

Identidade cultural galega nun mundo transnacional: achegas desde a interseccionalidade e o marco decolonial

Olga Castro
Profesora no Dpto. de Estudos Transculturais e de Tradución.
University of Warwick, Gran Bretaña

IDENTIDADES CULTURAIS, ESPAZO E MOBILIDADE NA ERA DA GLOBALIZACIÓN

Desde os inicios da globalización, os fluxos e mobilidade de persoas, ideas, mercadorías e capitais propiciaron un cambio substancial na maneira en que se constrúen as identidades culturais (Bauman 1998) e, en consecuencia, tamén na maneira en que se pensa sobre elas. Na época da “modernidade líquida”³, tomando emprestada a metáfora de Zygmunt Bauman (2001), as concepcións tradicionais que definían a identidade como unha categoría fixa, estábel, uniformizadora e monolítica decote marcada polo lugar de nacemento e posición social nel herdada, perderon vixencia e utilidade. No que respecta á tradición académica occidental, na que me sitúo á hora de escribir esta contribución, xurdiron novos xeitos de conceptualizar as identidades culturais que deixaron de vinculalas exclusivamente a un espazo determinado, para destacar tamén a mobilidade como trazo definitorio (Giddens, 1991), mesmo chegando a acuñar a expresión “identidades delocalizadas”. Desde as ciencias sociais e as humanidades, tamén se insistiu no carácter dinámico (Rutherford, 1990), posicional (Gupta e Ferguson, 1997) e híbrido (Bhabha, 1994) das identidades, e destacou que os procesos de construción identitaria teñen lugar dentro de relacións de poder (Mason, 2004).

Se ben o espazo continúa a ser, aínda, unha característica importante a considerar na construción das identidades, moi particularmente no caso de

3. Todas as traducións ao galego son da autora.

identidades de grupo para as que a “pertenza a un lugar” supón un punto de referencia común (Martin, 1997), reivindicouse a importancia de entender o espazo como un construto social, pois as diferentes materializacións que un espazo adquire para distintas persoas é produto da sociedade e das súas experiencias nela vividas (Massey, 1995: 50).

A IDENTIDADE CULTURAL GALEGA FRONTE Á CONCEPTUALIZACIÓN MONOLÍTICA DA NACIÓN: NOVAS PERSPECTIVAS NO CAMBIO DE MILENIO

O cambio de paradigma na aproximación á construción das identidades tamén se reflectiu dentro do campo dos estudos culturais galegos, que desde o cambio de milenio contan cunha traxectoria vizosa de publicacións, as máis das veces producidas por estudosas e estudosos con afiliacións académicas na diáspora galega. Xa que logo, estes traballos constitúen un punto de partida ineludíbel para calquera reflexión presente sobre a identidade cultural galega nos tempos da globalización.

A grandes trazos, todas estas contribucións comparten unha ruptura coa tradición anterior, frecuente até a década dos 90 do século XX, na cal a reflexión sobre as cuestións de identidade cultural estaba marcada pola énfase no marcador da pertenza á nación. Esta era sen dúbida unha situación recorrente naqueles territorios definidos por un forte “nacionalismo cultural” (Kearney, 1997: 5), os cales tipicamente carecían de institucións fortes desde as que exercer peso político. No caso galego, reivindicábase a nación como expresión cultural, presentando a cultura como expresión da identidade nacional da comunidade e como reflexo dun conxunto de experiencias históricas compartidas por un colectivo ao que lle servían como elemento de cohesión. Podería entón concluírse que, como resultado deste nacionalismo cultural, tradicionalmente nos estudos galegos a identidade cultural definíase por e desde un parámetro nacional. Ao pensar nas consecuencias que disto se derivan, cómpre ter presente que «a identidade nacional non pode definirse de acordo a características obxectivas, senón na visión que as persoas membras dunha ‘nación’ en cuestión teñan de si mesmas. A identidade é percepción» (Kearney, 1997: 198).

As novas achegas críticas no campo dos estudos culturais galegos apuntaron ás consecuencias fatídicas da tradicional superposición da identidade cultural e da identidade nacional, por canto tiñan de excluíntes e parciais. Ao vincular a identidade á nación, presentada de maneira monolítica e unidimensional e priorizada sen fisuras para borrar calquera disonancia e así ofrecer un modelo principal de resistencia contra o discurso dominante, no fondo búscase «facilitar a impresión de que o parámetro nacional constitúe unha experiencia vivida unificada,

un sentimento colectivo, unha verdade indiscutíbel que estivo aí desde o comezo dos tempos» (Miguélez-Carballeira e Hooper, 2009: 203). É esta unha cita do capítulo introdutorio a un número especial editado na prestixiosa revista *Bulletin of Hispanic Studies* (2009), despois da celebración do congreso “Coming Out of the Nation in Galician Studies” [Saíndo da nación nos estudos galegos], organizado nas Universidades de Liverpool e de Bangor polas catedráticas de estudos hispánicos Kirsty Hooper e Helena Miguélez-Carballeira, e que tivo a cuestión da identidade nacional/cultural como un dos temas centrais. A urxencia da temática viña pola constatación de que algúns dos debates máis frutíferos e dinámicos sobre cultura galega están a ter lugar nas marxes de identidades institucionalizadas, talvez de xeito máis destacado no caso das identidades de xénero e da sexualidade, mais tamén no caso das identidades galegas cuxa identificación nacional está modulada e influída por outros marcadores xeo- e bio-políticos como a raza, etnia, clase, lingua e localización (Miguélez-Carballeira e Hooper 2009: 201).

