso que ella llamaba «manoletinas», una pierna ligeramente avanzada, un pie ligeramente girado, un posado en toda regla, una joyita en la mano izquierda que tal vez sea un reloj de pulsera, la mano derecha apoyada en el hombro de un niño que tal vez sea Gilles, o tal vez su hermano Frédéric, uniforme de colegio caro, chimenea al fondo. Cuando le pregunto si tiene fotos me he imaginado las manos enjoyadísimas, las uñas largas, la manicura perfecta de la señora vieja recorriendo el álbum con fotografías de papel *et voilà, cela c'est votre mère, n'est-ce pas*?, porque ellos tendrían también sus fotos en su álbum familiar, no las fotos de ella

como tal, como sujeto, pero al menos las fotos de esos diez años de la vida con ella por allí.

Le pido la dirección exacta de dónde vivían, para corroborar los datos que ya tengo. Y sí, me la confirma. No sé en qué podría ayudarle, insiste. Casi no me acuerdo, ¿entiende? Hace mucho, muchos años. Yo tenía diez, como mucho. Mi madre tenía veinte, pienso yo. ¿Cuántos años tenía mi madre entonces? ¿Se había enamorado ya de mi padre? Tu madre siempre estuvo muy enamorada de él –me dice mi tía Olga–, tu madre, hasta hoy, siempre estuvo muy enamorada de él. ¿Se habría enamorado ya de mi padre?

–¿Y mi madre vivía en el mismo piso que ustedes?

Y entonces se le atragantan las palabras. No, no, tu madre vivía en una habitación..., bueno, ya sabes, una habitación que, a ver, se llama así, veamos, es como se llama..., una habitación de sirvienta. Allí vivía. La *chambre de bonne*. Porque a monsieur Charmat, castillo en un pueblo sin mar, la pelotita blanca, método de fermentación para vino espumoso, le da vergüenza decir que mi madre era su criada.

Llegaban postales por Navidad al piso al que no puedo entrar, están ahí, pero inaccesibles detrás de la puerta que cerré para siempre. A este lado de la puerta, otra senda vedada, otro reguero de migas de pan comidas por los pájaros: los mails que no reciben respuesta, las fotos en la basura de París, las postales perdidas con la letra esforzada y sinuosa de ella que salieron de nuestra casa hacia el XVI de París durante las Navidades cuando la criada ya no era la criada sino que era ya una madre sin pasado.

–¿Por qué éramos pobres?

–Éramos pobres –me contesta– porque nuestra familia siempre fue pobre.

Ningún dictador ha maltratado tanto y tan persistentemente la España rural como Franco. No solo propició el éxodo que causó el Gran Trauma y que hizo insalvables e irreversibles los desequilibrios entre el campo y la ciudad, sin que hasta la fecha los miles de millones gastados en ayudas y todos los planes de desarrollo y las políticas agrarias europeas hayan podido revertirlo, sino que machacó con crueldad su forma de vida, haciéndola imposible, dice Sergio del Molino en *La España vacía*.[32]

El franquismo maltrató la España rural mientras la mitificaba, mientras convertía al campesinado en un fetiche como se hace con un objeto de estudio, ese otro exotizado, una forma deshumanizante que atrapa y que impide la voz propia. El franquismo maltrató a la España rural como el Fary maltrata a las mujeres cuando hace el discurso aquel del hombre blandengue, cuando dice que las mujeres merecen sus derechos y más aún porque lo merecen todo, pero que el hombre nunca debe blandear, porque la mujer se aprovecha.

Durante la primera década de dictadura, el régimen, aislado internacionalmente, pone su empeño en que el país sea autosuficiente, que no precise de importaciones ni exportaciones. Son los años de la autarquía. «Tenemos todo lo que nos hace falta para vivir –dicen que dijo el dictador– y nuestra producción es lo suficientemente abundante para asegurar nuestra propia subsistencia. No tenemos necesidades de importar nada y es así como nuestro nivel de vida es idéntico al que había antes de la

guerra.»[33] El nivel de vida igual al que había antes de la Guerra Civil, sin embargo, no se alcanzaría hasta 1955. Esta idea de la autarquía tampoco era original, sino copiada de Mussolini.

Cuando, en 1958 y con el fascismo ya totalmente desprestigiado en el mundo entero, el periódico francés *Le Figaro* le pregunta a Franco sobre el Duce, este contesta que, si bien no ha recibido influencias ideológicas de él, lo reconoce como «humano por excelencia». Añade que «tenía inteligencia y corazón. Yo sentía un afecto sincero por él. Y su cruel destino es tanto más lamentable cuanto que antes de la guerra había traído muchísimos beneficios a su país».[34] Los años de la autarquía fueron los años de la gran hambruna, el tifus, la tuberculosis, las tremendas sequías de 1944, 1945 y 1946, las cartillas de racionamiento y el estraperlo. Intervenir la producción agrícola era, pues, imprescindible para salir del pozo: se pone en marcha el incentivo de monocultivos de trigo y patatas, la época de los pantanos y del plan de colonización agrícola que, nos dice Alba Solà García, «pretendía transformar las tierras de secano en regadío a través de la construcción de obras de infraestructura de riego, asumidas por el Estado (canales, acequias y los famosos pantanos) y la expropiación de zonas de "alto interés nacional", que se debían indemnizar a sus propietarios y debían distribuirse entre cultivadores, arrendadores y colonos de otras comarcas, previamente elegidos a través de férreos mecanismos de control y selección».[35]

Pepa Anastasio me viene a saludar. Acabo de mostrar la pieza escénica *Queixa [què volen aquesta gent]* en el Graduate Center de la Universidad de Nueva York, curiosa por saber cómo resonará allí este trabajo sobre la diáspora rural española, sobre mi pueblo, mis vecinas y mis movidas. En el público está sentado Brais Lamela, al que conocí por casualidad en una librería de A Coruña, un día que yo buscaba regalos de Navidad y él dejaba ejemplares firmados de un libro que acababa de salir y que era *Ninguén queda*, esa maravilla que en unos meses ganaría tantos premios. Pepa me viene a saludar y me cuenta que ha nacido en un pueblo de colonización, y nos vemos los siguientes días y me va contando una historia que

publicará en una revista de la Universidad Complutense bajo el título de «Habitar la colonialidad». En ella dice que el Estado franquista forma el Instituto Nacional de Colonización en 1939 y elabora la Ley de Bases de Colonización de Grandes Zonas Regables, pero que esa ley en realidad tampoco es idea de Franco sino que era un plan de la II República que él reactiva.

–El gobierno de Manuel Azaña durante la II República –dice– había intentado buscar soluciones para la situación del campo a través de la Ley de Reforma Agraria, que proyectaba el reparto de tierras, y a través de una política de Obras Hidráulicas y de Puesta en Riego (OHPER) en 1932. A través de esta medida el Estado afrontaba la realización de los trabajos necesarios para la puesta en riego de algunas zonas, y se comprometía a proyectar y ejecutar las obras de puesta en riego, que incluirían redes secundarias y drenaje, viviendas y servicios.

Y añade un elemento: no solo se fija en el plan de Mussolini sino en el New Deal de Roosevelt y en su programa de recuperación tras la Gran Depresión de 1929. Pero todo esto tiene aún otro antecedente, que es la reforma agraria emprendida durante la II República y que había desarrollado una legislación laboral que beneficiaba a los obreros frente a los propietarios. Al terminar la guerra, al nuevo Estado fascista le urge deshacer la labor de esa reforma (algunos autores han hablado de una «contrarreforma») y devuelve las tierras expropiadas durante el período republicano. Del Arco afirma que esta «contrarreforma» despoja a ochocientos mil agricultores (el 20 % de la población agraria activa) de las tierras que les habían sido asignadas durante la II República.[36]

Alba Solà García insiste:

> Durante esta década y la siguiente, se intensificaría la mecanización rural y se implementarían, en el campo, las exigencias productivas y la racionalidad del mercado. Uno de los ejemplos más ilustrativos de ello sería la creciente monetarización de la agricultura a través de las cargas tributarias (en forma de tasas e impuestos de toda índole), que debían ser abonadas con dinero: los campesinos que vivían de la agricultura de subsistencia no competitiva no producían beneficios monetarios, por lo que no podían pagar con este nuevo

valor de cambio. Las cargas tributarias se convirtieron, así, en un eficaz dispositivo de desmantelamiento del espacio rural no capitalista: forzaban a la adaptación dentro de una economía de mercado capitalista que chocaba con estructuras tradicionales de explotación que, al no poder adaptarse, simplemente, se extinguían.[37]

Es el día 23 de septiembre de 1953. Alberto y James están firmando con esmero un pliego de papeles que les ofrecen sus secretarios, bajo la mirada sombría de diez hombres en blanco y negro y un undécimo que mira al lado y pasa a la historia con el perfil cortado por el marco de la foto.

La firma de este convenio, los *agreements*, entre el Genocida y Estados Unidos supone el principio y el fin, el Alfa y el Omega, como dice la Biblia cuando habla de Dios.

Escribe Walter Benjamin que el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, dolencias e intranquilidades a las que antaño daban respuesta las llamadas religiones.[38] Nosotros lo tendremos todo: con este contrato, el catolicismo férreo franquista abrazará el capitalismo férreo liberal.

En el momento de la firma, en Queixa, la que un día será mi madre está a punto de cumplir trece años.

Median 487 kilómetros entre Queixa y Madrid. Mientras escribo este texto veo por mi ventana la sierra de la primera y leo anotada en mi agenda una fecha en la segunda. 8 de septiembre, Madrid. En pocas semanas, esos 487 kilómetros me llevarán del trabajo del campo que hago como deporte a la presentación de una obra de arte que hago como trabajo. Eso mismo, la idea del campo como deporte y del arte como trabajo, es lo que llegó de Madrid a Queixa hace ahora setenta años, a partir de aquella firma.

El 20 de enero de 1961, siete años después de la firma, un registro en la comisaría de Ourense deja constancia de que le ha sido entregado su primer pasaporte a mi madre, que tenía entonces veinte años y tres meses.

Escribe Avtar Brah que el término *diáspora* evoca imágenes de múltiples viajes, aunque no todos pueden considerarse diásporas.

Dice que no son viajes ocasionales ni estancias cortas. Paradójicamente, las diásporas buscan establecerse en otro lugar, echar raíces. Además, deben tener en cuenta la Historia, porque la cuestión no es quién viaja, sino cuándo, cómo y en qué circunstancias.[39]

Una diáspora es un proceso de la Historia.

Villano, na: la etimología de la palabra deriva del latín *villanus*, proveniente de la palabra *villa*, que significaba «casa de campo, granja». Esta palabra latina se asocia con la raíz indoeuropea **weik-* («casa o sede de clan»), que estaría presente en el griego *oĩkos* («casa») y de ahí las palabras economía, ecosistema, ecología, ecuménico. Dice Wikipedia que, con la feudalización de Europa, *villanus* pasó a significar «siervo» o «campesino», alguien que está atado a la tierra de una villa y no puede abandonarla. Desde las esferas de poder (principalmente el eclesiástico), la pobreza entonces se equiparaba a la corrupción moral. Una pequeña nota al final de esta frase advierte: cita requerida.[40]

El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia dice:

> Villano, na: del latín tardío *villanus*, y este derivado del latín *villa*, «casa de campo»
>
> 1. adj. Vecino o habitador del estado llano en una villa o aldea, a distinción de noble o hidalgo. U. t. c. s.
> 2. adj. Rústico o descortés.
> 3. adj. Ruin, indigno o indecoroso.

El *Diccionario usual* de 1780 dice:

> Rústico, ó descortés. Dícese también de las acciones. [Y añade en cursiva: *Rusticus, inurbanus*.]

Ejemplos:

Al villano dale el pie, y tomará la mano: ref. que aconseja que no se tengan familiaridades con gente ruin, porque no se tomen más confianza de la que les corresponde.

Quando el villano está en el mulo, ni conoce á dios, ni al mundo: ref. que advierte que la mudanza de fortuna ensoberbece y hace olvidar del estado humilde, especialmente á los de baxo nacimiento.

Villano harto de ajos: loc. fam. con que se nota a alguno de rústico y mal criado.

Villanos te maten, Alonso: ref. que usaban los antiguos para maldecir á alguno deseándole muerte cruel y desastrada.

Al villano con la vara del avellano: ref. que advierte que con la gente ruin no suelen bastar las palabras y razones para que cumpla con su obligación, y es necesario valerse del castigo.

Luis Moreno-Caballud comenta que Jesús Izquierdo afirma que el término *campesino* se va a imponer fuerte en España frente a los términos *labrador* o *agricultor*, heredados del Antiguo Régimen. Dice que estos términos se habían resignificado ya con el liberalismo, con los Campomanes y los Jovellanos (esto lo digo yo), porque el liberalismo asociaba el derecho de ciudadanía con la propiedad. Así que *labrador* o *agricultor* venía a oponerse a términos como *jornalero* o *yuntero* o *arrendatario*, que implicaban no tener tierras. En contra de esta división, se extiende el uso de «campesino» como trabajador del campo en un paralelismo al trabajador de la ciudad. Este es el uso reivindicativo que los anarquistas y socialistas le van a dar al término, y también el que llega a ser incorporado por los sectores republicanos más moderados. Bajo la presión de estos grupos, el trabajo, y ya no la propiedad, será considerado el criterio necesario para la ciudadanía. Y añade que, para saber más de esto, busquemos Sánchez León e Izquierdo, 2003.[41]

Cuando llegamos a las ciudades, nos convertimos en personas analfabetas, nosotras que veníamos con nuestra cultura oral, con nuestros usos, con nuestros conocimientos, con todo lo que conforma un ser humano y una comunidad, que de repente no servían de nada en ese nuevo contexto. Nada de lo que sabíamos servía de nada o, si servía, estaba prohibido o era inmoral o sospechoso: juntarse en la calle con las vecinas, apoyarse comunitariamente, hacer trueque, trapichear, reciclar.

–Antes –me dice un día el señor Alfredo– a palabra valía. Ti non precisabas de papeis porque si alguén dicía tal, era tal. Despois chegaron os papeis e os contratos, e a palabra non vale nada, ti podes dicir hoxe tal e mañan o contrario porque as palabras xa non son de verdade, só é verdade o papel.[*]

Cuando llegamos a las ciudades nuestra cultura no pasó a ser una cultura peor, ni una de segunda: pasó a ser una falta de cultura. Porque el puerto no sabe definir el mar ni el día sabe definir la noche.

Me cuenta Fran, en Madrid, que le contaron en el municipio de Noia esta historia: en una aldea pusieron un gran supermercado sobre lo que habían sido tierras campesinas. Y que un día entró un paisano a ese espacio mutante, a ese mundo nuevo, y se puso a deambular por los pasillos y a señalar: Aquí nos conxelados estaba a leira do Agustín, aquí nas bebidas gaseosas a cortiña de señora Josefa, eiquí nas verduras estaba a corga do Serafín e nos cosméticos a aira dos do Val,** leyendo el espacio con un mapa vacío, con una gramática ya imposible.

Analfabeto

Diccionario usual de 1925 (no hay entradas anteriores): adj. Que no sabe leer. Ú. t. c. s.

El *Diccionario usual* de 1992 recoge la acepción anterior y añade: adj. Por ext. y ponderación, ignorante, sin cultura, o profano en alguna disciplina. El *Diccionario usual* de 2021 recoge las dos anteriores.

–¿Por qué éramos pobres?
–Éramos pobres –me contesta– porque no teníamos tierras.

Xosé Manuel Beiras –pelazo, ojos azules, barba, bufanda al cuello– es una institución en Galicia, como político y como economista. Cuando me lo encuentre en un restaurante de Santiago de Compostela comiendo un menú un día cualquiera, después de años repasando su *O atraso económico da Galiza*, descifrándolo a veces porque escribe un gallego que yo no entiendo y usa una sintaxis que me pone los pelos de punta, ese día estaré tan nerviosa como si me hubiese cruzado con Beyoncé. Su trabajo sitúa el origen del empobrecimiento del territorio gallego en las Revueltas Irmandiñas del siglo xv, en aquello que denomina «crisis de madurez de la sociedad feudal gallega que pudo dar paso a la primacía burguesa y al sistema capitalista», pero que acabó en una derrota de las fuerzas progresistas y en una consolidación del Estado centralista absoluto español de tinte hegemónico castellano,[42] lo que llevará a Galicia a arrastrar siglos de políticas despóticas y extractivismo.

En el documental *El campo para el hombre*, del Colectivo Cine de Clase, Beiras (afeitado, en mangas de camisa, tal vez un paquete de tabaco en el bolsillo, tal vez su despacho de la Universidad de Santiago de Compostela) lo cuenta mientras camina por la estancia: que en Galicia apenas existió burguesía hasta tiempos muy recientes, pero el desarrollo del capitalismo en España también tuvo repercusión allí al producirse una penetración en el mundo rural. Dice que en la primera fase, esa penetración no afectó a la base económica de la sociedad campesina, que siguió orientada a la autosubsistencia, muy poco abierta a circuitos monetarios. Según

Beiras, cuando dos realidades así se encuentran, lo que sucede es que el mundo rural desaparece de manera muy rápida y sus «energías latentes», así las llama, son absorbidas por el capitalismo. Fin de trayecto.

Pero, como el sector capitalista en Galicia tenía muy poca fuerza, ya hemos dicho que no tenía burguesía, se genera el proceso de destrucción pero no de absorción, así que la gente tiene que emigrar. «Emigración forzosa» es la expresión que utiliza,[43] y yo me pregunto si hay alguna que no lo sea de alguna manera.

Lo que el capitalismo tiene reservado para el campo no es la economía de autosubsistencia sino una nueva estructura del capitalismo agrario, pero para poderla implantar, esta es la paradoja, necesita acabar con el campesinado, con sus formas estructurales. John Berger nos lo explica así, en su *Puerca tierra*: «el campesino británico fue aniquilado (salvo en zonas de Irlanda y Escocia) hace más de un siglo. En Estados Unidos no ha habido campesinos en la historia moderna porque el índice de desarrollo económico basado en el intercambio monetario fue demasiado rápido y demasiado total [y porque la colonización se había cargado ya a todo el campesinado existente, recojo yo]. En Francia, en la actualidad cada año abandonan el campo unos ciento cincuenta mil campesinos. Los planificadores económicos de la CEE [la primera edición del texto es de 1979, por eso usa aún esta nomenclatura] prevén la eliminación sistemática del campesinado para el final del siglo, si no antes. Por razones de orden político a corto plazo no utilizan la palabra eliminación, sino el término modernización».

¿Cómo lo consigue?

El capitalismo tiene muchos métodos para conseguir cosas, que incluyen ejércitos, abogados, jueces, sicarios, periódicos, libros de texto, canciones..., muchas cosas. El empobrecimiento es uno de ellos.

Cuando Berger escribe *Puerca tierra*, un saco de trigo vale tres veces menos que cincuenta años antes. Y dice, junto con este dato: «la persuasión ideológica la proporcionan todas las promesas de la sociedad de consumo».

El castigo ejemplar también funciona: la violencia física y epistémica contra el campesinado es una forma de mostrar al resto de la sociedad el camino que seguir y el precio que se paga en caso de no seguirlo. La misma función disuasoria que tiene el infierno. Este mecanismo genera el rechazo a ser campesino, la convicción de que en el campo no hay futuro (lo cual puede ser verdad, pues todo el sistema se encarga de estrangularlo), pero, sobre todo, que no hay reclamación posible, ya que la ruina del campo es consustancial al campo, es historia natural y no historia política. Esa disciplina que se impone consiste en devaluar al campesinado hasta el extremo, hacerlo vergonzante, completamente indeseable como forma de vida hasta el punto de que ni sus hijos ni hijas queramos estudiar nuestra propia genealogía y perdamos la vida en gritar a los cuatro vientos que nuestra genealogía es exactamente igual que la genealogía del amo, ese repugnante servilismo.

En el proceso de desmantelación y colonización epistémica del campesinado europeo y en Europa, el cercamiento de tierras durante la Revolución Industrial de la Gran Bretaña fue una primera batalla, estudiada como ejemplo paradigmático por ser el modelo para las siguientes. El cercamiento de tierras, que fue una auténtica guerra que abarcó siglos, está entrelazado tanto con la Caza de Brujas como con los genocidios coloniales y el tráfico de personas esclavizadas desde África hacia América. Los cuatro eventos marcan el inicio del capitalismo. Antes del período industrial, que comienza en la segunda mitad del siglo XVIII, Gran Bretaña era «una economía orgánica arquetípica, donde los y las campesinas sacaban de la tierra todo lo que necesitaban», explica Andreas Malm en su *Capital fósil*, «el alimento, el forraje para los animales, el mobiliario, los materiales de construcción y el combustible para el fuego: todo provenía de los campos y los bosques».[44]

El cercamiento viene a acabar con la práctica del uso comunal de las tierras del que dependía la supervivencia de mucha gente campesina sin tierras o sin las suficientes para subsistir. Miña nai, miña nai,[*] me cuenta el señor Alfredo mientras yo escucho sin realmente entender. Olavide, el Olavide del cuadro de Carlos III

vestido de emperador romano, del Carlos III laureado rodeado de campesinos arrodillados, el Olavide de las Nuevas Poblaciones..., deploraba la costumbre que había en España de prohibir los cerramientos, a diferencia de otras naciones más cultas como Inglaterra, Francia, Suiza, Holanda, donde había más ganados. Lo cuenta Felipa Sánchez Salazar en su «Derrota de mieses y cercados y acotamientos de tierras», donde recoge, también, una observación del ilustre: «la falta de amor del labriego a la tierra para labrarla bien».

Los cercamientos de tierras que promovían los ilustrados no solo organizaron una nueva geografía, desmontaron formas de vida sostenibles durante siglos, desposeyeron a amplios grupos humanos de la posibilidad de sobrevivir de manera autónoma e introdujeron una mentalidad individualista en comunidades que se habían desarrollado desde otras perspectivas. Prácticas como el espigueo o la rebusca eran puestas en cuestión como lo fue la derrota de mieses, un sistema de aprovechamiento de las tierras según el cual, en palabras de Sánchez Salazar, «sobre las fincas pesaban dos derechos: uno individual –el cultivo–, otro comunal –las hierbas»,[45] esto es, sobre una misma parcela de tierra se ejercían dos propiedades, la individual, que correspondía al fruto del trabajo, y la colectiva, en referencia a aquello que crecía espontáneamente en esa misma tierra, normalmente en períodos alternos de cultivo y descanso, cuando el resto del vecindario podía llevar sus reses a pastar a ese mismo terreno. Esta práctica empezó a ser ampliamente debatida por los intelectuales ilustrados españoles del siglo XVIII, herederos del imaginario de la Revolución Industrial inglesa, pero culminaba un largo proceso de cuestionamiento del uso comunal de las tierras que marca un camino hacia un mundo distinto. La práctica de la derrota de mieses no se dio por igual en toda la península, ya que por las diferencias climáticas algunas zonas tenían rotación de cultivos y no había tiempo de barbecho. Pero aquellas que sí barbechaban usaban esa época de incultivo para pacer el ganado en las fincas más allá de la propiedad de las mismas. Este sistema aseguraba también el abono con los

excrementos de las reses. Aun cuando el debate sobre esta práctica venía a proteger a los pequeños propietarios frente a los grandes propietarios de ganado trashumante, beneficiados por la monarquía durante el Antiguo Régimen, el debate siempre olvidaba que no todos los campesinos poseían tierras, ni tierras suficientes para su supervivencia.

¿Por qué esta persecución? Berger propone una respuesta al afirmar que «un campesino intacto era la única clase social con una resistencia interna hacia el consumismo. Desintegrando las sociedades campesinas se amplía el mercado».

Las desamortizaciones no afectaron solamente al campo. La Iglesia tenía infinidad de propiedades urbanas que fueron expropiadas y sacadas a subasta. La especulación del suelo de las ciudades es uno de los principales mecanismos de acumulación de poder y capital de la recién nacida burguesía, con Madrid, llamada entonces la Corte, como ejemplo paradigmático. El inicio del movimiento especulativo del suelo madrileño se encuentra en la desamortización de Mendizábal. Los datos de Bahamonde Magro y Toro Mérida cifran en quinientas cuarenta las fincas desamortizadas y vendidas en esta ciudad entre 1836 y 1837.[46]

Estas fincas, nos cuentan, no eran solo útiles para vivir de las rentas, sino, especialmente, para especular. Los conventos son demolidos y en esos solares se levantan viviendas para las poblaciones campesinas expulsadas del campo por esa misma desamortización, que pasan a agrandar la masa de mano de obra desempleada que deambula por la ciudad. En 1826, el Ayuntamiento de Madrid había solicitado a Fernando VII una orden que impidiera la entrada en la Corte a «las infinitas familias que emigran desde todas las provincias del reino para cogerse al amparo de esta villa, en donde causan infinitos males» y se expulsara de ella «a todas las familias forasteras que no se hallasen domiciliadas de diez años anteriores a esa fecha»,[47] ¡diez años! La Ley de Vagos, que persigue la mendicidad, es de 1845. Se dicta que las personas en situación de mendicidad sean deportadas a sus lugares de origen (de los que han tenido que salir por las mismas políticas económicas que los han convertido en mendigos en las ciudades). Esto genera una desigualdad específica entre la situación de miseria de la gente de Madrid y la gente migrada a Madrid, que de nuevo pone en entredicho el bulo de que la capital ha sido una ciudad acogedora

para todo el mundo, que es, más bien, la propaganda del nacionalismo español para afear la xenofobia a los otros nacionalismos del Estado, tan poco acogedores, sin embargo, como él mismo. En 1842 se liberaliza la Ley de Alquileres, que hasta entonces solo permitía subir el alquiler cada diez años, y mediante tasación. En 1868, un bando del Ayuntamiento de Madrid dispone que «los directores y encargados de las obras municipales cuidaran de despedir los trabajadores ocupados en ellas que no sean vecinos de Madrid».[48]

Un siglo más tarde, en el número 5.555 del diario *Pueblo* del día 12 de julio de 1957 se anunciará un plan extraordinario para la construcción de sesenta mil viviendas en Madrid «para las clases modestas», al tiempo que advierte que «se limitará la afluencia de inmigrantes a Madrid». La construcción, afirma, volverá a ser un sector interesante para la iniciativa privada, esto es, para constructores y especuladores. Se acompaña de un Decreto de 23 de agosto de 1957 encabezado así: «la afluencia constante a Madrid de familias procedentes de otras capitales y pueblos de la Nación carentes, por lo general, de medios económicos...». El NO-DO del 1 de enero de 1959 hace un recorrido a vista de pájaro de los nuevos poblados que han «brotado» (así lo dice) gracias a la iniciativa privada en Madrid: la «airosa arquitectura» de Fuencarral, el poblado de Elipa, libre ya de «chabolas y chozas de lata», el barrio de Bilbao, San Blas o Entrevías donde las «parejas de recién casados» pueden emprender la «gloriosa empresa del hogar».[49]

El barrio del Pilar, construido en 1960, corrió a cargo del promotor José Banús, el que da nombre a Puerto Banús, que lo edificó sobre terrenos que habían pertenecido a la Compañía de Jesús. Para construir el barrio de Mirasierra, en 1954, utilizó como mano de obra a presos del franquismo, método que ya había utilizado en la construcción del Valle de los Caídos, en la que también participó.

Dice su Wikipedia que «recibió numerosas condecoraciones, entre ellas la Medalla de Oro al Mérito en el Trabajo, la Gran Cruz del Mérito Civil y la Gran Cruz al Mérito Turístico».[50]

Estoy repasando los archivos del Festival de Cultura Txarnega, y anda la Paqui Perona repartiendo hostias como panes. Les escribo a mis amigues.

«Es que la Paqui tiene pa repartir pa tol mundo tol rato», me contestan, entre emojis de corazones.

Conozco a Paqui Perona desde siempre, esa es mi sensación. Nadie que esté en los movimientos sociales de Barcelona puede ignorar quién es, pues es una figura central desde hace décadas, siempre ahí, clara, concisa, radical y acogedora al mismo tiempo: una mano tendida implacable, pero no por ello menos tendida.

–Yo nací en el Campo de la Bota –cuenta–, lo que es ahora el Fórum de Barcelona, donde cada vez nos arrinconan más y hay que estar luchando día a día para decir pero si yo soy más de aquí que la placa fotovoltaica esa que habéis puesto ahí, ¡yo estaba antes! Mi familia llegó en los años sesenta al Campo de la Bota y cuando decimos «gitanos que llegan al Campo de la Bota» nos imaginamos gitanos que habían vivido nómadas de un lugar para otro pero no es así: mi familia venía de Andalucía y habían vivido sedentarios en un pueblo desde el 1700 y eran gente que vivían adineradamente dentro del pueblo, con unos oficios gitanos porque mi abuelo era tratante de caballos y muchos de ellos herreros. Y cuando llegan a Barcelona se tienen que construir una chabola donde nadie quiere vivir, en las afueras de la ciudad, que en este caso es el Campo de la Bota, y allí se encuentran muchas otras realidades de gitanos y no gitanos y donde su clase social realmente desaparece y pasan a ser inmigrantes. Y realmente yo recuerdo a mis padres vivir esto con mucha angustia, mi madre había vivido siempre en casa, había vivido bien, y claro vivir en una chabola sin agua corriente al lado del mar cuando ellos el mar no lo habían visto en su vida, le tenían pánico, pues realmente lo vivían con angustia de decir «dónde hemos ido a parar». Yo recuerdo que mi abuelo, sus hijos, que vivían todos en el Campo de la Bota, pues quisieron traerlo una Nochebuena, llegó en taxi como no podía ser menos porque él no dejaba que lo metieran en un tren borreguero ni lo llevaran para aquí y para allí y lo tuvieron que meter en un taxi entre todos los hijos y los sobrinos, pagárselo, y cuando llegó y vio dónde

estábamos metidos, que tengo un Súper 8 grabado con todo eso, todos contentos cantando, bailando y él sentado a una mesa mirándolo y haciendo con la cabeza así [risas] como diciendo «dónde habéis llegado a parar, chicos».

»Luego llegamos al barrio de la Mina en el 1973 o 74, los principios fueron duros y mi padre luchó en las luchas pues como lucharon otros muchos gitanos y no gitanos, pues para conseguir los derechos de los barrios que hoy hemos perdido también en muchos casos, porque las políticas se comieron esas luchas. Y, bueno, yo recuerdo vivir en la Mina y encontrarme con unas identidades totalmente diferentes, una identidad arrinconada; los gitanos tenemos una peculiaridad que es que mantenemos las costumbres y tradiciones, porque mucha gente tiene en la cabeza de que todos los gitanos tenemos las mismas costumbres y tradiciones y no es así, mantenemos las de tu lugar de origen, de tu familia y de tu familia extensa. En este lugar mi familia extensa, que eran los gitanos de Jaén, yo comía las gachas dulces y eran sagrás y las sigo comiendo el Día de los Santos, encendía las velas en Nochebuena, hacíamos los pestiños, las tortas y eso para mí era costumbre gitana, no sé si me explico. Porque estaba relacionado con mi identidad gitano-andaluza. ¿Por qué digo esto? Pues porque cuando salía fuera y me decían "¿tú de dónde eres?" y yo decía "yo soy catalana", me contestaban "¿con ese acento que tienes?". Porque, claro, yo a diferencia de mis compañeras no hablo catalán, no hablo catalán, pero no porque yo no haya querido hablarlo sino porque yo en el entorno de confort donde me he criado no lo he necesitado, simplemente no lo he necesitado. Y en el barrio de la Mina, que hemos tenido tantos procesos de reeducación [...], el hablar catalán significaba la lengua institucional que venía a imponernos lo que teníamos que hacer y lo que no teníamos que hacer, cómo teníamos que vivir, cómo teníamos que luchar, cómo teníamos que sentirnos, cómo teníamos que cambiar nuestras tradiciones y nuestras costumbres y tanto a los gitanos como no gitanos del barrio, pues como entre nosotros nos entendíamos, pues nos bastaba, y como teníamos aquella barrera arquitectónica que nos impedía poder participar en otros espacios que no fueran los nuestros, en nuestro

barrio, pues no lo necesitábamos, simplemente seguimos hablando el castellano que era el idioma común. También el maltrato que hemos sentido muchos de los gitanos que hemos vivido allí es que las políticas, las instituciones, las Administraciones empezaron a dividirnos entre gitanos catalanes y gitanos no catalanes, no sé si me explico, y yo esto lo sentí cuando empecé a salir a los veinte años, porque yo me sentía catalana. Parles el català? No, ah, porque tú eres una gitana inmigrante, los verdaderos gitanos catalanes son los que parlen el català, los de Gràcia, los nuestros, los que miramos de manera especial, los que cuando hablan les sonreímos. Los que acaban utilizando y folklorizando.

Estoy en el Rastro de Madrid y una carpeta azul llena de documentos llama mi atención. La primera carta está fechada en 1951, pido precio, rebajo cinco euros, busco una terraza donde sentarme a ver qué acabo de comprar.

«Mi querida Pichoncita» es el inicio de decenas de cartas de amor que Tomás le envía a María desde otras tantas decenas de hoteles de todo el Estado. Dudo durante muchas cartas sobre la razón de sus viajes: primero pienso que Tomás tiene un oficio relacionado con la tauromaquia, porque afirma ir siguiendo «la temporada del toro», luego pienso que es un militar, pues refiere que las visitas del Caudillo le modifican los horarios, pero finalmente creo que es un vendedor de estampitas. En Tui, en junio de 1951, consigue una buena venta, dice. En una carta de mayo de 1951, enviada desde Ponferrada, Tomás pega un recorte de periódico: «Decreto por el que se encomienda al Instituto Nacional de la Vivienda un plan de construcción de diez mil viviendas protegidas en Madrid». El día 18 de este mes, dice la carta, el Consejo de Ministros aprobó un decreto del Ministerio de Trabajo. «Chatilla, mira a ver si te informas o Pepe te oriente los trámites para solicitar una, como verás son del Instituto Nacional de Vivienda.»

Y acaba la carta insistiendo: no te olvides de gestionar a ver cómo

son esas diez mil viviendas protegidas y dónde las hacen. Ya me dirás.

Hasta la próxima, cariñito, recibe todo, todo mi cariño y muchos besitos. Tomás.

Bonjour, monsieur Charmat:

Espero que este mail le encuentre en buena salud. Disculpe la insistencia, pero tengo un recuerdo claro de recibir cartas de su madre en nuestra casa, muchos años después de que mi madre dejara de trabajar para ustedes... ¿Recuerda esa correspondencia? Para mí sería muy importante saber si usted conserva cartas de mi madre.

Gracias y un saludo afectuoso.

Para Peter Linebaugh, los cercamientos son una forma de pensar propia de un tiempo y van mucho más allá de las tierras. Para él, los sistemas de transporte como los ferrocarriles o los canales fluviales son cercamientos, como lo son, también, los diccionarios y las gramáticas, que generaron «un *apartheid* social y cultural entre las clases altas y la gente común. De hecho, la palabra *common* (¿vulgar?) se convirtió en un insulto».[51]

Civilización: dice el *Diccionario* de 1884 de la Academia que es el «grado de cultura que adquieren pueblos o personas, cuando de la rudeza natural pasan al primor, elegancia y dulzura de voces, usos y costumbres propias de gente culta».

El *Breve diccionario etimológico* de Joan Coromines apunta que civilización deriva, hacia el año 1140, de ciudad (cibdad) y que significa «conjunto de los ciudadanos de un Estado o ciudad». De ello nacen ciudadano, ciudadanía, conciudadano, cívico, civil, civilidad, civilista, civilizar y civilización.

Esta última derivación se recoge en 1490.

João me manda la foto de una página de *Brujería y contracultura gay* de Arthur Evans, uno de mis libros preferidos. Dice: «Las nuevas ciudades que emergieron en la Edad Media tardía nacieron en el contexto de un profundo desprecio cristiano por la vida rural». E incluye una cita de *The Fontana Economic History of Europe* que dice: «El cristianismo [...] reforzó el prejuicio contra lo rural, al hacer del hombre de campo (*paganus*) un pagano, el rebelde contra la palabra del dios cristiano».[52]

Cuenta Virginia Mendoza que «había despertadores humanos en las ciudades del siglo XIX recién industrializadas. Gritaban, golpeaban ventanas con una vara y lanzaban piedras con una pequeña cerbatana para que los trabajadores, la mayoría recién venidos del mundo rural, llegaran a tiempo a trabajar. Los *knocker-up* sustituyeron al sol, a las campanas, al gallo. El reloj sustituyó a la luz».[53]

Antonio Orihuela, en su *Libro de las derrotas*, cuenta que a principios del siglo XX, en un invierno especialmente duro en Europa, algunos teóricos reclaman una ley que vuelva a autorizar la esclavitud: a cambio de techo y comida, muchas personas obreras se esclavizarían a sí mismas con gusto. El problema es que, y aquí viene el *plot twist*, a los patronos en 1909 les salía muchísimo más caro un esclavo que un obrero. No hay un dilema moral más allá de la hoja de Excel. Anselmo Lorenzo, dice Orihuela, da estas cifras: en París hay más de cien mil obreras que ganan menos de 2,50 francos diarios, y al ser una persona libre, el patrón no tiene responsabilidad alguna sobre sus cuidados o su manutención. Además –añade– «puede el patrón ser socio de la Sociedad para la abolición de la esclavitud en las colonias, y hasta puede ser demócrata y

republicano radical, y como tal puede hablar extensamente sobre los beneficios de la libertad y del progreso».[54] Un chollo.

Estas nuevas ciudades, sigue Arthur Evans, le debían su existencia a la violencia y a la represión contra el campo. Al tiempo que el campo mismo fue industrializándose de manera gradual, los campesinos fueron forzados a abandonar la servidumbre rural para convertirse en esclavos en los talleres urbanos. La mentalidad de las nuevas ciudades era típicamente cristiana: estas desplegaban un amor por el orden, la disciplina, la puntualidad y la autocontención. Estas actitudes eran indispensables para el desarrollo del capitalismo y para la revolución industrial.[55]

Mi primo Juan cuenta que el primer dueño de su casa murió de un infarto cuando volvía de Ourense, pues era tratante de caballos, aunque a veces en su relato adquiere otros oficios. Me dice que subiendo na Costa se sintió mal y se apoyó nun penedo grande que hai baixando, non sabes?, e caeu morto aló, aló mesmo! Cando os cabalos chegaron a casa sen o dono, sairon a buscalo y atopárono no penedo, que aínda menos mal que caeu cerca da casa![*]

Lo cuenta con tanto lujo de detalles que nos miramos las unas a las otras, perplejas:

–Pero eso... cando aconteceu?

Y él se para un momento como a calcular y me dice:

–Deso haberá... douscentos anos polo menos...

Hace dos siglos, en Casteligo, en el camino que baja al río, en la piedra grande por la que paso cada vez que voy a dar un paseo y acabo a través del valle en casa de mi tía Elda, que siempre tiene una sonrisa y un café y unas galletas y unos huevos frescos que también te llevas, si, muller, uns oviños frescos ben os comes,[*] hace dos siglos murió aquí un señor de un infarto y los caballos llegaron a casa sin él y yo hoy, que soy mutante, que he vuelto a la memoria para poder respirar, cada vez que paso por delante de esa piedra recuerdo la historia porque me ha sido transmitida. Y si alguien viene conmigo, se la cuento. Y cuando doy clases, la cuento también, y cuando hago conferencias escénicas, que se han vuelto escénicas por causa de esto mismo, de esta historia misma, de esa noche en Casteligo, lo cuento: pois eiquí morreu o señor Basalo da casa da Flora e do Juan, meus primos, é eiquí que lle deu un infarto cando voltaba de Ourense e apoiouse neste penedo, e chegaron os cabalos, e saíron a buscalo, e desto fará douscentos anos.[**] Y entonces añado mi capa y digo: porque yo nací en la diáspora y he

perdido la memoria, porque la asimilación, la oralidad, los apellidos..., y sumo así al infarto del señor Basalo un cachito de mí.

Sigo haciendo entrevistas pero ya no puedo hacerlas de la misma manera ni puedo escribir de la misma manera, como si no hubiese visto todo esto, como si no hubiese vuelto a Chandrexa de Queixa después de veintinueve años de haber salido corriendo una mañana, después de una paliza. La enésima paliza. La última paliza.

Cuando Beiras –pelazo, ojos azules, barba, bufanda al cuello– publica el clásico *O atraso económico da Galiza* afirma que no puede decirse que en el mundo rural gallego perdure la «forma» característica del sistema feudal, ni siquiera tomado como modelo abstracto, ni tampoco en su versión europea del Medioevo: aquello que sí perdura son las características surgidas de la descomposición del sistema feudal; y que estas no han venido a ser sustituidas por ninguna forma de organización moderna que estuviera arraigada en el país. Lo escribe en 1972.

También afirma que este medio rural concreto se encuentra con el dilema de, o bien cerrarse a la civilización técnica, o bien abrir las puertas al enemigo.[56] Lo dice así: el enemigo.

Estamos hablando, por lo tanto, de una economía de subsistencia frente a una economía de acumulación, pues la llegada del dinero supone un cambio profundo y radical de todos los ámbitos de la vida.