Porén, xa antes dese congreso, as novas achegas críticas antes referidas apuntaran á urxencia de articular fórmulas alternativas máis produtivas, decote propostas para unha revisión teórica e metodolóxica da historia cultural de Galicia. No seu influente ensaio “Novas cartografías nos estudos galegos: nacionalismo literario, literatura nacional, lecturas posnacionais”, Kirsty Hooper (2006) foi das primeiras en argumentar a «necesidade de adoptar novas maneiras de interpretar e/ou conceptualizar Galiza e a cultura galega» (2006: 65) que vaian máis alá da nación como elemento central da identidade cultural e que abandonen a conceptualización identitaria a través de narrativas nacionais esencialistas e universalizadoras. Tras demostrar que o imaxinario hexemónico nacional só acepta outras dimensións identitarias cando estas se amosan dispostas a abandonar o seu potencial revolucionario e cederlle a prioridade ao “suposto” proxecto compartido (2006: 68), buscou problematizar a validez da categoría “nación” enmarcándose no paradigma do posnacional, que xa daquela fora aplicado no contexto ibérico por Joseba Gabilondo (2001) e Joan Ramón Resina (2002). Segundo Hooper: «o ‘pos’ dun posnacional galego baséase non nunha visión apocalíptica do final da nación galega, senón na necesidade de relativizar e ir máis alá daquela narración nacional universalizadora (e xa que logo, todos menos universal)» (Hooper, 2006: 69).

Coa proposta de Hooper dialogaron de maneira moi produtiva Burghard Baltrusch (2008 e 2009), Helena Miguélez-Carballeira (2009) e Danny Barreto (2011). Nos tres casos matizaron que se ben unha comprensión transformadora da identidade cultural galega só pode orixinarse a partir dun maior distanciamento do termo nación, ao mesmo tempo a nación manteríase como un construto operativo e funcional, polo que rexeitan o marco posnacional e propoñen novas formulacións baseadas nun plano máis espacial ca cronolóxico (o do prefixo ‘pos-’). A xuízo de Miguélez-Carballeira, a perspectiva “intranacional”, baseada na proposta de Donald E. Pease, resulta máis acaída por canto destaca a capacidade dos movementos sociais en marcha para interpelar de forma múltiple. Para Baltrusch, é o modelo

“transnacional” aquel que, sen implicar o borrado do marcador nacional -o cal aínda é importante «para a estabilización dun sistema cultural propio que se precisa reivindicar» (Baltrusch, 2009: 13)- si o levaría a unha fonda transformación mediante a interacción cultural alén das fronteiras. Barreto propón recuperar os sinais de identidade diferencial en termos do discurso queer/cuir cando argumenta que «pensar a nación como un ‘armario’ (un ‘closet’, en inglés) suxire que esta esconde diferenzas nos seus recunchos máis escuros, que limita identidades alternativas e discursos contestatarios tamén xurdidos dentro dela» (Barreto, 2011: 5). E continúa: «o acto de ‘saír da nación’ -con todas as súas connotacións sexuais- non é o equivalente a abandonar ou desfacerse da identidade nacional, senón que debe entenderse como un acto de queering coa nación como obxecto, un acto que faría visíbeis aquelas ideoloxías, prácticas, obras e identidades que anteriormente non foran recoñecidas ou que non resisten formas nidas de categorización» (Barreto, 2011: 5).

A propia Hooper (2012) continuou o debate dialogando con todas estas achegas nun posterior artigo no que, tamén ela, propón unha nova perspectiva para abordar a identidade cultural galega dun xeito que non estea definida exclusivamente polo parámetro nacional, e que relativice «os conceptos estruturais das esencias culturais universalizantes -e, xa que logo, todo menos universais- baseadas nunha fusión naturalizada de lingua, cultura e territorio» (2012: 50). Minimizaría así algúns dos puntos conflictivos do modelo orixinal das lecturas posnacionais. Inspirada polo traballo de Edouard Glissant e Stuart Hall, avoga pola estratexia das “lecturas relacionais” como unha alternativa aos modelos construídos arredor da categoría nacional. Nas súas palabras: «o modelo relacional caracterízase pola súa énfase nos corpos que atravesan as liñas -as relacións- que o compoñen; a nación é un elemento na rede relacional, pero a interpretación do corpo abstracto da nación depende da experiencia do corpo físico do ser humano que se atopa suxeito a unha rede complexa de influencias e de autoridades. Este pode ser un xeito de podermos democratizar tanto a teoría como a práctica cultural. O modelo relacional devolve o poder ás marxes e aos intersticios dentro das culturas, as linguas, as nacións, as historias, até cuestionar tamén os conceptos de tempo e de lugar» (Hooper, 2012: 52).

O CARÁCTER PLURIDIMENSIONAL DA IDENTIDADE CULTURAL GALEGA: O MARCO DA INTERSECCIONALIDADE

Este repaso por achegas críticas á noción de identidade cultural galega supón un proveitoso punto de partida sobre o que situar a miña achega á a identidade cultural galega desde o paradigma da interseccionalidade. Se ben nun primeiro momento, o termo “interseccionalidade” foi proposto pola avogada e activista feminista racializada Kimberlé Crenshaw (1989) nos Estados Unidos, como categoría xurídica de aplicación contextual e práctica nun xuízo por discriminación laboral

(racial e de xénero) para explicar as exclusións sistémicas e as dimensións múltiples que afectaban a un grupo de traballadoras afroamericanas da General Motors, posteriormente formalizouse como paradigma capaz de dar conta do carácter pluridimensional da identidade e das percepcións imbricadas das relacións de poder e dos sistemas de opresión (cf. Hancock, 2007; McCall, 2005). A interseccionalidade explica as distintas opresións ou privilexios que experimentan as mulleres en función de como a categoría de xénero estea matizada por outras categorías sociais como a raza, clase, sexualidade, etnia/nación, discapacidade, etc. Dado que estas categorías interaccionan entre si e están entrelazadas, para poder comprender de maneira íntegra a propia identidade, as distintas categorías (e os sistemas de opresión ou privilexio que delas se derivan) deben analizarse sempre de xeito fusionado e simultáneo, e non como capas separadas e independentes, e situados nun contexto xeopolítico e sociohistórico determinado. A interseccionalidade permite entender como o poder opera mediante a produción de sistemas de clasificación e divisións sociais. Así, a relevancia do paradigma da interseccionalidade reside na capacidade de comprender e de actuar sobre as operacións do poder e sobre a precarización da vida, nestes tempos de explotación global no mundo neoliberal.

Por todo isto, a adopción da interseccionalidade como paradigma nos feminismos supuxo unha crítica contra o chamado “feminismo hexemónico”, aquel que promulga a universalidade dun único suxeito feminino como representativo do que é a identidade de xénero e que converte a muller branca, cis-heterossexual, de clase media, falante de lingua dominante, sen diversidade funcionais, etc., no seu único suxeito político.

Aplicar, pois, a perspectiva interseccional ao campo da identidade cultural galega implica, primeiro, pór en valor as contribucións pioneiras de feministas galegas que, moito antes de que se acuñase o termo, foran xa capaces de identificar dobres ou triplas opresións sufridas por galegas como consecuencia da súa condición de clase ou da súa condición de falantes dunha lingua minorizada, desde Rosalía de Castro (cf. Davies, 1987) até María Xosé Queizán (cf. Castro Vázquez, 2011). E segundo, implica ter sempre moi presente a complexidade dunhas identidades culturais necesariamente pluridimensionais, nas que os distintos marcadores interactúan de maneira específica en cada continxencia. Polo tanto, igual que o xiro interseccional na teoría feminista fai que resulte xa inimaxinábel centrar as loitas feministas exclusivamente na identidade de xénero como categoría unidimensional, tamén a énfase na compoñente nacional de outrora ha deixar espazo á coexistencia e complexa imbricación con outros parámetros xeopolíticos, os cales funcionan como rupturas desa ilusión de continuidade instaurada pola cultura nacional. Canto á conceptualización da identidade cultural galega, entendida como forma de auto-identificación colectiva, esta consistiría na suma dos elementos culturais compartidos por unha comunidade dada que serven para lle dar cohesión máis a suma daqueloutros elementos que funcionan como rupturas da ilusión de continuidade da cultura nacional.

IDENTIDADE E HEXEMONÍA NO MARCO TRANSNACIONAL: PRÁCTICAS DE DECOLONIALIDADE NA CULTURA GALEGA

Tras décadas de globalización, habitamos hoxe un mundo transnacional definido por unha crecente interconectividade (quer física quer virtual) entre persoas que vai alén das nacións; alén das fronteiras espaciais coas que un determinado grupo cultural se autoidentifica. Estes encontros transfronteirizos producen inexorabelmente negociacións permanentes entre distintas posicións de poder nas que cada persoa e cada cultura se insire, e polo tanto deben tamén considerarse ao encetar unha reflexión sobre a identidade cultural galega. Con este obxectivo, explorarei a seguir o potencial de aplicar un marco transnacional ao noso obxecto de estudo, tendo moi presente «a condición intrinsecamente transatlántica da cultura galega» (Hooper, 2006: 69), e polo tanto, a importancia das comunidades diaspóricas para e na cultura e identidade galegas.