Justo en el momento bisagra en que España va a pasar de la autarquía a los planes de estabilización y desarrollo, se instala en Bermillo de Sayago, un pueblo de Zamora, el antropólogo y escritor peruano José María Arguedas, que se llama a sí mismo «aldeano incurable», que ya ha cumplido prisión por manifestarse en Lima contra Mussolini, precisamente, y que llega aquí becado por la Unesco. La recogida de campo de Arguedas nos da pistas de todo lo que buscamos. Leo a través de Moreno-Caballud que Arguedas explica que, justo cuando estaba investigando en Bermillo de Sayago, abrió una nueva sala de baile en la que había que pagar para entrar (un duro, los mozos). «A los niños se les prohibió la entrada, cambiando una costumbre antigua por la cual se les permitía estar siempre en los bailes, y los adultos compartían

espontáneamente la responsabilidad de cuidarlos.»[57] Es 1958. Cuenta que doña Sabina emigró a Argentina cuando era joven, y que cuando volvió, después de veinte años, se había introducido el trigo en el territorio y encontró muchas cosas distintas. «Había cambiado mucho la traza de los labradores. Parecían más alzados. El pueblo también está más activo. Era, señor, por el trigo. El trigo había venido a santificar a la gente.»

–¿Por qué éramos pobres?

–Éramos pobres –me contesta– porque teníamos muchos hijos.

La palabra *borrado* siempre será Alba Solà García. Ella, que concreta en esa idea toda su pena y toda su rabia; ella, que la usa como conclusión, como explicación, como alegoría, como mantra. Alba y el borrado aparecen en mi pantalla vía zoom desde Pensilvania un día de verano que parece un día sin más, un día de verano de 2021, Alba y el hablar como que sí pero no pero sí, el hablar cogiendo carrerilla, agachada buscando las palabras que se le escapan como conejos entre los matorrales, como gallinas cuando se espantan y tú las persigues con el lomo doblado haciendo zigzag. Alba llegando un día cualquiera de verano con su tesis doctoral casi acabada, con sus miles de años estudiando el mismo tema para tratar de apaciguar el dolor, ella con sus cabos atados y sus puntos sobre las íes para decirme que sí, que piensa igual que yo, que no se me ha ido la pinza, que no me ha perdido el rencor ni estoy agarrándome a infinitos clavos ardiendo. Ella en mitad de un túnel largo y oscuro con su linterna precaria ante tanta oscuridad, y con ella lo oscuro se hace penumbra y ya nunca más me siento sola buscando esa luz.

Cada vez que veáis en este texto la palabra *borrado* vendrá con todo eso: la sonrisa, la linterna, el verano, Pensilvania emergiendo del texto como purpurina lanzada desde un puño apretado de rabia que se abre al viento para respirar.

Alba sabe por qué éramos pobres.

En su tesis doctoral, que un día será un ensayo que se titulará *Breve historia del capitalismo español (y de mi abuela)*, dice que el

empobrecimiento tuvo dos épocas. Las desamortizaciones son la segunda, pero antes fue la conquista por parte de los Reyes Católicos de Al-Ándalus.

En el período bajomedieval (entre los siglos XII y XV) encontramos un Al-Ándalus debilitado por las luchas internas y una creciente alianza entre estamentos nobiliarios y militares castellanos. Alba dice que las guerras fronterizas destrozaron gran parte del sistema de regadío andalusí y las élites castellanas beneficiaron a la ganadería sobre la agricultura y la fueron imponiendo a su paso, factores que yermaron el suelo de la península. «Durante este período hubo una reconfiguración territorial a gran escala», resultado de la violencia y el despojo. Las tierras conquistadas se entregaron a colonos desplazados de otras zonas. «Todo este período, que pasó a llamarse más adelante "reconquista", constituyó las bases para la evolución de las diferentes estructuras de propiedad de la península.»[58]

Qué extraño va a ser promocionar este libro sabiendo que tú estás en una residencia, tu cuerpo sin memoria ya, que tal vez sin memoria haya vuelto a ser un cuerpo amable, un cuerpo bueno.

Como si lo otro, la crueldad, fuera un añadido que no era tuyo del todo. Ese clavo ardiendo.

Qué extraño va a ser promocionar este libro, sacarlo del espacio íntimo del escribir, que es hablar con una misma, y abrirlo, entregarlo. Y que tú estés ingresada en una residencia a la que nunca voy, sin poder contestar, sin poder replicar. ¿Por qué no vas a visitar a tu madre?, me pregunta a veces la gente, refiriéndose a ir a ver un cuerpo sin memoria que incendia la mía. Visitar a tu madre como quien transita un no lugar, un espacio sin historia, sin relaciones, sin identidad, como si los seres humanos fuésemos apenas pacientes y visitantes. Una madre cualquiera y una hija cualquiera.

Por qué no voy a visitarla.

Es más fácil vivir como si no existieses. La vida, de hecho, se ha vuelto extraordinariamente fácil desde que vivo como si ya no existieses, desde que te maté mucho antes de la clínica y la enfermedad. Desde que no estás, ya no salto cuando suena el teléfono por si estás gritando al otro lado del hilo, con tus gritos sordos que no son chillidos sino que son otra cosa, que son puñales, que son veneno, ese gritar contenido que duele más que cualquier grito; desde que no estás, ya no me pregunto a cada paso qué diréis, ya no llevo una vida tan desdoblada, ya no habito un yo tan disimulado que ya era solo fragmentos. Librarme de esa yo tan asustada, que aún me habita pero tiene menos poder, despreocuparme por vuestro rechazo radical, periódico y aleatorio, me ha devuelto la vida.

No me diste tu memoria, no puedo eludirlo. No me quisiste dar tu memoria aunque te pregunté durante años. No quisiste. Mi padre sí contaba sus historias de fanfarrón, sus cuentos de pechito pa fuera. Pero tú no, no me diste esa memoria que es tuya. Pero sin ti nada de lo que yo soy tiene sentido alguno, así de jodida es la consciencia.

Me pasé la infancia diciéndote que yo iba a ser escritora y me doy cuenta ahora de que había una amenaza en ello.

Soy la escritora que va a escribir un libro sobre ti sin tu permiso.

Mi primer recuerdo consciente de aquello que aprenderé a llamar lesbofobia fue el asco explícito y ostentoso de mi madre hacia Gloria Fuertes. La poeta aparecía en un programa infantil de la televisión, que llegaba a mi casa en blanco y negro, aún con Franco muerto pero caliente, ella con su cara redonda, su hablar en sonrisa y sus poemas abriéndose paso al galope. Tal y como aparecía, mi madre salía de su letargo, de su silencio tenso para cambiar de canal, enfurecida.

Incluso cuando no estaba en la habitación de la tele: emergía de pronto por el pasillo y cambiaba de canal como quien da un puñetazo. Le daba asco, decía, le daba asco.

Nunca supe qué era lo que odiaba tanto en ella pero interioricé ese rechazo a la espera de saber dónde ponerlo.

Por aquella época tuve una profesora que se parecía a Gloria Fuertes: Inma, una de las personas que me salvaron la vida en todos aquellos años del quererme morir.

Recuerdo con precisión el color de sus ojos, como manchados, la forma de su nariz y de sus manos, las uñas, y una doble barbilla que se movía al hablar. Daba clases de literatura y enseguida supo que algo pasaba en mi casa y se comprometió a sacarme de allí de la única manera que podía: haciéndome leer.

Con ella lo leí todo.

Las editoriales me mandaban libros a cambio de mi opinión de niña pequeña y la biblioteca de las monjas, llevada por voluntarias comprometidas con salvarnos también, cambió las normas de préstamo para que aquella criatura intensa y devorante que era yo tuviese alimento en abundancia.

Me encontré a una de esas bibliotecarias por la calle hace unos años. Me reconoció por haberme visto en la tele y haber reunido así

mi nombre –que recordaba– y mi aspecto de adulta. Se acercó y me dijo «al final ets escriptora!», como celebrando una profecía cumplida. Y sí, al final, porque realmente mi escritura es consecuencia de aquella época que caminamos juntas. Y le pude dar las gracias por habernos entregado tanto de su tiempo. Y eso también fue un regalo que la vida nos dio: el haberle podido dar las gracias.

De Inma no volví a saber nada hasta muchos años después. Dos de mis primas fueron a ese mismo colegio, y cuando les pregunté por las profesoras una a una, al llegar a Inma apareció ese mismo asco que había visto en mi madre al llegar a Gloria Fuertes.

Y lo reconocí. Esta vez sabía dónde se posaba aquel asco pues había caído sobre mi cuerpo infinitas veces ya.

Pagano (masculino peyorativo): del latín tardío *pagānus*, «aldeano», derivado de *pagus*, «aldea», por alusión a la resistencia del medio rural a la cristianización.

La descomposición del feudalismo en Europa se inicia sobre 1450.

El *Malleus Maleficarum*, que alentó el genocidio de mujeres conocido como Caza de Brujas, se publicó en Alemania en 1487.

Cristóbal Colón llegó en 1492 a la isla de Guanahani desde el puerto de Palos (Huelva) y dio paso así a la conquista, la colonización y el genocidio de un territorio que pasaría a denominarse América.

El 2 de enero de ese mismo año, los Reyes Católicos concluyeron la conquista del reino nazarí de Granada, acabando con casi ochocientos años de presencia musulmana en la península ibérica; un proceso de limpieza étnica que ha pasado a la historia bajo el nombre de Reconquista.

El 31 de marzo de ese año, la firma del Decreto de la Alhambra expulsó a los judíos sefardíes de los reinos de Castilla y Aragón.

En Madrid, los jardines llamados «del Descubrimiento» albergan una bandera española tan grande que no ondea.

La isla de Guanahani es conocida, desde entonces, como San Salvador.

La palabra *pagano* aparece registrada por primera vez en 1495, en el *Vocabulario español-latino* de Antonio de Nebrija.

Flora señala y me da las palabras que sabe que no tengo; no necesito siquiera preguntar, mientras hablamos ella va poniendo las notas al pie de página: a cachueira é a caída da auga, as

penagueiras son estas pedras grandes nas louxadas que fan a entrada da casa, Cuncachá é unha val na serra onde sae o Río Grande.*

Raquel de Acevedo está compilando los nombres de las rocas para que no se pierdan, para hacer una geografía nuestra:

Quedar ao ermo é quedar sen uso, baixar a rollón é baixar rondando, galgas son as pedras grandes, mallada é onde se xunta a res

qué é unha corga?

unha corga é unha corga

e qué é un lameiro?

un lameiro é un lameiro

unha corga pode ser un lameiro?

pero, muller! –se ríen– cómo vai ser unha corga un lameiro? Un lameiro é un lameiro!**

Estamos comiendo en un pueblo del Lluçanès, Xavi, Andreu y yo, un día de niebla. Xavi me cuenta, en catalán, que es nuestra lengua de relación, la que hablamos entre nosotras, que él es nacido en un pueblo de Almería que se llama Padules y que llegó a Catalunya a finales de la década de 1990, ya de adulto.

Me cuenta que en su pueblo de Andalucía la maestra, que se llamaba doña Isabel, los separaba en dos categorías: listos y tontos.

–Los listos –dice– eren les filles del metge i el fill de la criada i amant del metge, i els tontos érem la resta, que érem els fills dels camperols.*

Y la maestra, que no era de la zona, les pegaba mucho y les decía que no aprenderían nunca ninguna lengua porque no sabían ni hablar bien castellano, por la cuestión del acento.

–I després, també, l'autoodi a l'accent era molt fort, perquè quan arribaven sobretot els fills del cacique del poble, que vivien tots a Madrid, sempre deien que el que més els horroritzava del poble era com parlàvem, el nostre accent... I, clar, sempre quedava el rotllo..., que no sabíem parlar bé el castellà, quan la nostra llengua..., no és que estiguéssim parlant una altra llengua, nosaltres parlàvem castellà... I és molt fort, perquè això fa que quan arribo a estudiar a

la Universitat d'Almeria, per mi la gent d'Almeria ciutat parla com la gent del telediari, que és com es parla bé el castellà...*

Paco Candel, en la actualidad denominado Francesc Candel, fue el xarnego integrado amigo de Jordi Pujol que escribió aquella obra, *Els altres catalans*, que nos tiene que resumir a todas por los siglos de los siglos. La obra que te tiran a la cara cada vez que quieres pensar sobre tu propia historia porque, hagas lo que hagas, eso ya lo hizo, dicen, Candel. Francesc nunca habló ni escribió catalán, aunque había que simular que sus obras traducidas eran escritas originariamente en esa lengua, según nos cuenta Alba García Fijo a través de su biógrafo Genís Sinca. *Els altres catalans* fue un gran éxito en esa lengua, lo que muestra quién era su público, pero no tuvo repercusión alguna en castellano. «Candel responsabiliza del fracaso a que el lector castellanohablante era principalmente migrante y, por lo tanto, más inculto.» Candel, en esa gran caja de resonancia que es su figura y su obra, afirmaba también que los andaluces «hablan muy mal el castellano como un día hablarán muy mal el catalán, si es que llegan a hablarlo». En la actualidad, la Fundació Carulla otorga un premio a proyectos de integración de poblaciones migrantes que lleva por nombre Candel. Francesc, por supuesto.

Giuditta lo cuenta así en el laboratorio de memoria contadina que hacemos en Brescia: yo tengo palabras que no sabré transmitir porque ya no tengo ni el lugar ni el espacio; algunas palabras sobre fenómenos meteorológicos, o palabras que vuelvo allí y tienen sentido porque están ligadas a aquella materialidad, que están en las casas viejas, pero que yo ya no transmitiré nunca porque ya no están a mi alrededor.

–Hay algunas palabras –dice Chiara en el laboratorio de Ferrara–, como las relacionadas con la naturaleza o el nombre de los insectos, que casi no sé decirlas en italiano. Mi abuelo tenía ocho hermanos y algunos se quedaron en el campo y, cuando visitábamos a mi tía, nos llevábamos tomates del huerto; una vez fui con un amigo, habíamos ido allí de vacaciones, un amigo del norte, de clase alta, y se veía que él estaba contento de comprar tomates biológicos y todo

eso y para mí era una vergüenza tremenda porque mi tía no sabía hablar italiano, que ya sé que no hay nada de vergonzoso, pero de repente yo estaba allí, iba a la universidad, hacía un tipo de vida, frecuentaba un tipo de amistades y de repente te llevas a alguien a casa y descubre que ¡guau! ¡En tu casa ni se habla italiano!

Recibo un mail de Chiara unos días después, donde me manda más informaciones sobre su historia: ella es originaria de Maltignano, que no es «tan» sur pero sí lo suficiente como para ser tratada con mucha sorpresa cuando llega con su familia a un pueblo del norte gobernado por la Liga, el partido nacionalista de extrema derecha. «Mis compañeros de escuela me empezaron a preguntar cosas absurdas: "¿Cómo os vestís allí de donde vienes? ¿Tenéis luz? ¿Hay agua en casa?" y cosas por el estilo, yo creo que algunos lo hacían en broma pero había otros que de verdad por una ingenua curiosidad creían estas cosas.» Y me adjunta una foto preciosa de su familia, recién llegada al norte, con un coche detrás y un camión más al fondo, una foto en color desgastado hacia el sepia, un posado pero no muy exacto, una foto que podría ser una foto de mi familia, una foto nuestra.

En Italia, el término *dialectos* se refiere a un conjunto enorme de lenguas indoeuropeas y sus variantes habladas a lo largo de ese territorio. Según Dino Marino Tognali,[59] el historiador de la Val Camonica, son la última etapa evolutiva del latín vulgar, mezclado con todos los sustratos anteriores. El italiano como idioma deriva de uno de estos dialectos, el toscano, que es el que utilizó Dante para escribir la *(Divina) Comedia* y cuyo prestigio empujó al toscano florentino como lengua escrita a través de los distintos territorios y a través de los siglos. En el momento de la unificación italiana, a lo largo del siglo XIX, si bien era la lengua (o el dialecto) usada por la mayoría de literaturas del territorio y por sus administraciones, apenas la utilizaba la población para su vida cotidiana. La adopción del llamado italiano como lengua común se está llevando por delante una de las mayores diversidades lingüísticas de Europa. En el presente, aún coexisten las últimas generaciones hablantes de los dialectos, sus descendientes criados ya en italiano y el esfuerzo de

esas nuevas generaciones por conservar una lengua apenas perdida, esa grieta en la cadena de transmisión, ese eslabón dañado. Pasolini escribió numerosas obras en su dialecto, el friulano, pero lo que siempre fue una reivindicación de las lenguas maternas de los pobres y los desposeídos, los campesinos, los *braccianti*, pasó a ser una medida xenófoba cuando la Liga Norte convirtió la reivindicación del dialecto en un discurso contra la migración en general y la migración interior del sur de Italia en particular, del Mezzogiorno, las regiones de las que se quiere independizar la Liga Norte. Dario Fo, premio Nobel de Literatura que escribió varias de sus obras en dialecto, señaló algunas de las propuestas de la extrema derecha respecto a la lengua como «caballo de Troya para la expulsión de profesorado proveniente del sur».[60] Desde entonces, en las regiones del norte con influencia de la Liga, como es el Véneto, la relación de las personas con el propio dialecto se hace aún más compleja.

En Brescia, los padres de Giuditta, Franco y Fabiana, asisten al taller. Apenas hablan aunque observan y, después de oír a su hija, Franco toma la palabra y se hace un silencio cálido en la sala. Su hablar es suave, poético, y brota de un lugar precioso como si llevara una cajita con todo eso metida en el pecho. «Mi hija no ha hablado nunca dialecto pero yo, que fui del campo a la ciudad, cuando hablaba italiano traducía mi pensamiento, que nacía del dialecto. Era tanto una traducción que cuando me pongo a hablar dialecto, por ejemplo, con personas del campo, mi mente regresa a lugares que no son los de la ciudad. Si hablo italiano correcto, traduciendo del dialecto, me imagino con un aspecto urbano, pero si me pongo a hablar el dialecto vuelve a mí toda una historia que hoy ya no existe. A mi hija no le he transmitido esa historia, ya no la tiene, hay palabras muy bonitas que son intraducibles, porque una palabra acciona todo un pensamiento, un estado de ánimo... si quiero hablar con... con el sentimiento... me es más fácil hacerlo en el dialecto, es mi expresión interior...»

Y añade: «En el colegio, la profesora distinguía entre los que hablaban italiano y venían de la ciudad o los que hablábamos

italiano y veníamos del campo. Italiacano, nos decían que hablábamos...».

Estoy repasando la grabación de ese taller y aquí se oye barullo, risas y todo el mundo comentando a la vez. Les pregunto a Marina y a Daniela, que son parte de la organización, y me ayudan con mis carencias lingüísticas porque Marina habla mucho castellano y Daniela no lo habla pero tiene mucha voluntad; así que, cuando a la una le faltan palabras, la otra suple el hueco con una alegría y un cariño luminosos totalmente explicativos. No entiendo, ¿italoqué? Italiacano, me asisten, es como les decían que hablaban, ¿sabes? Italiano y cano, que viene de perro... es un juego..., como el italiano que hablan los perros, algo así.

La palabra xarnego en su acepción originaria es una raza de perro. El Termcat, recurso online del Departament de Política Lingüística de la Generalitat, aún reconoce solo esa acepción: gos per a caçar conills de nit. Cuando Pau Vidal publicó un artículo en contra del Festival de Cultura Txarnega dos semanas antes de que sucediera el festival, lo ilustró con la foto de un perro.

... porque todo este destierro, esta pena, esta violencia, esta soledad, esta incomprensión, este silencio, este borrado...

El pan y los perros forman parte de la iconografía de la pobreza. La animalización de ese otro subhumano y el pan como sustento, el pan como hambre, el pan como límite de lo que la gente puede aguantar: las revueltas del pan que se repiten a lo largo de la historia. Giovanni Michele Savonarola, médico de Padua nacido en el siglo XIV, conocido por sus tratados de dietética, distinguía entre el «pan de príncipes y de grandes maestros» y el «pan de perros»,[61] como recoge un libro titulado *El pan salvaje* de Piero Camporesi. *El pan a secas* (a veces traducido como «el pan desnudo», una expresión que no significa nada y que no recoge la frase hecha que es «le pain nu») es el título de la autobiografía de los años de miseria de Mohammed Choukri, *Pa negre* es el título de la película de

Agustí Villaronga sobre los años de la depuración franquista en Catalunya, y Elena, que es Elena Ferro, recuerda a menudo el proverbio «Non quero ver máis zocos nin pan de millo».*

Filo Sottile, autora italiana que trabaja cuestiones de movilidad de género y de clase a través de una mirada afilada sobre su propia experiencia como mujer trans de origen pobre, me envía un texto para el fanzine *Improvviso*, del que soy editora y que reúne artistas de la diáspora campesina de los territorios italiano y español.[62]

Es el 7 de septiembre de 2018, escribe, hace veintidós días que ha salido del armario con su familia y es la primera vez desde entonces que se encuentra a solas con su padre, que lanza una batería de preguntas mientras viajan en coche: te tengo que llamar en femenino ahora, qué va a pasar con tu hija, te vas a operar, a hormonar, te van a gustar los hombres ahora... Filo está tensa, pero le echa paciencia a las preguntas del padre y trata de empatizar con su ansiedad.

Aquí, ahora, sigue, en este asiento del lado del acompañante, estoy con ropa de trabajo, afeitada, sí, pero he borrado los rastros de delineador, sombra, máscara y labial que ayer por la noche en el escenario ostentaba con orgullo. Sin embargo, tal vez algo permanece, porque después de un largo silencio, mientras dejamos atrás el pueblo de Giaveno y nos dirigimos hacia Coazze, me da este consejo: «Por tu bien, no andes por ahí con esa actitud *pacchiana*».[63]

Esa palabra detona una búsqueda. El relato de Filo continúa:

La versión web del *Diccionario Treccani* dice que, en función adjetival, *pacchiano* significa «carente de buen gusto y estilo, ostentoso, vulgar». Este es un uso extendido del sustantivo.

Pacchiano, en masculino, indica «villano, ostentoso». Me pongo a pensar, escribe, en una palabra que cumple la misma función: *pagano/pagana*. Originalmente señalaba la procedencia del *pagus*, pueblo según algunas versiones, o pináculo inaccesible según otras, y más adelante la creencia en cultos no aceptados en la civilización, en las urbes, en el centro del imperio. De igual manera, *pacchiano* –tal vez del griego *pachys*, «grande»– señala como inmundo, tosco,

rudo, fuera de norma, el gusto y sentido estético de las periferias. Para quienes están protegidos dentro de los confines del imperio, *paganos* son aquellos que se entregan a la superstición y/o adoran divinidades heterodoxas; *pacchiano* es quien, sin tener la capacidad ni el derecho, intenta embellecerse, resaltar, pero con resultados grotescos, pervirtiendo la ortodoxia del gusto.[64]

Se publica en Galicia un libro con muy buena pinta sobre la Galicia rural, un trabajo que promete ser Historia desde abajo. Les mando la portada a mis vecinas, emocionada, por si quieren que lo leamos juntas, en simultáneo a pesar de la distancia. Nós non entendemos ese galego, me dicen.

Me quedo estupefacta: el libro está escrito en galego reintegrado, una propuesta lingüística salida de entornos académicos para proteger la lengua frente a la castellanización y que mis vecinas, que han nacido y morirán en la lengua, que han sido las que la han salvaguardado a través de los siglos y las vicisitudes, que han soportado que las llamen palurdas por hablar gallego cuando no estaba de moda, que las llamen incultas por conservar la lengua, una propuesta lingüística que mis vecinas no consiguen leer, de tan alejado como está ese nuevo gallego de nuestro queixalao ancestral. Los libros sobre mis vecinas pero sin ellas, y hasta contra ellas.

–¿Por qué éramos pobres?

–Éramos pobres –me contesta– porque éramos pobres.

Alberto es mi primo: su padre y mi abuelo eran hermanos. Los abuelos de mis padres, mis bisabuelos, también eran hermanos: toda la estirpe de Queixa somos una trenza que se va enredando generación tras generación. Tengo mucha familia que no conozco, mucha vecindad que son parientes o casi (dice Noe que, puestas a contabilizar, debo atender también a los noviazgos, a las noches locas y todos los demás «casis») y tengo muchos primos y primas que lo son por línea materna y por línea paterna a la vez. El padre de Alberto se quedó ciego, como mi abuelo, por alguna razón que pensamos congénita pero que ya nadie ha heredado: desde que comemos tres veces al día no ha habido más ceguera ni más casos de raquitismo. La naturaleza, para vengarse, nos ha hecho crecer todo lo que no habíamos podido crecer en las generaciones anteriores, acumulando alturas desorbitadas: metro ochenta, metro noventa, dos metros.

Alberto y Pili me reciben en su casa.

–¿Por qué éramos pobres?

–Porque... é fácil, é fácil, mira: aquí había, en cada pueblo, había o... o que chamaban «os ricos». Quen eran os ricos? Os que tiñan os terrenos e a ganaderia, entón chamábanlles os ricos.

Alberto va desgranando, pasándose la mano por el pelo, en un gesto y un algo que me recuerda a mi tío Pepe, que murió cuando yo era pequeña. En cada pueblo, me dice, había dos o tres ricos, había uno, o dos, o tres, o cuatro que más o menos iban haciendo, y después estaban los pobres. Los pobres vivían en familias muy

grandes, non tiñan terreo onde sembrar, por iso facíaselle a seara,* non había nin para botar patacas, non había para nada..., entonces encima eran as familias muy grandes, muy numerosas... Estas familias, me cuenta Alberto, pasaban todo el año trabajando para los ricos, porque, además, los ricos tenían los medios de producción de transporte, de todo...[65]

Interviene su mujer, Pili, que es de Fermoselle, en Zamora.

–Necesitaban las vacas para traer la cosecha, la leña, todo –aclara Pilar–. No bastaba con tener la leña, es que encima no la podían ni traer porque las vacas para tirar del carro también eran de los ricos, así que había que pagar por usarlas.

–Tiñan que traballar todo o ano pra os ricos para ir despois que puideran... levar o pan a...

(Anoto en mi libreta «o pan». Preguntaré a Flora qué significa exactamente «o pan» y se reirá, se llevará las manos a la cabeza, me dirá que le acabo con la paciencia pero, como cada vez, me explicará que pueden ser varias cosas: al centeno se le llama «pan», como se le llama también al grano de ese centeno como también al pan ya hecho; todo eso es «o pan» y hay que entender por contexto a qué parte del proceso se refiere la palabra.)

–Os ricos tiñan os carros e tiñan as vacas –añado para tratar de entender.

Alberto asiente:

–E logo despois o... aínda me acordo... os cerdos criábanse y os xamóns cambiábanse por carne castellana gorda.

–Por tocino –añade Pilar.

–Si, touciño.

–¿Carne castellana? –pregunto, ya bastante perdida en la explicación.

–Si, gordo, touciño, de Castilla viñan uns touciños grandes coma esta mesa.

(Anoto en la libreta «gordo». Después les pregunto a Yu y a Noe, que me explicarán que «gordo» es el tocino, o lardo, me dicen, a grasa que está separada da carne. Y me envían por chat la foto de un trozo de beicon para que lo entienda.)

–Tocino –dudo–, pero por qué, non entendo... os castellanos non querían o...

Alberto cambia al castellano para que lo entienda mejor, aunque no es exactamente el idioma aquello que no estoy comprendiendo.

–¡No, no! ¡Cambiaban los jamones de aquí por tocino! Porque el jamón es más bueno pero dura mucho menos y pesa más. Con un jamón comes cinco o seis veces y con un tocino ¡comes cinco o seis meses! Haces caldo, de todo. Pero el tocino es malo, pero ¡qué más daba! Lo importante era comer.

Y Pili añade:

–La gente hacía los jamones pero no los comía... Muy pobres, muy pobres... Uy, aquí, mucha carencia de todo...

–¿Y por qué los ricos eran ricos? –pregunto.

–Pois da herencia –contesta Alberto sin dudarlo mucho–, o que foron comprando, de herencias e o que foron comprando tamén. Porque claro, eran os que tiñan o diñeiro, os cartos, os que tiñan as vacas, os que tiñan os terreos. Entón se saía un terreo á venda, quen o compraba? Os ricos. Os pobres, non.[66]

Alberto me cuenta, también, que antes había muchos embargos. Si necesitabas dinero se lo pedías a los ricos y ponías una finca como garantía. Si al cabo de un tiempo no devolvías el dinero, se quedaban con la finca, y así se iban haciendo con todas, porque los pobres, por lo que fuera, por una enfermedad, por lo que fuera, no tenían dinero, pues ya estabas perdido.

Y aún me aclara otra cosa:

–Chamabámoslle ricos... nos tempos de hoxe serían máis pobres que... pero daquela xa eran ricos. Porque tiñan, non sabes? Comían, tiñan comida, tiñan animais, xa tiñan algo de diñeiro...

En el centro de la foto en blanco y negro, un hombre grande y contento sale de darse un baño en un mar tranquilo, aún con el agua en los tobillos, el cuerpo algo desequilibrado, algo tirando a la izquierda como paradoja, desgarbado y con la risa de boca abierta dirigida hacia la cámara. Lo acompañan, unos pasos más atrás, también torso desnudo, también chapuzón y alegría, dos hombres más y un tercero que queda en último plano, apenas visible. Un guardaespaldas, tal vez, un secretario, un ayudante, ¿un socorrista?, que proteja las vidas importantes del excelentísimo señor don Manuel Fraga Iribarne, ministro franquista de Turismo, y del excelentísimo señor don Angier Biddle Duke, embajador de Estados Unidos. Estamos a 8 de marzo de 1966, dos años, diez meses y veinte días después de la ejecución del preso comunista Julián Grimau García, firmada por el Consejo de Ministros del que forma parte este excelente bañista, y un mes y medio después de que se produjera en Andalucía un accidente nuclear que ha pasado a la historia bajo el nombre, coqueto, de *incidente*. Dos aviones estadounidenses sobrevuelan territorio español gracias a los *agreements* de 1953 firmados por el dictador y aquel país. Deben realizar una maniobra de repostaje en vuelo que fracasa bajo el cielo de Almería, los aviones caen, parte de la tripulación muere y las naves pierden, en la caída, la carga. Esto es, cuatro simpáticas bombas termonucleares.

«El abuelo y los tíos fueron en camiones al ver explotar el avión y caer los paracaídas. Y se trajeron la cola de uno de los aviones al cortijo y allí nos asomábamos todo el mundo a verlos», Lorenzo se lo cuenta a su hija Luz Marina, que me escribe para contármelo a mí.

–Y sí –me dice–, Paco el de la Bomba era un pescador que vio caer el avión y mi bisabuelo se fue para allá con sus hermanos en la

furgoneta a ver lo que había pasado y por lo visto no se les ocurrió otra cosa que llevarse la cola de uno de los aviones a la casa que tenían en el campo, el Cortijo Colorao lo llamaban, y allí estuvo un par de semanas hasta que los americanos se enteraron y se lo llevaron pero, mientras, pues mi padre y sus primos jugaban con la cola del avión sin saber nada de la radiactividad ni nada y cuando se llevaron la cola solo le pasaron el coso ese de la radiactividad a mi bisabuelo, ni a su mujer ni a nadie, solo a él. También mi padre recuerda pues a los americanos llevarse camiones de tierra de allí, de su casa, de allí de Palomares, ¿no?, de lo que es así como un poblado. –Y añade, como entre paréntesis–: Si quieres ahora te cuento más de lo que me ha dicho mi hermana sobre el tema del turismo que quedó a partir de eso...

Luz Marina me explica que en el año 1966, el año del *incidente*, ya está en plena marcha el plan que convertirá toda esa zona campesina en espacio turístico. Son esos campesinos, por lo tanto, que no fueron expulsados por las ciudades sino absorbidos por ellas, convertidos en sirvientes de la gente urbana en sus espacios de ocio, los que no se movieron de casa pero vieron, igualmente, su casa desaparecer. Luz Marina me cuenta que nadie recibió indemnizaciones y que no se les hizo seguimiento de salud porque su familia es de Águilas, que está en Murcia, mientras que Palomares está en Almería, aunque solo a veinte minutos, como si la radiactividad fuera a respetar las fronteras administrativas, dice, y que una de las bombas cayó en el mar, me repite, en el mar, ¿tú sabes lo que es eso a nivel de radiactividad? Me cuenta también que toda la zona es turística menos Palomares, que sigue con el estigma, que sigue siendo rural porque no pudo ser turística, que tampoco ha llegado la migración, y que por eso, ironías de la vida, hay gente que ahora prefiere mandar a sus criaturas al colegio a Palomares porque todavía son todos blancos. En mi casa ha habido mucho cáncer, me cuenta, de la parte de mi familia que es de Águilas, que está a veinte minutos, los hermanos de mi abuelo, dos, otra hermana, tres de seis, y luego hijos de ellos también han tenido cáncer, dos o tres. Y se meten con los chavalitos de Palomares, porque ahí solo hay campo, gente que trabaja en el campo, son rurales porque todo el

mundo que pudo se fue de allí..., cuando le he preguntado a mi padre me ha dicho que todo el mundo se ha ido de ahí, que el que no se fue es porque era tan pobre que no podía ni irse.

Águilas está en Murcia, tal vez por eso se desentendieron, reflexiona. Porque Palomares es Almería. Pero Águilas, a veinte minutos, ya es Murcia.

Subo la foto del baño de Palomares a las redes y recibo este mensaje del perfil de @esquitxadatomica, que es el nick de Pere Coll:

«En aquesta foto sense tallar hi sortia en Carles Sentís. Tira del fil!».

Cierro el mensaje y busco, ansiosa, la foto original. El hombre grande, el agua en los tobillos, embajador, dos secretarios, ¿tal vez socorristas? Si ampliamos, en el extremo izquierdo, a menudo cortado por un reencuadre descuidado aunque bien oportuno, un quinto personaje sale del agua. Es Carles Sentís, periodista, Creu de Sant Jordi, Medalla del Mérito al Trabajo, Premi Ciutat de Barcelona y Premio Nacional de periodismo, franquista notorio, secretario de Sánchez Mazas (fundador de la Falange y acuñador de la consigna «Arriba España»), consejero de Tarradellas y diputado de UCD, todo en la misma vida, así como periodista acreditado en el juicio de Núremberg, testimonio directo del bombardeo de la Generalitat en 1934, entre otros muchos hitos. Un testigo privilegiado del siglo xx, dirán las necrológicas cuando muera muchos años después, quién sabe si con la conciencia tranquila. Sentís dedica una parte menor aunque extremadamente influyente de su trabajo a crear el imaginario de aquello que llamará «invasión» murciana (precisamente) de Catalunya, a través de la serie «Múrcia, exportadora d'homes», aparecida en la revista *Mirador* a lo largo de 1932; un trabajo tan apreciado por las élites que será recopilado bajo el título *Viatge en Transmiserià* y reeditado, sin vergüenza ni crítica alguna, en 1994, con prólogo de Jordi Pujol, que se declara fan del autor.

En la serie de artículos, Sentís relata su viaje de observador participante, disfrazado de pobre, entre Murcia y Catalunya en el autobús que trae a la migración, un viaje puesto en duda por

autores como Miguel Díaz. Karim Joutet, que es la persona que mejor ha estudiado la cuestión de las migraciones internas del desarrollismo en Catalunya y cuya obra, escrita en francés, no ha sido traducida, organiza el análisis de Sentís en tres etapas: el migrante antes, durante y después de la migración. En la primera es retratado como un ser sufriente, silencioso e imparable; en la segunda etapa lo pinta desde el pintoresquismo y como un ser intrusivo y llamativo, y, una vez instalado en Catalunya, es «violento, deshonesto, vicioso sexual, sin educación ni cultura, analfabeto, sucio y anarquista (sic)», aunque puntualiza Sentís y recoge Joutet que «algunos son honestos». El texto atribuye, por ejemplo, las causas de los embarazos de adultas y menores a la promiscuidad de las murcianas, a la ignorancia, la falta de autocensura y de unas condiciones sociales favorables al incesto. Para Sentís, el falangista y Creu de Sant Jordi, la presencia murciana en Catalunya es una amenaza en cinco sentidos: sanitaria, identitaria, económica, social y racial.

Sentís es heredero ideológico de Pere Màrtir Rossell i Vilar, cuyas tesis fueron publicadas el año 1930 en el libro *La Raça* (no confundir con el libro homónimo de Francisco Franco). En él parte de la base de que cada pueblo es estrictamente diferente a nivel genético, que esa pureza debe conservarse y que una sola gota de un gen distinto perdura por siglos echando a perder a los mejores hijos de la patria: «després del llarg i penós treball d'absorció –escribe– sempre hi ha perill que a qualsevol hora aparegui un estranger en la intimitat de la família fisiològica».[67] Para demostrar su teoría, hace un repaso a las personalidades notables francesas y concluye que de los «cincuenta y ocho millones de colonizados franceses, no se puede señalar ni una sola personalidad indígena» que sea notable; diríamos que la conclusión está contaminada por haberse basado en la selección de personalidades notables que hace el *Petit Larousse* de 1925, pero eso a él –alma libre– no parece importarle. Se lamenta también de que el pintor Marià Fortuny, al que denomina «el atávicomestizo Fortuny», cuyo espíritu fluctúa entre «la raça catalana i la raça andalusa, però no triga gaire a determinar-se el predomini d'aquesta

última»,[68] precisamente durante su estancia en Roma (donde Fortuny ayudará en la creación de la Academia de España, desde la que escribiré parte de este libro), y remarca que el primer cuadro que pinta allí es la copia de un cuadro de un hombre matando a una mujer, algo que remite, para él, a Andalucía y no a Catalunya. El ejemplo es interesante, pues Marià Fortuny es un pintor de Reus nieto de un conocido artista de Reus, del que no tenemos constancia de ningún otro origen durante generaciones. Pero esto a Rossell no lo desanima, bien al contrario: afirma que no encontrar rastro de orígenes andaluces demuestra que el atavismo es tan perdurable que su gen andaluz posiblemente se remonte ¡a la Edad Media!, donde los registros de Fortuny se pierden.[69] No duda de que el gen exista porque Rossell no puede entender que, siendo catalán, pinte andaluzas o se una a la corriente orientalista en lugar de pintar pubilles com déu mana. Es bastante cómico porque precisamente la corriente orientalista, como bien denunció Edward Said, la componían artistas que no habían pisado jamás Oriente: no hay nada menos «pintar sobre tus orígenes» que el orientalismo.

«Es completamente ilusorio pensar que las razas se pueden mezclar como dos líquidos miscibles. Cada raza es, en cierta manera, inmutable, y tanto si los mestizos se reproducen entre ellos [...] las mezclas se disocian y se realiza en más o menos tiempo el regreso a una de las razas originarias del mestizaje»,[70] afirma Rossell. Si alguien tiene tentaciones de creerlo un personaje marginal, el autor fue diputado en el Parlament de Catalunya durante la II República por Esquerra Republicana.

Rossell i Vilar, sin embargo, no está inventando nada. Un siglo antes ya se había expresado de manera similar Charles François Marie, conde de Rémusat, quien afirmaba que «hay, sin embargo, razas distintas que pueden mezclarse pero que no pueden resolverse la una en la otra, de modo que una de ellas, después de haberlas absorbido, seguiría siendo lo que siempre ha sido. Subrayo este punto porque la etnografía desempeña actualmente un papel importante, no solo en la opinión popular, sino también en la ciencia».[71] En 1851, el politécnico Auguste Chérot también hablaba,

sin vergüenza, de la invasión refiriéndose a los bretones: «pero debemos admitir –dice, citado por Saïd Bouamama– que nuestras esperanzas se desalentarían si los miserables barrios, que estamos trabajando para limpiar, se vieran regularmente infectados –la palabra no es demasiado fuerte– por estas invasiones de hombres que nos llegan de la campiña de Bretaña».[72]

Un siglo y medio más tarde, en un artículo del 27 de agosto de 2008, Oriol Junqueras, basándose en un estudio de la Universidad de Rotterdam, afirma que los catalanes tenemos más «proximidad genética con los franceses que con los españoles; con los italianos que con los portugueses; y un poco con los suizos. Mientras que los españoles –prosiguepresentan más proximidad con los portugueses que con los catalanes y muy poco con los franceses». Y concluye, pícaro: «Curioso...».[73]

(Releo este párrafo varias veces y cambio otras tantas el verbo. Los catalanes ¿tienen o tenemos? ¿Cómo debería formularme yo en esta frase, según mi genética? ¿Soy o no soy?)

Que el libro de Rossell se abra con una referencia a Italia no es casual. «Les poblacions de pellatge blanc ofereixen també diversitat de poblacions, i tothom constata la diferència que va d'un escandinau a un sicilià, el primer de pell rosada, l'altre, bruna.»[74] En 1876, el padre de la criminología Cesare Lombroso publica el libro *L'uomo delinquente*, donde construye la teoría del atavismo o la criminalidad innata. Lombroso se dedica a estudiar los cráneos de personas encarceladas en busca del gen de la criminalidad, que determinaría, sin ningún otro condicionante, que esa persona fuera a cometer delitos. Lombroso afirma que no hay remedio: cuando esta característica está presente, solo cabe el encierro de por vida o la muerte. También analiza otros factores, como la temperatura ambiente, para decidir que hay regiones más consustancialmente criminales que otras. Aquello que dio lugar al nacimiento de una nueva ciencia, la criminología, fue el hallazgo del gen de la criminalidad en el cráneo de Giuseppe Villella, curiosamente un campesino, y curiosamente del sur de Italia. Un terrone.

Gobineau, a primera vista, parece un tipo simpático. Sus retratos son más casuales que sobrios, el rostro delicado, la nariz larga finísima, el pelo con raya al medio que le da, a la vista del siglo XXI, un aire inocentón.

Las apariencias, claro, engañan.