Dada a indeterminación conceptual que por veces arrodea o termo transnacional, cómpre aclarar que entendo o marco transnacional tal e como se formula desde os feminismos transnacionais (Grewal e Kaplan, 1994; Alexander e Mohanty, 1997), isto é, como unha perspectiva enfocada en subverter as distintas posicións de poder que entran en contacto nos encontros transfronteirizos. Os feminismos transnacionais buscan dinamitar as hexemonías presentes nas relación de xénero para evitar a reprodución dos xestos con pretensión universal. A modo de resumo (cf. Castro e Spoturno, 2020), constitúen unha proposta teórica e movemento activista de prácticas situadas e localizadas que introducen a interseccionalidade como clave epistemolóxica para explicar como distintos sistemas de opresión interactúan nun mundo marcado pola globalización, os valores neoliberais e a precarización das vidas humanas⁴. Así, rexeitan a existencia dun punto de vista único para analizar a opresión de xénero e, no seu lugar, afirman que a opresión de xénero, ao igual que outros sistemas de opresión, está inevitabelmente atravesada por diversos contextos xeopolíticos. Son unha perspectiva útil para desvelar as “historias coloniais, neocoloniais e imperialistas” (Alexander e Mohanty, 2010, p. 24) que definen certos contextos feministas converténdoo en excluíntes. A ética que atravesas os feminismos transnacionais busca decolonizar o universalismo (Khader, 2019) das propostas hexemónicas occidentais (Sandoval, 2000) que considera(ba)n as mulleres brancas, cisexénero, de clase media, heterosexuais, etc. como suxeitos do feminismo, por canto asumir o universalismo etnocéntrico occidental tería como consecuencia «impedir a posibilidade de definir a emancipación das mulleres en termos distintos aos das interpretacións hexemónicas occidentais» (Giraldo, 2016: 165). É máis, critican calquera formulación cómplice das políticas

4. Os feminismos transnacionais nótrense dos legados intelectuais e políticos de propostas dos feminismos racializados, de clase, marxistas, poscoloniais, decoloniais, indíxenas, do autodenominado terceiro mundo, disidentes, lesbianos e queer, por citar algúns.

neoliberais impostas polo primeiro mundo que, baixo a forma de globalización económica e cultural, aumentan as desigualdades entre grupos sociais/culturas e fomentan a explotación humana, incluída a dalgunhas mulleres (privilexiadas) sobre outras.

Levado ao campo das identidades culturais, o marco transnacional problematiza os significados asociados con distintas categorías identitarias (necesariamente interrelacionadas) en contextos “nacionais” concretos, transformándoos cando se re-sitúan a través dun proceso de contacto transnacional. Ofrece unha oportunidade para pór en marcha iniciativas coas que decolonizar o coñecemento (tamén o producido sobre as identidades), o pensamento e tamén a cultura, para así avanzar cara a unha xustiza global planetaria libre do imperialismo cultural occidental. É por iso que resulta un paradigma sumamente útil para problematizar construcións identitarias hexemónicas (Krishna, 2009) e dismantelar relacións de dominación, privilexio e colonialidade (Quijano, 2000) que poidan aflorar no proceso mesmo de contacto cultural transnacional.

No caso galego, dado o carácter de cultura minorizada nun Estado-nación do primeiro mundo occidental, situar o debate sobre a identidade cultural galega neste marco transnacional implica repensar e onde nos sitúa esta flutuación entre unha posición subalterna e unha posición hexemónica, entre ser á vez cultura oprimida e cultura opresora. Esta encrucillada non resulta exclusiva ao caso galego e sobre ela tense reflexionado xa, tamén fóra do espazo académico, noutros contextos como o galés, como demostra a intervención da artista visual e activista social Rabab Ghazoul no programa *Four Thought*:

No tempo que levo vivindo aquí, os debates sobre a colonialidade no País de Gales articuláronse principalmente a través da óptica do binarismo inglés-galés. Eu diría, e non son a única, que a tarefa que urxe no País de Gales é a de reorientar a súa lectura da colonialidade cara a un recoñecemento máis honesto de que esta nación branca foi colonizada por Inglaterra, abofé que si, mais que tamén foi cómplice no proxecto imperial inglés, así como beneficiaria do proxecto colonial europeo aínda maior (Ghazoul, 2019).

Así pois, para o caso galego, nun extremo desta encrucillada áchase a narrativa de cultura colonizada, oprimida e subalterna en relación á cultura hexemónica castelanista ou españolista, sobre a que xa tanto se ten escrito. No outro, a narrativa de formar parte dunha cultura colonizadora, opresora e hexemónica pola súa situación xeopolítica no chamado mundo occidental ou Norte global, onde Norte non ha de entenderse como punto cardinal, senón como metáfora representativa das asimetrías e (contra)hexemonías derivadas das relacións de poder, e que polo tanto aluden aos esquemas que afectan a distribución da riqueza e os privilexios (materiais e inmateriais) asociados a esa distribución. A cultura

galega ten explotado o tropo da colonización e tense beneficiado tamén da súa posición hexemónica tanto en relación a outros pobos do Sur global, cuestión esta que se ten documentado (Reimóndez, 2015: 111), como tamén respecto ás súas propias periferias, cuestión sobre a que de seguido afondarei máis.