Arthur de Gobineau es conde, nace un 14 de julio, veintisiete años después de la toma de la Bastilla pero el mismo día, una fecha que odia porque odia la toma de la Bastilla, la Revolución francesa, la democracia, las clases medias, las desposeídas, la nueva aristocracia napoleónica, todo lo que sea distinto a él. Y para demostrar que no es maldad sino racionalidad, escribe un libro en 1855 que se titula *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* y que será la obra de referencia del racismo científico europeo. Gobineau quiere demostrar la superioridad de la raza aria, poseedora, dice, «del monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza», y alertar del peligro de la decadencia por causa del mestizaje. Gobineau no está solo en este camino: Bénédict Morel, según su Wikipedia «uno de los médicos más influyentes en el campo de la psiquiatría durante el siglo XIX», creó el término *degeneracionismo* para poder señalar los genes específicos de las personas «degeneradas», una decadencia de la que era urgente proteger a la sociedad.

Roberto Herrero García, el Rober, lo cuenta en su tesis doctoral como una lucha (desigual) de clases, en la que las posiciones dominantes se protegían de cualquier estallido social a través de la patologización de los comportamientos subversivos y de las estrategias de supervivencia de las clases desposeídas. Y cita a Susan Sontag cuando, en *La enfermedad y sus metáforas*, afirma que los escritos médicos confundían epidemias con orden social, terapias con la disciplina y la salud con el orden autoritario.[75]

Giuseppe Villella, cuyo cráneo estudió Lombroso para demostrar la condición atávica del crimen, fue acusado de ladrón, de pirómano y de bandolero, esto último ya refutado hoy en día. La historia del bandolerismo en el Mezzogiorno italiano tiene que ver también con las resistencias y con los mitos de las resistencias del sur del país a ser unificado con el norte. Lo que sabemos seguro es que Villella era un campesino de Calabria. Otro caso famoso de este criminólogo fue el de Vincenzo Verzeni, acusado de asesinato y vampirismo, y diagnosticado por Lombroso de necrofilia, cretinismo y pelagra en forma muy avanzada. Verzeni, al contrario que Villella, no era del sur, pero también era campesino.

Escribe Eugen Weber refiriéndose a Francia que «en el Languedoc, las clases menos privilegiadas eran consideradas y se consideraban a sí mismas como especímenes inferiores: las muchachas de campo, pequeñas, morenas y marchitas, dice, eran de otra raza respecto a las de la ciudad». Y añade que una de las consecuencias de esta creencia es que las matronas aplastaban el cráneo de los bebés campesinos para darles un aspecto más redondo, propio, según esto, de la «raza urbana». Dice que era un intento más simbólico que real y que la práctica duró hasta bien entrado el siglo XIX.[76]

La teoría del criminal innato de Lombroso, columna vertebral de la propagación científica del racismo, tuvo amplia difusión entre los regímenes totalitarios, entre ellos el franquismo. Antonio Vallejo-Nájera, un psiquiatra español injustamente olvidado dada la magnitud de sus atrocidades, durante los primeros años de la dictadura dedicó amplios esfuerzos a encontrar el gen rojo que le permitiera mostrar de manera científica la inferioridad mental de las personas marxistas. Para ello se valía de experimentos con prisioneros y prisioneras de guerra, muchas en espera de ejecución. Sus teorías sirvieron de base para el secuestro de criaturas por parte del régimen y todos sus trabajos le han valido el apelativo de «el Mengele español». Su hijo ganó el Premio Planeta de 1985 con el libro *Yo, el rey*, que regalaba La Caixa a sus clientes para celebrar la Diada de Sant Jordi. A diferencia de Alemania, donde las personas descendientes de nazis notorios se han cambiado el apellido, en

España lo ostentan con orgullo. Es el caso de la nieta de Vallejo-Nájera, Samantha (el apellido oscila entre la J y la G), personalidad televisiva y presentadora del programa de cocina *MasterChef*. En un gag del programa, la presentadora apareció cantando el «Bella ciao», un himno antifascista italiano, símbolo de la resistencia del pueblo contra la ocupación nazi y la República Social Italiana de Mussolini, ambos aliados del régimen de Franco, amiguísimos de su abuelo y origen de la fortuna que permite a la nieta aparecer en televisión ante nuestros atónitos ojos. La canción la había vuelto a poner de moda una serie de Netflix que trata de una banda que quiere robar un banco para darse la gran vida: la captura neoliberal de la justicia social, donde los héroes son unos pocos que se salvan a sí mismos y para sí mismos. La web de *Los 40 Principales* publicó una nota haciéndose eco del escándalo generado por la actuación donde afirmaban que el abuelo de Samantha (el Mengele español) «tenía una cierta relación con el franquismo».[77] «Bella ciao», en origen, era una canción campesina.

Cuando el alcalde de Motta Santa Lucia, el pueblo nativo de Villella, apoyado por el movimiento neoborbónico que reclama una restitución de la independencia del sur de Italia, exige la devolución del cuerpo literal del delito para darle un entierro digno, el Museo Lombroso de Turín se niega. El Consejo Internacional de los Museos (ICOM) le da la razón: aunque las teorías de Lombroso fueran erróneas, la colección del museo es patrimonio científico, y eso incluye el cráneo del pobre Villella.

Motta Santa Lucia es un pueblo calabrés de 789 habitantes.

Es 12 de julio de 2023 y en el frente marítimo de la capital del Mezzogiorno, Nápoles, una tremenda hoguera consume una copia de la *Venere degli stracci*, *Venus de los trapos*, versión original a escala monumental de la obra homónima de Michelangelo Pistoletto, uno de los grandes representantes del llamado arte pobre. La estatua, dirá la sentencia que condene al pirómano Simone Isaia a cuatro años de cárcel y cuatro mil euros de multa, representa «el contraste entre la antigüedad y la modernidad prestándose a distintas interpretaciones, pasando de la crítica al consumismo a la capacidad

regeneradora de la belleza». Isaia, en situación de extrema fragilidad social, vive en la calle desde hace años. En su bolsillo lleva diez mecheros aunque él no es fumador, observa el juez. Su condena, afirma el documento de sentencia, «se funda en las imágenes que captan las cámaras de seguridad, que han interceptado a un hombre (con suéter de color claro, bermudas negras, zapatos blancos, calcetines negros, una bolsa de color rojo en el hombro izquierdo, otra de color claro en el derecho y una mochila verde a la espalda), cercano a las instalaciones».

«Este, llegando de vía Imbriani, recorre la plaza Municipio a las 5.18.11 horas, se acerca a la obra a las 5.18.12 horas, desaparece por la derecha de la estructura para reaparecer por otro lado de la instalación a las 5.18.27 horas y, finalmente, se aleja a las 5.18.28 horas lanzando una última mirada a la obra.» «A las 5.20.25 horas se ven las primeras llamas, destinadas a propagarse por toda la estructura.»[78]

Cuando conozco a Roberto Herrero García, el Rober, en la Facultad de Bellas Artes de Tenerife me pregunta: ¿has mirado lo de Casas Viejas?

Su página web dice así:

> Un conjunto de hermosas y pequeñas casas, donde destacan las terrazas y rodeadas de bonitos jardines que se caracterizan por su decoración ambientada en los años 30, acogen las instalaciones del hotel Utopía, un encantador establecimiento de cuatro estrellas.
>
> Pone a disposición de sus huéspedes un total de 16 habitaciones, características por su elegancia y donde se pueden encontrar diferentes diseños, cada una de las estancias ofrece una temática distinta (jazz, poetas, Tánger, art déco o Zeppelin, entre otras) y en ellas destacan los colores cálidos, los sofisticados muebles, y en algunas se ofrece una sala de estar independiente. Están equipadas con climatización, teléfono, televisión de pantalla plana, conexión wifi y un baño con ducha o bañera, artículos de cortesía y secador de pelo.
>
> En el hotel hay una piscina exterior y destaca el restaurante La Fonda, característico por su original decoración ambientada en los años 30 y donde se ofrece, además de unos platos de cocina tradicional andaluza e internacional, la posibilidad de tomar un café o una copa y un amplio abanico de actividades musicales, teatro, cabaret-teatro, conciertos o espectáculos. En el restaurante se proporciona servicio de desayuno, almuerzo y cena. En las instalaciones del hotel hay también un museo con una exposición permanente y otras itinerantes y también se ofrece la posibilidad de celebrar eventos privados, banquetes y reuniones en sus terrazas o zonas de jardines.
>
> El personal del hotel está disponible en el mostrador de recepción 24 horas, facilita información turística, venta de entradas, servicio de niñera, de guardaequipajes, de lavandería y alquiler de coches.[79]

Un vistazo rápido por los comentarios en las páginas de reservas devuelve un panorama dispar y, por un lado, el lugar encantador ideal para parejas no falta detalle el director amabilísimo es también un cuatro estrellas que no merece ni dos con las sábanas bajeras demasiado pequeñas la limpieza justita restos de maquillaje pan de

molde merluza congelada. Uno de los usuarios de la franja satisfecha explica más concretamente: El hotel es una maravilla, no le falta un detalle. Habitación República preciosa, con calefacción, jacuzzi, secador, tv, agua de cortesía.[80]

Es 10 de enero de 1933, un día soleado según se deduce por las fotos que quedan, y frío, día de abrigos. Estamos en Casas Viejas, Cádiz, en el solar que un día ocupará el hotel Utopía y que sobre proyecto se iba a llamar hotel La Libertaria, en referencia no autorizada a María Silva Cruz, Mariquilla, fusilada no lejos de allí un 24 de agosto de 1936. Libertaria por ser de la familia de los libertarios, una familia, dicen, querida por pacífica y honrada. En este lugar, que un día tendrá decoración años treinta, habitaciones temáticas, incluso una habitación República con agua de cortesía, se alza hoy la choza de Francisco Cruz Gutiérrez, apodado Seisdedos, y en ella será asesinado pasado mañana, junto con veinticuatro personas más, por la Guardia Civil de la República de Azaña, en uno de los crímenes que más desgastará su gobierno y que mejor será aprovechado por la derecha para desprestigiar a la República; que más desafectará a las izquierdas y que pondrá una pieza más en todo el engranaje de lo que vendrá después. Paul Preston nos dice que de cada cinco campesinos y campesinas de Casas Viejas, cuatro pasaban la mayor parte del año sin trabajo, dependiendo de la caridad, de la mendicidad y del merodeo en busca de espárragos silvestres y conejos.[81] Wild asparagus, diría Preston, jazz, art déco, zeppelin y Francisca Lago, que recoge en Correos los sobres para el sindicato (la CNT) donde se llama a la huelga general. Mañana será «to de tos», decían, según cuenta el cronista Ramón J. Sender, que llegó días después, cuando ya estaban todos muertos, asesinados. Mañana será «to de tos». La huelga general ha sido convocada pero ya ha fracasado en el resto del territorio, aunque esa noticia nunca llegará a Casas Viejas. Están solos y solas, pero no lo saben.

«Nos convoca la mala sangre que nos ponen los de abajo.» En este pueblo, «los de abajo» son los de la plaza, los ricos. Lo dice Josefa Franco, nuera de Seisdedos, viuda con treinta y cinco años. Están solos pero no lo saben. Seisdedos con sus compañeros y

compañeras declaran el comunismo libertario en Casas Viejas. Asustado por las revueltas anarquistas, el gobierno de Azaña manda a la Guardia Civil. Dicen que a matar, dicen que la orden no vino de Azaña, dicen que fue una trampa para la República, también dicen que sí mandó a matar. Y fueron muertos: una parte fusilados, otra parte calcinados en la choza sobre la que hoy se alza un hotel, con pan de molde y agua embotellada, que se llama Utopía.

Las declaraciones oficiales que recogió Sender decían así:

> Dolores Benítez. De cuarenta y ocho años, casada, con siete hijos. Rectifica este número: «Digo, cinco, que dos me los mataron». Que sus hijos Juan García, de veintidós años, y Manuel, de veintiuno, aquella noche se acostaron juntos en la cama de su madre. Que a las doce de la noche, poco más o menos, se levantó con su marido y se sentaron sin encender lumbre por miedo a los tiros, que se oían constantemente.
>
> María Villanueva. De setenta años, casada; está presa de enorme emoción, fatigadísima. Dice: Que estaba con su niño Juan Grimaldi, de treinta y tres años (aclara: Para una madre siempre un hijo es un niño); que fue el que le mataron. Que estaba en su casa, sobre las ocho de la mañana, y llegaron una multitud de guardias de asalto, que entraron en su casa –la puerta estaba abierta y su hijo «acabaíto de levantar»–, y dijeron: «Hombres afuera», saliendo el padre y el hijo con «los brazos contra el cielo».
>
> María Toro. De cuarenta años, viuda. Que a su único hijo, de veintitrés años, «se lo han matao». Que sobre las siete de la mañana fueron a su casa los guardias de asalto, y a su hijo, «que estaba sentaíto en una silla, pues se acababa de levantar y estaba malo», le estaba ella haciendo una tacita de café.
>
> Nos cuenta que hay una madre que no pudo declarar. El que declaró después fue el hijo. Los guardias entraron en una choza donde no había hombres. Estaba sola una anciana, llamada Joaquina Jiménez; los guardias preguntaron por «su hijo», sin saber si lo tenía. La mujer confesó que había huido al campo. Entonces apalearon a la anciana, produciéndole tales heridas que falleció días después. A su hijo, Francisco Jiménez, le llaman «el Gitano».[82]

Cher monsieur Charmat:

Le voy a contar la verdad: robé las fotos, tuve que robarlas, eso ya fue después de haber dirigido el festival de cultura aquel que me valió la expulsión de mi mundo, cuando estaba muy apaleada y preguntándome quién soy y de dónde vengo desde esa literalidad súbita de la pregunta. Si no soy de aquí, ¿de dónde soy? Para cuando las robé, llevábamos años sin hablarnos pero aún haciendo como que sí, sosteniendo el tipo de relación que tienes con alguien que apenas conoces pero con quien compartes cosas circunstanciales: un ascensor, por ejemplo, o la nevera de la oficina o la cola del supermercado. Mi padre ni me miraba cuando yo entraba en su casa: si tenía que abrirme la puerta, lo hacía esquivo, echando a andar por el pasillo mientras yo aún cruzaba el umbral (en ese recibidor, monsieur, estaba el cuadro de Frédéric, justo ahí). ¿Usted llegó a conocer a mi padre? Dicen que vivieron algún tiempo en la *chambre de bonne*, y que ustedes le descontaban ese alquiler del sueldo, ¿era así? El primer cuartucho donde vivió y aquel donde vivió con mi padre ¿son el mismo?, ¿en la rue Marronniers con Raynouard, o delante de la casa de Balzac exactamente?, ¿esos pocos metros importan?, ¿por qué no importan?, muy cerca de la torre Eiffel, muy cerca de los Jardines de la Radio, de los que siempre hablaban. Nunca hablaban de la torre, siempre de los jardines y de la radio. Entrevisté a otra vecina nuestra, Luisa; ella trabajaba de interna en una casa de París VII. Me dio la dirección y, al buscar en Google Maps, vi que los balcones daban directamente a la torre Eiffel... Pero lo que me sorprendió fue que ella no la mencionara. Repasé la entrevista y habla de jardines pero no de torre, ni siquiera de esa torre. Tal vez no les impresionaba un amasijo de hierros a mi gente campesina, tal vez en la ciudad no hay

nada que mirar, solo escaparates, como dice mi primo Juan, tal vez soy yo que no veo nada en el monte, como dice mi vecina Raquel entre risas. ¿Deben importarme a mí, pues, monsieur Charmat, esos pocos metros entre una calle y la otra y la otra?

¿Conoció usted a mi padre, que vivía también en el cuartucho de arriba, o enfrente, en el desván, o cruzando la calle en ese otro edificio que parecen oficinas pero que son habitaciones para el servicio, el baño fuera, abrir el horno para hacer de mesita auxiliar, el que le descontaban de su ya miserable sueldo? Si yo llegaba y él estaba en el comedor, no apartaba la vista del televisor ni contestaba a mi saludo. Ella sí, ella insistía en besarme la mejilla con un beso amargo, con un beso puñal de los suyos, un beso reproche, y yo retiraba la cara, cada vez, cada vez. Ni siquiera un beso, decía. Ni siquiera.

Las robé y se lo escribo y me sorprende la escritura misma, cada una de las letras, porque, en verdad, no robé nada: tomé prestadas sin permiso unas fotos que también eran mías, las copié y las devolví..., ¿eso es robar? Robé las fotos, no me atreví a pedirlas, no me atreví a explicar por qué quería fotos de ella, por qué querría, a esas alturas, algo parecido a un álbum familiar, algo de genealogía. No me atreví como no me atrevo a coger el coche y plantarme en su *château*, fingir ser una turista, alquilar una habitación y pasar la noche, observarlo a hurtadillas ¿de qué serviría?, ¿por qué no me atrevo? Solo ando con la fijación de que se van a morir y yo me quedaré sin nada, sin memoria. El mismo día de su muerte, de la muerte del último de los dos, del superviviente, que va a ser él, fíjese qué ironía, qué mala suerte, la desheredada no podrá volver a entrar a esa casa suya en la que entraba como quien entra en un ascensor, pero que al menos entraba. Esa casa en la que me crie, esa casa que contiene toda mi infancia y donde, si hubo algo bueno, también tiene que estar ahí, inalcanzable ya para siempre.

¿Por qué no me quiere hablar de ella, monsieur?

Esas fotos han sido, durante muchos años, el único legado:

ella con atuendo claro, urbano, mocasines, chaqueta oscura de punto, melena lisa por encima del hombro, mi hermana, mi padre, un pajar detrás;

ella en unas escaleras que dan a una plaza en un espacio monumental, vestido oscuro con un estampado pequeño, pelo ligeramente más claro, medias, bolso en la mano, a su lado una de mis tías, la que le caía fatal;

ella en la playa, bañador oscuro con una cenefa, la única vez que la he visto con gafas de sol, el pelo más corto, ligeramente cardado según la moda de la época, sentada con las piernas recogidas al lado como una estrella de cine italiana en una playa que no reconozco, sentada sobre la arena sin toalla, ella que jamás se hubiese sentado en la arena sin toalla, ni jamás se hubiese puesto gafas de sol, ni jamás se hubiese fotografiado en bañador, que tengo que acercar la lupa varias veces para comprobar que realmente sea ella de tantos jamases reunidos en una sola instantánea, ella sonriendo sin tensión hacia la cámara (otro imposible), tal vez mirándolo a él a través del objetivo, tu madre siempre estuvo tan enamorada de él...;

ella con falda y blusa claras y una chaqueta de otro color, americana pero entallada, el pelo sobre la cara, de nuevo gafas de sol, un seto, una pequeña estructura de piedra decorativa, como el borde de un jardín, y allá al fondo las columnas de algo que puede ser un palacio y un detalle que se me escapa durante años hasta que un día lo veo: su mano izquierda está señalando un pequeño transistor de radio colocado sobre la repisa de la pared, a la altura de sus rodillas, en el mismo gesto exacto con que la duquesa de Alba señala el «solo Goya» dibujado en la arena;

todas nosotras, madres hijas primas tías sobrinas en la montaña apiladas alrededor del coche que es nuestra nueva patria, el coche como futuro, como ascenso por fin, como algo bueno que nos ha pasado, mis abuelos ya con gafas porque alguien las pudo pagar, mis abuelos viviendo solos sin las hijas ni los hijos pero con gafas posando alrededor de un coche en mitad de la montaña y una niña pequeña de pie: yo, con un par de años, la única foto que tenemos juntas aunque sea en medio de una multitud;

ella en la casa de usted, falda plisada, jersey oscuro de punto, manoletinas, una pequeña joya que es tal vez un reloj de pulsera, la

cabeza ligeramente ladeada, la mano sobre el hombro de un niño, ¿ese niño es Frédéric o es usted, monsieur Charmat?

Estas son las fotos que tengo. Las únicas fotos que tengo. Todas las que tengo. Le puedo contar también las que no tengo:

no tengo fotos de ella con mi hermana porque no la pudo criar por estarlos criando a ustedes, que apenas la recuerdan;

no tengo fotos de ella conmigo porque cuando yo nací ya estaba demasiado decepcionada de todo y no se hizo fotos conmigo ni me las hizo a mí, así que tengo una infancia de perfecto desamor y anonimato;

no tengo otras fotos de la vida de ella porque están en un piso al que no puedo entrar y del que salí viva de milagro;

no tengo nada de cómo era ella sin estar mediada por la familia, sin estar posando bajo la mirada de mi padre, menos esa foto en la que está con usted y que no sé quién hizo pero que estoy segura de que no la hizo él;

no tengo nada más porque ese todo lo tiene usted y no me lo da.

¿Ese niño es Frédéric o es usted, monsieur Charmat?

No venía a contarle nada de esto, en verdad. Me he sentado al ordenador para escribirle un mail que se titulará post mortem y que posiblemente le asustará pues pensará que es, tal vez, una amenaza. Quizá ya me tenga en spam, quizá no sepa cómo hacerlo y esté condenado a mis mails en su bandeja de entrada, como si fuera un espectro, el fantasma de su *château* en el pueblo sin mar. ¿Usted sabe lo que son las fotos post mortem? Durante unos cuantos años fueron algo muy común, también en mi aldea. La gente le hacía fotos a sus muertos porque era la última ocasión de retratarse y a menudo no lo habían hecho nunca. A usted eso le suena raro, lo sé, porque he encontrado fotos y retratos de antepasados suyos incluso en Google. He visto el retrato del bisabuelo que le robó una patente al italiano inventor del prosecco, robo iniciático en el que se ha fundado su fortuna actual, creo. Si me contestara los mails podríamos aclararlo, y usted no quedaría para la posteridad de este libro retratado como el descendiente ocioso de un jeta cualquiera..., pero su silencio me obliga a llenar los vacíos de su historia como me obliga a llenar los vacíos de la mía propia. Por eso

a usted lo de hacerles fotos a los muertos le debe parecer una costumbre bárbara, de aldeanos, de bestias..., pero no: era una costumbre de pobres. No solo de pobres, pero para los pobres tenía un significado importante: esa única foto, y esa foto que podrían mandar para que sus familiares emigrados a miles de kilómetros, esos familiares que no sabían leer ni escribir, supieran quién había muerto y pudieran hacer también su duelo.

Hay muchos tipos de fotografías de este tipo: gente en ataúdes, rostros como máscaras mortuorias de sí mismos y también fotografías familiares donde la persona muerta no ejerce como tal, sino que es retratada como si estuviese viva, sujetada a sillas especiales por poleas y enganches que mantienen los cuerpos erectos en medio del grupo. Estas fotos, monsieur, Gilles, cuando se hacían con cámaras antiguas, precisaban de mucho tiempo de exposición por algo relacionado con las placas que no le voy a saber explicar bien. La gente que posaba tenía que estar muy muy quieta para no salir movida, y esa quietud solo la lograban los muertos. Por eso en muchas de esas fotografías post mortem se sabe quién está vivo porque está borroso, mientras que solo el fallecido queda nítido.

La enunciación de la memoria es así, aunque suene paradójico. Los vivos están borrosos porque son presente, están llenos de matices, tienen el poder de la respuesta, son complejos y están en la misma dimensión que aquel que hace la foto. Son sus iguales. Los muertos están nítidos, son fácilmente explicables en una sola palabra, ni siquiera importa mucho cuál. Los muertos no responden, están puestos allí a nuestro servicio, son puro objeto, puro decorado, y no responden. Los muertos son los otros, que no necesitan más definición que esa: los otros. Con esa palabra ya está todo dicho.

Es así el poder de enunciación, Gilles. Dice no tener nada que contarme porque para usted no es, porque para usted no estamos vivas, no hay matices, no hay nada que buscar ahí. Lo que tengo –ella vestida de parisina, una rodilla ligeramente arqueada, falda plisada, jersey oscuro de punto, manoletinas, una pequeña joya que es tal vez un reloj de pulsera, la cabeza ligeramente ladeada, la mano sobre el hombro de un niño, pantalón largo oscuro, polo claro, uniforme de colegio, chimenea– es, simplemente, lo que hay.

Es febrero de 2024 y estoy en Roma. Me han dado una beca para realizar una investigación titulada *Improvviso*, que es la primera palabra de un poema de Pasolini, *Il canto popolare*, que hace que mis ojos se llenen de lágrimas. Dice:

> Y de pronto mil novecientos
> cincuenta y dos pasa sobre Italia:
> solo el pueblo tiene de él un sentimiento
> verdadero; nunca requisado al tiempo, no le deslumbra
> la modernidad, por más que siempre el más
> moderno sea el pueblo mismo, esparcido
> por las aldeas, barrios, en juventudes
> siempre nuevas (nuevas al canto antiguo)
> que ingenuas repiten aquello que ya fue.[83]

A nosotras no nos pasó por encima 1952 sino el verano de 1953, cuando el régimen franquista firmó el concordato con el Vaticano y los Pactos de Madrid con Estados Unidos. En 1959 se dio paso al Plan de Estabilización, que inauguró el desarrollismo y situó a España, en poco tiempo, como décima potencia económica mundial. Con el Plan de Desarrollo de 1964-1967 se estableció la transferencia de poblaciones del campo a las zonas industriales. La mutación antropológica, lo llamó Pasolini. Eso somos las personas descendientes de aquella historia sin memoria: mutantes de campo y apocalipsis, de fuego y de nada.

Estoy en Italia con una beca para estudiar cómo les pasó lo suyo aquí y ver si, por ser el único país del sur de Europa que no tuvo ni dictaduras, ni golpes de Estado ni guerras civiles después de la

Segunda Guerra Mundial, ver si aquí, donde hubo un partido comunista vigoroso, donde hubo un Pasolini y un Gramsci, si en esta Italia hubo señales de alarma, si el campesinado encontró caminos para explicar de manera pública aquello que les estaba sucediendo, si las izquierdas urbanas entablaron alianzas con ellos y cómo todo esto o su defecto ha influido en la autopercepción de las mutantes como yo, de las hijas y los hijos y las nietas y los nietos de aquella hecatombe. Y, sobre todo, vengo a buscar un clavo ardiendo: si había alguna esperanza para nosotras, si de haber ganado la Guerra Civil nos hubiésemos salvado. Y esa respuesta está en Italia, donde hubo una guerra más corta, una dictadura más breve, un piazzale Loreto y un cadáver de Mussolini colgado bocabajo.

Es febrero y estoy en Roma. Tengo cita con el Aamod, el Archivio Audiovisivo del Movimento Operaio e Democratico, donde acogen con cariño mi entusiasmo. Las notas en mi cuaderno de campo dicen así:

> pregunto por la relación entre los movimientos obreros, el Partido Comunista y los campesinos –me señalan la diferencia entre los *braccianti* (braceros) y los pequeños propietarios, que se aliarán con los grandes propietarios–. Los *braccianti* ocupan tierras con ayuda del Partido Comunista, los otros están en contra.
>
> Anoto en otro color:
> revisar Marx: la acumulación originaria es el proceso de escisión entre productor y medios de producción. Poner en diálogo.
>
> Anoto:
>
> dudas: el Partido Comunista y los movimientos obreros ¿están entendiendo a los campesinos como trabajadores del campo? ¿Se está aplicando un análisis industrial al mundo-otro? Cuidado (subrayo), recuerda a Chayánov: solo un campesinado que es completamente dueño de sus medios de producción se puede considerar un sistema aparte. El jornal, la aparcería, as caseiras, todo esto puede ser feudal o capitalista, pero no es estrictamente sistema campesino, aunque hay un limbo que señala Beiras.

Anoto:

Marx dice que la base de toda división del trabajo es la separación entre campo y ciudad.

Y apunto, como si fuesen los evangelios, *El capital* 1:429.

Cavour, llamado Camillo Paolo Filippo Giulio Benso, retratado por Michele Gordigiani en pleno siglo XIX (1862), regio de pie ante una mesa cubierta por mantos de terciopelo rojo, la mano sobre un mapa, junto al busto de aquel tal Víctor Manuel II de Saboya que será enterrado en el mismísimo Panteón de Roma al lado de la tumba de Rafael, el pintor de los frescos de la Villa Farnesina, al otro lado del río Tíber, donde Cleopatra esperó en vano a Julio César el día que fue asesinado... Cavour, primer ministro del Reino de Piamonte-Cerdeña en las horas previas a la unificación italiana o reunificación, según quien lo cuente, el ideólogo de la nueva Italia, el proveedor de los pactos posibles que iniciaron todo y, con el todo, iniciaron también la *questione meridionale* que no es una «cuestión» sino un espacio de enunciación, una forma de pensamiento, una arquitectura de la alteridad: un no-lugar definido desde la perspectiva, claro, del sí-lugar. Cuenta Luciano Bianciardi a través del libro *Il rovescio della nazione* de Carmine Conelli que para Cavour «el horizonte político y psicológico no llegaba más allá de Florencia: el conde nunca había visto Roma con sus propios ojos; Nápoles era para él una ciudad extranjera y bastante misteriosa».[84]

La cuestión meridional en Italia se elabora como contrapunto negativo a todos los valores ilustrados primero, industriales después, encarnados por el norte frente al sur primitivo, bárbaro, atrasado y toda una serie de adjetivos utilizados de manera peyorativa pues son simplemente contravalores desde las lógicas urbanas. Esta división norte-sur, me explica Carmine, no da cuenta de la cuestión de clase ni en el norte ni en el sur y genera una falsa dicotomía norte-industrial-rico frente a sur-campesino-pobre. Afirma Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* que Cavour se había opuesto a gobernar el Mezzogiorno mediante la aplicación de la ley marcial y, en vez de

ello, Crispi (presidente del Consejo de Ministros) «la establece de inmediato en Sicilia en respuesta al movimiento de los Fasci», que en origen fueron movimientos populares con tintes socialistas, libertarios y democráticos. Crispi «se alía estratégicamente con los latifundistas sicilianos porque eran la clase más unitaria, por temor a la reivindicaciones campesinas, al mismo tiempo que su política general tiende a reforzar el industrialismo septentrional a través de la guerra arancelaria contra Francia». No dudó con ello, sigue Gramsci, «en arrojar al Mezzogiorno entero a una aterradora crisis comercial con tal de reforzar una industria que pudiera dar al país una verdadera independencia y ampliar la clase dominante: era la política de fabricar al fabricante».[85]

Es en este contexto, en este caldo de cultivo, donde aparece la palabra *terrone*.

¿Cuál es el territorio *terrone*?, preguntaré de manera insistente en los laboratorios de recogida de memoria campesina y mutante que realizaré en Italia. Y, aunque en el norte las respuestas serán más vagas (se hablará de *sotto Po*, se hablará de Roma, se hablará en genérico), en el sur las respuestas son muy claras: la frontera del Reino de las Dos Sicilias es la explicación que surge más a menudo. Aquello que fue el reino de Carlos III, el de la Puerta de Alcalá, el de las veinte mil personas esclavizadas, el que renunció a la corona de Nápoles para heredar la de España, el de Jovellanos que intentó la primera desamortización en España, pero no lo propuso en el Reino de las Dos Sicilias, que tendrá que esperar para ello hasta la llegada de Garibaldi y Cavour.

Dice Carmine en el fanzine *Improvviso* que, cuando los meridionales llegaban en masa a las ciudades industriales del norte de Italia en la década de 1950, y los llamaban *terroni*, hablaban lenguas y dialectos incomprensibles para los septentrionales y vivían en casas deterioradas en los márgenes de las ciudades. Trabajaban en condiciones de explotación y discriminación, y percibían salarios mínimos. «Los *terroni* acarreaban el peso de su proveniencia en las relaciones interpersonales y en la búsqueda de alojamiento. Sobre su piel fue literalmente edificado el milagro económico italiano.»[86]

Roberto Herrero García, el Rober, encara su texto para el fanzine hablándonos de un insulto: coreano. Dice que «*coreanos* eran nuestros abuelos y nuestras abuelas, nuestras madres y nuestros padres; eras tú y era yo. Coreanos eran todas esas personas que abandonaron sus casas entre 1950 y 1980, todo aquel que venía del campo, de un campo que hoy ya no existe. También eran los últimos restos de un mundo que se había resistido a las lógicas del progreso. Porque los que éramos llamados coreanos no fuimos los protagonistas de un simple viaje, no nos limitamos a ir de un pueblo de Extremadura a un barrio del sur de Madrid». Coreanos, dice, fuimos todas esas personas que renunciaron al mundo labriego para adentrarse en la realidad del consumo, del capital. Fuimos la generación de ruptura, la que vivió un acto de eliminación histórica. Podemos llamarlo de muchas formas: el fin del Neolítico, la mutación antropológica, la extinción de las luciérnagas, la desaparición del futuro.[87]

Rober también afirma que «*coreanos* es el sambenito que nos dejó sin lengua materna».

En francés, paisano, rústico, se dice *cul-terreux*.

Conozco a Carmine desde hace años porque editó uno de mis libros en su editorial Tamu, que tiene su sede en Nápoles. No sabíamos entonces que había toda una movida política sobre lo txarnego y lo terrone que nos interpelaba a ambas. Ahora estamos juntas en el campeggio ecoterronista, con ene de terrone, que se organiza durante la llegada del G7 a Bari. Alquilo un coche y me voy para allí. El dispositivo policial para las personas que vamos al campamento a compartir lentejas y charlas daría risa si no diese mal rollo: un montón de vehículos en el desvío de una carretera secundaria para demostrarnos a los y las participantes quién manda ahí. A cada momento nos piden los papeles, a cada coche, con lo que se genera un atasco absurdo en mitad de la nada. La primera vez les digo que me he perdido y les enseño los papeles, la segunda vez les digo que soy turista y les enseño los papeles, la tercera que soy periodista, la cuarta que trabajo en la embajada española de

Roma, lo cual es cierto e incierto a la vez, las dos últimas me armo de paciencia y les doy los papeles sin decir ya nada más.

En el campeggio, Carmine habla de la autonomía diferenciada, una propuesta de ley a debate en el Parlamento italiano que quiere modificar el orden constitucional en lo que respecta a las competencias entre el Estado y las regiones. Cuenta que en Italia hay un fondo de solidaridad, dadas las diferencias económicas entre norte y sur, que redistribuye los recursos atendiendo a esta desigualdad. La propuesta que impulsa la Liga Norte, el partido de extrema derecha nacionalista de las regiones industriales, pide una transferencia de competencias que conlleva, me dice, que «los impuestos que pagan los emigrantes del sur que habitan en el norte se queden en el norte». Me aclara que la gente de la Liga lo llama «una ocasión de modernidad para todos». En España, las autonomías diferenciadas son una forma de reconocer la diversidad territorial y son consideradas medidas progresistas, a las que solo se oponen, con mucho ruido, los partidos de derecha y de extrema derecha. Que la perspectiva en Italia sea exactamente la inversa me genera un cacao epistémico bastante particular.

También dice Conelli que uno de los grandes problemas de la izquierda italiana es que ha concentrado el discurso de la lucha política en cuanto lucha obrera y solo ha reconocido la subjetividad meridional como trabajadores en las fábricas del norte. Sin embargo, el sur tiene una historia de luchas campesinas muy importante que se prolonga a lo largo de los siglos y que va ligada a aquello que denomina «uso cívico de la tierra»: ni la propiedad pública ni la propiedad privada, sino las tierras que son de todos y de nadie: las tierras del común. En el sur, las leyes que acaban con el feudalismo, las llamadas *leggi eversive della feudalità*, son de 1806 y las promulgan los franceses durante el decenio napoleónico, pero no se aplicarán hasta que los campesinos okupen las tierras, sobre todo en Calabria, después de la Segunda Guerra Mundial, y el gobierno de unità nazionale, con un ministro de Agricultura del Partido Comunista llamado Fausto Gullo, reparta la tierra a través de la ley Sila, se la quite a los latifundistas y se la dé a los campesinos.

Pero ya estamos en un momento en que, si no tienes las máquinas para trabajar la tierra, esta no te sirve de nada. Así que el campesinado consigue las tierras pero tienen que emigrar igual al norte y dejarlas abandonadas.

«Mucho antes que yo y de manera mucho más prestigiosa, Gramsci habló de este tema. –En la grabación nos oigo estallar en carcajadas ante la súbita comparación, hoy que Carmine se siente miserable con un tobillo roto y comido por los mosquitos bajo el sol de un campamento políticamente precioso pero térmicamente abrasador–. Gramsci habló del tema –retoma– de incluir al campesinado; sin embargo, hasta Gramsci pensaba que eran los obreros los que debían liderar el proceso, pues eran el sujeto más próximo al proletariado marxista, incluso Gramsci entraba en esta contradicción. Para mí la cuestión no es pensar que hay un sujeto político más avanzado que otro sino que debemos partir de los sujetos más subalternos, que en un tiempo fue el campesinado pero que hoy los sures son otros, son los jornaleros que vienen a trabajar a cambio de dos euros la hora.»

El *pacco da giù* aparece en Nápoles y se repetirá en los laboratorios de Bari y Lecce. Me cuentan que es un paquete que recibían las familias sureñas migradas al norte con cosas de casa: aceite, embutidos caseros, pan, patatas... Nosotras también recibíamos esos paquetes en Barcelona, pero aquí no tienen nombre. Las diferencias que iba buscando donde hubo una guerra más corta, una dictadura más breve, un piazzale Loreto y un cadáver colgado bocabajo van emergiendo. El *pacco da giù* es toda una institución, aunque a veces se use para el chiste y el desprestigio.

Cuando mi tía Concha hacía la matanza nos mandaba manjares en una caja de cartón y el más preciado era una botella de sangre para hacer fillogas, llamadas así en el localismo de Queixa, en las montañas las hacemos así y son las únicas que yo reconozco como auténticas fillogas, con este tema sí me sale la intransigencia. Dejé

de recibir *paccos da giù* al escaparme de casa y perdí también ese mundo indomable que era mío. Al llegar a Roma, mientras vivía en un palacio y en terreno de la embajada, con el templete de Bramante encargado por los Reyes Católicos en el patio donde tomaba café cada mañana, Elena me empezó a mandar paquetes con comida, con aceite y con hogar. Con ella aprendí esa dimensión del hogar migratorio: el amor en cajas de cartón. En la correspondencia de Clara de Acevedo con la familia que la empleó en Turín leemos que Clara les mandaba también el *pacco da giù* cuando regresó a la aldea, como si fuesen su familia del norte. *Carissima* Clara, le escriben: te agradecemos muchísimo los regalos que nos has mandado; papá se ha fumado el cigarro y le ha gustado mucho, mamá se ha comido las olivas y te agradece que hayas recordado que le gustaban tanto.

La *questione meridionale*, con toda su problemática, es un debate abierto en Italia que en España ni soñamos con abrir. Y cada vez que lo escucho y participo en él, veo el cadáver de Mussolini apaleado y siento mucho orgullo de esta gente y de sus procesos. Sin la dictadura de tantos años, la memoria de nuestra mutación hubiese sido indudablemente distinta, ese es el *pacco da giù* que nos llega desde Italia para ayudarnos a entender, ese es el hogar que nos envía nuestra gente de allí.

–Ma... devo raccontare la storia che mi ricorda questa foto?
–Sí, prego.

El juego es el siguiente: en este momento del laboratorio de recogida de memoria campesina y mutante, los Milagros, cuando ya hemos rebuscado colectivamente la palabra terrone, la palabra xarnego, la palabra que sea que en ese contexto, con excusas variopintas, señala la diáspora campesina (que si churros, que si magos, que si mangurrinos, que si forasters, que si coreanos, que si maketos, que si catetos), después de haberla elaborado colectivamente y ya con los ánimos fuertes porque ya hemos llorado y ya hemos reído y ya nos hemos visto reflejadas, cuando ya se ha creado un algo de grupo, de comunidad efímera pero comunidad, y gracias a que el taller es entre iguales no tenemos que andar justificándonos, ni explicando lo evidente, ni desmontando luz de gas, ni pidiendo perdón por si alguien se ofende, sino que podemos, simple y llanamente, hablar. Cuando ya ha pasado todo eso y hemos merendado porque la comida en comunidad es una cosa campesina y cuando puedo cocino esa merienda por aquello del llegar con algo en las manos que contenga tiempo y dedicación y no solo los cuatro duros que me cuesta una bolsa de magdalenas, que a veces es así, pero que a veces puede ser de otra forma, pues después de todo esto reparto sobre la mesa un par de centenares de fotos sacadas de basuras, compradas en mercadillos, regaladas por amigas y amigos que me las traen porque las han encontrado en la calle, en cajas tiradas, en armarios abandonados, en tiendas de viejo; reparto ese par de centenares de fotos: algunas enormes de señores uniformados o de bodas con vestidos de tul, cinturas mínimas, pieles

tersas, otras diminutas porque eran mucho más baratas, las fotos pequeñas, me cuenta Pedro Cembranos, que también tiene el virus este de comprar fotos de gente, fotos algunas antiguas, algunas con nitrato de plata, que le da unos reflejos que ya quisiera Instagram, otras en ese color que es todo anaranjado por los años o porque eran así, yo ya no sé. Las reparto sobre la mesa, así, en cúmulo, y es tan fascinante la escena que nos atrapa a todas, y todo el mundo se pone a buscar, hipnotizado.



Esto es un ejercicio poético, les digo: tomad las fotos que os apetezca, y contadnos una historia. No tiene que ser real, no tenéis que haberla vivido; en el espacio poético, todas las historias son verdad.

–Questa foto si intitola «vecchio con bambino e camion».

B. muestra la foto al resto de los participantes.

–Me recuerda a mi abuelo –dice–, que era campesino. Pero él no

trabajaba de campesino, sino que robaba a los campesinos, pues era aún más pobre que ellos porque se había quedado huérfano. Vivía en un pueblo llamado Lozio, un lugar en la cima de una montaña. No tenía campos, así que robaba los animales, de pequeño, con diez años, era un niño pequeño. Después se puso a trabajar de minero y de otras tantas cosas, hizo muchos trabajos, pero, para él, la cima de su carrera, el punto más alto, fue ser camionero, aunque trabajase diez o doce horas diarias. Y siempre nos llevaba a ver el camión, porque aquello era su conquista y su orgullo transmitido que tomaba la forma de camión. Toda mi infancia he respirado el humo de los camiones, que para nosotros era el olor de un gran logro.