Emulando o exercicio de fonda autocrítica dos feminismos transnacionais para identificar e subverter as súas “intrahexemonías”, isto é, as relacións de poder e privilexio dunhas mulleres sobre outras, cómpre agora bosquexar unha conceptualización da identidade cultural galega, aínda entendida como forma de auto-identificación colectiva, que sexa suficientemente autocrítica para sinalar e subverter as relacións de poder e privilexio que a metrópole galega poida exercer respecto da súa periferia, dando lugar a prácticas de “colonialidade interna estrutural” (García Fernández, 2020: 156). Particularizado este chamamento ao caso da diáspora galega, e por moito que en certos momentos históricos a emigración na diáspora supuxese unha importante inxección de capital económico para a metrópole, trátase de decolonizar o universalismo das ideoloxías culturais hexemónicas que consideren que todo aquilo relacionado co *espazo* da Galiza europea ha ser priorizado, en detrimento doutras expresións culturais máis vinculadas á *mobilidade* e á emigración.

Un exemplo recente que invita á reflexión son os discursos arredor do posíbel traslado a Galiza do lenzo “A derradeira leición do mestre”, pintado no exilio de Bos Aires no ano 1945 por Alfonso Daniel Rodríguez Castelao e pendurado na sala Castelao do Centro Galicia de Bos Aires, un edificio privado ao igual ca todos os centros de Galicia. Considérase unha obra clave na construción do imaxinario cultural e político galego polo que nela se representa: o asasinato fascista de Alexandre Bóveda como parte do intento de aniquilar o nacionalismo galego. No Parlamento galego defendeuse en 2015 unha proposición de Lei por Iniciativa Lexislativa popular titulada “Sobre o dereito ao coñecemento e a contemplación da obra de Castelao polo pobo galego”, que non saíu adiante polo voto en contra do partido no goberno. Malia iso, finalmente, en outubro de 2018 a obra saíu por primeira vez de Arxentina para viaxar temporalmente a Galiza para formar parte de varias exposicións, e regresar logo a Bos Aires en maio de 2019.

En paralelo ao arranque das xestións para esa cesión temporal, en xullo de 2017 o *Nós Diario* publicou unha peza de debate titulada “Debe ‘A derradeira leición do mestre’ de Castelao vir para Galiza?” con dúas coñecidas políticas e escritoras galegas (cf. Castro, 2017) e unha enquisa anónima con título homónimo (*Nós Diario*, 2017). Malia que a enquisa careza de representatividade en termos científicos por tratarse de preguntas en aberto sen control sobre a mostra e sen alusión ao número total de respostas, si posúe valor anecdótico. Nela, o 78,43 % respondeu que “unha obra tan emblemática, e de Castelao, debe estar na Galiza”, mentres o 15,03% considerou que “debe permanecer no seo da comunidade galega emigrada onde foi creada” (o 6,54% non tiña unha opinión formada). Estas porcentaxes reflicten certas ideoloxías culturais hexemónicas, por canto a cultura producida na Galiza diaspórica debería asentarse no espazo da metrópole; proba

disto é a primeira pregunta da xornalista, na que ademais de preguntar polo lenzo de Castelao, estendeu a súa pregunta en xeral “ao resto do patrimonio na diáspora” (Castro, 2017). Unha das participantes no debate argumentou tamén nesta liña, xustificando a “apropiación” da peza por parte da metrópole coa compracencia da comunidade diaspórica, o cal permite ver claramente as relacións de poder e “intrahexemonía” e o mecanismo colonial de crear unha oposición binaria na que logo se sustenta un exercicio de poder sobre “outrxs”:

«eu sigo mantendo que ten que vir para aquí [...] Isto é patrimonio do pobo galego, e ten sentido penduralo aquí, pero non sen máis, senón dentro dese coñecemento integral ao máximo posíbel da obra de Castelao. [...]. Eu dígolles aos compatriotas que tiveron que emigrar, aos de boa vontade: como pode ferir que nós, con todo o noso mellor entendemento, nos apropiemos dunha figura para que exista aquí dignamente?»

No final da redacción desta peza xornalística explicouse que esta participante quixo “contextualizar a súa defensa do regreso do óleo”. Resulta moi significativa a escolla do termo “regreso” [a Galiza] por canto ten de inexacta, xa que a obra nunca antes estivera en Galiza, o cal de novo deixa entrever valores ideolóxicos hexemónicos dentro da comprensión do que é a cultura galega. A contextualización da tal defensa consistiu en reiterar «o dereito de galegas e galegos de hoxe de podermos contemplar ao máximo a obra artística de Castelao», partindo polo tanto dunha concepción inequívoca da identidade galega como aquela fixa, inamovíbel e vinculada exclusivamente ao espazo da metrópole.

A outra participante no debate, desde unha perspectiva moi diferente, defendeu unha comprensión da identidade galega desde a empatía e o acollemento, ao afirmar:

«ese patrimonio, que foron depositando nos centros galegos xeracións e xeracións de galegas e galegos, non o roubaron. É dicir, non é froito dun despoamento previo, senón que eles crearon o seu propio patrimonio material. [...] Porque os galegos [*sic*] de alí non se senten diferentes dos de aquí. Resúltanos moi difícil entendelo, pero é que hai que poñerse na pel deles, que non queren perder a súa identidade e que a transmiten nas peores circunstancias, e tamén necesitan referencias culturais. Isto ten que musealizarse alí, e ten que vir temporalmente aquí».