Una participante del laboratorio de Bari elige una foto con una escena de caza. En el reverso está escrito, en italiano, «caza», así que hay poco margen de duda. Pero aun así coge la foto y nos cuenta esta historia:

–Estos son campesinos que están hablando con el expropietario de las tierras que han ocupado. El propietario está tratando de convencerlos por las buenas pero los campesinos, atención, tienen fusiles.

Después de escucharla, nunca he vuelto a ver una escena de caza en esa foto.



Pagès, *pagesa*:

Según el *Diccionari de la llengua catalana* del Institut d'Estudis Catalans de 2024:

> Home, dona, del camp. *Els pagesos del Vallès*.
>
> Persona que es dedica al conreu de la terra. *Una casa de pagès. A pagès endarrerit cap anyada no li és bona*.
>
> **Pagès de remença**. A l'edat mitjana, pagès adscrit a un mas o a terres que només podia abandonar mitjançant el pagament de la remença.
>
> Relatiu o pertanyent als pagesos. *Costums pagesos. Té un aire tot pagès*.
>
> **Fer el pagès**. Fer com aquell qui no entén una cosa.
>
> El camp. He passat un mes a pagès i un altre a ciutat. Vinc de pagès però visc a vila.*

Jaume Franquesa, en su *Molinos y gigantes*, dice que si bien el franquismo había presentado el mundo rural como la reserva moral de la patria, con los nuevos Planes de Desarrollo necesitó dar un giro a su discurso. Enalteció, entonces, a la familia media urbana como el ciudadano moral productivo, que tenía su imagen en los flamantes propietarios del Seat 600, el coche utilitario por excelencia. La ciudad dejó de ser un espacio de corrupción y se empezó a plantear la cultura campesina como un escollo para la modernización, una traba para el progreso que debía ser sustituida. «Esta degradación simbólica era palpable en la cultura popular, e incluso en el lenguaje común el término *pagès* pasó a considerarse un término despectivo.»[88]

Franquesa viaja desde Toronto, donde realiza su tesis doctoral, a las Terres de l'Ebre para hacer su investigación de campo. Bernat, un payés que le enseña el territorio, lo lleva a un punto donde pueden

divisar la meseta de la Terra Alta con ocho parques eólicos desplegados y otros más en proyecto, la línea eléctrica que los acompaña hasta la subestación y, ladera abajo, hacia la central hidroeléctrica de Riba-roja. Allí los cables se conectan con la energía atómica de Ascó, el carbón aragonés y el gas llegado de Argelia.

–Pues ya lo estás viendo –le dice Bernat–. El mundo termina aquí.

–También empieza –le contesta Franquesa–. Es la sala de máquinas del país.

–No, el mundo termina aquí. Todo eso es otro mundo distinto. Además, ¿a quién le interesa la sala de máquinas?[89]

Campesino, *na*:

Diccionario de la lengua española de la Real Academia:

> 1780: adj. Lo que toca y pertenece al campo, y la persona que anda siempre en él. *Campestris*.
>
> 1817: adj. Lo que toca y pertenece al campo, y la persona que anda siempre en él. *Campestris*.
>
> 1884: adj. Perteneciente al campo. Que anda siempre en él.
>
> 1925: adj. Perteneciente al campo. Que anda siempre en él.
>
> 1992: adj. Dícese de la persona que vive y trabaja de ordinario en el campo. adj. Silvestre, espontáneo, inculto.
>
> 2001: adj. Dícese de la persona que vive y trabaja de ordinario en el campo. adj. Silvestre, espontáneo, inculto.

A Luisa de Vozqueimado, a filla do Grabiel, pronunciado así, me dice que en París solo se juntaban con españoles. Y le pregunto españoles de dónde, que si murcianos o andaluces o extremeños o asturianos, y me dice que no, que no, que galegos, todos galegos, y le pregunto galegos de dónde, que si da Coruña, o da Costa da Morte, o de Mazaricos, y me dice que no, que no, que das Forcadas, de Penapetada, de Castro Caldelas..., es decir, de Queixa y un poquito más allá. Dice que aprendieron el castellano allí, que nós, deiquí, salíamos co galego. Y que eso hicieron: traballar e mandar cartos, ata cos críos ao lombo ías traballar, ata cos críos ao lombo.*

Artículo primero. –A partir de la publicación de este Decreto, en el BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO, toda persona o familia que pretenda trasladar su residencia a la capital de la Nación dará cuenta al Gobernador Civil de la provincia, por conducto del Alcalde de su residencia, de que dispone para su alojamiento en Madrid de la vivienda adecuada. Los Gobernadores de las distintas provincias comunicarán al de Madrid estos desplazamientos, con la indicación de los futuros domicilios, para su debida comprobación. Artículo segundo. –A partir de la publicación del presente Decreto, las empresas de toda clase, industriales, comerciales o agrícolas, se abstendrán de contratar productores que no acrediten su residencia en Madrid con anterioridad a la fecha del mismo. La Inspección de Trabajo vigilará el cumplimiento de lo anteriormente establecido, y, en su caso, propondrá a la Delegación Provincial de Trabajo de Madrid las sanciones correspondientes. En casos especiales, la Delegación Provincial de Trabajo podrá autorizar la contratación de no residentes siempre que las Empresas resuelvan la necesidad de su vivienda. Artículo tercero. –La Comisión de Urbanismo de Madrid queda autorizada, de manera análoga a lo previsto en el artículo primero del Decreto del Ministerio de la Gobernación de once de agosto de mil novecientos cincuenta y tres, para proceder al inmediato derribo de las cuevas, chabolas, barracas y construcciones similares realizadas, sin licencia, en el extrarradio de Madrid, y para iniciar seguidamente los expedientes de expropiación de los terrenos ocupados por ellas. La expropiación podrá extenderse a los espacios próximos sin vallar que, a juicio del Consejo de Ministros, constituyan un peligro inmediato de ocupación ilegal. Artículo cuarto. –La ocupación de las construcciones a que se refiere el artículo anterior llevará aparejada el traslado de los que en ellas habiten a su sitio de origen, atribuyéndose a la Comisión de Urbanismo de Madrid la facultad de proceder, por medio de su Servicio de Vigilancia, al cumplimiento de esta medida.

Boletín Oficial del Estado núm. 240 de 1957. Boletín Ordinario.

Es 16 de febrero de 2024, estoy en Roma. Desde las ventanas de mi habitación-estudio, el Ossario Garibaldino se hace omnipresente

asomado por detrás del jardín de la residencia que me acoge: es mi primera imagen al despertar y la última antes de dormirme, cuando me pierdo en el ondear idiota e hipnótico de las dos banderas –una italiana, otra europea– que lo custodian. El mausoleo contiene la inscripción «Roma o Morte», que aún no sé qué significa, pero que me tiene atrapada con su piedra blanca y esas líneas limpias tan recurridas por la arquitectura fascista italiana, tan del Palazzo della Civiltà Italiana, apodado el Coliseo Cuadrado, actual sede de la casa de moda Fendi, esa a la que canta Rosalía en su tema «Candy», y orgullosa obra cumbre de la arquitectura fascista, detalle que las páginas de turismo esquivarán, olvidadizas. En la pared, frente a mi mesa, dos fotos: la Expulsión del Paraíso de Miguel Ángel, cuyo original se encuentra en la Capilla Sixtina, a escasos minutos caminando desde mi cuarto, y la de Xavier Miserachs, que este describe, en una carta de 1984, como «immigrants amb maletes i bultos» y de la que no sabemos nada más. Moju Manuli me ha mandado sus ilustraciones para el fanzine *Improvviso* junto con un mail para contextualizar su trabajo: un texto tan precioso que le pido permiso para publicarlo. Me dice que sí, pero que en sardo, pues lo ha escrito en italiano para que yo lo entienda, pero no es la lengua en la que ha nacido ese texto sobre diáspora y sobre muerte.

La chica en cuclillas, escribe, lleva sobre su cabeza una maleta, cuya referencia es una foto de la emigración sarda en la cual veo mil trayectos: varias personas caminan por el muelle del puerto, al costado se ve el barco, llevan maletas en la mano y, entre ellxs, hay una mujer con vestimenta tradicional que porta una así, sobre su cabeza, como podría haber llevado en otra ocasión un canasto o una jarra; una vida entera.

Y me habla sobre la tradición de murales en Cerdeña. La imagen de uno de ellos me perseguirá durante meses: un grupo de campesinos y campesinas con las maletas y los fardos, pintado en la pared de una casa, con una inscripción: «Volveremos todos juntos un día, cincuenta mil gritos como un solo grito desgarrando el cielo silencioso de Cerdeña».

No volveremos, me digo cada vez que lo veo. Ya nunca

volveremos porque ya nunca más existiremos: con esta migración dejaremos de ser y no habrá vuelta atrás.

Es 16 de febrero y salgo corriendo hacia la Capilla Sixtina, como si fuese una urgencia verla con mis propios ojos, como si no fuese a estar allí mañana. Esa imagen que lleva años acompañándome y que de repente está a un paseo desde mi casa. «¿Y no había muchos turistas?», me dicen. Y sí, imagino que sí. Pero yo con mis cascos y mi música estaba sola con Eva, la serpiente, la Sibila, los andamios, Miguel Ángel enfadado, que me cae fatal en general y me emociona hasta las lágrimas cada vez. Al volver ese día a mi cuarto y a la obsesión de este libro empiezo una campaña para encontrar a la gente retratada por Miserachs. En algún lugar, pienso, están sus descendientes y tienen redes sociales. Hay un problema de asincronía: quien conociera a las personas de la foto en la época en que fueron retratadas, o se ha muerto ya, o no está en internet. El resto no recuerda a esta gente de joven, sino muchas décadas después. Pero, aun así, hay que intentarlo, y hago un llamamiento.

Es 17 de febrero y recibo un mensaje: «No sé quiénes son, en eso no puedo ayudarte. Pero tengo una carta escrita por mi abuelo en 1954 donde explica cómo llegó a la estación de Francia y lo detuvo la policía solo porque no tenía familia y venía sin trabajo de Extremadura. Te la mando en foto. Ahora no estoy en casa pero te la mando».

Y unas horas más tarde aparece en mi correo la foto de la carta, escrita a máquina con tinta azul y en una cuartilla A5, firmada por Nicanor Mestres Corraliza, secretario del Ayuntamiento de Palomas, Badajoz.

Palomas á 2 de octubre de 1953.-
Sª Donª Julia Mestres Macias y Eloy Losada Barcelona.–

Mis queridos hijos: Ayer resultó á este Bibiano Caderón Caballero, que como te decía habia ido á esa en busca de trabajo, y con el os mandaba una talega de Garbanzos (15 kilos).-

Pues como te iba diciendo, ayer se presentó en esta y me cuenta lo que le ha sucedido. Dice, que cuando llegó á esa Capital, no quiso bajarse en la primera Estación de llegadas, y lo hizo en la de Francia que estaba mas proxima á vuestro domicilio, y al bajar del Tren el y la multitud de personas que por el mismo concepto eran companeros, les esperaba una enormidad de Policias, que le preguntaban cual era el obgeto de su viaje á Barcelona, y lo general coincidian en decir que iban à ver familiares y de paso á ver si encontraban trabajo y sin que mediara mas indagatoria les decian, á montar en unos Camiones que al efecto tenian preparados y los llevaron á todos á Monjuich, que segun tengo entendido es una fortaleza, y alli los tuvieron 2 dias y tres noches, en donde les hicieron la indagatoria. Le tomaron el nombre, la edad, estado civil, numero de hijos, naturaleza, vncindad y oficio, y alli dice que los tuvieorn dandole un rancho de arroz con patatas y coles, por la mediodia y por la noche y á la terminación del encierro, á montas nuevamente en los camiones con destino á la misma Estación, y alli á cada uno le tenian preparado los correspondientes billetes de Ferrocarril, y á Casita que va á llover.

Bibiano dice que durante los dos dias que estuvo detenido, quiso ponerse al habla con vosotros bin epor Telefono ó por telegrama pero que no le escucharon,, de forma que ayer llegó nuestro hombre con us maleta y su talega de Garbanzos al hombro dispuesto á batir el record de la paciencia en este vollorrio que el que no tiene catrtilla maquilera está pasando lo suyo.

Adjunto os mando la carta que con el os mandaba.

Maria queriamos que se casara para Noche-Buena, ya os señalaré la fecha, anoche la pidieron.

Recibir muchos besos y abrazos de vuestros hermanos y sobrinos

y muy especialmente de vuestro padre que os quiere.

–Buffff, Pili, ¡qué testimonio tan interesante!! ¿Me dejas usarlo, citando la procedencia?

–Espera, que le consulto a mis hermanos y te digo.

Desde el final de la Guerra Civil el régimen de Franco vigila estrechamente la movilidad de poblaciones hasta que el cambio de políticas económicas a partir de los *agreements* hará imposible seguir conteniendo la movilidad, pues las fábricas reclaman mano de obra. Son los años del hambre, donde se barajan cifras de hasta doscientas mil personas muertas por inanición o por enfermedades derivadas de la hambruna. Durante esa larga década de 1940 y hasta bien entrada la siguiente, el régimen emplea todo tipo de recursos para impedir la movilidad interna, pues donde mejor vigilada está la población es en su propia zona de origen. Una población que se mueve, dice Geni Núñez, no es colonizable. Miguel Díaz Sánchez, en su reciente *Fronteras de papel*, analiza muchas de estas medidas restrictivas desde perspectivas novedosas: las cartillas de racionamiento, que regulaban la comida a la que podía acceder cada familia, controlaban de paso dónde estaba quién; la institución del Auxilio Social, que tuvo que desplegar comedores para migrantes en las zonas industriales, desde Sevilla a Manresa, para dar de comer a «las personas en tránsito», como se las llamó; los pasaportes internos que operaron hasta 1955, y los centros de detención y deportación que se instalaron en las grandes ciudades, con Madrid liderando las prácticas de represión y Barcelona aprendiendo de ellas. La primera, como explica Díaz Sánchez, instaló un Centro de Clasificación de Boadilla del Monte, y el Parque de Mendigos de los Mataderos, inaugurado en 1941 cuando «el gobernador civil Miguel Primo de Rivera señaló que dicho centro también sería utilizado para el internamiento de mendigos inmigrantes»,[90] mientras que la segunda lo hizo en varias

localizaciones: el Pabellón de Misiones, clausurado de manera muy tardía, en 1966; el Pabellón de Rumanía, ambos vinculados a la Exposición Universal de 1929; el asilo-colonia de Nuestra Señora del Puerto, inaugurado en 1945, y el Asilo del Parque. En el Parque de Mendigos de los Mataderos, durante el primer año, fallecieron en detención ochocientas treinta y ocho personas migrantes.

Las razones oficiales para el internamiento y la deportación de poblaciones, que no habían cometido ningún delito más que ser pobres y desplazarse, se basaban en la peligrosidad social y en una ley de la República, la de Vagos y Maleantes de 1933, que poco después se extendería también para perseguir la homosexualidad. La mendicidad y la falta de vivienda se debían, en cualquier caso, a la condición migrante. Las deportaciones se realizaban «en viajes que duraban hasta cuatro días, escoltados por cuatro guardias de la policía armada y un cabo».[91] Para hacernos una idea de las dimensiones del fenómeno, entre agosto de 1945 y octubre de 1946 «nada menos que 52.830 fueron los billetes de ferrocarril emitidos para reintegrar migrantes a sus localidades de origen. Una cifra también avalada por dos notas de prensa emitidas por la Delegación Gubernativa para la Represión de la Mendicidad».[92]

Durante la posguerra italiana, en la prensa francesa –reporta Saïd Bouamama– aparecían numerosas noticias sobre migrantes italianos muertos en los Alpes mientras trataban de llegar a Francia.

Una vez hicimos un festival de cultura que contenía una exposición efímera. El I Festival de Cultura Txarnega de Barcelona, txarnega con tx para resignificar el insulto, para hacerlo nuestro porque lo es: es nuestro. Hicimos una exposición efímera en una antigua fábrica que hoy es una fábrica pero de creación, tal vez porque estamos usando esa palabra, fábrica, muy a la ligera o porque tal vez eso, la creación, es una nueva forma de trabajo fabril. Hicimos una exposición efímera porque la dirección del lugar (literal) donde trabajó nuestra gente no nos permitió colgar nada de las paredes de la sala de exposiciones de la fábrica donde trabajó nuestra gente. Es patrimonio, nos dijeron, y nosotras nos quedamos pensando: ¿patrimonio de quién? Hicimos una exposición efímera porque las directoras de la fábrica de ahora, descendientes morales y tal vez sanguíneas de aquellas que dirigían la fábrica de entonces, nos dijeron a las hijas de las obreras, a las hijas sanguíneas de las obreras, que no se podía hacer una exposición en «su» sala de exposiciones. Podeu anar a fer la xarnegada al bar, dijeron, y se echaron a reír porque era una broma entre ellas.

Pero las hijas orgullosas de las obreras no se achican por problemas materiales: nosotras venimos del hambre. Fuimos a llamar a la puerta de al lado, a un Ateneu llamado L'Harmonia como promesa. Buscamos con premura a alguien de la asamblea con quien poder hablar y al salir del ascensor en una planta cualquiera, una planta al azar, dimos con un grupo de señoras bailando pasodobles entre ellas: veniu a ballar, veniu! Y fuimos, bailamos y llevamos parte del festival al refugio que merecemos, aunque no solo merezcamos refugio. También hicimos una exposición efímera pero en la fábrica de creación, hecha de fotos que colgamos en cuerdas para no mancillar el patrimonio, una expo como las barracas

a las que llegábamos al caer a la ciudad, las barracas que nos acogieron como las cuerdas de tender, que fueron el primer hogar de nuestra memoria nombrada por nosotras cuando llegamos, por un ratito, a los museos. Buscábamos si había un nosotres, si había un imaginario común, si había referencias que formasen la iconografía de una comunidad apenas soñada. Así que invocamos: pedimos a la gente que nos trajese la memoria de su vida después de llegar, su vida después del viaje iniciático, de la estación de tren, de las maletas, de las cajas de cartón, de la esperanza, de la pena, del miedo, de la expulsión.

Y llegaron, así, las cintas de casete. Un casete para una txarnega es indefectiblemente la memoria de un viaje en coche: es verano, dejamos la ciudad, llevamos bocadillos, almohadas, hacemos paradas cortas para no perder tiempo en nuestra dispersión hacia los lugares sin mito que son nuestro origen.

Convocamos una expo efímera como son efímeros los monumentos de nuestra memoria sin lugar y llegaron fotos del bajar a la ciudad para dar de comer a las palomas en una plaza importante del centro de esa ciudad. Bajar, lo llamábamos así aunque no bajásemos, aunque simplemente fuéramos a esa plaza que llamaban «el Centro», a comprar pipas vestidas de domingo, con una cámara de fotos con carrete, con las visitas que habían venido del pueblo y a las que queríamos enseñarles la ciudad que no habitábamos pero que habíamos construido, la ciudad que nos expulsaba mientras presumía de acogernos, la ciudad explotadora a la que estábamos agradecidas y aún lo estamos, a veces, por desgracia, mansamente agradecidas. La ciudad que decíamos que era nuestra pero bajábamos a dar de comer a las palomas vestidas de domingo y a hacernos fotos, las fotos. Y colgamos las fotos en las cuerdas y otra gente nos decía: yo también, yo también. Y nos decían: Nosotras somos catalanas del Pallars Sobirà, del Priorat, de Móra d'Ebre, de la Franja de Ponent i nosaltres també, el nostre avi va venir a Barcelona i veníem a visitar-lo i la vergonya, i la llengua que no és l'idioma sinó una altra cosa, i nosaltres també.*

Seis millones que salieron de muchos lugares geográficos: dicen

que de Andalucía, de Extremadura, de Galicia, de Murcia porque los sí-lugares han impuesto sus geografías y sus palabras. Pero nosotras salimos del campo: de Casteligo, de Acevedo, de Randín, de Valdebótoa, de Torrearévalo de la Sierra, de Gallinero, de Écija, d'Algerri, de Maials, d'Altorricó, de espacios que desaparecieron, de casas en ruinas, de chimeneas sin lumbre y sin hogar.

En blanco y negro, la plaza Bolívar de Bogotá perfectamente distinguible, las fachadas blancas, la cúpula coloreada devenida en grises, un hombre en pie, tocado con un sombrero, jersey de pico cruzado por dos rayas claras, la mano derecha sobre una mujer sonriente que, en cuclillas, da de comer a las palomas y posa rodeada por estas.

Desde hace años muestro las fotos de las palomas, desde el festival las muestro. Es una constante en nuestra iconografía, las fotos en la plaza Catalunya dando de comer a las palomas, en eso que llamábamos «bajar a Barcelona» porque vivíamos en la ciudad pero no la habitábamos, y esa distancia emocional era la que nombrábamos sin darnos cuenta. *Bajábamos* en fechas señaladas, cuando teníamos una excusa que diese razón a nuestra presencia, que la legitimase ante nosotras mismas o ante los demás. Javier Pérez Andújar dice, en *Paseos con mi madre*, que «nadie pertenece a Barcelona por el mero hecho de vivir en ella, ni siquiera de haber nacido en la ciudad. En Barcelona se está en el cuarto de los invitados durante un par de generaciones, y luego ya se accede al cuarto de servicio. Porque de Barcelona solo se es por familia y por dinero, en riguroso orden».[93] Bajábamos cuando venía alguien a visitarnos, así que nos vestíamos de domingo para ir a la plaza central, la plaza Catalunya, y comprábamos pipas y dábamos de comer a las palomas y nos hacíamos fotos, quien podía permitírselas, que serían las pocas fotos que quedarían de nuestra infancia, fotos de escenas de mentira que revelaban escenas de verdad.

Estoy en Nueva York, he conocido a Pepa, me he reencontrado con Brais.

Voy a dar un seminario sobre cultura txarnega en CUNY, a

compartir los contenidos de esta investigación sin saber muy bien si tendrán sentido alguno en una cátedra de Latin Studies, donde todo el mundo es desplazado de alguna manera, donde hay tantas historias de migración acumuladas, ¿qué podría aportar esta? Y sí, todo resulta tener sentido, y el seminario funciona bien, y asisten un montón de personas generosas que me acogen con alegría, con paciencia de escuchar una investigación en curso y con una cena en el departamento donde suena Marc Anthony, que es una de las vías rápidas para llegarme al alma. Estoy allí y Edson me trae la foto de sus abuelos, blanco y negro, plaza Bolívar de Bogotá, que emigraron desde una zona rural en Suaita, en el departamento de Santander, a inicios de 1970. La foto, me dice, está hecha entre 1978 y 1980. Me cuenta también que en la zona había mucha migración italiana y que su abuelo, por contagio, usaba muchas palabras en aquella lengua. Hoy en día, Edson es traductor del italiano y su madre se ha puesto a traducir también, animada por él. Le pregunto si puedo tomar una foto de la foto y si puedo mostrarla junto con el resto para mis movidas. En mi cuaderno de campo, la foto de Edson, que sonríe mientras sostiene la foto de su gente, que sonríe también mientras dan de comer a las palomas en Bogotá.

Andie, de origen albanés, participa en el laboratorio de memoria terrone que hacemos en Bari. Su relato empieza también con una abuela:



–Una foto muy banal, una abuela con su nieto, pero la abuela es totalmente aséptica, a diferencia del nieto, y esta tapicería típica de la casa de las abuelas. Mi experiencia terrone es un poco distinta a la vuestra porque los míos migraron de un sur a otro sur pensando que iba a ser algo más rico que el lugar de origen. Esta foto me recuerda a una foto mía con mi abuela cuando íbamos a Albania a visitarla y encontrábamos esa grieta de comunicación. A mí me enseñaron italiano porque tenían miedo a que fuese discriminada si hablaba albanés en Italia y entonces allí tenía este límite comunicativo con mis abuelos. Esta foto me ha recordado a nosotras, con esta abuela que en el fondo está sola..., me ha puesto un poco triste verla, no sé ni cómo decirlo..., pero la cosa bonita es que tengo recuerdos bonitos de ir a verla, de esos días juntas, y esa sensación me da fuerzas...

Catalunya tiene un museo de historia de la inmigración y, en su logo, la M de museo y la C de Catalunya están en mayúscula pero la h de història y la i de immigració están en minúscula, cosas del diseño.

Tener un equipamiento de este tipo es una buena noticia y una mala; la buena es que al menos lo tiene, y es el único que existe en el Estado español. No lo tiene Bilbao ni lo tiene Madrid, aunque debieran. Hay museos de la inmigración en París, Berlín, Nueva York. En Luanda hay un Museo Nacional de la Esclavitud, como también lo hay en Nueva Orleans. Cádiz, que fue centro europeo del tráfico de personas, no tiene museo de la esclavitud. A Coruña tampoco lo tiene y en Vilassar de Mar decir *indianos* es una cosa bonita. El gegant del pueblo, el Pigat, fue esclavista y antepasado de Artur Mas, expresidente de la Generalitat. Ourense no tiene museo de la inmigración pero hace años que promete abrir uno en un palacio, paradójicamente. Catalunya no tiene museos de la emigración. Del exilio, si acaso, que es una cosa distinta. Todas las migraciones son exilios pero no todos los exilios son migraciones. Tener museo de la inmigración es una buena noticia. Tenerlo de la inmigración pero no de la emigración es ganar la lotería histórica por partida doble.

La mala noticia: la memoria de las gentes representadas en el Museu d'història de la immigració de Catalunya no está recogida en el Museu d'Història de Catalunya (aquí sí, todas con mayúsculas). Somos, se diría, una especie de historia-otra, una carretera local, posiblemente una vía muerta.

El MhiC está en medio de un polígono industrial, en un terreno desangelado lleno de camiones y sin servicios más allá de una boca de metro que engulle y vomita a obreras y obreros veinticuatro horas al día, en una hora punta infinita, con varias autovías que lo

atraviesan veloces hacia otros sitios, con gasolineras de esas para los grandes camiones y olor a goma quemada. Estos suburbios no son de la capital, que es Barcelona: nuestro museo está en la periferia de una ciudad colindante, Sant Adrià de Besòs, que era un pueblecito a orillas de un río hasta que la revolución industrial colocó allí sus dos centrales térmicas, esa sala de máquinas de la modernidad, que diría Bernat de Terres de l'Ebre, y allí se empezó a instalar la gente que venía a alimentar a la ciudad de verdad, que era la otra. Sant Adrià es un lugar estupendo para un museo, pero es el único que tiene: este y un refugio antiaéreo. El Museu Picasso, el Museu d'Art Contemporani, el Centre de Cultura Contemporània o el Museu d'Història de Catalunya (todos en mayúsculas), el Palau de la Música Catalana o el Liceu no están allí, sino en el centro de la capital, una especie de centro redundante.

Les envío vídeos a mis amigas y no dan crédito, piensan que estoy de coña o que me he perdido y que allí detrás hay una avenida preciosa que aún no veo..., pero no, esto es lo que hay. No me molesta el polígono, pero quisiera ver aquí a las señoras emperifolladas que van al Liceu y sienten asco porque está en el Raval, verlas en el polígono buscando arte y cultura, eso me gustaría, ver a los presidents trayendo aquí a otros presidents y a first ladies en visita oficial para enseñarles con orgullo nuestros equipamientos culturales de país modernísimo y hacerse la foto de rigor que nos dé portadas por el mundo entero y demuestre que somos importantes, sin Estado, pero importantes.

Tiro de hemeroteca para tratar de entender y encuentro la presentación del Museu en el número 298 de la revista *L'Avenç*, de enero de 2005, hace veinte años. Un artículo firmado por el equipo técnico del museo hace una declaración de principios: el museo desea «legitimar la memoria colectiva» y añade que «quiere que esto no quede solo en una reflexión testimonial, sino que llegue a ser un planteamiento historicista, y que con esta experiencia migratoria pueda ayudar a entender las sociedades actuales y futuras –igualmente diversas– que estamos creando». Si este era el planteamiento, ¿qué narices ha pasado?

La colección permanente empieza con nosotras y deja su final

como en puntos suspensivos; la memoria txarnega está representada por un vagón de tren que estaba cerrado con llave la última vez que lo visité pero que me abrieron cuando lo pedí, metáfora tan involuntaria como acertada. La migración queda reducida a un trayecto de A a B, sin ninguna complejidad, sin etapas, sin papeles, sin policías esperando a la llegada, sin pérdida de la lengua propia, sin adquisición de otras lenguas, sin muertos, sin alambradas, sin el extraordinario dispositivo disciplinar que es la burocracia, sin vaivenes, sin retornos, sin despedidas, sin traumas, sin resemantización, sin nada más allá que un tren que podría ser cualquier tren, un tren sin problema alguno. En el jardín, apenas un terraplén, hay varios dispositivos que llaman exposiciones pero que son plafones que reproducen, por ejemplo, la palabra *frontera* en varios idiomas. ¿Para qué? Quién sabe. *Alhudud*, la frontera en árabe, está tan mal escrita que ya es más meme que árabe con sus dos errores en siete letras, una parodia como los tatuajes en chino hechos sin saber chino, el museo como la nuca de un europeo cualquiera de vacaciones en cualquier Asia. Dos errores gramaticales porque el mensaje no es el significado sino el significante, y aquí, en este museo sin presidents ni portadas, las criaturas migrantes de colegios pobres vienen a aprender la lección más importante: que su origen es una mierda y que no le importan a nadie.

Le mando un mensaje, por si estoy paranoica, a mi amiga Fátima, arabófona de nacimiento, geóloga, docta en todos los registros de la lengua. Me contesta con un audio riendo:

–Ay, habiba, ¡yo ya estoy tan acostumbrada a estas cosas que ni me enfado!

Y me envía la foto de un vestido que se está comprando y se me baja un poco el cabreo con su risa.

Escribo a un servicio de traducciones juradas. Quiero pedirles un presupuesto para traducir la palabra «frontera» al árabe, para saber cuánto le hubiese costado el mínimo respeto al MhiC. Ni siquiera me mandan precio: simplemente me envían la traducción de la palabra y me agradecen la consulta. Si el respeto sale gratis, ¿por qué sigue siendo demasiado caro? Aunque su nombre diga lo contrario, aunque hace veinte años las intenciones fueran otras (¿lo fueron?),

esto no es el museo de un no-lugar sino todo lo contrario: es una bofetada en plena cara, el marcaugé de tierra firme plantando sobre la mesa sus cojones para imponer su relato: el origen, el desplazamiento, la desaparición. Al bajar de ese tren, nos dice, seréis catalanas si os lo permitimos y cuando nos interese a los dueños de la tierra, habréis aprendido a leer, parlareu llengües noves i oblidareu les antigues, habréis dejado atrás para siempre dejes, acentos y vocabularios, sabréis lo que es la carn d'olla i l'escudella, vuestras madres sabrán cocinarla y lo harán, profusamente, en las nuevas fiestas de guardar, que ya no será Nochebuena sino Sant Esteve, como décadas después ya no será el Eid al-Kabir, tendréis vocales abiertas y cerradas y pronunciaréis las eses sordas y sonoras con exactitud, despreciaréis el ceceo y el seseo, se lo afearéis a las vecinas, o lo usaréis con mofa para reíros de la gente, de los demás, conoceréis la historia del país que os acoge con los brazos abiertos, y os declararéis, orgullosas, netes de Guifré el Pilós, de Violant d'Hongria, de Guillem de Berguedà, de Jaume I el Conqueridor y seréis llamadas, desde ahí mismo, a incorporaros ufanas al museu del passeig Marítim, el museu Magnus: el gran Museu d'Història de Catalunya.

No hay libros que cuenten cómo se da el salto entre lo uno y lo otro, ni mapas que muestren ese camino, cómo se logra esa continuidad desde la estación del tren hasta la identidad perfecta, inalterada por siglos, inamovible. Ese camino entre un edificio escondido en un cruce de autovías en Sant Adrià de Besòs y un palacio en el bellísimo frente marítimo de la ciudad mediterránea, donde amarran los yates en la capital olímpica nada menos, con sus terrazas y manteles de tela para tomarte un vermut mientras comentas con tu familia perfectamente hermosa los devenires de la Historia mayuscular, este conde y aquel otro...

No, cierto, no todos los catalanes son ricos, no todos se pueden permitir un vermut con manteles de tela... Este museo no afirma que todos los catalanes sean ricos sino que define cuáles pobres son los suyos y cuáles pertenecen a otro museo, nos redistribuye aunque vengamos todos de pobre. También hay catalanes pobres, es la consigna, el eslogan que nos escupen a la cara para hacernos callar

cuando tratamos de hablar de los nuestros, cuando nos atrevemos a decir sin tutela, sin permiso. Para vosotras que sabéis más de nosotras que nosotras mismas, también para las Ariadnas que tratáis de salvaros de Naxos repitiendo las consignas del amo en sus relatos de tierra firme, tanto de Creta como de Atenas, fieles a Catalunya o fieles a España pero fieles al fin, leales y ordenadas, las que no dejáis un instante de silencio como si la expulsión se pudiese colar por los vacíos, como si escucharnos fuese morder la manzana prohibida, literalmente la del árbol de conocimiento; a la gente con raíces y certezas que nos tiráis a los pobres a la cara como si fuesen trapos, reclamando un respeto que no ejercéis, todas vosotras contadnos, ¿cómo se recorre el camino entre lo uno y lo otro, entre el fuego y la nada, entre el museo de las minúsculas estratégicas y el magnífico museo del «endinsa't en la història i la cultura catalanes, des de la prehistòria fins al segle XXI», un opulento arco temporal que no se topa en ningún momento con las migraciones si no es como fastidio y a condición de devorarlas, cómo?

Cuando nos afeáis las preguntas, cuando os quejáis porque abrimos la boca, cuando acudís orgullosas a esas magníficas cajas de resonancia que son las tertulias subvencionadas y donde solo estáis las dóciles, las mansas, las inofensivas, graznando frases del PSC y de Pujol, ¡nada menos!, mirad si sois dóciles en vuestro graznar, vociferando que català és qui viu i treballa a Catalunya como si fuese un regalo ser lo vuestro, envenenado, como si fuese una obligación o un mérito ser lo vuestro, como si no hubiese catalanes que no trabajan y no por ello dejan de ser, el trabajo como medida para algunos, para los que solo existen en tanto que explotados, que exprimidos, que alienados, el ser catalán como imposición, como si una no pudiese desear no ser, simplemente, ni siquiera ser otra cosa, sino simple y llanamente no ser..., cuando habitáis todas estas certezas vuestras tan parecidas a las certezas de vuestra némesis, de vuestra Enemiga con mayúsculas que se asemeja tanto a vosotros por mucho que tenga más poder, iluminadnos: ¿cómo se recorre ese camino entre un museo y el otro si no como expulsadas silenciosas del Paraíso, con la cabeza gacha, mintiendo porque no hay otra, tapándonos la cara y los genitales,

asustadas, avergonzadas, culpables? Eso pedís, vuestra celebrada acogida se compone de eso: un camino de negación, de ocultación, de autodesprecio, porque en ese trayecto a través del no-lugar no hay enunciación posible, no hay criterio de verdad que valga.

Dice Sergio del Molino que Franco despreciaba al campesinado, aunque alimentaba el rollo ese de que el campo era el alma de la patria, una deshumanización como cualquier otra.

«La primera central nuclear española –escribe– hoy desmantelada, se empezó a construir en 1965 en Zorita de los Canes, en la comarca de la Alcarria, uno de los territorios más despoblados de España y un lugar de enorme diversidad ecológica», y sigue enumerando todas las centrales nucleares, todos los pantanos, las minas de uranio, todo, todo lejos de los centros urbanos, en territorio campesino, especialmente, dice, cuando «necesitaba construir infraestructuras peligrosas, molestas, pestilentes o dañinas, escogía lugares de la España vacía donde las cosas, si explotaban, matarían a unos pocos campesinos seguramente analfabetos a los que nadie echaría de menos».[94]

En las zonas campesinas de Catalunya, escribe Jaume Franquesa, la erosión del mundo campesino no dio lugar a una conversión ordenada de los campesinos en proletarios, sino a una «semiproletarización generalizada».[95] La diáspora payesa catalana está tan poco contada como la nuestra, forma parte de esos temas de los que no se puede hablar, de esa historia de los no-lugares arrasada por las voces altivas de los lugares afirmativos. Tanto el Museu d'Història de Catalunya como el MhiC borran la historia de la debacle del campesinado catalán apropiándoselo, un sol poble de rics i pobres, de camperols, de nobles, de burgesos, industrials i segadors, pero donde solo un estrato decidirá cómo se cuenta el museo, solo un estrato impondrá sus formas y mentirá y silenciará para ocultar sus crímenes. La estratificación también es eso. Lo cuenta Carmine Conelli en el caso de Italia: la narración simplista del norte rico y el sur pobre borra la estratificación de clases tanto dentro del norte como dentro del sur y por eso mismo es útil tanto

para el norte como para el sur, porque protege a las clases dominantes tanto de un lado como del otro.

¿Cómo se recorre el camino entre la pagesia desolada por los polígonos eólicos, las centrales nucleares, las placas solares de centenares de hectáreas y el Museu d'Història de Catalunya, donde la revolució industrial es el centro del orgullo nacional?

–Aparca sota el xiprer; la casa és fàcil de trobar: té una parra al davant.*

Reconozco el ciprés, inequívoco, pero no sé qué pinta tiene una parra, menos aún en invierno y sin hojas. Sé, sin embargo, que en las casas habitadas de pueblo humean las chimeneas y que las puertas no se cierran con llave, así que busco el humo, empujo el portalón y me aventuro: ¿hola?

Natacha, Guillem y Anaís me han llamado por si puedo echar una mano para visibilizar lo que les está pasando. Me esperan sentadas a la mesa, con los ordenadores encendidos, las gráficas repartidas por todas partes y una rabia y una determinación que reconozco. Estamos en La Sala de Comalats, un núcleo de población donde viven seis personas, en la Conca de Barberà, provincia de Tarragona. Son parte de la resistencia contra un macroproyecto de placas solares de la petrolera Shell, que convertirá una porción inmensa de territorio en aquello que mi prima Judith llama, con ironía y tristeza, una vitrocerámica. Guillem me enseña el mapa: mira, estem en un bocí del croissant de les renovables a Catalunya que inclou l'Anoia, la Segarra, el nord de la Conca de Barberà, les Garrigues, el sud del Segrià, la Terra Alta, la Ribera d'Ebre i el Baix Ebre-Montsià.* El mapa comparativo impresiona en un simple vistazo: toda la producción energética de Catalunya se acumula en esta zona, condenada durante décadas a la despoblación, y todo el consumo se acumula en la costa y las grandes capitales, donde muchas de nosotras no sabríamos ni situar estas comarcas en un mapa y donde, como ironiza Jaume Franquesa, tomamos el encendido de un interruptor como un auténtico milagro de la modernidad. Anaís me explica que la Vall del Corb es un lugar lleno de vida, también humana, amb un munt de projectes d'economia solidària i

cooperativa que estan funcionant, fent xarxa entre producció, distribució i venda d'infinitat de productes. Hi ha, per exemple, vint-i-dos microcellers que estan fent vi i recuperant les vinyes, e incluso ella y Natacha crearon hace diez años L'Aresta, una cooperativa amb fleca ecològica que fa recerca i dinamització agroecològica.**

Natacha habla con pasión de la biodiversidad: no és un «fetitxe», dice, no és un concepte: la biodiversitat som nosaltres també.***

Todo este enorme tejido social, económico, emocional, toda esta apuesta colectiva por otra forma de vida que no nos lleve hacia el desastre está siendo amenazado por un proyecto de placas solares llamado, sin disimulo alguno, BCN1 y BCN2, con el nombre de la ciudad que devorará la energía y el territorio: Barcelona. Cuatrocientas hectáreas de terrenos agrarios que tengo que traducirme a lenguaje urbano para entender la dimensión del daño: ochocientos campos de fútbol. La terra de cultiu, dice Anaís, no és un recurs renovable: un cop hi poses ciment ja no es pot recuperar.*

Durante años, mi último recuerdo de Chandrexa de Queixa fue una carretera que va hacia Vozqueimado por la que yo iba corriendo. Tenía dieciocho años. Me alcanzaste con el coche, me dijiste que subiera, y ya no recuerdo nada más hasta que muchos meses después las imágenes vuelven entrecortadas, como destellos, hasta asentarse ya en la siguiente etapa: mi huida a Marruecos para morir allí, como los elefantes, morir lejos, morir fuera. El ir a morir fuera es lo que me salva la vida. El recuerdo final: aquella carretera, yo corriendo. Me acababa de pegar la postrera paliza: habrá otros intentos, pero los esquivaré. El último, casi diez años después, tengo veintisiete años, vivo sola y lejos desde hace casi una década, apenas sabéis de mí y aun así: un último te mataré, un último salir corriendo a encerrarme en un baño sin pensar siquiera que a esas alturas ya le podía devolver el golpe. No lo pienso ni entonces ni nunca hasta un día en terapia, ni se me ocurre que es posible pegarle a un padre que te está gritando que te va a matar mientras aporrea la birriosa puerta que apenas os separa. Pegarle a un padre.

Mil veces escucharé que no, que eso no es una amenaza, que exagero. Gritaba voute matar, voute matar, te voy a matar, te voy a matar, aporreando una puerta totalmente fuera de control, pero eso no quiere decir que te estuviera amenazando ni que te fuera a matar, me he dicho yo también mil veces, me lo estoy diciendo ahora mismo mientras escribo este fragmento.