O chamamento, nesta cita, é a comprendermos a identidade galega desde unha perspectiva “post-oposicional” (Keating, 2014) que transforme os valores hexemónicos baseados na oposición, nunha enerxía conectivista baseada na inclusión e nas interconexións. Ou como diría Gloria Anzaldúa en *Borderlands/*

La Frontera (1987), obra pioneira na que examina a experiencia chicana a través do xénero, a identidade, a raza e a colonialidade, unha perspectiva baseada en “localizar a outra/outro dentro dun/ha mesma” e que xorde da lóxica decolonial humanizadora que nos permite relacionarnos e interactuar con motivacións solidarias e non asimiladoras.

En definitiva, dada precisamente a fluctuación da identidade galega entre unha posición subalterna (como consecuencia do carácter minorizado da cultura galega) e unha posición hexemónica (como consecuencia do poder exercido contra outrxs), cales poden ser os elementos claves para conceptualizar a identidade cultural galega en tempos dunha globalización que inexorabelmente produce encontros transnacionais nos que se expoñen relacións de poder asimétricas? Dada esta flutuación entre ser á vez cultura oprimida e cultura opresora, en que poden basearse os espazos de autocrítica necesarios para subverter as materializacións hexemónicas que estas identidades culturais galegas, desde a súa situacionalidade no Norte global, presentan non só con respecto a outras culturas enmarcadas no Sur global, mais tamén respecto á súa propia periferia e diáspora? Ao meu ver, é na encrucillada destas dúas posicións e desa dobre experiencia onde reside o poder revolucionario, por canto brinda a capacidade de exercer, á vez, empatía e responsabilidade:

Talvez a consecuencia máis importante da empatía é que se cada quen de nós podemos pensar en situacións nas que experimentamos tanto unha situación de privilexio como unha de marxinación, daquela poderíamos tamén ser quen de concibir a liberación dxs outrxs distintos tipos de opresión como unha loita propia (DeTurk, 2001: 382).

É desde esa empatía e responsabilidade que se poderán establecer diálogos que sirvan como punto de partida para unha construción identitaria liberadora baseada máis no que nos une ca no que nos separa, que supere prácticas de “intrahexemonía” cultural e que permita actuar fronte á inxustiza social, á deshumanización e a outras opresións neocoloniais. E é tamén desde o re/coñecemento autocrítico do privilexio e desde a experiencia compartida da opresión que se poderán crear futuros emancipadores para a cultura galega, nos que se produzan alianzas estratéxicas cos movementos antirracistas, feministas, ecoloxistas, anti-cis-heterosexistas que loitan contra outros sistemas de opresión. Ou parafraseando a Rabab Ghazoul (2019), futuros nos que fagamos nosas unha pluralidade de loitas de liberación para que todas as aspiracións emancipatorias converxan nunha.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DO CAPÍTULO

- ALEXANDER, J. & MOHANTY, C. T. (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Routledge.
- ALEXANDER, J. & MOHANTY, C. T. (2010). Cartographies of Knowledge and Power. Transnational Feminism as Radical Praxis. En A. Lock Swarr & R. Naga (Eds.). *Critical Transnational Feminist Praxis* (pp. 23-45). SUNY Press.
- ALONSO, L. E. (1998). *La mirada cualitativa en sociología: una aproximación interpretativa*. Fundamentos.
- ÁLVAREZ POUSA, L. (1999). *A identidade fronte á rede*. Xerais.
- AMORÓS, C. (2010). Feminismo y multiculturalismo. En C. Amorós y A. de Miguel (Eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vol. 3: *De los debates sobre el género al multiculturalismo* (pp. 13-60). Minerva.
- ANDERSON, B. (2006). *Imagined Communities*. Verso.
- ANZALDÚA, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute.
- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.
- BALTRUSCH, B. (2008). Tradución e nación: Galicia entre a lusofonía e o posnacionalismo. *Grial* 179, 60-67.
- BALTRUSCH, B. (2009). Galiza e a Lusofonía - unha tradución entre a miraxe e a utopía. *Galicia 21: Journal of Contemporary Galician Studies*, Issue A, 4-19.
- BARRETO, D. (2011). A promiscuidade sexual, lingüística e rexional da novela galega do século XIX: un estudo d'A cruz de salgueiro de Xesús Rodríguez López. *Galicia 21: Journal of Contemporary Galician Studies*, Issue C, 3-18.
- BAUBÖCK, R. & FAIST, T. (Eds.) (2010). *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. IMISCOE Research Series. Amsterdam University Press.
- BAUER, O. (2020). *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. Akal. Edición y estudio preliminar de Ramón Máiz [1907].
- BAUMAN, Z. (1995). Searching for a Centre that Holds. En M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (Eds.). *Global Modernities* (pp. 140-154). SAGE.
- BAUMAN, Z. (1998). *Globalisation: The Human Consequences*. Polity.
- BAUMAN, Z. (2001). *The Individualised Society*. Polity.
- BEIRAS, X. M. (1972). *O atraso económico de Galicia*. Galaxia.
- BERAMENDI, J. (2007). *De provincia a nación*. Xerais.
- BERGER, P. L. Y LUCKMANN, T. (2013) [1966]. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- BERKING, H. (2003). 'Ethnicity is Everywhere': On Globalization and the Transformation of Cultural Identity. *Current Sociology*, 51(3/4), 248-264.
- BERRY, J. W. (2008). Globalisation and acculturation. *International Journal of Intercultural Relations*, 32, 328-336.
- BHABHA, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.

- BOTTERO, W. (2010). Intersubjectivity and Bourdieusian Approaches to 'Identity'. *Cultural Sociology*, 4(1), 3-22.
- CASTELAO, A. D. (1944). *Sempre en Galiza*. Centro Gallego de Buenos Aires.
- CASTELLS, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Blackwell.
- CASTELLS, M. (2005). Globalización e identidade. *Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo*, 5, 11-20.
- CASTRO, L. (2017). Debe 'A derradeira leición do mestre' de Castelao vir para Galiza? *Nós Diario*, 31 de xullo de 2017. Dispoñíbel en <https://www.nosdiario.gal/articulo/cultura/debe-derradeira-leicion-do-mestre-castelao-vir-galicia/20170727141122060022.html>
- CASTRO, O. Y SPOTURNO, M. L. (2020). Feminismos y traducción: apuntes conceptuales y metodológicos para una traductología feminista transnacional. *Mutatis Mutandis, Latin American Translation Journal*, 13(1), 11-44.
- CASTRO VÁZQUEZ, O. (2011). Feminismo nacionalista nunha nación patriarcal: análise da proposta e recepción crítica da obra de Queizán. En C. Noia e M. Forcadela (Eds.). *Monográfico María Xosé Queizán: vida e obra* (pp. 81-110). Xerais.
- CORNETTE, J. (2018). *La Bretagne, une aventure mondiale*. Tallandier.
- CRENSHAW, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139-167.
- CRENSHAW, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- DAVIES, C. (1987). *Rosalía de Castro no seu tempo*. Galaxia.
- DETURK, S. (2001). Intercultural empathy: Myth, competency, or possibility for alliance building? *Communication Education*, 50(4), 374-384.
- FUKUYAMA, F. (2018). *Identidades. A exigência de dignidade e a política do ressentimento*. D. Quixote.
- GABILONDO, J. (2001). One Way Theory: On the Hispanic-Atlantic Intersection of Postcoloniality and Postnationalism and its Globalizing Effects. *Journal of Iberian and Latin American Literary and Cultural Studies*. Vol. 1. Dispoñíbel en <https://www.academia.edu/3340463/>
- GARCÍA FERNÁNDEZ, J. (2020). *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el Sur*. Brumaria.
- GHAZOU, R. (2019). Digging Deep. Wales, a place of post-colonial possibility. *Four Thought, BBC Radio Four*, 16 outubro 2019. Dispoñíbel en <https://www.bbc.co.uk/sounds/play/m0009cd4>
- GIDDENS, A. (1991). *Modernity of Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity.
- GIRALDO, I. (2016). Coloniality at work: Decolonial critique and the postfeminist regime. *Feminist Theory*, 17(2), 157-173.

- GLICKSCHILLER, N., BASCH, L. & BLANC-SZANTON, C. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645(1), 1-24.
- GOEBEL, M. (2017). *Paris, capitale du tiers monde*. La Découverte [2015].
- GONDAR, M. (1993). *Crítica da razón galega: entre o nós-mesmos e o nós-outros*. A Nosa Terra.
- GREWAL, I. & KAPLAN, C. (1994). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. University of Minnesota Press.
- GUPTA, A. & FERGUSON, J. (1997). Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. En A. Gupta & J. Ferguson (Eds.). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (pp. 1-30). Duke University Press.
- HALL, S. (1996). Who needs identity? En P. du Gay, J. Evans & P. Redman (Eds.). *Identity: a reader* (pp. 15-30). SAGE.
- HANCOCK, A. M. (2007). Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm. *Politics and Gender*, 3(2), 248-254.
- HARDING, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from women's lives*. Open University Press.
- HARDING, S. (2004). *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. Routledge.
- HAYS, S. (1994). Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture. *Sociological Theory*, 12(1), 57-72.
- HERNÁNDEZ ROMERO, Y. Y GALINDO SOSA, R. V. (2007). El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz. *Espacios Públicos*, 10(20), 228-240.
- HILL COLLINS, P. (2019). *Intersectionality as Critical Social Theory*. Duke University Press.
- HILL COLLINS, P. & BILGE, S. (2020). *Intersectionality*. Wiley.
- HOLTON, R. (2000). Globalization's Cultural Consequences. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 570(1), 140-152.
- HOOPER, K. (2006). Novas cartografías nos estudos galegos: nacionalismo literario, literatura nacional, lecturas posnacionais. *Anuario de Estudos Literarios Galegos* 2005, 64-73.
- HOOPER, K. (2012). Unha nova volta ás cartografías da cultura galega: lecturas posnacionais, lecturas relacionais. *Galicia 21: Journal of Contemporary Galician Studies*, Issue D, 44-56.
- KEARNEY, R. (1997). *Postnationalist Ireland. Politics, Culture, Philosophy*. Routledge.
- KEATING, A. L. (2014). *Transformation Now! Toward a Post-Oppositional Politics of Change*. University of Illinois Press.
- KHADER, S. (2019). *Decolonizing Universalism. A Transnational Feminist Ethic*. Oxford University Press.
- KRISHNA, S. (2009). *Globalization and Postcolonialism: Hegemony and Resistance in the Twentieth-First Century*. Rowman & Littlefield.
- LEVITT, P. (2001). *The Transnational Villagers*. University of California Press.