Aquella última mañana entra en mi habitación hecho una furia y azuzado, además, por una de sus hermanas, aquella que sale contigo en una foto y que te caía fatal porque nos trataba fatal, a ti y a mí, pero quién sabe si azuzado también por ti, quién sabe. Recuerdo el ruido, los golpes, el terror y un mueble que me tira encima, pero que, al quedar atrancado contra la pared, me hace de

parapeto e impide que me dé alcance y siga la paliza. Cuando vuelva al lugar veintinueve años después, no podré entrar a esa habitación, que había sido siempre mi preferida. Con el pulso acelerado pediré visitar la casa para cotejar con mi memoria los espacios y para exorcizarla también. Me sorprende la escalera de la galería, que recuerdo larguísima porque me tiró por ella, y de pronto dudo de mí.

¿En verdad me pude hacer tanto daño cayendo solo por cinco peldaños que ni siquiera son de piedra, sino de madera? ¿No me lo estaré inventando, con esa tendencia a la fabulación que he tenido desde pequeña, a la exageración? La cara marcada, la cabeza hinchada, el pitido en el oído, que ojalá tuviera una foto para ver si es de verdad o me lo estoy inventando, solo cinco peldaños, y de madera, la pared de piedra, ¿caí contra la pared? ¿Es así como me golpeé la cabeza, el lado derecho, ese en el que no podía dormir porque me dolía del golpe, aunque sé que no fueron puñetazos porque él me tiró desde arriba, de una patada en la espalda y al llegar abajo ya salí corriendo? Oigo a mi tía Concha gritar desde el corral «matan a rapaza, matan a rapaza», y ya nada más. Yo en una carretera, tú alcanzándome con el coche, diciéndome que suba. No sé si subí, no sé nada más hasta muchos meses después en que aparece algún otro recuerdo, esquivo, y un salto en el tiempo hasta ponerme a salvo, por fin, como los elefantes. Nunca volveremos a hablar de ese día.

El camino de vuelta llevará veintinueve años, pero volveré. He vuelto.

Después de ese retorno, las entrevistas siguen siendo una fuente fundamental de mis investigaciones, pero ya no puedo hacerlas como si no hubiese vuelto a Chandrexa de Queixa, como si no hubiese existido, como si no me hubiese sucedido. La transmisión de la memoria oral no se puede reducir a una transcripción cuando tropieza con la escritura, porque todos los gestos, la voz, el contexto, no son reducibles a una transcripción. ¿Cómo se escriben las palabras que no se dicen? «E logo, preguntaba eu na gravación, cal é a diferencia entre o que se dixo e o que se lles dixo? Non é o mesmo? Ai, meu rei, respondía ela, como vai ser o mesmo o que se

di e o que che din?»* ¿Cómo va a ser lo mismo lo que dicen y lo que te dicen?, recoge Brais Lamela en su *Ninguén queda*.[96] ¿Cómo va a ser lo mismo?

La oralidad es memoria creativa, memoria viva no solo como recuerdo; cada eslabón, cada repetición añade matices que no sabemos si pertenecen a los hechos o a quien los narra. Un hecho narrado por una sola persona es una narración a medias, pues es imposible separar la cosa del impacto que ha tenido la cosa en quien la describe. En la oralidad se van añadiendo capas y todo el mundo añade la suya propia, su propia tonalidad de la cosa. Es aquello de que cada cual cuenta la feria según le va. Es el conocimiento situado, que está resuelto en la oralidad. No es el hablar solo de lo que sabes, es la inevitabilidad del hablar desde ti.

Comemos en una mesa grande y, después de comer, mi prima Ana se pone a ver la telenovela turca: desde hace unos años, Estambul es una pequeña capital emocional en Queixa, y tiene más prestigio haber estado allí que en cualquier otro sitio: Estambul otorga un halo. Pero solo ella mira la serie, y solo cuando llega la señal de la televisión. Hoy en día llega casi siempre, casi, pero cuando yo era pequeña, apenas. La mamá Asunción, que no era mi madre sino la abuela de mis primos, que la llamaban así, y quiero dejarla escrita desde ese amor que no era mío pero que yo presencié, la mamá Asunción tenía en su casa una tele en blanco y negro que se veía a franjas, a rayas. Mi primo Jose, un mutante como yo criado en la ciudad a mil kilómetros y a un mundo de distancia, aún cuenta entre risas que él se perdía siempre el final de los capítulos de la serie del verano, *El equipo A*, porque tenía que sacar las vacas a pacer justo a esa hora, en mitad del episodio, y que, por mucho que protestó, nunca logró la conciliación entre la tele y las vacas. En el fondo, ese es el tema de este libro, esa imposibilidad. Nosotros vivimos aún veranos sin televisión ni radio ni internet ni teléfonos más allá de la cabina que un día puso el alcalde en su casa y que usábamos como excusa para ver a Rosa, su hija, que era nuestra amiga, cuando no la dejaban salir.

La memoria oral de Chandrexa de Queixa se hace exactamente

así, alrededor de una mesa después de comer, entrando y saliendo, todas las generaciones juntas, saltando de un tema a otro, perdiendo el hilo, tejiendo, hablando sin más y sin menos. Y hablando en comunidad, aprendiendo las historias sin darte cuenta, formando parte de ellas por el hecho de estar. Cuando mi tía Concha pierde el hilo, lo retoma mi primo Jose Luis que no creció aquí, sino que se instaló al casarse con Ana. Pero... ti cómo sabes eso?, le digo. Y pone una expresión resignada: la pregunta adecuada es cómo podría evitar saberlo cuando forma parte de la comunidad.

La oralidad es memoria creativa, memoria viva no solo en el recuerdo. Memoria no museizable.

Hace unas noches, el señor Alfredo y el tío David contaban que los bandidos (meses después supe que se referían a los maquis y que serán llamados en su narración a veces roxos y a veces falanxistas) bajaron a la feria del ganado, extendieron una manta en el suelo y pidieron que todo el mundo entregara las carteras y las navajas. Ambos estaban de acuerdo con esa historia. Pero, luego, el señor Alfredo siguió hablando de las carteras, y el tío David, de las navajas. Un hecho narrado por una sola persona es un hecho a medias. Y tanto las carteras como las navajas tienen que ver con ellos dos: si te paras a pensar un momento, es evidente que uno se quedó con la historia de las carteras y el otro con la de las navajas. Canto me gustaban a min as navallas!, dice el tío David a poco que le saques el tema, y esa frase es el inicio de otra historia, con las navajas que aparecieron en un cajón y estaban tapadas y...

Hay otra leyenda que me encanta y que uso para tirarles de la lengua porque me chifla lo que provoca. Saco el tema de un mueble enorme y precioso que hay en la buhardilla de una de las casas de Queixa. Los jóvenes se echan las manos a la cabeza cuando lo digo y me lo recriminan con la mirada, ¡¿otra vez esa historia?! Pero los viejos y las viejas siempre pican: ¡ese mueble se hizo con un cerezo que cortaron del otro lado del río! Y se enciende una discusión acalorada sobre la ruta que siguió el cerezo para llegar hasta aquí. Miles de detalles, decenas de topónimos que no entiendo, cada meandro del río, cada roca, cada finca, cada camino entre las fincas, y unos dicen que por aquí, otros dicen que por allá, se llaman locos

mutuamente, se acusan mutuamente de haber perdido la memoria, tienen ataques de tos, cambian de opinión y de bando, se contradicen, y pasamos un rato de mucha intensidad y mucha risa, muy de telenovela al fin y al cabo.

La historia, el cerezo, el río, el mueble sucedieron hace más de ochenta años.

Mi madre hablaba con palabras que no eran suyas, y lo escribo y se me parte el alma, yo, que he construido teorías infinitas para defender que las palabras no tienen dueño, que las palabras son de quien las usa, que son nuestras. Mi madre hablaba con palabras que se le escapaban, que no pronunciaba exactamente como las había oído decir, en un baile inesperado de sílabas, en términos que colocaba tan desplazados que mudaban el significado. Después de París dejaba caer el francés en su castellano cogido con pinzas o afrancesaba el vocabulario para dar cuenta de su vida en el XVI *arrondissement*, pronunciado *sesiem*, cuando ella formó parte de la clase alta parisina, de los castillos en pueblos sin mar, cuando ella estuvo allí aunque fuese de criada. Yo me desesperaba y le pedía que hablase normal, igual que ella me pedía a mí que me vistiese normal, que dejase de intentar parecer un hombre, que dejase de tratar de ser algo que yo no era.

Esto es una hipótesis de trabajo, quién sabe si un clavo ardiendo: su mutación de clase era también una mutación de género. Mi madre dejó atrás a la mujer labriega que fue para devenir una mujer urbana, para tratar de serlo de una manera que no contaba, sin embargo, con la materialidad de la cosa, con su posición y su posicionalidad, como si el ascenso fuese solo una cuestión de actitud, de aparentar las formas, de deseo. Como si las lecturas que las demás hacen de ti no te encerraran por mucho que no quisieras, no te limitasen por mucho que te jodiera, como si las diferencias no fuesen sociales sino un capricho, como si pudiésemos ser sin necesidad alguna de ser en los demás, en sus almas, claro, pero sobre todo en sus leyes, en sus estratos, en sus enunciaciones, en sus narrativas, en sus violencias. Así que mi madre, desclasada en todas partes, se esforzaba por convertir a sus hijas en su propia

proyección de futuro, lo que ella no alcanzó a ser: señoritas sonrientes de salón, delgadas, por supuesto, y encantadoramente silenciosas a la espera de un marido guapo que, a ser posible, no las tratase como a una mierda.

Esto es una hipótesis de trabajo:

Monique Wittig lanza, en 1978, una apuesta fascinante y descabellada durante una conferencia en Nueva York, una propuesta que nos ha traído no pocas confrontaciones por una cuestión semántica entendida desde una monosemia y un binarismo que la hubiesen matado del disgusto: es 1978 y Monique Wittig afirma que las lesbianas no somos mujeres. El ejercicio que le lleva a esta conclusión es analizar la heterosexualidad como estructura, porque ella está en la movida del feminismo materialista, aquel que analiza a partir de las condiciones materiales, aquel que las entiende como regidoras de la existencia y de las ideas, no a la inversa. Así, realiza un ejercicio derivativo donde analiza la heterosexualidad no como una práctica, sino como un sistema de relaciones sociales y un marco de pensamiento: el pensamiento heterosexual. Cuando yo publique, muchos años después, la teoría del pensamiento monógamo será a partir de ese trabajo. En esta práctica de la heterosexualidad como macroestructura, los seres humanos estamos divididos entre hombres y mujeres como categorías sociales, y estas categorías, además, están en régimen de subordinación.

¿Por qué? Porque la categoría hombre funciona como universal, y la categoría mujer funciona en relación y nunca de manera autónoma, como si «hombre» fuese un sustantivo y «mujer» un adjetivo. «Mujer» sería un no-lugar de los definidos por Marc Augé. A partir de esta base, Wittig deduce que si las lesbianas no existimos ni para, ni desde, ni por los hombres, y no entramos en esa categoría de relación, las lesbianas no somos mujeres. Por las dudas aclaro que no lo dice desde la pena...

Las sociedades campesinas son culturas de subsistencia donde todos los trabajos son reproductivos: no hay trabajos de acumulación, no hay nada más que supervivencia.[97] Cuando hablamos de sociedades campesinas, sin embargo, no nos referimos

a un paisaje, ni siquiera a una labor, no es cualquier sociedad que viva «en el campo» ni que «trabaje en el campo», sino que son sociedades –aquí nos asiste Chayánov– dueñas de sus medios de producción y de reproducción: no son rentistas, no contratan a nadie ni son contratadas. No están, pues, ni en régimen feudal ni en régimen capitalista; no es la situación de la aparcería, ni de los y las jornaleras, ni del *bracciante* italiano ni es, por supuesto, la situación de las sociedades esclavistas y las personas esclavizadas. En las sociedades campesinas de economía de subsistencia, no hay ningún trabajo que no sea de supervivencia, así que todos, por mucho que estén divididos por género, tienen la misma importancia. El patriarcado del salario, aquí tiramos de Silvia Federici, tiene una lógica distinta: al implantar la sociedad del dinero, los trabajos masculinizados pasan a ser trabajo asalariado y el resto pasa a denominarse «trabajo de cuidados», es decir, no pagados. La división sexual del trabajo se convierte, así, en una desigualdad, pues en la sociedad del dinero no puedes subsistir sin dinero. Es ahí que la categoría mujer pasa a ser dependiente, de maneras tan explícitas como la imposibilidad de abrir una cuenta bancaria sin la tutela de un hombre (padre o marido), que se resolvió en España con la Constitución de 1978, ayer como quien dice.

Siguiendo la lógica de Wittig, si el ser-mujer viene determinado por esa subalternidad, las campesinas tampoco son mujeres en esos términos, lo cual no importa y sí importa a la vez. No importa porque los relatos de violencia contra las mujeres en entorno campesino que nos cuentan las vecinas, las historias vividas, las legendarias, las que quedan en la memoria oral están ahí, dan cuenta, existen..., pero sí importa porque no podemos analizarlas basándonos en un binomio hombre-mujer al modo de la construcción capitalista. Si es correcta esta cadena de derivas lógicas, este ejercicio, tenemos que buscar aquello que serían los sistemas sexo-género campesinos; y los palos de zahorí que tenemos para hallarlos, nuestros mapas, se encuentran, sin duda, en los trabajos de María Lugones, Ochy Curiel o Oyèrónkẹ Oyěwùmí entre otres, trabajos que analizan el género en el contexto, sin caer en la lectura ahistórica y leyendo los rastros de

otros sistemas de género u otras relaciones entre género anteriores a la colonización y el capitalismo.

Las campesinas, en el sentido wittigniano de la cuestión, tampoco son «mujeres».

Si esto es así, mi madre hizo un salto de género también que va mucho más allá del refinar las formas para adecuarse a la vida urbana: tuvo que hacer un salto de sistema, acaso, lo que he tenido que hacer yo también para poder ser yo.

Le pregunto a Elena qué estoy haciendo, Elena, que me hace de espejo, que me escucha, paciente, para luego devolverme a mí. Elena, como mi prima Flora, que observa a cualquiera que llegue a esta casa desde una distancia prudencial, desde una distancia que no molesta y que no promete, y con gestos muy suaves, muy pequeños, va tejiendo su red. Todo el mundo se deja atrapar por Flora, ella es infalible: nadie puede resistirse a ese hacer suyo, a ese dar lo que sabe que la otra persona necesita, sin hacerte siquiera sentir que te está dando algo. Sucede, sin más. Flora es un acontecimiento.

–Eso é moito de muller de aldea –me dice Elena–. Observar pra saber como facer, tamén pra non meter a pata.*

Y Elena también hace así. Le pregunto sobre este libro y me dice que estoy intentado explicar qué es para mí ser txarnega. Que lo intento explicar desde un lugar que no tenga que ver con la tierra, sino con la emigración, con el movimiento. Y que todo lo demás pende de ahí.

Estoy intentando escribir un libro de historia que recoja el fracaso de lo que somos y de lo que no. La desintegración, nuestra falta de raíces y todas las mentiras que contamos para hacernos con unas de postín. Estoy intentando darnos una historia que sea nuestra aunque sea triste, aunque sea cutre, pero que sea nuestra y que sea mía, también. Un algo mío que contar sin tener que mentir tanto.

Entro en barrena, periódicamente entro en barrena. Me da miedo preguntar y que alguien se enfade, porque estar aquí, estar en Queixa, me ha devuelto un hogar pero también me ha activado el miedo a perderlo. Entonces entro en barrena por si estoy preguntando de más, o por si alguien, al preguntar, me devuelve la cuestión sobre mi madre, mi padre, por qué non lles preguntas a

eles, tu madre, tu padre, por qué no vas a visitar a tu madre si tanto te interesa, por qué.

Entonces me callo, me asusto, me enfado con este libro y busco excusas para no remover nada: a quién le interesa, para qué, si total, qué más da, ya fue. Yo misma haciéndonos esa trampa.

Pero esto está solo en mi cabeza rota: llego a Acevedo y todo son sonrisas y me siento tan querida, y llego a Vozqueimado y todo son sonrisas, y llego a Casteligo y soy feliz y me siento querida, y le pido a Elda que me cuente y se pone un vestido bonito porque la voy a entrevistar, a Elda con su cara de pecas y su alma serena, Elda, que me echó de menos todos estos años porque debajo de todo aquel dolor y de todo aquel ruido había gente aquí echándome de menos durante todos esos años.

Subo a comer a casa de mi tía Concha, es otoño, mi primer otoño aquí. Por el camino voy recogiendo castañas, primero una por curiosidad, después otra, luego los bolsillos llenos. Ayer cogí de la vereda ramas pequeñas para encender el fuego, que es algo que se me está dando mal. Mis jornadas de escritura –levantarme de madrugada, prepararme un café, ponerme de inmediato sin siquiera ducharme para aprovechar esa primera lucidez que luego se desvaneceahora dependen de infinidad de factores: de si la leña está lo bastante seca y la cocina lo bastante templada, de si el viento sopla del este o del oeste en una casa que atrae todos los vientos, y si viene del este mi cocina es difícil de encender por cosas que mi prima Flora sabe y su hija Judith entiende, pero que yo ni lo uno ni lo otro. Judith y Noelia son ambas ingenieras de cosas muy complicadas. Lo escribo y creo ver la sonrisa de Flora, que es como una sonrisa debajo de la nariz, con la barbilla que se retrae pero mirando con los ojos brillantes, honesta. Es la sonrisa de haber trabajado mucho para estudiar a sus hijas, que ese es el verbo, estudiarlas. Noe y Judith son traductoras de mundos, Flora es campesina, yo soy mutante. Noe y Yu entienden ambos lenguajes, saltan de uno al otro y, aun así, su pertenencia epistémica y emocional al campo es incontestable, ellas no han mutado.

Por las mañanas, Flora me rescata: cuando saca las vacas y no ve humo en mi cocina sabe que no la he podido encender, pero no lo dice así: llama a mi puerta y dice: hoxe non encendeu?,* como si el fuego tuviese vida propia y la cosa no fuese culpa mía. Solo con la lumbre encendida, la cocina caliente y la humedad rebajada, puedo ponerme a escribir. Y eso nunca sé cuándo será. Pienso en John Berger, que rebate el argumento tan manido de que los y las campesinas son gente conservadora. Él dice que no hay ninguna

sociedad que tenga que ser tan adaptable a los cambios como las sociedades campesinas, que viven constantemente expuestas a elementos que no pueden controlar ni predecir. Y yo constato ese texto cada mañana a base de pasar frío y templar una paciencia que creía no tener.

Ayer recogí con un poco de susto, como escondiéndome, algunas ramas para encender el fuego, y hoy subo a la aldea de arriba con los bolsillos llenos de castañas. Se las enseño a mi prima Ana como quien muestra una travesura, como cuando éramos pequeñas, y no entiende por qué se las enseño en secreto. Así que lo nombro: collín castañas! Ella me mira divertida y me pregunta, en un susurro por contagio, de dónde las he cogido. Do camiño!, respondo, y ya se empieza a formar corrillo, y llegan mi tío David y mi tía Concha y mi primo Jose Luis y el señor Alfredo, que no quiere que lo llame señor pero que a mí me cuesta tanto no hacerlo. As cousas do camiño podes collelas, me cuentan. Porque son de todos. Y me miran divertidos, claro, pero también con algo de compasión, con algo de ternura al darse cuenta de la magnitud de lo que nos ha pasado, de la mutación que nos ha hecho creer que coger cosas de un camino es poco menos que robar. Porque las cosas del suelo no se cogen, me han enseñado a mí en la ciudad, mucho menos para comerlas.

En 1585, Margaret Harkett, de sesenta años de edad y vecina de Stanmore, fue ahorcada por brujería porque «había recogido un canasto de habas en el campo del vecino sin permiso». Esta historia la cuenta Keith Thomas en un libro y la recoge Peter Linebaugh en *El Manifiesto de la Carta Magna*,[98] donde explica que los cercamientos de las tierras comunales en la Inglaterra del siglo XVI marcaron el inicio del fin del campo europeo en favor de la civilización industrial. Fue entonces cuando recoger habas del campo pasó a valer la pena de muerte.

Pero cantos veciños sodes?

Mi prima Conchi, que murió cuando yo estaba escribiendo este libro, la persona que me tendió la mano para que pudiese volver a Queixa, que falleció y no llegué a su entierro porque no encontré transporte que me llevara hasta allí, esas cosas de las que nunca se habla y que también son la diáspora, esas despedidas desde lejos porque no se puede hacer otra cosa, esa generación sin muertos gallegos en Barcelona,[99] porque la gente no quiere ser enterrada fuera de casa, aunque lleven mil años fuera y estén las sepulturas sin apenas quien las cuide porque no queda nadie; mi prima Conchi, que murió en Queixa y no quería ser enterrada en Casteligo, pero no tenemos otro cementerio y al menos allí la tengo cerca cuando estoy y puedo pasarme ratitos con ella en un camposanto donde todo el mundo lleva nuestro apellido en algún grado, me explicaba las cosas con paciencia y anticipaba lo que no iba a entender, como hace Flora también. Incluso cosas que parecía que sí pero que no. Por eso me dice veciños, pero me aclara que aquí un vecino no es una persona sino una casa habitada. Que las personas no se cuentan por personas sino por grupos. ¿Por familias?, le pregunto. Y sí, me dice, pero añade: familias... o lo que sea..., la gente que vive junta.

Escribe Beiras que la unidad económica en Galicia es la casa. Que el grupo transfamiliar es la parroquia. Y que ambas transcienden las estructuras jurídicas. Aunque la parroquia no tenga reconocida personalidad formal en el orden administrativo ni político, es la verdadera comuna paisana gallega, en conflicto con el ayuntamiento, que ni aglutina ni tiene vida social propia.[100]

Estoy en Queixa buscando quién fue mi madre antes del desastre que fuimos juntas, antes del fracaso y la violencia. Busco un hecho fundacional, un antes y después, un clavo ardiendo al que agarrarme

en el último momento y tener un final digno. Quiero encontrar un punto en la historia cuando todo fue distinto, cuando todo fue armónico, aunque fuese por un instante, para ver qué pasó después, cuál fue el elemento disruptor, para que el presente sea una anomalía, sea un error, sea una consecuencia. Pero no hay nada. Mi madre siempre fue la mujer que conocí, con quince años nos hubiésemos llevado tan mal como con cincuenta, y siendo vecinas nos hubiésemos despreciado tanto como lo hicimos siendo madre e hija. Pero, sin la diáspora, tal vez no hubiésemos sido tan sumamente extrañas la una de la otra. Tal vez nosotras vivimos un choque cultural: ella arrancada de sus formas no solo porque migrase, sino porque aprendió, al migrar, que sus formas eran malas, que eran vergonzantes, atrasadas, algo que esconder..., y yo como siguiente eslabón a esas mismas formas refinadas: la hija letrada de una pobre apenas disimulada, la hija que se rebelaba contra un refinamiento de clase que no era siquiera nuestro y que al ser mentira era peor aún, pues mi rebeldía fragilizaba su estar. Pero una hija que se rebela desde arriba, desde lo posmoderno, esa vuelta de tuerca que es también un clavo ardiendo.

No romantices la vida del campo, me dicen, pero sí romantiza a tu madre... Es curiosa la cuestión de lo romántico. Una madre siempre es buena en el fondo, la vida campesina siempre es mala, te pongas como te pongas. Se puede romantizar Nueva York pero no Casteligo, París pero no Vozqueimado, se puede romantizar a la madre pero no a la amiga, se puede romantizar a Leonardo DiCaprio o a cualquier imbécil que te dé bola, se puede romantizar aquella relación que se volvía violenta al cerrar la puerta pero hacíais tan buena pareja vosotras dos, se puede romantizar. Es cierto que estoy buscando un momento de armonía que sea el estado natural, la esencia. Es verdad que quisiera encontrar un pasado bello, pero entiendo que no hay pasado así, y no hay presente así. Este libro me ha enseñado que quiero encontrar un pasado nuestro, con lo que venga, con la luz y con la sombra, pero nuestro. No necesariamente una verdad sino una mentira más pequeña. ¿No romantizo la vida del campo? Tal vez sí quiera hacerlo. No la exotizo, si es a lo que se refiere la palabra, pues no tengo suficiente distancia como para hacer de ella

un fetiche de gente lejana en el espacio o en el tiempo, gente muerta que citamos y nos apropiamos. Somos las nietas de las brujas que no pudisteis quemar, decimos mientras nos burlamos de las campesinas, de sus formas, de sus dejes, de sus palabras antiguas, de sus cuerpos maltrechos. ¿Qué nietas somos, y de qué brujas? Las desagradecidas somos las engreídas. Pero al final del ciclo industrial que vivimos, cuando la tierra no puede más, cuando todo es guerra, cuando los genocidios presenciados y negados, cuando se derriten los hielos, es difícil no admirar a esas sociedades que existieron durante miles de años sin provocar nada de esto. Es difícil no bajar la cabeza y la arrogancia y enamorarse un poquito y querer saber cómo lo hicieron para no llegar a todo esto que nos está sucediendo. Y es difícil no preguntarse si tal vez le pasó algo en el camino, si tal vez sin el hambre, es difícil no querer entender ese puzle que es mi madre, ese acertijo, esa alambrada de espinas.

La vez que me estampó contra una pared, la vez que me golpeó la cabeza contra una piedra, la vez que me tiró por las escaleras de una patada en la espalda, a traición, la vez que me pitó un oído durante días después de un golpe, la vez que me echó de casa, todas las veces que dijo «prefiero verte muerta antes que», la vez que cerró la puerta con llave y dormí en la calle, todas y cada una de las veces que me negó el saludo, de improviso, la vez que dijo que me iba a matar, y la vez que dijo que me iba a matar, y la vez que dijo que me iba a matar, y la vez que dijo que me iba a matar, y la vez que dijo que me iba a matar, y la vez que corrí a encerrarme en un baño porque me iba a matar, y la vez que acudieron las vecinas gritando que la va a matar, que la va a matar..., todas esas veces tú estabas presente.

–A historia da túa nai non precisas preguntarlla a ese señor. A historia da túa nai explícocha eu. –Y, por primera vez en todos estos años, tengo el nombre de una calle: rue Raynouard.

Mi tía Remedios se fue a París con diecisiete años y volvió con veintiocho; vivía junto a mi tío Gerardo en la rue des Marronniers, también en Bercy, onde os ricos, me dice él medio riendo. No número 12 y ahí está: enciendo mi portátil y busco el Street View. ¿Era este edificio? Y sí, ese era. Vivíamos en la buhardilla, y abajo, en el sótano, también había trabajadores. Os demais eran os ricos, os pisos dos ricos. E eiquí neste patio xuntabámonos a falar. Las mujeres trabajaban de *bonne* en las casas, y ellos trabajaban en la Bernard Motors. Busco en Google y aún existe, y pienso en María Ruido yendo a la fábrica donde trabajaron sus padres en Alemania y me imagino si tal vez yo también.

A través de la rue des Marronniers encuentro la rue Renoir, donde creo que vivían mis padres, mi madre primero, él con ella después. Llevo años buscándola y no aparece, no encaja, porque no se llama así. La pronunciamos así, pero es la calle Raynouard, la maldita ortografía, también eso.

Arriba y abajo: en los sótanos había habitaciones para el servicio y también arriba, las *chambres de bonnes*, eso es. Mis vecinas, mis tías, las madres de mis tías y mi propia madre llegaron allí en la época que mi tía Olga denomina un boom: houbo un boom da emigración.

Me señalan el número 9, tal vez, me dicen, dudan, a pocos metros insisten, no, en la rue des Marronniers. El número 9 de la rue Raynouard está a menos de media hora caminando del Túnel del Alma donde murió lady Di y cuya costurera, que llegó a Londres cargando la máquina de coser sobre la cabeza y acabó cosiendo

para Harrods y subiéndole los bajos a los vestidos de la princesa de Gales, vive retirada en Santiago de Compostela. A Londres no se podía ir si tenías hijos o estabas embarazada, me cuenta Xaime Valera, y me dice que a las migrantes les hacían una revisión ginecológica antes de entrar al país para asegurarse, que lo cuenta Xesús Fraga en un libro que fue Premio Nacional.[101] Rue Raynouard, ¿en el número 9, tal vez? No es ahí, me dice mi primo Jose cuando le muestro la foto del edificio, es en la esquina de Raynouard con Marronniers, ahí vivían, en un edificio con habitaciones de servicio que alquilaban. ¿Las alquilaban, no se las daban? ¡Claro que las alquilábamos!, dice mi tía Olga, allí no te regalaban nada, es la esquina misma que cae delante de la casa de Balzac, dice Jose. La única residencia parisina de Honoré que sigue en pie, dice su web, el lugar donde corrigió íntegramente *La Comedia humana*, su obra monumental, aquella donde Lucien saldrá de Angulema convencido de ser un gran poeta y se hundirá en el fango parisino, que lo tratará como a un paleto mientras él mismo siente asco por sus orígenes. Ciento veintiséis años más tarde mi madre vivirá en ese mismo fango y en esa misma esquina, XVI *arrondissement*. Sesiem, se dice. El dieciséis.

Cuenta mi tío Bautista, que solo es veinte años mayor que yo, que en casa pasamos hambre hasta que mis abuelos compraron un campo de castaños y con ese fruto llegó la abundancia, porque las castañas se comen todo el año, hasta en harina. Ese campo primigenio, salvador, se adquirió con dinero de la emigración, del que mandaban mi madre y sus hermanos desde París. Desde entonces, cuentan que mi abuelo Juanito se hacía más joven cada año. Dicen que lo recuerdan así, descumpliendo años, rejuveneciendo, porque el vivir mejor le sacaba una vejez que le había caído encima pero que no era la suya.

Castaños en francés se dice *marronniers*. Ese es el nombre de la calle donde trabajó mi madre de interna durante diez años, rue des Marronniers con Raynouard. Nuestra calle de los castaños literal y metafóricamente.

La inscripción del diario de campo dice que es 2 de marzo, aniversario del asesinato de Berta Cáceres, y ha dejado de llover. Desde las ventanas de mi habitación romana, el Ossario Garibaldino contiene la inscripción «Roma o Morte», que ahora ya sé qué significa.

Marc Augé, francés, antropólogo, Legión de Honor, director de la Escuela Superior de Ciencias Sociales de París, VI *arrondissement* en la denominada Rive Gauche, la zona noble de la ciudad, dice que hay espacios que no son lugares sino su defecto: los aeropuertos y las grandes cadenas de supermercados o de hoteles. Pero nunca habla de cómo se explican los no-lugares desde quien los habita, desde quien trabaja en ellos, desde quien emigra a través de ellos; no explica con sus medallas en la solapa cuánto significado histórico tiene un aeropuerto para quien no tiene visado, para quien es retenido, para quien deja atrás su tierra, cuántas relaciones se generan entre los y las trabajadoras precarizadas de los hoteles, ni cuánta identidad contiene el trabajo en el mundo posterior a la incursión del trabajo como forma de mundo; no explica desde su despacho de la dirección de la Escuela del VI cuánta memoria tienen los hoteles para aquella mujer que fue apalizada durante mi turno una mañana de sábado en Barcelona, a la que nadie ayudó –ni recepción ni seguridad– porque aquello no era asunto nuestro, a la que yo tampoco ayudé porque estaba cagada de miedo de llamar a la puerta, ¿qué se dice en estos casos, Marc?, tan cagada de que la matasen que me daba más miedo que dejase de gritar que seguir oyéndola, cagada de que él saliese y me matase a mí también para acabar de aplacar su furia, que me pillara desprevenida por la espalda mientras limpiaba una bañera o cambiaba una cama, cagada de perder mi trabajo en un momento en que no tenía red alguna –ya

te dijimos que no te metieses, diría el recepcionista que seis pisos más abajo no estaba expuesto a los gritos–, cagada de todo a la vez y rabiosa de la impotencia al recoger después su sangre en las sábanas con mis manos metidas en guantes.

Yo odiaba ir a Las Planas, lo odiaba, aunque me gustaba estar con mis primos, así que una cosa compensaba la otra y siempre era mejor que quedarnos en casa encerrados los cuatro. Odiaba el viaje en coche con olor a Farias, me mareaban las curvas y el olor a tabaco, y el mareo para mi padre era un inconveniente más de los muchos inconvenientes del haber tenido criaturas. Nuestro mareo era una molestia como lo es un pinchazo o una carretera nevada. Llegar hasta Las Planas como ir a cualquier otro sitio ya era, pues, motivo de tensión. Y una vez allí, las ruinas, el campo con trozos de ladrillos, y de plástico, y de uralita, un campo que ni siquiera era bonito después de un coche con olor a Farias y un padre nervioso por las cosas del ser padre. Escucho el relato del señor Daniel y me parece heroico, un relato de gente indomable que se salta la ley, que hace barbacoas en medio de las ruinas, que se niega a pagar merenderos para hacer una comida juntos, que canta y baila en medio de la devastación. Lo escucho y me parece mítico, pero yo estuve allí y me parecía una mierda, aunque con mis primos lo pasara bien.

–Nos juntábamos en Las Planas, la última vez que nos vimos fue en Las Planas, que subíamos con tus tíos. Nosotros no íbamos al merendero, ¿te acuerdas? Había unas ruinas de un colegio, con barracones, y llevábamos allí la barbacoa, y jugabais en una cancha de baloncesto que quedaba allí, pero estaba todo en ruinas, te suena, ¿verdad? Pues allí.

O Daniel de Vozqueimado lo cuenta riendo, como una travesura que hacían los adultos.

–Un vez tu tío Pepe, en paz descanse, trajo veinte kilos de sardinas, ¡veinte! Allí llevábamos todos, las mujeres sacaban empanadas que parecían una plaza de toros de lo grandes que eran. Y chorizos, y carne... la de dios... A escote, ¿no sabes? Unos iban a comprar la carne y a escote: pagábamos entre todos. Y tu tío Pepe, en paz descanse, una vez veinte kilos de sardinas.

»Comíamos luego toda la semana de lo que sobraba, ya me dirás. Eso y las botas de vino, y echábamos allí el día, aún cantábamos, y jugábamos a las cartas y lo pasábamos bien, así entre nosotros, ¿sabes? Tu madre no, ella se llevaba algo para tricotar, que a ella todo eso no le gustaba, pero los demás cantábamos y la de dios. El merendero quedaba más abajo, ibais a buscar helados; nosotros al principio llevábamos la barbacoa pero ya luego hacíamos fuego allí..., como estaban los barracones, ¿no sabes? Pues hacíamos el fuego allí, hasta que una vez sí nos multaron. No sé qué pasó, pero nos acabaron multando.

Las Planas me asalta a cada paseo por Roma. Las ruinas monumentales y las ruinas desecho, las ruinas identitarias y las ruinas escombro. Y nosotras por medio de los ladrillos y la uralita haciendo barbacoas ilegales. Cuando llegamos a las ciudades, nuestro lugar se convirtió en una carencia, un no-lugar, y nuestra cultura se convirtió en una ausencia. No pasamos siquiera a tener una cultura inferior, sino a no tenerla, y nuestra tradición oral se llamó analfabetismo. Y aprendimos la palabra y así quedó. Nosotras somos analfabetas, repetíamos. Es que mi familia era analfabeta.

¿Cómo se recorre el camino entre el Museo de la inmigración (MhiC) y el Museo de Historia del Lugar Afirmativo? ¿Dónde está ese mapa? Roma no admite otro camino que Roma o la muerte. Roma no es una forma, no es un lenguaje: es un método, una gramática. Nuestra memoria-otra, que es la memoria campesina pero también la memoria de la mutación del mundo campesino al industrial, a la modernidad urbana, a la cultura letrada, al museo, a la ruina monumental, a lo individual como unidad de significado, al sistema de género contemporáneo, a la alienación lingüística... Nuestra memoria tiene que explicarse con otras gramáticas. ¿Cuáles son, cómo podremos descodificarlas desde la mutación misma, cómo descolonizarnos de la Roma que llevamos dentro, cómo elaborar una memoria viva que no pase por devenir ruina ni por devenir museo ni por arrojarse al fuego o diluirse en la nada, que no aspire a ser inteligible por los lugares afirmativos, por los Marc Augé del mundo, por los Gilles Charmat?

¿Cuál es nuestra gramática que no imite las gramáticas de aquello

que no somos, de aquello que tenemos derecho a no ser, a no darnos la gana de ser?

La necrológica de *Le Monde*, del 19 de agosto de 2016, dice así:

> Fue la *enfant terrible* de una familia muy conveniente (*sage*). Solange Fasquelle, nacida Solange de La Rochefoucauld, novelista francesa experta en las afecciones de la psique humana e hija del decimotercer duque de La Rochefoucauld, ha muerto este lunes 15 de agosto en París, a la edad de ochenta y tres años.
>
> Deja una producción literaria variada: más de veintitrés títulos aparecidos en tres décadas, desde 1959 (*Malconduit*) hasta 1986 (*Les Routes de Rome*). De la novela realista, retrato de la desintegración social de la aristocracia de provincias, a la novela histórica que dramatiza el destino de las familias nobles durante la guerra de los Cien Años, pasando por la novela femenina (*roman féminin*).

El resto de la necrológica es solo para suscriptoras, así que buceo en otras fuentes online: nacida el 14 de julio, como Gobineau, como la Toma de la Bastilla, hija de duques, nieta de conde y condesa, descendiente de una de las grandes fortunas vinculadas a la producción de azúcar y con muchos ministros en su linaje, trabajó en la banca antes de convertirse en directora de la revista literaria *Cahiers de Saison* en 1956. Ganó un montón de premios literarios, premio Cazes, premio Gens de Lettres, premio RTL, premio Katherine Mansfield... Y su novela *Le trio infernal* fue adaptada al cine por Francis Girod e interpretada por Romy Schneider. Solange Fasquelle fue miembro del jurado Femina desde 1992 y presidenta entre 1990 y 1993 del PEN Club francés, la asociación internacional de escritores que defienden la libertad de expresión. Estaba divorciada de Jean-Claude Fasquelle, antiguo director de la editorial Grasset. Wikipedia añade condecoraciones: Chevalier de la Légion d'Honneur, Chevalier de l'Ordre National du Mérite, Commandeur de

l'Ordre des Arts et des Lettres... Fasquelle vivió toda su vida y murió en el XVI *arrondissement*, el barrio de la rue des Marronniers, el barrio de mi madre, el de la casa de Balzac, el de monsieur Charmat, y será enterrada en Cadaqués, pues allí, en el camino Cau de sa Guineu, construyó junto a su marido la muy famosa Casa Fasquelle, refugio familiar en una colonia de artistas afincados en Catalunya en la década de 1970.

Sus biografías, sin embargo, nunca recogen la obra que tengo entre mis manos, desaparecida de los listados y de las bibliotecas, y que publicó en Albin Michel en 1968 bajo el título de *Conchita et Vous*, donde trata de guiar a las señoras francesas en el difícil arte de domesticar a sus *domestiques*, sus criadas españolas. En portada, una ilustración de Maurice Henry muestra una cocina y a dos mujeres: la una lleva pendientes de perlas, un libro en la mano y alza el dedo índice como dando instrucciones; la otra viste un traje de faralaes, lleva peineta, un abanico y tiene los ojos cerrados: ella es *su conchita,* nuestras madres.



Capítulo primero *Engagement* | Compromiso

La narradora se dirige, con complicidad, a la lectora francesa: «Tu amiga Geneviève, escandalizada al ver el desorden en tu casa, le ha preguntado a su María (literalmente, "sa Maria") si no tendría una cuñada o una prima...» y es así como Conchita llega a la casa del XVI *arrondissement* sin saber una palabra de francés y, según el ilustrador, con tres criaturas a cuestas, dos de ellas de pecho.

> Mi tía Olga me cuenta que se empezó a abrir la frontera y fue como un bum, todo el mundo se iba. No es que se ganara mucho más allí, me dice, pero al cambio era mucho. Marchou miña nai e poucos meses despois marchei eu.* Me dice que «detrás de la sierra» había un hombre que repartía contratos. Porque tú te podías ir con papeles de turista, pero si a los tres meses no conseguías un trabajo te devolvían a España. O podías ir con contrato. Pero era sobre todo para los hombres, porque entonces en Francia había mucho trabajo en la construcción. Eso cuando abrieron las fronteras...



— ¿Tiene Usted niños?
(Avez-vous des enfants ?)

Luisa, que es hija del tío Grabiel, pronunciado así, que es de la línea legítima de una familia de la que nosotras somos la línea bastarda, pues su abuelo nunca reconoció a mi abuela Marina como hija aunque lo fuese, Luisa dice que alguien conseguía papeles falsos en el pueblo de Pedralbá y luego los vendía, que ella nunca oyó hablar de contratos. «Tu tío –me dice Olga– pensó en pasar los Pirineos escondido en un barril, porque él entonces hacía la mili en Jaca y pasar a Francia parecía un momento. Entonces pensó en pasar metido en un barril y una vez allí espabilarse, pero entonces empezaron a llegar los contratos y ya se fue para allí con papeles y bien.»

–Yo no puedo hablar mal de los franceses. Hay gente que habla mal, yo no puedo, porque conmigo se portaron bien. Cuando supieron que estaba embarazada, aquella señora donde trabajaba no me dejó limpiar más cristales. Y cuando nació tu primo, como ellos no tenían hijos, yo lo llevaba en un capazo y se lo dejaba en la habitación y ellos decían: *Oh, c'est très beau d'avoir un enfant ici*!

Luisa también lo afirma: en Barcelona era horrible, te trataban

como a una criada. En París eras como de la familia. Y aun así, afirma, traballar e traballar, hasta con las criaturas a cuestas tenías que ir a traballar.

Clara de Acevedo, nuestra Clara, conservó las cartas que recibía desde Turín, las cartas que mandaba la familia para la que trabajó. *Buon natale*, dice la postal dibujada por una criatura, y en el reverso: *Tanti tanti auguri de buon Natale, Gabriela, 1963*.

También María Arrondo habla del amor en las relaciones laborales. Arrondo, cuyo apellido aparece como Arondo en su etapa francesa, nació en un pueblo de Iruña, emigró a París para trabajar en el servicio doméstico, fue militante sindical y escribió el libro *Moi, la bonne*, publicado en 1975, con mucha menos repercusión y muchos menos premios que la hija de los condes. En la primera casa en la que Arondo es empleada, agradece el hecho de comer en la mesa con sus empleadores, ya que en todas partes «la criada come en la cocina». Pero pronto se da cuenta de la trampa: «Ser considerada de la familia –escribe– es aceptar todo, nunca quejarse, no defenderse, resignarse. Me prometía nunca más familiarizarme con ningún patrón, nunca más salir de mi rango, y comer desde ahora sola en la cocina. Era una forma de libertad que me permitía reivindicar».[102]

–Había que dejar a las criaturas con los abuelos, imagínate, en aquella época, sin teléfono sin nada –me cuenta mi tía Olga–. Pues había que dejarlas, ¿cómo las ibas a tener si trabajábamos todo el día? ¿Si no teníamos ni espacio para tenerlas? Había que dejarlas, y mandar dinero, y así ir haciendo.

Estamos en Terrassa en el laboratorio de memoria txarnega. Tenemos centenares de fotos familiares compradas en mercadillos repartidas en la mesa. Un participante coge una y nos cuenta:

–Yo he elegido esta foto, bueno, mi abuelo y mi abuela materna explicaban muy bien las historias y no lo voy a explicar nada bien... Él estaba haciendo maniobras cerca de la frontera francesa en Navarra porque le tocó hacer la mili allí, lo enviaron del pueblo de Granada a Navarra a pasar frío durante tres años. Y él, como muchos otros, siempre pensaba en cruzar la frontera porque pasaban al lado; veían ese cartel que ponía Francia y muchos se iban cuando había días de niebla, se iban corriendo, a algunos los pillaban y a otros..., pues no sé lo que les habrá deparado la vida..., pero se marcharon. Lo que le impedía a él marcharse era que tenía a sus dos padres enfermos. Él era el pequeño pero tenía que coger un poco el rol del mayor porque su hermano mayor murió en la guerra y, bueno..., si él hubiese ido a Francia yo no estaría aquí..., él tenía esa decisión de hacer su diáspora en territorio francés y al final por la enfermedad de su madre aquí a Catalunya se vino; estaba aquí y se puso mala, él simplemente vino a despedirse, pero cuando llegó, la sorpresa fue que la madre no se moría y que iba a durar como seis meses, un año, y él empezó a trabajar de campesino, que era lo que se le daba bien, era un hombre muy fuerte, podía cargar mucho..., y la verdad que los echo mucho de menos...

Al cabo de unos meses, cuando voy a incorporar esa historia a este libro escribo al grupo para preguntar quién me la contó, confirmar si le parece bien que la publique y para comprobar con qué nombre quiere aparecer en el relato.



«Te voy a escribir desde las vísceras –me contesta–. Creo que sería mejor poner solo mi nombre o "el nieto del R"...

»Aunque él militó en el PSUC aquí en Catalunya –me escribe– y había escuchado la Pirenaica, tenía el carnet e iba bastante al partido, él lo llamaba ir al bar/local del PSUC (esto ya en "democracia"), siempre le decía a mi padre que no se metiera en política. Se lo repetía mucho. Mi padre rechazó presentarse a concejal cuando le tantearon informalmente para ir en las listas. Tenía que ver con ese miedo y ese silencio que él pasó en esa época de posguerra en el pueblo. Allí se sabía que eran rojos y tenían un apodo que lo visibilizaba (R...). Mi abuelo le decía a mi padre cuando era niño que no se dejase llamar así bajo ningún concepto, no por sentirse ofendido (todo lo contrario), sino por miedo. A mi padre le llaman igual, pero con el apodo en diminutivo o hijo del R.

»Creo que no poner su apellido es legitimar su mandato de no meternos en política ni exponer sus vivencias sin su permiso. Aun así, haciendo toda la política del mundo al hacer memoria histórica con su historia. Es un poco rayado pero creo que sería lo que él querría. O puede que solo sea yo sintiendo en el cuerpo ese tabú inconsciente de mejor no hacer mucho ruido tres generaciones después. También me resulta difícil tomar esta decisión porque, aunque su historia en parte es la mía, como es una historia familiar,

para mí, siempre han sido corales (misma historia, diferentes matices dependiendo de si lo explicaba mi abuela, mi tía...). Pero después de escribir esto creo que si lo ves bien puede que sea lo mejor "el nieto del R...". También puede que lo sienta mejor porque me suena más colectivo al arrastrar el apodo "tabú" hasta nuestros días. ¡Un abrazo!»

Avtar Brah expone que el concepto de diáspora ofrece una crítica a los discursos que dan por sentados ciertos orígenes inamovibles, mientras que tiene en cuenta un deseo de volver al hogar que no es lo mismo que el deseo de una «patria». Esta distinción es importante, especialmente porque no todas las diásporas mantienen una ideología de «retorno». Al examinar el subtexto «hogar», que comprende, dice, el concepto de diáspora, analizo la problemática de la posición del sujeto «autóctono» y su precaria relación con los discursos «nativistas».[103] La noción de frontera, sigue, está inscrita dentro de la idea de la diáspora.

John Berger, en *Un séptimo hombre*, afirma que la frontera no coincide necesariamente con la línea divisoria de tu propio país. Es la línea a partir de la cual eres emigrante.[104]

La primera vez que me llamaron xarnega fue en el patio del colegio de monjas en la ciudad donde nací. Teníamos diez años, así que hará cuarenta que sucedió. No seràs mai com nosaltres, perquè mai no parlaràs com nosaltres, no parlaràs mai prou bé.[*] Me lo gritó una niña de piernas larguiruchas, eses sordas y sonoras e iniciales N. P., que tenía una mejor amiga con el pelo rizado que se llamaba Mariona. Yo también me llamé Mariona muchas veces, cuando escribía novelas en los veranos de pequeña y no tenía amigas en la ciudad, en los veranos de esperar a que empezara el verano de verdad, que era un viaje de infinitas horas para llegar a un pueblo que era el nuestro, pero donde nos llamaban «las catalanas» aunque fuera un poco, en el fondo, como un piropo; era un viaje que iba del ser migrante al ser guiri. Me llamé Mariona para firmar esas novelas de niña apaleada porque ya intuía yo, desde un piso de barrio obrero de clase media-baja, como decían mis padres, un piso sin libros, a excepción de aquellos que regalaba la Caixa para Sant Jordi, ya

sabía yo que con mi nombre no se podía ser escritora. Ya sabía yo que no hay escritoras que se llamen como nosotras. Así que firmaba escondiéndome, esa paradoja. Firmaba con pseudónimo de clase, de esos pseudónimos de los que nunca hablamos, de esos que parece que no están. Mariona Balcells.

Muchas veces me llamaron polaca, como muchas veces me han llamado separatista por hablar catalán, mi lengua, una de las mías si es que alguna lo es, si es que yo no hablo siempre en extranjero, de prestado, cualquiera de mis lenguas, muchas veces en Madrid, en Cádiz, el verano aquel en Zahara de los Atunes; en Teruel un grupo que comía en la mesa de al lado y al oírme hablar por teléfono se indignó porque en España se habla español, aunque no les importase que un poco más allá unos turistas hablasen inglés, holandés, alemán. Polaca como a cualquiera que tenga cierto acento catalán en cuanto pasa de la Franja de Ponent, pero la vez dolorosa fue cuando me lo llamaron en casa por haber aprendido ese idioma que era, al final, el idioma del progreso, del futuro, el idioma de un ascenso social nuestro y que no iba a ser gratuito, que pedía sacrificios..., y el sacrificio éramos nosotras.

Nunca se contempló, ni en casa, ni en la calle, ni en el colegio, ni en los periódicos, ni en las normalizaciones lingüísticas, ni en los decretos desde los gobiernos centrales, ni en las pullas políticas, ni en los tomas y daca, ni en las peleas electorales ni en los fascismos que sacan la patita por debajo de la puerta en cuanto bajas la guardia, nunca se contempló que nosotras hablábamos varias lenguas quisiéramos o no quisiéramos. Que nosotras, las hijas de las diásporas, veníamos así de serie. Que las que no, era por desgracia, porque habían perdido alguna por el camino, porque en el colegio de la periferia las profesoras no tenían recursos suficientes como para enseñarles, porque la gente no se mezclaba con inmigrantes, porque los guetos, los suburbios, o también porque los padres y las madres se avergonzaban de transmitir sus lenguas de pobres, sus lenguas inútiles, todo eso. Pero en condiciones ambientales favorables, en condiciones de dignidad lingüística, cultural, social, material, nosotras, sin intención alguna, hablábamos muchas lenguas sin querer. Hablábamos muchas lenguas y eso precisamente nos

impedía hablar. Porque eso, sin que quisiéramos nosotras tampoco, nos volvía peligrosas. Nos volvía sospechosas.

Había que dejar caer. Cambiar las lenguas como cromos, como coches, como peinados..., siempre para ir a mejor. Catalán sí, catalán no; gallego no, ¿euskera sí?, ¡español español!; árabe no, inglés sí, siempre, francés también, tagalo no, andaluz no, murciano no, alemán sí, holandés sí, extremeño no, catalán sí, catalán no, ¡español español! Había que dejar caer, había que olvidar algunas lenguas, perderlas, desaprenderlas, esconderlas, disimularlas, lenguas y hablas, dejes, acentos y giros. Y escoger. Porque la abundancia nos hacía sospechosas. Porque la abundancia nos hacía peligrosas.

Una vez montamos un festival de cultura para hablar de lo nuestro, para hacer como que lo nuestro también era cultura. Lo llamamos Festival de Cultura Txarnega y era la acción de un no-lugar que tomaba la palabra sin la tutela de los lugares afirmativos. Una palabra autónoma..., como si las subalternas pudiésemos hablar, imaginando que podíamos.

Y pudimos, pero apenas.

Una chispa, ¿qué más se necesita para iniciar un incendio?

–Yo había cogido un par de fotos..., pero os enseño esta.

El que habla es Mario, y estamos en el laboratorio de memoria contadina de Brescia, y nos muestra la foto que ha escogido: es un chico, delante de su casa, él solo.

–Me ha impactado –cuenta– porque mi bisabuelo, el padre de mi abuela, era campesino, venía de una familia pobrísima, él era un campesino pobrísimo y resulta que se convirtió en obrero, entró a trabajar en la fábrica, en la Caffaro, que está aquí al lado y es una industria química. Todo el mundo en el pueblo le decía la suerte que había tenido, imagínate, ¡ser obrero!, pero siete años después murió, porque la Caffaro es una industria especialmente fuerte, especialmente venenosa. Tenemos solo una foto de este bisabuelo, vestido de domingo, la única, porque en aquel tiempo y para gente como él aquello era un lujo que no se podía permitir, pero se hizo esa foto con su sueldo de obrero y esa es la que pusieron en su tumba, la única foto que tenía.



Mis amigas de Brescia me llevan a ver el inmenso recinto vallado de la Caffaro, los carteles que lo prohíben todo (andar, correr, jugar a la pelota, sentarse en el césped) porque todo está aún contaminado. Linda me explica que estudió allí al lado, y que de un día para otro pasaron de dar clases en el jardín y rodar en la hierba a tener una pasarela de cemento para entrar en la escuela y verse obligadas a dejar los zapatos fuera. Pero la contaminación llevaba sucediendo años antes de que saltara el escándalo a través de un artículo de *La Repubblica*. Estamos en 2001. En su párrafo inicial dice: «Cuando los tumores te comen el estómago, el hígado y los ganglios linfáticos, maldices los cigarros que te has fumado, las digestiones que no has facilitado y el agua que no has bebido. No piensas en la tierra que pisas cada mañana, ni en el jardín donde juegan tus criaturas ni en la verdura que cultivas en tu huerto».[105]

Marino Ruzzenenti publica el libro *Veleni negati* (Veneno negado) sobre el caso Caffaro. Cuenta la historia de Pierino, un campesino de la zona que recibe ese 2001 la prohibición súbita de cultivar en sus propios terrenos, y la orden de sacrificar todos los animales. Cuenta que la variabilidad aceptable del PCB, el elemento tóxico, es de 1 a

7,4 nanogramos: en su cabello y en el de su familia encontraron cuatrocientos setenta y cuatro unidades. Cuenta que lo que más tristeza le dio fue ver a sus nietos contaminados, sus nietos, que venían a verlo y se llevaban comida de su huerto porque era mejor que la comida de los supermercados. Pierino fue una persona entre mucha gente afectada, y muchos campesinos, pues no afectó solo a terrenos cercanos a la fábrica: la contaminación de la Caffaro se encontró (y se encuentra) en lugares como Passirano, un pueblo a diecinueve kilómetros del epicentro.[106]

«Es mejor morirse de cáncer que de hambre» es la consigna que esgrimían los trabajadores de la Ilva en Tarento, a 949 kilómetros al sur de la Caffaro, abocados al falso dilema de escoger entre el único trabajo disponible y la salud. En ruta hacia Lecce me desvío sin saber nada, solo porque me hace ilusión pisar la tierra de la tarantela, un baile que, dicen, tiene su origen en la Edad Media y se usaba para curar la locura causada por la araña más grande de Europa. Es de aquellas veces que casi aciertas pero te quedas a un palmo: el parquímetro no me lee la tarjeta de crédito y solo tengo monedas para pagar una hora que aprovecharé para comer algo y visitar el imponente (y fascista) Palazzo del Governo que inauguró Mussolini el 7 de septiembre de 1934 con un discurso grandilocuente sobre la conquista del mar por parte de Italia (el pueblo italiano, repite, desde los Alpes a las regiones sicilianas y sardas, el pueblo italiano) ante una multitud fervorosa, realmente una multitud, porque a veces se nos olvida que había millones de personas, de vecinos y vecinas, que se enamoraron de manera fervorosa del proyecto fascista.

Ilva es un nombre que se repite en cuanto me acerco a los espacios políticos de esta zona del sur. No entiendo qué significa, así que le pregunto a Fortuna, que tiene la paciencia de explicármelo.

–Tienes que ir a verlo –me dice–, tienes que ir a verlo para entender lo que pasa aquí.

Así que, de regreso hacia Roma, me desvío otra vez.

Tarento es una ciudad preciosa, hermana de Venecia y de Estambul, ocre, cálida y marina, asomada al Jónico a través de un

golfo y un increíble mar interior en forma de ocho: il Mare Grande e il Mare Piccolo. Entre lo uno y lo otro, como una pasarela, el casco antiguo de Tarento, la ciudad originaria fundada en el siglo VIII a. C. bajo el nombre de Taras. Entrar a la ciudad por aquí es abrumador, la vista no sabe a qué atender. Pero yo entraré por otro sitio: por el recinto de la Ilva, para visitar, esta vez sí, la locura que provoca la araña más grande de Europa.

Lo primero que llama la atención es el polvo ocre que cubre todo desde varios kilómetros atrás; proviene de las chimeneas de un apabullante complejo siderúrgico que es una ciudad en sí misma y que, de hecho, es dos veces más grande que la propia Tarento. Los y las vecinas de Tamburi, me dice Fortuna, no pueden ni abrir las ventanas. Ese barrio, limítrofe con la siderúrgica, ha registrado, según datos que publica María Torres-Solanot,[107] más muertes en diez años que personas empleadas tiene la fábrica: doce mil muertes relacionadas con el envenenamiento de una industria que ocupa a once mil quinientos trabajadores. La estrategia de silenciamiento, cuenta Torres-Solanot, es contratar a toda la familia para hacerla así dependiente de la fábrica. Es la misma estrategia, pienso mientras lo leo, que usaron las colonias fabriles en Catalunya a partir del siglo XIX: que toda la economía, la salud, la educación de una familia estuviera ligada a una fábrica que arruinaba, además, cualquier otra forma de vida. Lo que fue llamado capitalismo feudal. En Tarento no se puede cultivar a menos de veinte kilómetros de la fábrica, pero la contaminación, sin duda, llega mucho más allá y todo a su alrededor son cifras espantosas: cuenta Alessandro Marescotti que las cantidades de benzopireno equivalen a fumarse tres cigarros al día, también las criaturas, tres cigarros, también los bebés, también las personas enfermas, cada día, toda la vida. La siderúrgica Ilva lleva en funcionamiento desde 1964 y formó parte del plan para «modernizar», esto es, industrializar, el sur de Italia.

Regreso al precioso casco antiguo, esa isla mínima entre varios mares, y busco un lugar donde sentarme a tomar notas. Mi expectativa es encontrar una ciudad enferma pero rica y, sin embargo, estamos ante todo lo contrario: la parte histórica de

Tarento se cae a trozos, los edificios están apuntalados con barras de acero, hay carteles que prohíben el paso por peligro de derrumbes y hay calles por las que transitas bajo un entramado de andamios que evita que las casas se doblen sobre sí mismas. Las pintadas #freetaranto son incluso redundantes: que la ciudad es prisionera es evidente y explícito. Y que la gente, a pesar de tanta derrota, siga en pie y dando batalla es tan emocionante como sobrecogedor.

Capítulo tercero: *Le marché* | El mercado

Solange advierte a su lectora: «Para empezar, debéis convenceros de un hecho esencial: eso que se llama cocina en Francia y en España son dos artes bien distintas. Tendréis que lograr que Conchita se interese por las especialidades de nuestro país. Al principio, Lolita [su sirvienta] manifestaba cierta repugnancia a traernos bistecs poco hechos: ella no concebía que se pudiese comer carne cruda».[108]



Mi tía Concha llora cada vez que recuerda los meses que estuvo en París. Llora mientras lo cuenta y narra el llanto también, lo afirma: eu choraba e choraba en París eu non podía parar en París,

choraba e choraba. Ella es la madre de Conchi, mi prima, la persona que me facilitó la vuelta a casa. Dicen que una noche estaban hablando de mí después de la cena, que muchas veces hablaban de mí, y se preguntaban «por qué non volve, por qué non volve, mira que esta rapaza non volve a vernos» y que ella respondió: pero ¿Brigitte sabe que puede volver? Y decidió pedir mi teléfono y mandarme un whatsapp que recuerdo como si fuera hoy, recuerdo el salto en el corazón, el miedo a aquello que se estaba abriendo y que tal vez traería nuevo rechazo, nuevas violencias, nuevas heridas encima de tanta herida vieja ya. Pero aun así contesté y ese fue el camino que tardamos aún años en andar pero que andamos. Tras la muerte de Conchi, la memoria de ese reencuentro a través de ella permanece: cada vez que entro en esa casa la noto, y sé que mi tía Concha, a pesar de todo lo que le han dicho de mí en estos años, a pesar de la extrañeza, de algunas lealtades familiares que pasan por dejarme fuera, por rechazarme, a pesar de los liderazgos y de todo eso, sé que ella también ve en mí esa memoria, y que la honra acogiéndome cada vez.

Mi tía tiene una historia que se repite, uno de sus ríos principales a donde van a parar los afluentes: la historia del pollo muerto. Cuenta que una mañana entró en aquella cocina parisina para ponerse a trabajar y allí había un pollo muerto, así posto coma enriba da cociña, un polo morto![*]

La primera vez que escuché la historia no la entendía: qué queres dicir... Un polo morto!, repite ella, desesperada, trouxérano así!

Miro buscando asistencia a mi prima Ana, que me sonríe: mi tía Concha no concibe comerse un animal muerto, sino un animal vivo que matas durante el proceso, porque alimentarse es un gesto que empieza mucho antes, que empieza por cuidar la vida y hacer el sacrificio.

¡Esa gente come animales muertos!, repite mi tía Concha. Eu cando vin aquelo, eu empecei a chorar, esta xente come animais mortos, come animais mortos!

Y me lo dice y aún llora, sesenta años después todavía llora.

¿Roma es norte o es sur?

En los laboratorios por Italia la respuesta no es unánime. Está más o menos claro qué es el norte y más o menos claro qué es el sur. Hay sures en el norte y nortes en el sur, también, eso lo vamos desgranando. Pero Roma ¿es norte o es sur?

La duda tiene una razón de ser, y es que las capitales tienen función aglutinadora a través de la afirmación de una supraidentidad, como explica el único Bauman que me cae bien, el Gerd;[109] proponen e imponen una identidad paraguas que suplanta todas las otras identificaciones territoriales que quedan por debajo. Por eso Roma no es ni norte ni sur, por eso en Madrid nadie es de fuera, y por eso las migraciones interiores catalanas hacia Barcelona no son consideradas migraciones.

El borrado de las migraciones internas no solo aglutina la nación y elimina el malestar de las bases, sino que lo desvía para generar la primera confrontación de la clase obrera: los trabajadores autóctonos contra los y las trabajadoras migrantes. Para ellos es necesario crear un imaginario diferenciado y unas condiciones materiales también diferenciadas. Estas migraciones internas de los milagros económicos a veces fueron un bajar de la montaña hacia el valle, como me explican en Tenerife o como en los Alpes italianos, pero un bajar que supuso un cambio de mundo, del campesino al industrial, y un salto que no tendría marcha atrás y que los situaría en la primera capa de lo extraño, lo extranjero. Aimé Césaire dice que «una de las característica esenciales del capitalismo es que solo puede funcionar expandiéndose».[110] Y el capitalismo se expandió: arrasó con el campesinado europeo, y también colonizó y esclavizó más allá de las fronteras de Europa en provecho de Europa. Y el campesinado europeo fue utilizado, también, como mano de obra

colonizadora. Así lo explica Gramsci, en referencia al que fuera presidente del Consejo de Ministros entre 1887 y 1891, Francesco Crispi: «Su política de expansión colonial también estaba relacionada con su obsesión unitaria. En esto supo entender la inocencia política del Mezzogiorno: los campesinos sureños querían tierras. Crispi no quería dárselas dentro de la propia Italia, no quería practicar el "jacobinismo económico", y les ofreció el espejismo de la explotación de los territorios coloniales».[111]

Es 1932 y estamos en Fígols, un pueblo del Berguedà, una comarca arrasada por la minería y las colonias textiles, gobernada con mano de hierro por los propietarios industriales a través de formas que han sido denominadas capitalismo feudal. Impedida del derecho de asociación, la población tiene que reunirse de manera clandestina en los bosques y se van acercando a la CNT. Buenaventura Durruti y Francisco Ascaso organizan un encuentro clandestino para animar a la revolución, que finalmente explota en forma de huelga de mujeres en la colonia textil del Carme, que pronto se extiende por la comarca: se ocupan ayuntamientos de la zona (Cardona, Sallent, Súria y Berga), se bloquean carreteras y se levantan barricadas. El Comité Nacional de la CNT, sin embargo, no da su apoyo. Las y los trabajadores, una vez más, están solas. El 25 de enero, la Guardia Civil, enviada por Azaña, sofoca la insurrección y se inicia la represión: los mineros detenidos son deportados a las colonias del Sahara y sustituidos por mineros traídos de Asturias y de otras latitudes.[112] De fuera.

No se puede entender el capitalismo sin atender a la estratificación que impone a esa clase obrera. Reprochar, como se reprocha, impedir, silenciar, negar recursos y visibilidad a la investigación diferenciada de los distintos estratos de la clase obrera con la acusación de estarla dividiendo solo genera confusión sobre el origen sistémico de esa división y hace ilegible (e irresoluble) el capitalismo mismo. La paradoja es que ese mismo reproche demuestra la estratificación, pues hacerlo es privilegio de los estratos superiores respecto a las franjas inferiores a sí mismo.

Joan y Alexandre participan en El Miracle, el laboratorio de

memoria que hacemos en Girona.

Ellos son catalanes de origen catalán y payés, que emigraron a la ciudad siendo pequeños. «Vam trobar un canvi molt important –dicen– perquè, clar, no era el mateix viure allà, que érem cinquanta pagesos; vens a parar aquí i la ciutat ens va sobtar.»* Alexandre llegó a la ciudad con trece años y a los catorce, la edad mínima legal, ya entró a trabajar en la fábrica. Joan no quería ir a la escuela, dice que venían de un entorno muy pobre y campesino a trabajar, que su madre fregaba casas y su padre trabajaba en una, que él no era exactamente xarnego pero que los de Girona en el colegio tampoco lo trataban bien. «Em vaig trobar al mig –recuerda–. No era dels uns però tampoc dels altres.» Pero gracias a que montaron un equipo de fútbol, pudo encontrar su lugar en la escuela, pues en el equipo se mezclaron las tres capas o com vulguis dir-li, dice, i només l'equip era lo que importava.**

Igual que recuerdo perfectamente la primera vez que alguien me llamó xarnega, una primera vez que tal vez no fue exactamente la primera sino el acto fundacional de una conciencia, también recuerdo la primera vez que alguien me retiró la etiqueta. Fue en un mercado de Barcelona, tu d'on ets, nena?, me preguntaron ante la sorpresa de mi hablar catalán con mi aspecto tal vez nórdico, una altura anormal para el Mediterráneo, o tal vez por la piel enrojecida por el sol. Jo?, dije conociéndome el truco, jo soc xarnega. Y, para mi sorpresa, me contestaron con alegría que eso es una tontería, que aquí som tots catalans! Pensé: ¿quiénes han llegado que me han hecho buena?

Eran los años 2000, yo llevaba casi diez viviendo fuera y, efectivamente, las migraciones africanas y americanas estaban generando suficiente tensión demográfica en Catalunya como para que la línea de lo extraño se hubiese desplazado para absorbernos a nosotras, la población blanca y cristiana, la migración fácil de asimilar, el trago menos amargo. Al menos en lo que respecta a las payas.

Paqui Perona, refiriéndose al pueblo gitano, lo dice así: «Cuando al

xarneguismo le añadimos el factor étnico no es que se añada una desigualdad más, sino que se añaden muchas desigualdades».

–Durante décadas –afirmó en el Festival de Cultura Txarnega–, los únicos que hemos defendido nuestro origen chabolista, fuera accidental o no fuera accidental, somos los gitanos. Pero cuando otras personas han empezado a sacar su identidad xarnega entonces se han querido apropiar de ese espacio de chabolismo, que también tienen derecho como yo, pero para dignificarlo nos han sacado a los gitanos de esa historia y ahora resulta que los gitanos tampoco somos chabolistas, y ahora todos los que salen hablando del barrio del Carmelo o del Campo de la Bota, todos salen blanquitos, todos rubitos, qué casualidad. No se quieren identificar con nosotros y les molestamos, para dignificar su pasado, su historia, su identidad, necesitan echarnos a nosotros a un lado como nos ha pasado durante toda la Historia.

La experiencia txarnega, con sus estratos internos también, es la experiencia de ser bisagra sin poder de decisión, poblaciones pósit, enviadas de un lado a otro, literal y metafórico, de las fronteras epistémicas y emocionales, en ocasiones físicas también. Somos la prueba del algodón, el certificado del sí y del no, y somos el arma arrojadiza contra las siguientes migraciones. Cuando, como txarnegas, paletas, coreanas, maketas, magas, churras, mangurrinas, forasteres, terroni, renegamos de serlo, estamos performando xenofobia, la estamos encarnando. Cuando nos enfadamos porque alguien nombra lo prohibido, cuando nos adaptamos a las exigencias del amo, cuando compramos el contrato de integración sin pestañear, cuando afirmamos sentirnos del lugar de llegada sin recelo alguno, cuando celebramos haber sido acogidas con los brazos abiertos como si los centros de internamiento no hubiesen existido, ni los suburbios, ni las barracas, ni las campañas para expulsarnos ni los museos de la inmigración en los polígonos..., estamos traicionando una genealogía migrante que va más allá de nosotras. Porque nuestra sumisión es la prueba de que el lugar es acogedor, y de que quien no se acoge es porque no quiere. Somos el arma arrojadiza contra las otras migraciones, el ejemplo disciplinar. La persona de origen migrante que ha tenido que cerrar tanto los

ojos, ¿cómo se relacionará con las otras migraciones? Cuando has tenido que mentir tanto y gritar tanto para pertenecer, ¿aceptarás que las demás paguen un precio más bajo o se nieguen simplemente a pagar? ¿O está ahí la semilla del odio, incrustada en esas sonrisas de migrantes domesticadas?

Para poder hacer este movimiento, explica Bouamama, es necesario reescribir la historia de las migraciones que van a ser asimiladas, hacer desaparecer bajo la alfombra las dificultades que sí vivieron y la discriminación que sí sufrieron. Y es necesario, esto lo añado yo, nuestro desinterés por la propia historia, nuestra adhesión a la historia de las clases dominantes, el olvido e ignorancia de la propia memoria y, sobre todo, nuestra despreciable complicidad. Él ofrece como ejemplo las declaraciones del fundador del Frente Nacional francés respecto a la migración española, italiana y portuguesa de los años sesenta del siglo XX: «Hay que denunciar la amalgama engañosa del término inmigrante y distinguir entre los extranjeros de origen europeo, fáciles de integrar, y los del Tercer Mundo, difíciles de asimilar tanto por su número como por sus creencias culturales y religiosas específicas».[113]

La migración en el capitalismo tiene una función reguladora a la baja, pues el sistema la utiliza para forzar los salarios y las condiciones laborales, ya que la población migrante tiene muy poco poder de negociación. Al mismo tiempo, la convierte en amenaza directa para la clase obrera autóctona, evitando así las alianzas de base. Todas las derechas, extremas o no, pero también muchas izquierdas, de manera explícita o implícita, enarbolan el «los de casa, primero», así que la asimilación de algunos grupos de origen migratorio equilibra también los volúmenes entre los de casa y los de no-casa.

Durante la crisis de 1848, los obreros parisinos se manifestaban en contra de los belgas y de los auverneses.[114] Todos juntos se manifestarán, un siglo después, contra los españoles, que, una vez asimilados, se unirán a la protesta contra los argelinos y los marroquíes.

«Segmentar el mercado laboral, los sectores económicos o los

distintos tipos de empleo en función del origen del trabajador es una característica central de este modelo de gestión de la mano de obra»,[115] nos dice Saïd Bouamama.

En Madrid «eso» no pasaba, repiten los nacionalismos catalán y español, siendo «eso» la xenofobia hacia las migraciones internas. El mito de que en Madrid todo el mundo es de Madrid refiere solo a la población blanca, pues el resto sabe perfectamente que es mentira. Madrid dice que «eso» no pasaba por lavarse la cara y por señalar a Catalunya como un lugar peor. Dice mi amigo Pedro, leonés afincado en esa ciudad, que la derecha (extrema o no tanto) solo tiene dos argumentos: el odio a la inmigración y el odio a Catalunya. Y que esos dos elementos son la excusa para cualquier cosa. Pero Catalunya repite el mito madrileño por lavarse la cara y subrayar su diferencia con Madrid: ¿que allí no pasaba? Pues aquí sí, y eso demuestra nuestro hecho diferencial. Aunque «eso» se llame xenofobia.

El enemigo interior es el desigual que sí pertenece, pero que es desigual y lo sabe, sabe que no tiene la sartén por el mango, sabe que no decide nada, y eso lo hace vulnerable. Se le disciplina a través de la zanahoria: si te portas bien, si hablas correctamente y no con ese acento de paleto, si tu cuerpo obedece a los mandatos de quien manda, si adelgazas, te depilas, te suavizas, pierdes tu fuerza o las expresiones de fuerza, si pares las veces que te decimos que paras las criaturas que te diremos que paras, ni más ni menos, y las educas en la lengua, el habla y las formas que te ordenamos, pertenecerás y podrás participar de los grandes acontecimientos, llenarte de orgullo con la bandera, cantar los himnos, bailar los bailes que sí, también te enseñaremos los bailes folklóricos nacionales y no otros, unificados, codificados y centralizados. Y podrás escupir esa rabia acumulada contra los otros externos, porque esos no pertenecen, esos no. Esos son menos que tú, que ya no eres la última basura sino la penúltima. Como me dicen en el laboratorio de Tenerife, siempre hay una maga más maga que tú.

Al enemigo exterior se le niega la pertenencia y se le exige el pago de la deuda migratoria. No perteneces, no deberías estar aquí, tu

presencia es ilegítima, sucia, perversa, y nosotros te vamos a perseguir o te vamos a acoger, dependiendo de si somos gentes de bien o de mal, dependiendo de las épocas y de los chanchullos, perseguir o acoger con paternalismo, acoger pero no te pases, acoger pero recuerda que te estamos haciendo un favor a ver si encima ofrecemos la mano y coges el brazo.

La migración interna no quiere contar su historia porque eso es situarse en la zona migratoria y dejar de pertenecer, dejar de perseguir la zanahoria, quitarse las banderitas de los balcones o de las muñecas o de las solapas o de las fotos de perfil, quedarse a la intemperie.

La migración txarnega, como la terrone en Italia, somos extranjeros, elementos exógenos a veces, y somos nativos, ciudadanos endógenos otras veces, según la idea de frontera de quien nos nombre. Y esa cacofonía es nuestra existencia. Ese *borderlands* que, aunque diferente, contiene ecos de Anzaldúa.

El nacionalismo español y el catalán se creen muy distintos entre sí, pero son tan parecidos como un bocadillo de atún y un bocadillo vegetal de atún, que están en secciones separadas del menú del bar pero apenas se diferencian entre sí..., especialmente cuando eres el atún.

Capítulo sexto: *Les réceptions* | Los convites

Mi tía Elda se pone un vestido bonito porque la voy a entrevistar, aunque solo grabe el audio. Se ríe porque ella tiene un reírse fácil, de esos que son como una ventanilla abierta que aligera el aire de la habitación. Le pregunto por sus horarios de trabajo como sirvienta y me cuenta que de ocho a ocho.

–¿Seguido? –pregunto.

–Seguido, seguido.

–Y ¿tenías días de fiesta?

–Si, si –afirma–, un domingo pola tarde e o jueves tamén pola tarde. O resto, facer, facer, facer... Llevar a la niña al colegio, recogerla, llevarla al parque, planchar, limpiar cristales, fregar las ollas... Tratábanme ben. Eu comía coma eles, a mesma comida, pero aparte, si, non comía con iles na mesa, non. Na mesa non podo dicir, que non comía na mesa. Pero comía ben. A comida que se facía pra eles, si...*



— *¿ Puede Usted llevarse los vasos sucios que están encima de la mesa ?*
(Pouvez-vous emporter les verres sales qui sont sur la table ?)

Le pregunto sobre el tema de las fiestas, si hacían fiestas en la casa y si ella tenía que atenderlas.

–Si, si –contesta doblando la respuesta–: facían, facían. E si, si, tiña que atender, si.**

La tarde de fiesta de Elda, ese trozo de domingo, lo tenía libre si no venía nadie a comer. Si había invitados, tenía que quedarse. Pero la compensaban, dice, a veces con dinero, a veces dándole ropa usada.

María Arrondo recoge los testimonios de otras *bonnes* en París y alrededores, tanto españolas como chicas francesas crecidas en orfanatos. Yvette, de diecisiete años, cuenta que sus patronos le ponen palos en las ruedas cada vez que quiere salir. Cualquier excusa es buena –dice– para que no pueda salir.[116] Marie-José cuenta que a menudo se queda a trabajar los domingos, porque no sabe decir que no.[117]

–Esta foto me recuerda a mis abuelos –nos dice una participante del laboratorio en Tenerife–. Me recuerda a mis abuelos, aunque no los conocí, pero tenemos una foto de ellos, la única foto. Nos sentamos a mirar los álbumes en un espacio, en una casa que es de los años setenta y sigue siendo así, en la casa de mi pueblo, que no ha cambiado, una casa que se mantiene exactamente igual. Las generaciones hemos ido pasando por ella, pero los papeles pintados siguen exactamente igual, los techos siguen igual de amarillos del paso del tabaco de cada generación, y para nosotras, que no conocimos a nuestros abuelos..., bueno, tenemos la foto de mis abuelos, que es la única foto en blanco y negro que hay y que está en todos lados, todas las hijas tienen la foto en blanco y negro, todas las casas la misma foto, la única foto, que fue de un viaje que hicieron a Madrid la única vez que salieron del pueblo porque mi abuelo tenía algo de las vacas o no sé, algo de ganadería, y ya como que además han ido contando historias a raíz de esa fotografía, la única, pues que fueron y que de repente no sé quién descubrió unas escaleras mecánicas y se pasó toda la tarde subiendo y bajando las escaleras mecánicas porque no habían visto eso nunca y bueno..., como que ya se van generando historias a partir de esa única foto y aquel único viaje..., yo ya no sé si es verdad o mentira pero ahí nos vamos quedando...[118]



Capítulo séptimo: *Le linge* | La ropa

–Ropa... pero de quen era a roupa? –pregunto sorprendida y, para qué negarlo, conflictuada.

Elda confirma: roupa dela. Me cuenta que cuando llegó a trabajar a esa casa, no lleva- ría allí ni ocho días, la patrona le dijo que fuera con ella. Y entonces fue con ella al armario y llenó un saco de ropa. E sabes qué era?, me dice Elda sonriendo: faldas... e chaquetitas daquelas que se levaban entonces.

Hablamos un rato sobre la ropa, dice que se puso muy contenta, que nunca había tenido ropa de aquella, que en Queixa no había de nada entonces, que no había dinero, no había nada, y que se puso mucho toda aquella ropa; solo un traje no, porque le iba grande, pero lo llevó su hermana. Que eu d'aquelas estaba muy delgada!, me dice riéndose y acercando su cabeza a mi hombro, como hace siempre que suelta una broma.



— *No se olvide de desenchufar la plancha después de utilizarla.*
(N'oubliez pas de débrancher le fer à repasser après vous en être servie.)

Le pregunto si recuerda la maleta que llevó a Francia, si recuerda qué guardaba en ella. Y sí, poca ropa, muy poca, la maleta de cartón, de aquellas cuadradas (como en la foto de Miserachs, pienso), y una camisa de dormir que una sobrina le había regalado a su madre y que su madre le dio a ella cuando emigró. Non había nada, non sabes? Nós non tiñamos nada, nada...

Cuando trataron de ponernos el polígono eólico Xesteirón en Chandrexa de Queixa, cuando los aerogeneradores amenazaban el pueblo de Acevedo, que está del otro lado del río y que dicen que cuando el viento sopla de ese lado oyen nuestra conversaciones en Casteligo, sobre todo cuando gritáis mucho, me dicen riendo, cuando se organizaron y me sumé a la movida porque si lideraban ellas me parecía justo unirme, cuando hicimos la conferencia escénica *Queixa [què volen aquesta gent]* para recaudar fondos y la hicimos juntas, con Clara, Raquel, Lola, Sinda, Rita y Teresita, esta última contó que emigró a Barcelona muy joven y entró de aprendiz en talleres de moda. Pedro Rodríguez, me dice, que era un modisto muy importante que vestía a actrices de Hollywood, Balenciaga y

Pertegaz, ahí aprendí a coser, pero como estaba de aprendiz no ganaba casi nada. Así que aprendió el oficio y empezó a trabajar desde su casa para otras firmas de moda, para Prenatal, me dice, pero no le hicieron contrato, así que trabajó un montón de años sin asegurar. Me pide que, si lo escribo, ponga también a Modas Paquita, que estaba en la plaza Rius i Taulet, y que la trataron como a una hija. Que quiere que eso también se sepa, que allí sí se portaron muy bien.

–Al principio, a la sociedad alemana le extrañaba muchísimo y hasta se molestaron porque se sentían un poco invadidos. En gran parte eran hombres solteros que llegaron, entonces se reunían una cantidad de hombres y se decía un poco que iban a molestar a las mujeres alemanas o se las iban a quitar a los alemanes... murmullos de estos también había.

Así lo cuenta una testigo (alemana) en el documental *El tren de la memoria.* Los hombres-sementales, las mujeres seductoras, ladronas de maridos, o todo lo contrario, las migrantes poco liberadas, demasiado recatadas, la sexualidad como lugar común al hablar de las migraciones en general y de las migraciones campesinas de esa época en particular. El extranjero como peligro sexual por exceso o por defecto y el cuerpo de las mujeres como patrimonio y, como tal, objeto de conquista. La sexualidad de la alteridad siempre es antítesis de la propia. El franquismo puso mucho esfuerzo en la disciplina de género y en el control férreo de las sexualidades y de sus expresiones, y diseñó la buena ciudadanía cimentada en una castidad y una contención del cuerpo que replicarán la contención y la docilidad en todo lo demás. Tanto esfuerzo ¿no responde a la existencia de una sociedad sin domesticar?

La recogida de campo de José María Arguedas en Bermillo de Sayago nos da pistas de todo lo que buscamos. Cuenta que durante las fiestas, que registra bajo el nombre tradicional de *seranes*, los mozos y las mozas bailaban y se perdían en el campo, en una práctica de socialización necesaria previa al matrimonio y que daba cuenta de la integración de la sexualidad en la vida comunitaria.[119] Un informante le explica, sin embargo, que «esto desaparece después de la Guerra Civil. El informante desgrana la lista de causantes del cambio: el dinero, la guerra, los curas, el rigor de las

autoridades que son obra de los señoritos, todo eso se les ha venido encima a los mozos, los ha achicado. Ahora solo trabajan, hablan en familia o se quedan mirando cómo cantan las niñas en las solanas..., tienen miedo».[120]

Toda gran mentira necesita un alguito de verdad sobre lo que sostenerse. Y tal vez ese alguito fuese una relación-otra con el propio cuerpo y la sexualidad que no tiene que ver con las formas burguesas.