- MÁIZ, R. (2014). Cultura e identidade en los debates del multiculturalismo y el nacionalismo. En S. Cruz Artacho y A. Valencia Sáiz (Coord). *Identidad política y cultural en el siglo XXI*, 19. Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces.
- MÁIZ, R. (2018). *Nacionalismo y federalismo*. Siglo XXI.
- MARTIN, A. (1997). The practice of identity and an Irish sense of place. *Gender, Place and Culture*, 4(1), 89-119.
- MASON, J. (2004). Personal narratives, relational selves: Residential histories in the living and telling. *The Sociological Review*, 52(2), 162-179.
- MASSEY, D. (1995). The Conceptualization of Place. In A Place in the World? En D. Massey & P. Jess (Eds). *Places, Cultures and Globalization*. Oxford University Press.
- MATTOSO, J. (2010). *Portugal, o sabor da Terra*. Temas e Debates.
- MCCALL, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771-1800.
- MEINECKE, F. (1907). *Weltbürgertum und Nationalstaat*. Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- MIGUÉLEZ CARBALLEIRA, H. (2009). Alternative Values: From the National to the Sentimental in Galician Literary History. *Bulletin of Hispanic Studies*, 86(2), 271-291.
- MIGUÉLEZ CARBALLEIRA, H. & HOOPER, K. (2009). Introduction: Critical Approaches to the Nation in Galician Studies. *Bulletin of Hispanic Studies*, 86(2), 201-211.
- NARANJO OROVIO, C. (1999). Los trabajos y los días: colonos gallegos en Cuba en el siglo XIX. *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 11, 191-215.
- NÓS DIARIO (2017). Enquisa: Debe 'A derradeira leición do mestre' de Castelao vir para Galiza? *Nós Diario*, 31 de xullo de 2017. Dispoñíbel en <https://www.nosdiario.gal/encuesta/social/debe-derradeira-leicion-do-mestre-castelao-vir-galiza/20170728203710060101.html>
- NÚÑEZ SEIXAS, X. M. (2002). *O inmigrante imaxinario*. Servizo de Publicacións Universidade de Santiago de Compostela.
- O'DONNELL, M. (2010). *Structure and Agency*. SAGE.
- O'TOOLE, F. (2019). *Un fracaso heroico. El Brexit y la política del dolor*. Capitán Swing.
- OTERO PEDRAYO, R. (1933). *Ensayo histórico sobre la cultura gallega*. Nós.
- OZOUF, M. (2019). *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*. Gallimard.
- PAZ ANDRADE, V. (1959). *Galicia como tarea*. Ediciones Galicia.
- PIÑEIRO, R. (1967). *A lingoaxe a as lingoas*. Real Academia Galega.
- QUIJANO, A. (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232.
- REIMÓNDEZ, M. (2015). Handmaidens to Translators versus Feminist Solidarity - Opposing Politics of Translation in the Galician Literary System. *TransculturAl*. 7(1), 109-130.
- RESINA, J. R. (2002). Post-national Spain? Post-Spanish Spain? *Nations and Nationalism*, 8(3), 377-396.

- RISCO, V. (1930). *El problema político de Galicia*. CIAP.
- RUTHERFORD, J. (1990). A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference. En J. Rutherford (Ed.). *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 9-27). Lawrence and Wishart.
- SANDOVAL, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press.
- SARTORI, G. (1984). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica.
- SASSEN, S. (2001). *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*. Bellaterra.
- THIESSE, A. M. (1999). *La création des identités nationales. Europe, XVIII-XX siècle*. Seuil.
- THIESSE, A. M. (2019). *La fabrique de l'écrivain national*. Gallimard.
- TILLY, C. (1995). Citizenship, identity and social history. *International review of social history*, 40(S3), 1-17.
- VILAS NOGUEIRA, X., MÁIZ SÚAREZ, R., CAAMAÑO DOMÍNGUEZ, F. E RIVERA OTERO, J. M. (1994). O sistema político galego. *As institucións*. Xerais.
- VILLARES, R. (2021). Ecos europeos na formación do nacionalismo galego. *As Irmandades da Fala (1916-1923)*. En R. Villares, X. M. Núñez Seixas e R. Máiz (Eds.). *As Irmandades da Fala no seu tempo: perspectivas cruzadas* (pp. 85-126). Consello da Cultura Galega.