Cuenta mi prima Noelia que su abuela Erundina, mi tía, era la que tomaba las decisiones en casa, esa casa entendida como unidad de sustento. Cuenta que su abuela Erundina no quería hijos, y que los tuvieron por una decisión conjunta que tenía que ver con transmitir las tierras y no con un deseo maternal. Pero mi tía nació antes de la Guerra Civil española, antes de la firma de los *agreements* en 1953. Las mujeres de la generación de la dictadura ya fueron educadas en otras lógicas, y el franquismo fue el factor decisivo para entender ese salto generacional.

Cuando me encuentro con Miriam Corongiu, devenida campesina, y con Angelo de Falco, integrante de 'E Zézi, el grupo de arte obrero (música, teatro, performance), en Pomigliano d'Arco, a pocos kilómetros de Nápoles, en una zona concebida como el mayor centro industrial del Mezzogiorno, comentamos los relatos del trabajo del campo, de cómo la gente habla de la dureza del trabajo, de la dureza de la climatología, pero también de que las labores hechas en comunidad tienen un cariz distinto, que se hacen cantando y de maneras que dejarán de existir en las fábricas porque no hay espacio para ello.

–El estatuto de la tierra es estar juntos –me dice Miriam–, porque ser campesino es, sobre todo, un comportamiento.

–Pero la Iglesia estaba en todo, se metía en todo –reflexiona De Falco– y no dejaba a la gente disfrutar.

Rosa María coge una foto. Estamos en Terrassa, en el laboratorio de memoria.

–Esta foto me recuerda a mis padres. Ahora entiendo mucho a mi padre, que mi madre decía: este hombre si se cae la casa jamás lo

pillará dentro, y es porque, claro, él venía del campo, de estar al aire libre y se vino a una fábrica, ahí trabajaba catorce horas con ese ruido infernal y no veía la luz, entraba por la mañana y salía que ya era oscuro y claro, cuando venía algo de fiesta los domingos o así tenía que salir al campo, eso siempre ha sido así y yo hasta ahora no lo he entendido, lo mal que lo tenía que pasar él, aquellos telares con aquellas lanzaderas, aquel polvo, aquel ruido...

Dice Silvia Federici que el capitalismo no fue fruto de una evolución natural, ni de semillas que estaban latentes en el Antiguo Régimen y que de pronto germinaron, sino que fue «la respuesta de los señores feudales, los mercaderes patricios, los obispos y los papas a un conflicto social secular que había llegado a hacer temblar su poder y que realmente produjo una gran sacudida mundial. El capitalismo fue la contrarrevolución que destruyó las posibilidades que habían emergido de la lucha antifeudal, unas posibilidades que, de haberse realizado, nos habrían evitado la inmensa destrucción de vidas y de espacio natural que ha marcado el avance de las relaciones capitalistas en el mundo. Se debe poner énfasis en este aspecto, nos insiste, pues la creencia de que el capitalismo "evolucionó" a partir del feudalismo y de que representa una forma más elevada de vida social aún no se ha desvanecido».[121]

Luis Moreno-Caballud afirma que lo interesante de las culturas campesinas de supervivencia es que en ellas, a pesar de sus muchos problemas, incluyendo el de mantener violentas versiones precapitalistas del patriarcado y otras muchas formas de jerarquía, el trabajo reproductivo sí era reconocido como una fuente fundamental de valor, pues en realidad no se concebía que pudiera haber trabajo valioso más allá del reproductivo.[122]

Cuenta también Federici que en el mundo precapitalista, incluso en el caso de la organización feudal, la división sexual del trabajo era menos pronunciada y exigente que en los establecimientos agrícolas capitalistas. En la aldea feudal no existía una separación social entre la producción de bienes y la reproducción de la fuerza de trabajo; todo el trabajo contribuía al sustento familiar. Las mujeres trabajaban en los campos, además de criar a los niños, cocinar, lavar,

hilar y mantener el huerto; sus actividades domésticas no estaban devaluadas y no suponían relaciones sociales diferentes a las de los hombres, tal y como ocurriría luego en la economía monetaria, cuando el trabajo doméstico dejó de ser visto como trabajo real.[123]

En las recogidas de campo en Italia y España los relatos de género se suceden. Una participante escoge una foto que le recuerda terriblemente a su abuela, que se casó muy joven en el pueblo rodeado de montañas y que poco después emigró a Brooklyn; ella entró a trabajar en una fábrica como costurera, para ella era un sueño de emancipación; en la fábrica, además, eran todas emigrantes italianas, así que se constituyó una red de cuidados que funcionaba. Regresó al cabo de unos pocos años a Italia porque su marido lo quería, porque añoraba la tierra, añoraba la familia, pero ella quería quedarse y siempre habla de América con añoranza:

–Hay algo que no sé si es así –relata la nieta–, pero yo siempre he visto su relación con la tierra, con la huerta, con la vida que ha hecho, con sus orígenes campesinos como la medida de estar en el mundo y como una alternativa a esta vida capitalista. La casa de mi abuela siempre ha estado abierta a todo el mundo, comemos juntos, ha seguido cosiendo, trocando productos y con una red de cuidados, ella como consejera, con una fuerte cultura oral..., no sé si después hubiese preferido quedarse allí, en el norte...

En Tenerife, Pablo nos cuenta la historia de su abuela Isa, de Huelva, y de su abuelo Manolo, de Sevilla, que emigraron a Catalunya, el abuelo un poco a regañadientes, pero, para la abuela, dice, fueron los años más felices de su vida.

–De hecho, las fotos que guarda de mi abuela, los recuerdos que tiene ella son fotos que tiene en un cajón muy cerca de donde se sienta en el sofá que solo con abrir puede remover varias y contarte cosas; no son fotos grandes, pero tiene un montón, todas arrugadas..., fueron de los mejores años para ella, pero mi abuelo, a pesar de estar viviendo en esa zona rodeado de andaluces como ellos que habían hecho el mismo viaje, en esa época mi abuelo siempre estaba endemoniao. Cuando se cansó realmente, cogió sus zapatos y, ya justo antes de cruzar la frontera, se los sacó, se

sacudió todo el polvo, prometió no volver nunca más, y no volvió nunca más.

Federici dice que el capitalismo fue una derrota histórica para las mujeres: con el nuevo contrato sexual, las proletarias se convirtieron «en lo que sustituyó a las tierras que perdieron con los cercamientos, su medio de reproducción más básico y un bien comunal del que cualquiera podía apropiarse y usar según su voluntad». Las mujeres pasaron a tener una doble dependencia: de los empleadores y de los maridos. «Que el poder desigual entre mujeres y hombres existiera antes del advenimiento del capitalismo, como ocurría también con una división sexual del trabajo discriminatoria, no le resta incidencia a esta apreciación.»[124]

Rosanna asiste al laboratorio de Brescia energética, divertida, parlanchina... Tiene ochenta y cinco años y en la dinámica de las fotos ella no coge ninguna pero participa de todos modos: no existe ninguna imagen que refleje lo que yo he vivido, zanja la cuestión.

–Yo me casé con dieciocho años porque no me podía acostar con mi marido a los dieciocho, estaba prohibido, porque si me acostaba con él ya no me podía casar con otro, porque ya habría estado usada. ¿Por qué me casé si ni siquiera estaba embarazada, por qué? Tuve a mi hija a los veinte años y la vida no es bonita si te casas a los dieciocho y tienes criaturas con veinte, ni siquiera sé si he sido una buena madre: mi hija ha crecido y ya está, fin de la historia. Después enviudé a los cincuenta y cinco y feliz, porque al menos me he liberado del peso de tener que estar siempre allí, a ver quién te gobierna, y entonces desde los cincuenta y cinco he hecho la vida que yo quería.

A ese laboratorio viene también Luisa, con un montón de información y de generosidad. Me da un libro que escribió su tío Dino Marino Tognali sobre memoria campesina de la Val Camonica, un lugar que se repite durante el taller y que ya me tiene atrapada. Meses después visitaré a Luisa en el pueblo alpino de Vione, acompañada por Erika, Marina y Dani, y recorreremos el impresionante museo etnográfico ‘L Zuf, cuidado y gestionado por las vecinas. Las fotos colgadas en las paredes podrían ser

tranquilamente de Queixa. Tanto es así que las mando por WhatsApp a mis vecinas y todas tienen la misma reacción: parecen nós! Mi vecina Luisa –Luisa Diéguez González–[125] también se ha puesto a recopilar la cultura de Queixa en un libro que me emociona porque recoge lo que nunca vi porque nunca me pareció importante hasta ahora. Las fotos, que le enseño a la otra Luisa, la Luisa de Vione, podrían ser ellas perfectamente, el camino a la inversa, como podrían ser las fotos del libro de Arguedas.

He aprendido, sin embargo, a desconfiar de mi mirada. Estoy observando un papiro egipcio en el Metropolitan Museum de Nueva York y veo un arado como los nuestros, como los que ya no usamos pero que aún quedan tirados por las cuadras, el arado que recuerdo haber visto trabajar, en activo aún. Nós pasamos do arado romano ao tractor en dez anos, se repite en Queixa. Es un salto temporal de miles de años que hemos presenciado, del que hemos formado parte, un evento histórico mucho más importante que cualquier guerra o cualquier copa de fútbol. Mando la foto emocionada a mis primas: «Los egipcios ya usaban nuestro arado??!!», y ellas me contestan riendo: «Se no es nuestro arado, ¿no ves que tiene un palo que los nuestros no tienen?». Regreso al cuaderno de campo para escribir este fragmento: tengo una foto del papiro junto a imágenes de los frescos del Palazzo della Ragione en Padua del siglo XII con siegas, hoces y matanzas del cerdo como las conozco, esa sensación de perdurabilidad de algo que es más mío de lo que pensaba.

Pongo la lupa sobre la foto del papiro y anoto: preguntarle a Yu por qué dice que este arado no es el nuestro.

A través de Anna Boix llego a Clara Valverde, que me llevará a varios textos sobre el trauma transgeneracional. Dicen que la transmisión intergeneracional se refiere a la entrega de memoria de una generación a otra. Pero que llamamos a este proceso *transgeneracional* cuando la memoria no ha podido elaborarlo, y aquello que se entrega es el trauma innombrado.

Internet me lleva a unas jornadas psicoanalíticas donde un grupo de investigadoras, que firman como Del Rey, Rodríguez, Sáncer, Tayó, hablan sobre trauma ancestral. Dicen que la primera generación no puede expresar el dolor por distintos motivos que van desde la vergüenza al dolor excesivo. La experiencia no se elabora, pero se conserva en la psique, «el contenido se confina y queda encriptado en el yo, condenado a convertirse en secreto, en un indecible que nunca debe ser revelado y del que no se puede hablar debido al dolor y la culpa que evocaría».[126] La segunda generación tiene un conocimiento intuitivo de la existencia de ese dolor, «pero ignora el contenido. Se podría hablar de una herencia sin testamento». En la tercera generación, dicen, se convierte en impensable, «algo que existe pero que es inaccesible a la conciencia».[127]

Ximena Faúndez Abarca, en su tesis sobre la represión política en Chile, afirma que «un elemento común de las experiencias de violencia política es el silenciamiento y la negación de los hechos por parte de la sociedad. La violencia política es usada como un mecanismo eficiente para internalizar el terror y, al mismo tiempo, dispersarlo a través de la privatización del daño. Es así como la violencia es por años lo no hablado y lo no hablable».[128]

Zanjabas las conversaciones con la sentencia «cuando tengas hijos lo entenderás», que es una forma específica de luz de gas. Pero te reconozco que, en este caso, tenías razón. Cuando nació Darko entendí, ya desde el primer momento, que todo aquello que me había pasado no estaba bien. Fue entonces cuando lo entendí, tardé todos esos años en alcanzar esa forma de paz que se da cuando las piezas encajan. Lo primero fue la anemia después del parto, que narrabas diciendo: me provocaste una anemia al nacer y desviabas hacia ahí todas las celebraciones de cumpleaños.

Cuando te conté mi propia dolencia contestaste: lo tienes merecido. Mis primeras semanas de cólicos las recordabas así: eras tan mala que no me dejabas dormir y acabé enferma. Ahí lo empecé a entender. Ver a Darko crecer sin miedo, verlo alegre como un animalito feliz cuando llego a casa y no escabulléndose asustado, no en un silencio preocupado sino en ese hablar irrefrenable que da la confianza, ver su mirada serena a través de los años, a través de las épocas, es así como entendí que la infancia era otra cosa.

–¿Ella quería tenerme? –le pregunto a una de mis tías, con angustia pero resuelta a saber.

–Sí, ella estaba muy contenta de tenerte –me dice–, ella quería quedarse embarazada y estaba muy contenta. –Pero entonces añade–: Tu madre te quería mucho.

Y ahí me parece que el relato es solo un mito. Porque no me querías, eso es un hecho. Tal vez no es un dicho, tal vez el dicho era que sí, que me querías mucho, que sufrías mucho mi ausencia, que darías cualquier cosa por tal y por cual, pero el hecho es que no me querías. En todos estos años viendo crecer a mi hijo, estos años que se pasan volando y se hacen eternos al mismo tiempo, he intentado ponerme en tu lugar y mil veces me he preguntado cómo se puede

ser cruel con una criatura, de dónde sale esa rabia. Te puede sacar de quicio, cabrear, frustrar, confrontar, marear, agotar, aburrir y te puedes preguntar mil veces quién carajo te mandó meterte en este lío de la crianza. Todo eso forma parte del ámbito del amor. Pero ¿la crueldad? La crueldad es otra cosa.

Capítulo noveno: *Travaux divers, livraisons, téléphone, visites* | Trabajos diversos, entregas, teléfonos, visitas

Mi tía Concha tiene otro recuerdo que la persigue del tiempo que estuvo en París: el perro. Era lo peor, me dice, lo del perro. A ella le daba miedo, y además le sorprende que tuviera que llevarse atado, no entiende la lógica de pasear un perro. A ella aquel animal le daba miedo, y tenía que salir con él a la calle, atado el perro a ella y viceversa, y estaba todo lleno de coches y ella tenía miedo también de que atropellaran al perro, de que se le escapara, y le daban miedo los coches pero aún más el animal atado, acorralado.

Simone le cuenta a Maria Arondo que, «durante unas Navidades, la patrona se fue a practicar deportes de invierno. Antes de marchar, compró carne para el perro y para ella, e indicó muy claramente cuál era para quién. Simone creyó que había comprado los mejores trozos para ella, pero una amiga española que la fue a visitar la sacó de su engaño. La carne para el perro era superior a su carne».[129]



— *¿ Puede Usted sacar el perro diez minutos ?*
(Pouvez-vous sortir le chien pendant dix minutes ?)

Nos advierte Avtar Brah de que «si las circunstancias de partida son importantes, también lo son las de la llegada y el asentamiento». Y en esas circunstancias de llegada, apunta, hay que preguntarse «de qué maneras se introduce un grupo dentro de las relaciones sociales de clase, género, racismo, sexualidad u otros ejes de la diferenciación». Este enunciado nos sugiere tres contextos para observar: el primero, la relación con otras comunidades diaspóricas, algo que Brah recoge también de manera muy clara (y clarividente). Pero también supone observar las diferencias y desigualdades dentro de la misma diáspora dependiendo de la posicionalidad en el contexto de llegada. La estratificación.

Las circunstancias de llegada en esta diáspora campesina, que denomino txarnega por llamarla de alguna manera, nos dispersan de nuevo en una constelación nueva de desigualdades. Vivimos también retornos multicausales a las tierras de origen de nuestros ancestros, padres y madres, abuelas, bisabuelas en algunos casos, ires que se sienten volveres aunque no lo sean. Y en esos regresos, los procesos de racialización son parte central: las personas que retornan desde un norte más norte que España vuelven como expats, las personas que retornan desde el sur global lo hacen como migrantes. Todas nosotras con un origen común en el campo español predesarrollista e historias de origen muy similares, pero en un par de generaciones habitamos, de nuevo, mundos distintos y posiciones diametralmente opuestas, no solo distintas sino desiguales. No es lo mismo, ni siquiera administrativamente, retornar desde París o Londres que desde Buenos Aires o Ciudad de México.

Estas circunstancias de llegada no remiten a una sola generación. En las familias diaspóricas confluye, en dos generaciones en el mejor de los casos, la experiencia de ser la última generación de un lugar y

la primera de otro. Si sabemos, además, que las migraciones son multiubicación y a menudo suceden en varias etapas, el mapa resultante es mucho más complejo de lo que los discursos asimilacionistas quieren representar. Mi prima Herminia cuenta como ella y su hermano nacieron en Francia, pero cada uno fue criado por una abuela distinta, en hogares distintos y pueblos distintos. Solo cuando nació la tercera hija la familia se reunificó, de regreso ya. Si les preguntas a cada uno de dónde son, te darán tres respuestas diferentes. Una experiencia extremadamente común que no es recogida, sin embargo, por ningún relato que elabore la pertenencia, que sigue siendo elaborada desde los sí-lugares, desde los lugares monumentales que desconocen e ignoran estas realidades. Un objeto de estudio clave, de nuevo, es la lengua. Nosotras hablábamos solo queixalao. Luisa dice que aprendimos castellano en París, «porque en algo tiñamos que falar», Elda apunta a la misa y al colegio (aunque la asistencia a la escuela era bajísima, y podemos contarla por días en la mayoría de los casos, dice) como principales fuentes de adquisición de la lengua castellana en el entorno de Queixa. En París, las mujeres hablaban más francés que los hombres, me cuenta Nestor, porque ellas trabajaban de internas en familias francesas, mientras que ellos, en las fábricas, apenas se relacionaban con autóctonos, solo con portugueses, italianos y turcos. ¿Cuál es la lengua materna de aquellas que no fuimos educadas en la lengua de nuestras madres? ¿Cuáles son las lenguas maternas de la gente pobre que no transmite la suya?

¿Una lengua materna es un idioma o es un habla? ¿Es un mundo o una gramática?

¿Cómo puede ser huérfana,[130] como diría Gloria Anzaldúa, eso que llamamos lengua materna?

En la propuesta de Avtar Brah, tan novedosa como radical, lo que denomina el «espacio diaspórico» incluye también a la comunidad autóctona del lugar de asentamiento. Pero, en ese sentido, ¿cómo hacer una propuesta metodológica que no pase solo por las tensiones entre comunidad diaspórica y comunidad de llegada coetáneas, sino que consista en crear un universo soñado, sin duda

onírico, pero que formule posibles para esas primeras generaciones respecto a los lugares en los que hemos nacido por casualidad y a veces por mala suerte? ¿Es posible entretejerse con una comunidad autóctona, con quien no tenemos lazos sanguíneos ni parentales, pero sí algún aspecto que remita a un nosotros temporal, estratégico, poético, pero nuestro de alguna forma?

¿Es necesario ese nosotres para coexistir, o es solo un anhelo, un clavo ardiendo al que agarrarse entre tanta soledad? A mí me consuela esa búsqueda que pasa por las comunidades campesinas preindustriales que fueron derrotadas también en esa misma guerra. Esa es, tal vez, mi comunidad catalana soñada. Mi gente también a veces, a ratos.

Y busco, también, el espacio diaspórico en el entorno de salida que no emigró y que convivirá, sin embargo, con nuestra ausencia y con el relato de nuestra ausencia. La pisada que quede en la arena aun cuando el pie ya no esté allí.

Capítulo octavo*: Les enfants* | Las criaturas

Solange sigue adelante con su texto satírico sobre lo mal que está el servicio. La sátira, aclarémoslo, no carga contra las señoras sino, bien al contrario, encierra a las criadas en la imagen de inútiles nada menos, una de las muchas desgracias con las que lidia la mujer moderna, igual que lidia con un marido ausente pero millonario y unos hijos estúpidos pero propios. «No ponemos en duda que tus criaturas son seres exquisitos –dice, sarcástica–, obedientes, limpios, ordenados, correctos y que cuando terminan sus deberes y han ordenado su habitación tienen una única distracción: ayudaros. Sin embargo, de vez en cuando, puede ser relajante saber que están en el colegio o paseando bajo la vigilante mirada de Conchita. Incluso, qué razón tienes, nadie te obliga a levantarte cada mañana al alba para vigilar su despertar, su aseo y el desayuno de los más pequeños. Puede ser agradable a veces, sobre todo en invierno, quedarse un poco más en cama a la hora reglamentaria de ir al colegio: ¿no ha sido suficiente madrugar para ir al colegio en tu infancia?»[131]



— ¿Hay que vigilar los niños cuando estemos fuera de casa?
(Pouvez-vous surveiller les enfants pendant mon absence ?)

Maria Arondo afirma que, sin ser aún consciente, ya sentía aquello que aprenderá a llamar «la diferencia de clases». «¿Cómo no darse cuenta –escribe– de que no estábamos al mismo nivel cuando, en el momento de la entrevista, lanzan algunos detalles humillantes: por ejemplo, el de tenerles que servir el desayuno en la cama.»[132]

Arrondo explica también que muchas empleadas del hogar tenían serias dificultades para encontrar trabajo sin referencias, especialmente cuando los empleadores insistían en el origen familiar para no contratar a chicas crecidas en orfanatos. «Es repugnante cuando tomas consciencia, y dan ganas de contestarles a todos esos burgueses que nos piden referencias: Y tú, ¿quién eres tú? ¿Qué referencias nos dais a cambio? ¿Sabemos cómo nos trataréis en vuestra casa? Después de todo, eso sería lo justo.»[133]

Dori, vecina de Parafita, emigró a Barcelona bajo la tutela legal de su tía Alba, que vivía allí, una de las primeras mujeres que se casó con otra mujer, porque mi tía era lesbiana, me cuenta. Dori se puso a trabajar inmediatamente en una fábrica donde hacían envases para medicamentos. «No había cumplido los catorce años pero aun

así me pusieron a trabajar sin seguro, porque no tenía la edad.» Su tía Alba había emigrado dos décadas atrás, con siete años, tutelada a su vez por dos de sus tías. Cuando estaba con una, me cuenta Dori, la mandaban a estudiar, pero cuando le tocaba la temporada con la otra, la mandaban a servir. Siempre recordaba que le tenían que poner un taburete, «¿no sabes?», para poder fregar los platos en el trabajo, porque ni a eso llegaba.

Los que mandaban sabían, pero no pusieron remedio.

Dori lo cuenta así, porque cuando habla de esto lo dice en castellano y lo dice llorando. A veces me habla en gallego y a veces en catalán, que es la lengua que usa con sus nietos y nietas. «Que me hablen, que me hablen, que con lo que me costó a mí aprenderlo, no se me vaya a perder.» Dice que le enseñó una monja republicana que daba clases en un sitio del ayuntamiento allí en la calle Selva de Mar esquina con Llull, en su barrio de toda la vida desde que emigró a Barcelona con catorce años. «Ni siquiera –se corrige– me faltaban unos meses para los catorce.»

«Mi marido –sigue la narración– llegó de Cádiz con contrato, que los contrataban allá para que viniesen, y el día que lo enterramos, enterraron a cinco más de sus compañeros. No tenían ni mascarillas ni nada, y los dueños ya lo sabían pero no pusieron remedio. No tenían nada y venía a comer a casa con la ropa del amianto, imagínate, y le lavaba yo la ropa en casa dos o tres veces por semana. Y, claro, además, vivíamos al lado. Los médicos ya luego nos contaron, claro, nos dieron asesoramiento y nos decían: "Aunque no trabajes en la empresa tienes que estar al menos a dos kilómetros para que no te llegue, y aun así puede que te llegue". Nosotros, figúrate, vivíamos delante y yo lavaba su ropa en casa hasta estando embarazada.»

Murió un 2 de agosto de 2014. Antonio Ríos Cortázar, su marido, de Alcalá de los Gazules, aunque a él Queixa también le gustaba mucho. Vio morir a su hijo, que falleció un mes antes con treinta y dos años recién cumplidos. «El Iván..., se llevaron un mes. De mi hijo no supimos de dónde vino el cáncer –cuenta entre sollozos de mujer fuerte y herida– porque a nadie se le ocurrió mirar, pero el feto ya lo puede coger estando en la barriga; a mi otra hija, la

Patricia, la vaciaron enterita a los veintiséis años –duda–, ¿a los veintiséis?, ¿o tendría más? Ahora ya me bailan los números, pero enterita la vaciaron, un cáncer también, yo tenía a mi hija ingresada en un hospital y a mi hijo en otro. Iván Ríos Lamela, se llama.»

Dice Wikipedia que la planta barcelonesa de MACOSA, la fábrica que mató a Antonio y a Iván, abrió en 1947 y se dedicaba «a la fundición y moldeado de acero, así como a la fabricación y reparación de coches, autobuses, vagones y demás material rodante».[134] Pero no dice nada de las cuatro mil personas que fueron expuestas directamente al amianto en sus procesos industriales, causa por la que ha sido condenada judicialmente, pues se considera probado que se saltó la normativa de seguridad y que sabía, ya sabía. Esa cifra espantosa no incluye las llamadas víctimas pasivas: las vecinas del barrio, las familiares abocadas al amianto que entraba en casa con los uniformes, a todos los Ivanes, a todas las Doris, a todas las Patricias.

Amianto es un libro de Alberto Prunetti, al que conocí en Campi Bisenzio, a las afueras de Florencia, en un polígono industrial donde la plantilla de la antigua fábrica Gkn organizaba el Festival di Letteratura Working Class, un encuentro de literatura obrera. Llego a Florencia apresurada tras empalmar viajes, trenes y presentaciones, arrastrando la maleta y el espíritu, y con la lengua fuera. Llego esperando una panda de universitarios que hablan de la clase obrera porque han leído a Toni Negri o vete tú a saber, una panda de asamblearios de lugares afirmativos, gente que no ha dado nunca un palo al agua pero que se llena la boca..., y aun así llego porque les tengo cariño a las editoriales involucradas, por eso aquí estoy.

Ese festival será de mis mejores recuerdos entre escritores y escritoras.

La organización es gente obrera que escribe e invita a gente obrera que escribimos, algunas que ya no somos activamente obreras, como yo, pero que venimos de la fábrica, del fregar suelos sin matices, sin chorradas. La Gkn lleva okupada por sus trabajadores en asamblea permanente desde julio de 2021, la okupación fabril más larga de la historia de Italia, cuando los

propietarios decidieron cerrarla y despedir a toda la plantilla. En estos años, la asamblea ha articulado un montón de alianzas con universidades y colectivos sociales para reconvertir la fábrica en un centro de trabajo sostenible, ecológico y que permita a la gente trabajar y hacerlo en condiciones dignas. Retomar la tierra, los medios de producción. El día que daba inicio el festival les sabotearon la electricidad, pero aparecieron camiones con baterías auxiliares y montaron un escenario alternativo en un remolque, y lo escribo aún con ganas de llorar de lo emocionante que fue subirme a ese escenario. Ferruccio Brugnaro, poeta de la generación beat y obrero en la zona portuaria de Marghera, contaba que fotocopiaban sus poemas porque eso les permitía escabullirlos entre los panfletos políticos de las fábricas y que llegaran, así, a los hogares, el hackeo dentro del hackeo. Es él, junto con Sandro Sardella, quien me enseña la frase «no escribo para quedar por encima de los demás, sino para encontrarme con los demás» que resumirá todo, desde siempre y para siempre.

Durante el festival hablamos mucho de amianto, un material que fue introducido en España en la fabricación de fibrocemento por la empresa Roviralta y Cia de Cerdanyola del Vallès (Barcelona). Dos años después de su creación, en 1920, fue absorbida por Uralita, que llegó a tener cuarenta y una fábricas por toda Europa.

El golpe de Estado franquista fue financiado por grandes fortunas, entre las que destacan las de Francesc Cambó y Juan March, el fundador de la Banca March. Hitler, Mussolini y Salazar también apoyaron de manera decisiva al bando sublevado. El 3 de febrero de 1937, «columnas motorizadas de italianos empezaron a llegar a Málaga. Después de bombardeos aéreos por parte de los italianos y desde el mar por parte de los navíos de guerra nacionales, la ciudad cayó», narra Paul Preston. A pesar de ganar la batalla con facilidad, afirma, los nacionales de Queipo de Llano no tuvieron piedad y asesinaron a cuatro mil republicanos en la ciudad. Los refugiados que huían por la costa fueron bombardeados por la marina y la aviación en aquello que ha quedado en la memoria colectiva como la Desbandá.

Juan March era el propietario de Uralita. Fue considerado la

séptima fortuna del mundo. Cuenta Honorat Bauçà, investigador del personaje, que usaba los barcos de Transmediterránea para llevar judíos huidos del nazismo hasta Nueva York, previo pago, claro. Y que esos mismos barcos se utilizaban para volver con armas que vendía a Hitler.

Estamos en Queixa, es invierno, son días de la matanza del cerdo. He tardado mucho en entender la importancia comunitaria de la matanza, y mucho tiempo en comprender que es una efeméride que me incluye a mí también en cuanto parte de la comunidad. No sé hacer nada, pero estoy, vengo, me hago un montón de kilómetros y fuerzo la agenda para poder estar. Esquivo nombrar, en entornos urbanos, que me voy a la matanza porque siempre que lo he dicho se ha hecho un silencio acusatorio a mi alrededor. «En tu casa hay asesinato», me llegaron a decir una vez, y me dio rabia y risa a la vez. En mi casa en invierno no hay nada que comer que no sea carne. Apenas tenemos verduras en invierno en lo alto de una montaña nevada, ni fruta, no tenemos pescado. Para que no haya «asesinato» tenemos que coger un coche, cargarlo de gasolina que conseguimos a través de guerras coloniales y desplazarnos quince, veinte kilómetros hasta el primer supermercado donde comprar verduras que se han cultivado en invernaderos en condiciones laborales deplorables y que se han transportado hasta ese supermercado con más gasto de gasolina y más guerras coloniales y más condiciones laborales deplorables. Verduras y tofu. Las lógicas urbanas aplicadas a la aldea son ignorantes, pero sobre todo son arrogantes.

La matanza se hace en invierno para que el frío juegue a nuestro favor, para que la carne no se corrompa en los días que necesitamos para procesarla en alimentos menos perecederos. En las ciudades el clima no es nada: un enemigo tal vez, un inconveniente. ¿De qué sirve en una ciudad que haga frío o calor más que para encender electrodomésticos que neutralicen lo uno y lo otro? El cuerpo del cerdo es exactamente igual que el cuerpo humano. Noelia nos mira riendo a Darko y a mí, con esa risa de persona listísima que tiene y

que es tan suya, con el chiste ya apuntando por entre los labios y los ojos calculando si lo lanza ahora o me lo guarda para después. Me impresiona haber vivido tantos años sin saber que existían ella ni su hermana Judith. Me impresiona, pero ahora no puedo pararme en sentimentalismos porque este chiste está a punto de salir y ando preparada para devolverle la pelota como un perro atento al lanzamiento. «Venid, que seguro que no sabéis dónde va nada», nos dice, y nos enseña el cuerpo del cerdo, que es el nuestro, y sus órganos, que son los nuestros. Y es verdad que no entendemos nada y que apenas distinguimos nada. Darko arruga la nariz y trata de recordar sin mucho éxito las clases de biología, a mí me suenan algunos nombres (vesícula, bazo), otros creemos conocerlos pero no sabemos ponerlos sobre su materia (¿el corazón es esto?, pregunta él espantado y le hace una foto para contárselo a sus amigas, que se espantarán también) y otros tienen palabras específicas que en nuestra lengua moderna no existen (un pulmón se llama pulmón, pero un pulmón con la tráquea se llama de otra forma. Pregunto en el chat con mis primas y me contesta Judith: chámase libiao máis non sei si con V ou con B porque nunca o escribín![*]). No volveré a comer igual después de estar en las matanzas: seguiré comiendo con placer pero ya no con indiferencia. Y no volveré a dejar comida en el plato: tirar la comida de repente tiene una dimensión emocional. «Eso seredes vós, nas cidades!», dice mi primo Pablo entre risas cuando hablo de ello. «Eiquí non tiramos nada: o que non comemos nós, dáselle as pitas, aos cás, aos porcos ou vai pra horta outra vez de volta.»[*] Todo tiene un circuito directo de aprovechamiento.

Giusi Palomba, en el fanzine *Improvviso*,[135] hace un homenaje al camión de Vincenzo, que vende verduras por los pueblos. «Mi madre quiere siempre frutas y verduras de colores brillantes, frescas, recién recogidas, no demasiado verdes ni demasiado maduras, por un precio justo o menos que justo. Si estas condiciones no se cumplen todas juntas, ella decide si adentrarse en una negociación o ceder. En el pasado, mi madre sembraba, cultivaba y cosechaba casi todo lo que hoy le compra a Vincenzo. Y sabe perfectamente cómo debe

presentarse cada elemento de ese intercambio. Si las berenjenas son carnosas o llenas de agua, si los zapallitos son *del campo* o importados, si se conservarán bien o no, si prometen un buen sabor o si probablemente la decepcionarán. Algunas cosas Vincenzo se las hace probar para evitar futuros reclamos.» Giusi ha tenido que marcharse de ese sur del norte y ahora vive en un norte periférico, en una ciudad.

«A veces –escribe–, muy pocas veces, trato de entrar en un negocio que se dice más ético, donde se habla de productos biológicos, orgánicos, de proximidad. Encuentro cosas diferentes dependiendo del equilibrio geopolítico, la única certeza es el precio alterado, que nadie jamás negocia. La gente manipula los productos como si fueran objetos llenos de misterio, los cuales permanecen abandonados a su suerte hasta que los trabajadores sean instruidos para ocuparse de ellos. Los empleados se acercan a la mercadería con hojas donde figuran las fechas de vencimiento, como si de verdad tuvieran que monitorear una especie alienígena. No hay un saber independiente en el que confiar para entender qué exhibir o retirar, tal vez hacer un descuento o regalar. Pareciera faltar la idea original, el estándar compartido: de esta manera, nadie puede velar por los sabores, los olores, las texturas, las estaciones o el precio. Y yo me muevo por este espacio con la cabeza llena de cuentas que no cierran, y de estándares que no coinciden.»

Estamos en Queixa, es invierno, días de matanza, y me voy un ratito arriba a leer mientras el resto prepara chorizos. En una comunidad cada vez más exigua tenemos una criatura, Sabela, y sus primos, Erik y Keila, que pasan estos días con nosotros. Hoy han estado jugando, por este orden, a enterrar solemnemente un ratón que había cazado uno de los gatos, con cruz y procesión incluidas, a asar en la barbacoa apagada piedras y dárnoslas a comer y a cebar chorizos entre los y las adultas, que les están enseñando así, en el hacer, el proceso. Cuanto más veo esta forma de enseñar y de aprender, menos quiero dar clases, menos sentido tiene ese tipo de transmisión desde el decir. Y aquí estoy, sin embargo, diciendo.

Estamos en Queixa y me subo a la cocina a leer el libro de Eugen Weber *De campesinos a franceses*. Llego a él a través de un hilo que

me ha dado Jordi Colomer, con el que tengo un diálogo en la Fundació Tàpies de Barcelona, un diálogo sobre museos que es también un diálogo sobre Queixa. Leer a Weber desde aquí, siendo hija de aquí, mientras a mi alrededor se hacen embutidos, se discute a gritos sobre el lobo y las criaturas juegan con ratones cazados por gatos, es una punzada fuerte. Se lo digo a mi prima Judith cuando sube un momento a comprobar la leña del fuego:

–Yu, tes que ler isto: o que nos aconteceu é máis grave do que pensabamos.*

Cher monsieur Charmat:

Le escribo en referencia a la película *As bestas*, que acaba de ganar de manera injusta el premio Lumière en Francia, lo que me lleva a preguntar si la habrá visto desde su *château* en el pueblo sin mar y campo de golf. Le pregunto, monsieur, porque esa película habla de usted y de mí, y explica de alguna forma su silencio, que me enloquece, ese maldito silencio.

Le cuento: se titula *Las bestias* por nosotras, por mi madre y por mí, concretamente. No, no lo dice así: pone de excusa una fiesta popular que sucede a cientos de kilómetros de nosotras en un contexto donde cada kilómetro es un mundo. Tal vez no supo usted que cuando Tom Cruise rodó unos sanfermines en Sevilla se montó la de dios. Con esto no se ha montado mucho, porque no le importa mucho a nadie más que a un par de piradas en Galicia (ni siquiera a todo el mundo) y a nadie más fuera de allí. Las campesinas ni hacen cine ni van a verlo, ni dan premios, ni escriben en los periódicos ni financian nada, así que no les importan a nadie.

No, claro, no me entiende. Deje que le cuente.

La historia, la película, va de dos mundos antagónicos que se acaban devorando entre sí y transcurre al lado de la aldea que dejó mi madre hace sesenta años para trabajar de criada de la suya en París, solo que el film realiza el viaje a la inversa: va de un francés como usted que se viene al pueblo de mi madre. Un francés profesor, bueno, bonachón, justo, un hombre honrado que es, en el fondo, un ilustrado que se instala en la aldea porque tiene un sueño así medio ecológico como usted, medio pijo, de vivir en contacto con la naturaleza y no sé qué más. Pero en la aldea se encuentra con unos aldeanos malos malos, uno de ellos incluso loco, que es una forma de maldad más desenfrenada, y los intenta educar, pero no

funciona porque los aldeanos son un caso perdido, no tienen remedio, no hay manera de elevarlos, no hay manera de hacer de ellos algo mejor de lo que son. Y lo matan, sí, sí, lo acaban matando. Los aldeanos a él, pero en el fondo él también a los aldeanos. Porque la segunda mitad de la película está toda en francés y parece un canto a la Francia civilizatoria que ha enamorado a su país y a media Europa: esa es nuestra muerte. Porque será su mundo, Gilles, el que prevalezca, el de ustedes, porque es mejor, moralmente mejor, más limpio, más bonito, más justo, más ecológico, más listo, más todo. Por eso van a ganar, otra vez, por eso van a seguir ganando. Por eso nos seguirán arrancando a nosotras de nuestras tierras pero, sobre todo, a nosotras de nosotras mismas.

Es una historia real, lo sé. Lo sé bien porque pasó al lado de mi casa, no le miento. Sé los detalles de dónde apareció el cuerpo, quién encontró el coche, de qué casa era cada cual. Es una historia real contada libremente, dice el director. Que se ha tomado libertades. Por ejemplo, el muerto no era francés, sino belga. Dígame: puestos a cambiarle el origen, ¿no podría haberlo retratado como aldeano también, otro aldeano? ¿Eso hubiese cambiado algo? Hubiese diluido la dicotomía campo-ciudad, fíjese, ese ellos-nosotros. Pero ¿y si esa dicotomía fuese el mensaje?

No, claro, yo no me identifico con esos dos matones de aldea. Pero es que esos dos matones, es lo que intento decirle, son una trampa, porque no son ellos sino su metáfora, son nuestra representación redundante durante siglos. El retrato nuestro a través de ellos. Ninguna película es solo una película, ninguna canción, ningún libro: todas son maneras de ver el mundo que se explican a través de una historia concreta. No es el argumento: es la gramática del argumento. Mire los comentarios en la plataforma de streaming, ¿lo ve?: «Esta película refleja la vida rural de una manera crudamente real». «Quin ambient tan tòxic. Molt bon retrat.» «Un buen ejercicio. Rural dirigido con maestría por uno de los mejores directores de cine español.» «Hacía mucho que no llegaba a ver una película que te llegase tan adentro explicando la idiosincrasia de lo rural. Increíble.» «Sobre la complejidad de la vida en el mundo

rural.» «Retrato crudo de lo duro que puede llegar a ser empezar de nuevo en un entorno hostil, frío y donde pueden llegar a vivir perfiles humanos tan primarios, frustrados como los de la película.» «Impresionante, por fin se dice la verdad de la Galicia y Asturias profundas, punto por punto.» «La España aldeana y mezquina bien retratada...»[136]

Fíjese, Gilles, que no dice la España aldeana pero mezquina, ni la España aldeana aunque mezquina, sino aldeana y mezquina, ambos epítetos sumándose, afirmándose. Ninguna película es solo una película: todas contienen un mundo. Y el mundo que contiene esta es el de la civilización, ahora ecologista, recolonizando los mundos que ya colonizó, como es el caso del mundo campesino anterior a la agricultura, ese mundo. Porque los señoritos de ciudad, los de las pelis, los que consiguen el dinero para contar sus historias porque sus historias no desordenan el mundo, sino que lo mantienen ordenado, los charmats, los augés del mundo, los jovellanos, los voltaires quieren campo, pero quieren seguir reinando sobre la tierra, lo quieren todo. Y lo pueden tener todo porque de hecho son dueños de todo. Y ejercen como tales. Ahora que ya nos han echado de las casas, quieren las casas, quieren la historia, quieren las formas de vida, quieren el paisaje, quieren el silencio, quieren la tierra y el amor por la tierra, pero lo quieren para sí, siendo el centro. Y para eso hay que acabar con nosotros, hay que sustituirnos por la gente de ciudad, en el campo también.

Fíjese qué perversidad: hay incluso que mandarnos a las ciudades a mutar antes de que podamos regresar a nuestras casas, siendo ya otra cosa, siendo urbanas. Y sí, tenemos que aceptar, sumisas, esa sustitución porque, ya me dirá, ¿quién querría identificarse con una bestia?

Para generar la mutación y el silencio alrededor de la mutación, la aceptación de la misma como proceso natural, inevitable e incluso deseable, el mundo vencedor de esta guerra, que es el mundo urbano, precisa afirmarse y mantener la afirmación de ser el único mundo posible. Ya ni siquiera el mejor, pues la valoración podría ser objeto de debate: debe ser el único. Los otros mundos, como el

mundo campesino, son relegados a la inexistencia o a la preexistencia: versiones anteriores del mundo, un pasado que de manera aberrante y contra natura persiste aún, tenaz, en el presente, generando una asincronía en existencias simultáneas. La persona urbana vive en el presente, en algunos casos incluso en el futuro: lo que queda del campesinado vive en el pasado, aunque viva en el ahora. La condición fantasmal, lo zombie.

Es muy difícil hacer memoria de nosotras así, ¿sabe? Deshumanizarnos hasta la saciedad, caricaturizar hasta el extremo nuestro mundo y los últimos trazos que quedan de nosotras, hacer que la gente aplauda y celebre que ese retrato sí es fidedigno, por fin se ha dicho la verdad sobre nosotras, por fin alguien ha tenido los cojones de decirla, y entonces darle premios, hacerla crecer como la espuma, porque cada premio es un cachito más de tierra para ustedes, un cachito más de historia, un cachito más de ganar esa guerra de siglos, una batalla más.

Por eso te escribo, Gilles, para poder hacer la memoria.

Y es por eso, exactamente, por lo que no me contestas tú.

Te moriste un 9 de agosto, cuando ya había acabado este libro, después de meses buscándote por Roma, por París, por Chandrexa de Queixa, por Barcelona, por los archivos, por los mercadillos, por los periódicos, por el NO-DO, por los libros de historia, por los museos, por las imágenes de otra gente; después de años trabajando con tus fotos, las robadas, recortando tu cara, haciendo collages, persiguiendo a los charmats del mundo, dibujando mapas, preguntando a las mujeres que crecieron y emigraron contigo sobre sus verdades porque son también la tuya y son la nuestra.

Te moriste y yo estaba en Queixa, ese regalo me hizo la vida. Una mañana de sol me llegó allí la noticia del último silencio de tantos, el silencio que nos dejaba con la palabra en la boca. Me invadió como una ola de pena, de miedo, de vértigo, de desazón, de angustia, como un impacto en la cabeza que te deja aturdida e inerte.

Y entonces sí sucedió algo digno de llamarse «el milagro»: mi gente, mis primas, mis vecinas, que son también las tuyas, las nuestras, empezaron a llegar a la casa como un goteo, como llegan las golondrinas, e hicieron lo único que yo, sin saberlo, necesitaba, lo único que podía consolarme del dolor antiguo: me dieron el pésame.

Cuentan que hace miles de años, en una isla mediterránea, un niño llamado Telémaco le dijo a una diosa, como en susurros: «Nadie puede saber por sí mismo su linaje».

Esta investigación recibió el apoyo de la beca Montserrat Roig, la beca Barcelona Crea y la beca de la Real Academia de España en Roma.

Ilustración: «Pecado original y expulsión del Paraíso terrenal», Miguel Ángel, 1512, fresco de la Capilla Sixtina

Edición en formato digital: *enero 2026*

Diseño de la colección: Compañía (lookatcia.com)

© Brigitte Vasallo, 2026
por mediación de MB Agencia Literaria, S. L.

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A.U., 2026
Pau Claris, 172
08037 Barcelona

ISBN: 9788433949516
Conversión a formato digital: www.acatia.es

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es

1. Antonio Orihuela, *Libro de las derrotas*, Barcelona, La Oveja Roja, 2008, p. 110

2. Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato: Una antropo- logía de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000. Traducción de Margarita Mizraji.

3. Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011, p. 144. Traducción de Sergio Ojeda.

4. Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 184. Traducción de Manuel Talens.

5. «Los pensamientos de la clase dominante –dicen Marx y Engelsson también en todas las épocas los pensamientos dominantes, es decir, la clase que es la fuerza material dominante de la sociedad es también la fuerza dominante intelectual. La clase que dispone de los medios de producción material dispone, a su vez, de los medios de la producción intelectual, y en ambos casos, los pensamientos de aquellos a quienes se ha desposeído de los medios de producción intelectual son sometidos igualmente a esta clase dominante», Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, 2005, p. 24. Traducción de Paco Vidarte.

6. Laure Murat, *Proust, novela familiar*, Barcelona, Anagrama, 2025, p. 22. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia y Amaya García Gallego.

7. Xosé Manuel Beiras, *O atraso económico da Galiza*, Santiago de Compostela, Edicións Laiovento, 1981, p. 78. Todas las traducciones de este libro son de la autora.

8. *Loc. cit*.

9. Anna Cabré, «Barcelona i el sistema català de reproducció», *L'Avenç*, nº 277 (febrero de 2003), p. 28.

10. Andreas Malm, *Capital fósil*, Madrid, Capitán Swing, 2021, p. 469. Traducción de Emilio Ayllón Rull.

11. V. I. Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, Santiago de Chile, Empresa Editora Nacional Quimantu, 1972, p. 18.

12. Gerd Baumann, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 10. Traducción de Carlos Ossés Torrón.

13. Luis Moreno-Caballud, «La otra transición: culturas rurales, Estado e intelectuales en la encrucijada de la "modernización" franquista (1957-1973)», *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, vol. 19 (2015), pp. 111-128.

14. Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora, op. cit*., p. 212.

15. «¿Quién es esta gente que llama de madrugada, al mediodía, por la tarde, de noche? ¿Quiénes son estas personas que interesadamente tiran la bomba prefabricada adulterada, manipulada del molde irreal, agrietado, desencajado del "xarnego"? ¿Por qué ahora? ¿Qué quieren? ¿Crear una nueva etnia manufacturada sobre los sobrantes del algodón demagógico virtual de la industria de las redes sociales? ¿Una nueva raza? ¿Una casta? ¿Un linaje? ¿Una monarquía? ¿Qué quieren ahora, realmente? ¿La invención de una nueva regiduría por los derechos

históricos nunca reconocidos del xarnego después de las próximas elecciones? ¿Una consejería de xarneguismo? ¿Un ministerio con talante xarneguil? ¿Un plan de ayuda humanitaria de la ONU? ¿Una paga de por vida? ¿Una subvención eterna? ¿Quieren certificados de autenticidad basados en sus investigaciones científicas esotéricas daltónicas sectarias que demuestren que el xarnego no será nunca catalán? ¿Un ISO 9000? ¿Pruebas de ADN? ¿De carbono 14? ¿La Piedra Rosetta? ¿Qué buscáis?», Francesc Canosa, «Un invent interessat anomenat xarnego», *Diari Ara* (7 de abril de 2019).

16. Edgardo Castro, *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011, p. 103.

17. Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 14. Traducción de Alberto González Troyano.

18. Alba García Fijo, «Txarnegas. Perspectivas subversivas frente a la construcción de identidad nacional», trabajo fin de máster en investigación aplicada en estudios feministas, de género y de ciudadanía, Universitat Jaume I.

19. Llorenç Villalonga, *Mort de dama*, Barcelona, Club Editor, 1971, p. 76.

20. Francisco Tomás y Valiente, «El proceso de desamortización de la tierra en España», *Agricultura y Sociedad*, n.º 7 (abril-junio de 1978).

21. https://www.cervantesvirtual.com/obra/real-cedula-de-su-magestad-y-senores-de-su-consejo-que-contiene-la-instruccion-yfuero-de-poblacion-que-se-debe-observar-en-las-que-se-for men-de-nuevo-en-la-sierramorena-con-1020314 (Última consulta: 6 de octubre de 2025).

22. https://ajuntament.barcelona.cat/lavirreina/es/actividades/microhistorias-militancias-desde-la-alteridad/258

23. McKenzie Wark, *Amor y dinero, sexo y muerte*, Buenos Aires, Caja Negra, 2025. Traducción de Lola Copacabana.

24. Ferruccio Brugnaro y Sandro Sardella, en diálogo en el Festival di Letteratura Working Class organizado por el Collettivo di fabbrica Gkn y Edizoni Alegre.

25. Sergio del Molino, *La España vacía. Viaje por un país que nunca fue*, Titivillus, edición digital, 2016.

26. Voltaire*, Ensayo sobre las costumbres*, en *Historia de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 2002. Traducción de Martín Caparrós.

27. Brigitte Vasallo, «Ler a Butler dende Chandrexa de Queixa», en Andrea Nunes Brións y Ánxela Lema París (eds.), *O cento voando*: *Amores, alianzas e non-monogamias*, Vigo, Edicións Xerais, 2023.

28. Timothy Nourse denunció a los comuneros a principios de siglo, eran «rudos y salvajes de carácter», sostenían «principios de igualdad», eran «insolentes y tumultuosos» y «refractarios al gobierno». Los comuneros pertenecían a una «raza sórdida». Se les comparaba con los indios, con los salvajes, con los bucaneros, con los árabes. En septiembre de 1723, Richard Norton, guarda del bosque de Bere, pretendió «acabar con estos árabes y estos bandidos». Blackstone ya hizo notar que el papa había excomulgado a los barones por «ser peor que los sarracenos», los enemigos árabes y musulmanes de los cruzados,

Peter Linebaugh, *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013, p. 121. Traducción de Astor Díaz Simón.

29. «Incluso aquí en Galicia, donde tenemos muchísimos territorios comunales de montes vecinales en mancomún... pero también hay sitios donde no los hay... es una diferencia enorme cuando se ponen sobre la mesa proyectos destructivos, agresiones al territorio donde existen estas comunidades (no quiere decir que donde no existen no es el caso) pero donde sí que están se parte de una base de articulación comunitaria de capacidad de organización de práctica democrática, porque al final todas estas comunidades, alguna con sus defectos, la mayoría con muchísimos defectos obviamente, pero su órgano máximo es la asamblea que se reúne como mínimo una vez por año y es donde se toman las decisiones importantes. Entonces es una forma de democracia directa donde está presente toda la comunidad y por tanto cuando se pone sobre la mesa un proyecto de un parque eólico, una mina, o de otro tipo de proyectos de este tipo se encuentra con esa capacidad de reacción, de incluso de financiar si hace falta las medidas que sean necesarias, pues legales o de tipo técnico o incluso apoyar ese movimiento social más amplio». https://youtu.be/rfncepyA6Mo?si=VWTDfJpUaeYbt3Pa

30. Eugen Weber, *De campesinos a franceses. La modernización del mundo rural, 1870-1914*, Madrid, Taurus, 2023. Traducción de Jordi Ainaud.

31. Layla Martínez, *Carcoma*, Jaén, Amor de Madre, 2021, p. 105.

32. Sergio del Molino, *La España vacía*, *op. cit*., p. 39.

33. «España es un país privilegiado que puede bastarse a sí mismo. Tenemos todo lo que nos hace falta para vivir, y nuestra producción es lo suficientemente abundante para asegurar nuestra propia subsistencia. No tenemos necesidad de importar nada, y es así como nuestro nivel de vida es idéntico al que había antes de la guerra. Ignoramos los problemas que se plantean en las naciones demasiado pobladas. En España hay, debe haber, trabajo para todos. Se trata solo de distribuirlo bien; y en este respecto exigiremos también que cada uno cumpla con su deber.» Entrevista a la revista francesa *Candide*, 18 de agosto de 1938.

34. https://www.ersilias.com/entrevistas-a-francisco-franco/

35. Alba Solà García, «Campesinos, punks y charnegos. Luchas autónomas por la descolonización del pasado y del territorio en las periferias urbanas de Barcelona (1970-1992)». Tesis doctoral Romance Languages University of Pennsylvania, otoño 2021, p. 59.

36. «Después, y como parte de un plan de regeneración, el Estado franquista forma el Instituto Nacional de Colonización en 1939 y elabora la Ley de Bases de Colonización de Grandes Zonas Regables, una ley que no es invención del gobierno de Franco, sino que es el resultado de la convergencia de diversas experiencias anteriores relativas a la colonización interna, la reforma agraria y la política hidráulica (Gómez Benito, 2004, p. 46). El gobierno de Manuel Azaña durante la II República había intentado buscar soluciones para la situación del campo a través de la Ley de Reforma Agraria, que proyectaba el reparto de

tierras, y a través de una política de Obras Hidráulicas y de Puesta en Riego (OHPER) en 1932. A través de esta medida el Estado afrontaba la realización de los trabajos necesarios para la puesta en riego, de algunas zonas, y se comprometía a proyectar y ejecutar las obras de puesta en riego que incluirían redes secundarias y drenaje, viviendas y servicios. Este proyecto republicano, basado, a su vez, en políticas y estudios previos, fue uno de los antecedentes de la política de colonización asociada con el franquismo. Por otra parte, como recuerda Gómez Benito, los planes de la OHPER eran similares a otros que estaban siendo aplicados en distintos países y que correspondían a planteamientos técnicos-doctrinales de ámbito internacional. De estos habrá dos modelos que los técnicos españoles estudiarán como modelo: el plan de mejoramiento integral (*bonifica integrale*) del gobierno de Mussolini en la Italia de los años treinta y las mejoras impulsadas por Roosevelt en el contexto de su programa de recuperación tras la depresión de 1929 (el New Deal). Tampoco la política hidráulica (los famosos pantanos que Franco inauguró y que el aparato de propaganda franquista documentó) fue invención del gobierno franquista. El Plan Nacional de Obras Hidráulicas de 1933 había sido elaborado por Lorenzo Pardo por encargo del ministro de Obras Públicas republicano, Indalecio Prieto. Si bien la OHPER obligaba al Estado a llevar a cabo los trabajos necesarios para la puesta en riego, la ley franquista de 1939 lo deja en manos de los propietarios, por lo que no resultará muy efectiva. Estos no tenían mucho incentivo para ejecutar cambios, dado que durante la inmediata posguerra «imperaban unos salarios bajos, un control total de la mano de obra y un mundo en el que los sindicatos y sus líderes habían sido destruidos o estaban encarcelados», Pepa Anastasio, «Habitar la colonialidad. Una autoetnografía sobre la colonización interior», *Re-visiones*, n.º 14 (2024).

37. Alba Solà García, «Campesinos, punks y charnegos...», *op. cit.*, pp. 59 y 60.

38. Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de la historia y otros ensa- yos sobre historia y política*, Madrid, Alianza Editorial, 2021, p. 85. Traducción de Jordi Maiso y José Antonio Zamora.

39. Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora*, *op. cit.*, p. 213.

40. https://es.wikipedia.org/wiki/Villano#:~:text=Un %20vi llano %E2 %80 %8B %20es %20una,que %20se %20en frentan %20al %20héroe (Última consulta: 18 de febrero de 2025).

41. «Estos últimos se habían resignificado ya con el liberalismo (que asociaba el derecho a la ciudadanía con la propiedad) adquiriendo la connotación de "posesión de tierras", en oposición a los vocablos "jornalero", "yuntero", o "arrendatario", que comenzaron a utilizarse para nombrar a los que carecían de ellas. Frente a esta división, y en el contexto del rechazo a ese criterio liberal de la propiedad como condición de la ciudadanía, se extiende el uso de "campesino" entendido como trabajador del campo, análogo a los de la ciudad. Este es el uso reivindicativo que los anarquistas y socialistas le van a dar al término, y también el que llega a ser incorporado por los sectores republicanos más moderados. Bajo la presión de estos grupos el trabajo, y ya no la propiedad, va a ir siendo considerado cada vez

más el criterio necesario para la ciudadanía (sobre esto, ver Sánchez León e Izquierdo, 2003)», Luis Moreno-Caballud, «Trasplantando al pueblo. Las contradicciones del discurso moderno sobre el mundo rural y su vigencia en el franquismo», *Hispanic Research Jour- nal*, vol. 17, n.º 6 (2016).

42. Xosé Manuel Beiras, *O atraso económico da Galiza*, Santiago de Compostela, Edicións Laiovento, 1981, p. 32.

43. «En el caso de Galicia, donde apenas existió burguesía propiamente dicha hasta tiempos muy recientes, en parte carecía de fuerza suficiente para actuar por sí misma sobre el entorno tradicional, el entorno del mundo campesino. El desarrollo del capitalismo en España tuvo una repercusión dentro de Galicia: comenzó a producirse una penetración cada vez mayor del capitalismo como economía dominante en el medio rural. Ahora bien, esta penetración en la primera fase no afectó la base económica de la sociedad campesina, que siguió siendo fundamentalmente de explotaciones autárticas, orientada hacia la subsistencia, muy poco abierta a los mercados, muy poco abierta a los circuitos monetarios... En una relación normal entre un capitalismo en crecimiento y un medio rural precapitalista lo lógico sería que se operase un rápido proceso de destrucción de la estructura característica de la economía campesina y de absorción de sus energías latentes por el sector capitalista en desarrollo. Comoquiera que este sector capitalista en crecimiento en Galicia tenía muy poca fuerza en realidad se generaba el proceso de destrucción, y se sigue generando, de la economía campesina pero en cambio no de la absorción dentro de Galicia por el sector capitalista de los excedentes de mano de obra así liberados. La consecuencia es que estos excedentes liberados se traducen en una emigración forzosa», Beiras, *ibid*.

44. Andreas Malm, *Capital fósil*, *op. cit*., p. 44.

45. Felipa Sánchez Salazar, «Derrota de mieses y cercados y acotamientos de tierras. Un aspecto del pensamiento agrario en la España del siglo XVIII», *Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros*, n.º 195 (2002), p. 88.

46. Ángel Bahamonde Magro y Julián Toro Mérida, *Burguesía, espe- culación y cuestión social en el Madrid del siglo XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 27.

47. *Ibid*., p. 48.

48. *Loc. cit*.

49. https://www.rtve.es/play/videos/documentales-blanco-ynegro/sesenta-mil-viviendas-plan-urgencia-social-madrid/ 2847741/

50. https://es.wikipedia.org/wiki/José_Banús#cite_note-5

51. Peter Linebaugh, *Ned Ludd y la Reina Mab. Destrucción de má- quinas, romanticismo y los comunales de 1811-12*, Barcelona, Descontrol, 2019, pp. 25-26.

52. Arthur Evans, *Brujería y contracultura gay*, Barcelona, Descontrol, 2016, p. 114. Traducción de Valentina Ripani.

53. Virginia Mendoza*, Quién te cerrará los ojos. Historias de arraigo y soledad en la España rural*, Madrid, Libros del KO, 2017, p. 35.

54. «Algunos teóricos, economistas y reformadores sociales solicitan públicamente una ley que autorice la esclavitud. Sería una forma de solucionar el hambre, miles de parados y obreros, con sus hijos, se precipitarían en ella con tal de poder tener comida y techo. Pero ¿qué patrón aceptaría esta relación contractual? Probablemente ninguno. Un esclavo en 1909 cuesta más que un obrero. Solo en Francia hay seis millones de parados. El patrón tiene, por tanto, dónde elegir y qué pagar. Anselmo Lorenzo lo analiza con claridad: Hay en París más de cien mil obreras que ganan menos de 2,50 francos diarios, y ha de pensarse en que el sustento mínimo de la obrera esclava costaría mucho más... siendo patrón se tiene a su disposición el jornalero, que equivale al esclavo, sin los riesgos, pérdidas ni cuidados propios del amo», Antonio Orihuela, *Libro de las derrotas*, *op. cit*., p. 44.

55. Arthur Evans, *Brujería y contracultura gay*, *op. cit.,* p. 114

56. Xose Manuel Beiras, *O atraso económico*, *op. cit*., p. 62.

57. Luis Moreno-Caballud, «La otra transición», *op. cit*., p. 120.

58. «El período bajomedieval –dice– de guerras territoriales entre los siglos XII y XV, entre un Al-Ándalus debilitado por tensiones internas, que habrían llevado a la dinastía almohade a su fragmentación en los Terceros Reinos Taifas, y una creciente alianza entre estamentos nobiliarios y militares castellanos. Las sucesivas guerras fronterizas asolaron gran parte del sistema de regadío andalusí, y las nuevas élites castellanas instauraron a su paso la explotación pecuaria de las tierras, yermando el suelo de gran parte de la península. Durante este período hubo una reconfiguración territorial a gran escala, fruto de un intenso proceso de violencia, despojo y reparto de las tierras entre los nuevos poderes, que fueron progresivamente repobladas por "colonos" desplazados de otras zonas. Todo este período, que pasó a llamarse más adelante "reconquista", constituyó las bases para la evolución de las diferentes estructuras de la propiedad en la península», Alba Solà García, «Campesinos, punks y charnegos...», *op. cit*.

59. Dino Marino Tognali, *La mia terra la mia gente. Storia, tradizio- ni e linguaggio dell'alta Valle Camonica*, Comunitá de Vione, p. 254. Traducción de la autora.

60. «Personalmente non conosco neanche uno studioso che sia in grado di insegnare un dialetto in modo serio e completo o di redigere un manuale tecnico-scientifico-lessicale di questo tipo. In Lombardia ci sono più di cinquanta vocabolari sui dialetti lombardi: non ce ne sono due che collimano tra loro. Quello che vogliono i leghisti, evidentemente, è tutt' altra cosa. Il loro unico scopo è, attraverso la storia del dialetto, mandare via i professori di lettere del Sud. Quelli che da noi insegnano la letteratura italiana, ma che non sono in grado di insegnare il volgare locale. In poche parole il dialetto è il cavallo di Troia per realizzare la cacciata dei docenti provenienti dal Sud. Quella messa in atto dalla Lega, quindi, si rivela per quello che è, ovvero un' operazione utopistica e pericolosa, un modo per buttare via soldi e tempo, oltre che credibilità. E dire che i più grandi linguisti e esperti di dialetti che ho conosciuto venivano proprio dal Meridione. Come un mio

vecchio professore di lingue. Era bravissimo, perfetto. Ed era di Napoli», Dario Fo, «L'Italia dei dialetti», *La Repubblica*, 30 de julio de 2009.

61. Piero Camporesi, *El pan salvaje*, Madrid, Debate, 2024, p. 13. Traducción de Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya.

62. www.txarnega.com

63. «Qui, ora, su questo sedile lato passeggero, sono in abiti da lavoro, sbarbata, sì, ma ho cancellato le tracce di matita,ombretto, mascara e rossetto che ieri sera sul palco orgogliosamente sfoggiavo. Eppure forse c'è qualcosa che traspare.perché dopo un lungo silenzio, mentre lasciamo l'abitato di Giaveno e puntiamo su Coazze, mi dà questo consiglio: "Per il

> tuo bene, non andare in giro
> pacchiana"». Filo Sottile:
> Pacchianeria, www.txarnega.com

64. *Ibid*.

65. En cada pueblo había dous o tres ricos, uno o dos o tres o cuatro, que mais ou menos se defendían, e despois estaban os pobres. Os pobres vivian normalmente en familias muy grandes, non había terreno onde sembrar, por eso se facía a seara, non había nin para botar patacas, non había para nada... entonces encima eran as familias muy grandes, muy numerosas, encima pasaban o ano treballando para os ricos, porque claro... si tiñan que traer leña para quentar, si tiñan que –por ejemplo, nas searas, o pan despois levábase con carrospois as vacas tíñanas os ricos, entonces os pobres tiñan que treballar pra os ricos pa que lles fixeran os traballos que eles non podian facer.

66. Porque, claro, eran os que tiñan diñeiro, eran os que tiñan as vacas, e eran os que tiñan os terreos. Entonces, encima, claro, se saía un terreo á venda, quién ho compraba? Os ricos. Os pobres non.Os pobres o que facían moitas veces, antiguamente, había moitos embargos de terras. Co dos embargos que pasaba? Que ti, por exemplo, ti... tiñas diñeiro, eras máis o menos outro rico ou tiñas, bueno, rica... chamavan asi ricos que o final eran... que os tempos d'hoxe serian mais pobres que... pero daquela xa eran ricos. Porque tiñan, ¿non sabes? Comían, tiñan comida, tiñan animais, xa tiñan algo de diñeiro, entonces tu, por ejemplo, tiñas una finca, e faciache falta... un diñeiro o o que fora, non? Entonces pedíaslle a os ricos e poñías en una finca de fianza, si al cabo de tanto tempo no lle volvías o diñeiro, esa xente quedabase ca finca, quedabanse ca finca entonces, claro, una forma de facerse coas fincas era esa, quedavanse cas fincas dos pobres, porque os pobres polo que fora non, na enfermedad o polo que fora, tiñan falta de diñeiro, e non tiñan, entón dis: mira, deixame este diñeiro, e pomos de fianza esta finca. Que entón si non chega o diñeiro, quedaste ca finca, e era o que pasaba, o que pasaba era eso.

67. «... después de un largo y penoso trabajo de absorción siempre existe el peligro que en cualquier momento aparezca un extranjero en la intimidad de una

familia fisiológica», Pere Màrtir Rossell i Vilar, *La Raça*, Barcelona, Llibreria Catalonia, 1930, p. 177.

68. «... la raza catalana y la raza andaluza, pero no tardará mucho en determinarse el predominio de esta última», *ibid*., p. 194.

69. *Ibid*., p. 195.

70. *Ibid*., p. 176.

71. Charles de Rémusat (1858), en Maurice Mauviel, «La Révolution française et les étrangers...», p. 17, citado en Saïd Bouamama, *De las clases peligrosas al enemigo interior*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021, p. 35. Traducción de Isidro López.

72. Didier Guyvarc'h, «Un manifeste de 1851 contre les immigrés bretons», *Sciences Sociales et Histoire*, n.º 24 (1996), p. 140, citado por Saïd Bouamama, *De las clases peligrosas*..., *op. cit*., p. 26.

73. Oriol Junqueras, «Proximitats genètiques» *Avui*, 27 de agosto de 2008.

74. «Las poblaciones de pelaje (sic) blanco, ofrecen también diversidad de poblaciones, y todo el mundo constata la diferencia que va de un escandinavo a un siciliano, el primero de piel rosada, el segundo de piel morena», Rossell i Vilar, *op. cit*., p. 11.

75. Roberto Herrero García, «Extremadura y sus masculinidades, un sentimiento a la busca de su forma», tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2024.

76. Eugen Weber, *De campesinos a franceses*, *op. cit*., p. 26.

77. https://los40.com/los40/2021/09/28/cinetv/1632821767_65 0722.html

78. Sentencia de la Corte de Apelación de Nápoles, V Sección Penal, del 4 de abril de 2024.

79. https://hotelutopiabenalup.com (Última consulta: 3 de febrero de 2024).

80. https://www.tripadvisor.es/Hotel_Review-g659664-d1396 5765-Reviews-Hotel_Utopia-Benalup_Casas_Viejas_Province_ of_Cadiz_Andalucia.html (Última consulta: marzo de 2024).

81. Paul Preston, *La guerra civil española*, Madrid, Debate, 2021, p. 75. Traducción de Francisco Rodríguez de Lecea.

82. Ramón J. Sender, *Viaje a la aldea del crimen*, Barcelona, Libros del Asteroide, 2016, pp. 112-113.

83. Pier Paolo Pasolini, *La insomne felicidad*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2022, p. 109. Traducción de Martín López-Vega.

84. Carmine Conelli, *Il rovescio della nazione*, Nápoles, Tamu, 2022, p. 78.

85. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel 1-5. Primer cuaderno,* 34 y 34 bis.

86. Carmine Conelli (sin título) en el fanzine *Improvviso* coordinado por Brigitte Vasallo, Roma, 2024, disponible en www.txarnega.com.

87. Roberto Herrero García, «Apuntes para una poesía en coreano», en el fanzine *Improvviso* coordinado por Brigitte Vasallo, Roma, 2024, disponible en www.txarnega.com

88. Jaume Franquesa, *Molinos y gigantes. La lucha por la dignidad, la soberanía*

energética y la transición ecológica, Madrid, Errata Naturae, 2023, pp. 84-85. Traducción de Elena Pérez San Miguel.

89. *Ibid*., pp. 40-41.

90. Miguel Díaz Sánchez, *Fronteras de papel. Franquismo y migra- ción interior en la posguerra española (1939-1957)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2024, p. 192.

91. *Ibid*., p. 230.

92. *Ibid*., p. 212.

93. Javier Pérez Andújar, *Paseos con mi madre*, Barcelona, Tusquets, 2011, p. 20.

94. Sergio del Molino, *La España vacía*, *op. cit*., pp. 39 y 40.

95. Jaume Franquesa, *Molinos y gigantes*, *op. cit*., p. 85.

96. Brais Lamela, *Ninguén queda*, Euseina, 2022, p. 83.

97. John Berger, *Puerca Tierra*, Barcelona, Random House, 2020, p. 244. Traducción de Pilar Vázquez.

98. Peter Linebaugh, *El Manifiesto de la Carta Magna*, *op. cit*., p. 89.

99. Manuel Mandianes, «Una generación sin muertos emigrantes gallegos en Barcelona», II Congreso de Antropología Española. Olivenza (Badajoz), 1994.

100. Xosé Manuel Beiras, *O atraso*, *op*. *cit*., p. 63.

101. Xesús Fraga, *Virtudes (e misterios)*, Vigo, Galaxia, 2020.

102. Maria Arondo, *Moi, la bonne*, París, Stock, 1975, p. 48.

103. Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora*, *op. cit*., p. 211.

104. John Berger, *Un séptimo hombre*, Madrid, Capitán Swing, 2015, p. 51. Traducción de Eugenio Viejo.

105. Giovanni Maria Bellu y Carlo Bonini, «A Brescia c'è una Seveso bis», *La Repubblica*, 13 de agosto de 2001.

106. Marino Ruzzenenti, *Veleni negati. Il caso Caffaro*, Milán, Jaca Book, 2021, pp. 9-14.

107. https://ctxt.es/es/20151111/Politica/2939/Fotografia-TarantoItalia-contaminacion-ambiental-Ilva-siderurgia.htm

108. Solange Fasquelle, *Conchita et Vous*, París, Albin Michel, 1968, p. 29.

109. Gerd Baumann, *El enigma multicultural*, *op. cit*., p. 45

110. Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.

111. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo I, 34bis, p. 68.

112. https://serhistorico.net/2018/01/19/la-revuelta-de-figols-cincodias-de-comunismo-libertario/

113. Saïd Bouamama, *De las clases peligrosas*..., *op. cit*., p. 46.

114. *Ibid*., p. 26.

115. *Ibid*., p. 25.

116. Maria Arondo, *Moi, la bonne*, *op. cit*., p. 110.

117. *Ibid*., p. 110.

118. Laboratorio El Milagro, realizado en 27 de noviembre de 2024 en el TEA, Tenerife Espacio de Artes, dentro de la programación del Her Feminist Festival.

119. Luis Moreno-Caballud, «La otra transición», *op. cit*., p. 120.
120. *Loc. cit*.
121. Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010, p. 34. Traducción de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza.
122. Luis Moreno-Caballud, «La otra transición», *op. cit*., p. 122.
123. Silvia Federici, *Calibán y la bruja*, *op. cit*., p. 40.
124. *Ibid*., p. 148.
125. Luisa Diéguez González, *De boca a orella. Tradición popular na alta montaña ourensá*, Nino Centro de Impresión Digital, 2022.
126. Pilar del Rey, Eva Rodríguez, Ana Sáncer y Núria Tayó, «Efectos del trauma ancestral silenciado», ponencia para las XIV Jornadas Psicoanalíticas del Espacio Psicoanalítico de Barcelona, tituladas Aperturas en Psicoanálisis (III): https://www.epbcn. com/textos/2015/03/efectos-del-trauma-ancestral-silenciado/ [Última visita: 2 de octubre de 2025].
127. *Ibid*.
128. Ximena Faúndez Abarca, Marcela Cornejo y Jean-Luc Brackelaire, «Transmisión y apropiación de la historia de prisión política: transgeneracionalidad del trauma psicosocial en nietos de ex presos políticos de la dictadura militar chilena», *Terapia Psi- cológica*, vol. 32, n.º 3, Santiago de Chile (diciembre de 2014).
129. Maria Arondo, *Moi, la bonne*, *op. cit*., p. 130.
130. Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing, 2016. Traducción de Carmen Valle, p. 109.
131. Solange Fasquelle, *Conchita et Vous*, *op. cit*., p. 91.
132. Maria Arondo, *Moi, la bonne*, *op. cit*., p. 35.
133. *Ibid*., p. 37.
134. https://es.wikipedia.org/wiki/Stadler_Rail_Valencia (Última consulta: 2 de octubre de 2025).
135. www.txarnega.com
136. Comentarios recogidos en la página de Filmin en marzo de 2023.
* «El proceso tiene un montón de vasos comunicantes. A mí me fastidia que la mejor gente que sacamos de aquí, con bolsas de estudios, las pensiones no contributivas de los abuelos y la plusvalía del estiércol se estén aprovechando fuera.»
* «charnego originariamente es una raza de perros.»
* «eres xarnega cuando sales del barrio, y eres catalana cuando sales del país.»
** «es lo normal hasta que te empiezas a mover por el centro y ves que no, que es otra cosa.»
* «varió de tema y emprendió una campaña contra las modas de las señoras.»
* «¡no saquéis más, que acabo de comer! Pero, mujer, un poquito de jamón, ¡si es de casa!»
* «la que se dirigió principalmente a los llamados "bienes municipales", que

eran, en verdad, bienes comunales.»

* «Mi madre vivió gracias a eso.»

* «la madre de Alfredo.»

* «y nosotros seríamos meros colonos, porque realmente cualquier propiedad que haya dentro de la poligonal, para hacer cualquier cosa, deberías pedir permiso a los promotores del parque, a Greenalia en nuestro caso, que después no sé si tanto así, porque les dará igual que vayas a desbrozar o a poner una pared o quitar una alambrada, no se meterán con eso porque les trae al pairo, pero la ley dice que si quieren controlar eso y prohibirte que hagas allí nada, te lo prohíben, pese a que las fincas son tuyas, pese a que tú no has cobrado nada por esa ocupación, porque ellos no te están ocupando nada, dicen, ¡coño!, no te están ocupando nada pero estás dentro de la poligonal, por lo tanto sí que te están ocupando, ¡porque has tenido ahí una reconversión de la tierra!»

** «La pregunta era así escuetamente: ¿me quieren decir por qué una poligonal, en el momento en que se modifica el proyecto, no se modifica la poligonal? Nadie me supo responder a eso, me convenciera o no me convenciera, o fuera una razón lógica para mí o no..., pero una razón..., nadie me dio una explicación.»

* «la zanja que hacían alrededor de las plantaciones, no sé si en terrenos expropiados o en montes comunales, vete tú a saber. Pero ponían la zanja, y a partir de ella no podía pasar el ganado y no se podía pastorear en la plantación, supongo que por protegerla. ¿Qué pasa? Que esto acarreó que no se pudiera mantener el ganado, por tanto después venían ya los de Castilla y se llevaban el ganado hacia Castilla a muy buen precio, casi regalado por el tema de que no se podía mantener, y de paso se marchaban con los chavales jóvenes que se llevaban, supongo que de costeros.»

* «Si fuera por ellos, aún estaríamos cruzando la Bibei a nado. ¡Suerte que los romanos hicieron un puente! Desde entonces, nadie ha hecho nada más por nosotros.»

* «el caciquismo es que pedirle una fotocopia compulsada al ayuntamiento sea deberle un favor.»

* «Antes, la palabra valía. Tú no necesitabas de papeles porque si alguien decía tal, era tal. Después llegaron los papeles y los contratos, y la palabra no vale nada, puedes decir hoy tal y mañana lo contrario porque las palabras ya no son de verdad, solo es verdad el papel.»

** «Aquí en los congelados estaba el terreno de labranza de Agustín, aquí en las bebidas gaseosas estaba el campo de patatas de la señora Josefa, aquí en las verduras el prado pequeño de Serafín y en los cosméticos, la era de los del Val.»

* «Mi madre, mi madre.»

* «subiendo na Costa se sintió mal y se apoyó en una roca grande que hay bajando, ¿sabes?, y allí cayó muerto, allí mismo. Cuando los caballos llegaron a casa sin el dueño, salieron a buscarlo y lo encontraron en la roca, ¡que menos mal que al menos cayó cerca de casa!»

* «sí, mujer, unos huevitos frescos bien los comes.»

** «pues aquí murió el señor Basalo de la casa de Flora y Juan, mis primos, y aquí le dio un infarto cuando volvía de Ourense y se apoyó en esta roca, y llegaron los caballos, y salieron a buscarlo, y de esto hará doscientos años.»

* «la cachueira es la caída del agua, las penagueiras son esas piezas grandes en los tejados que hacen de entrada en las casas, Cuncachá es un valle en la sierra de donde sale el Río Grande.»

** «Quedar ao ermo es quedar sin uso, baixar a rollón es bajar rodando, galgas son las rocas grandes, mallada es donde se juntan las reses ¿qué es una corga? una corga es una corga ¿qué es un lameiro? un lameiro es un lameiro ¿una corga puede ser un lameiro? Pero, mujer, ¿cómo va a ser una corga un lameiro? ¡Un lameiro es un lameiro!» Para hacer esta nota, durante el proceso de edición abro debate con mis vecinas y vecinos para tratar de definir estos términos. Concluimos que, en el habla específica de Chandrexa de Queixa, un lameiro es un prado, de secano o regadío, para hacer hierba seca (no un lodazal, como sería su uso mayoritario), y una corga es un prado más pequeño y húmedo (no una alberca, como significa en algunas zonas del resto del territorio gallego).

* «Los listos eran los hijos del médico y el hijo de la criada y amante del médico, y los tontos éramos los demás, que éramos hijos de campesinos.»

* «Y después, también, el autoodio al acento era muy fuerte, porque cuando llegaban sobre todo los hijos del cacique del pueblo, que vivían todos en Madrid, siempre decían que lo que más les horrorizaba del pueblo era cómo hablábamos, nuestro acento. Y, claro, siempre quedaba el rollo... de que no sabíamos hablar bien castellano, cuando nuestra lengua..., no es que estuviésemos hablando otra lengua, nosotros hablábamos castellano... Y es muy fuerte porque esto hace que cuando llego a estudiar a la Universidad de Almería, para mí la gente de Almería ciudad habla como la gente del telediario, que es como se habla bien el castellano.»

* «No quiero ver más zuecos ni pan de maíz.»

* «por eso se realizaba la estivada.»

* «*Payés*, *payesa* Hombre, mujer, del campo. *Los payeses del Vallès* Persona que se dedica al cultivo de la tierra. *Una casa de payés. A payés atrasado ninguna añada le es buena*. Payés de remença. En la Edad Media, payés adscrito a un mas o a tierras que solo podía abandonar mediante el pago de una remença. Relativo o perteneciente a los payeses. *Costumbres payesas*. *Tiene un aire payés*. Hacer el payés. Hacer como que no entiendes la cosa. El campo. He pasado un mes en payés y otro en la ciudad. Vivo a payés pero soy de la villa.»

* «que nosotras de aquí salíamos con el gallego. Y que eso hicieron: trabajar y mandar dinero, hasta con los críos a cuestas ibas a trabajar, hasta con los críos a cuestas.»

* «y nosotras también, nuestro abuelo fue a Barcelona e íbamos a visitarlo y la vergüenza, y la lengua que no es un idioma sino otra cosa, y nosotros y nosotras también.»

* «Aparca bajo el ciprés; la casa es fácil de encontrar: tiene una parra delante.»

* «mira, estamos en un trocito del cruasán de las renovables en Catalunya que incluye las comarcas de l'Anoia, la Segarra, el norte de la Conca de Barberà, les Garrigues, el sur del Segrià, la Terra Alta, la Ribera d'Ebre y el Baix Ebre-Montsià.»

** «un lugar lleno de vida, también humana, con un montón de proyectos, muchos de economía solidaria y cooperativa, que están funcionando, haciendo red entre producción, distribución y venta de infinidad de productos. Hay, por ejemplo, veintidós microbodegas que están haciendo vino y recuperando las viñas, e incluso ella y Natacha crearon hace diez años L'Aresta, una cooperativa con panadería ecológica que lleva a cabo investigación y dinamización agroecológica.»

*** «no es un fetiche, no es un concepto: la biodiversidad también somos nosotras.»

* «La tierra de cultivo no es un recurso renovable: una vez le echas cemento ya no se puede recuperar.»

* «Pero, entonces, preguntaba yo en la grabación, ¿cuál es la diferencia entre lo que se dijo y lo que se les dijo? ¿No es lo mismo? Ay, mi rey, responde ella, ¿cómo va a ser lo mismo lo que se dice y lo que te dicen?»

* «Eso es mucho de mujer de aldea. Observar para saber cómo hacer, también para no meter la pata.»

* «¿hoy no ha encendido?»

* «Se marchó mi madre y pocos meses después me marché yo.»

* «Nunca serás como nosotras, nunca hablarás como nosotras, nunca hablarás lo bastante bien.»

* «puesto encima de la cocina, ¡un pollo muerto!»

* «Encontramos un cambio muy importante porque, claro, no era lo mismo vivir allí que éramos cincuenta payeses, vienes a parar aquí y la ciudad nos sorprendió.»

** «o como quieras llamarlo y solo importaba el equipo.»

* «Me trataban bien. Yo comía como ellos, la misma comida, pero aparte, que no comía en la mesa. En la mesa no puedo decir que comía en la mesa. Pero comía bien. La comida que hacía para ellos, sí...»

** «Sí, sí: hacían, hacían. Y sí, tenía que atender, sí.»

* «se llama libiao pero no sé si con V o con B ¡porque nunca lo había escrito!»

* «¡Eso seréis vosotras en las ciudades! Aquí no tiramos nada: lo que no comemos nosotras se le da a las gallinas, a los perros, a los cerdos o se tira en el huerto otra vez.»

* «Yu, tienes que leer esto: lo que nos ha sucedido es más grave de lo que pensábamos.»