

SIMONA ŠKRABEC

## *Les llengües com a espai de col·lisió*

Qualsevol llengua es pot adquirir, però l'adquisició requereix porcions reals d'una vida: cada nova conquesta es mesura contra l'escurçament dels dies. El que limita l'accés a les noves llengües no és la seva impenetrabilitat, sinó la nostra pròpia mortalitat.

BENEDICT ANDERSON, 1983

### RECONeixEMENT DE LA DIGNITAT HUMANA INHERENT<sup>1</sup>

La primera frase del preàmbul de la Declaració Universal de Drets Humans, adoptada per l'Assemblea General de les Nacions Unides el 10 de desembre de 1948, estableix que la Declaració pretén assegurar el «reconeixement de la dignitat inherent» a qualsevol persona del planeta. Els drets poden contenir reivindicacions col·lectives, però fins i tot així, repercuteixen i es fonamenten en un individu concret: «Tothom té deures envers la comunitat dins de la qual es possible el lliure i

Simona Škrabec (Ljubljana, 1968) és assagista, traductora i professora a la UAB. Ha publicat, entre altres, *L'estirp de la solitud* (IEC, 2002), *L'atzar de la lluita* (Afers, 2005), *Una pàtria prestada. Lectures de fragilitat en la literatura catalana* (PUV, 2017) i *Torno del bosc amb les mans tenyides* (L'Avenç, 2019)

<sup>1</sup> L'origen d'aquest article són les discussions durant el «Global Language Justice: An Interdisciplinary Workshop», organitzat per l'Institut de Literatura Comparada de la Universitat de Columbia (30 de juny de 2020) i especialment a les observacions de les professores Lydia H. Liu i Anupama Rao

complet desenvolupament de la personalitat del cadascú» (UDHR, 1948, art. 28/1).<sup>2</sup> Les persones som éssers socials i la nostra existència no pot ser concebuda sense la interacció amb els altres. Per protegir un individu és imprescindible assegurar un entorn social favorable per a la realització personal.

Entre els drets individuals contraposats es crea evidentment una enorme tensió, la qual cosa és especialment visible en les qüestions lingüístiques. Si tothom pogués utilitzar la llengua de la seva primera elecció sense cap restricció, es resoldria res? La idea dels drets humans pot anul·lar aquesta conflictivitat d'expectatives lingüístiques no coincidents? En aquest punt acabo de fer un salt conceptual fals, però alhora tan habitual que podria passar perfectament desapercbut. Cal tenir ben present que la UDHR de 1948 defineix moltes qüestions molt delicades per un món que acabava de sortir d'una cruenta guerra d'abast mundial, però no esmenta per res l'ús de les llengües. Els drets lingüístics no hi són recollits com a drets humans. S'hi parla de «llibertat d'expressió», «absència de la por»(preàmbul), «llibertat de pensament, consciència i religió» (art. 18), de «llibertat d'opinió i d'expressió» (art. 19), i també de «llibertat d'associació pacífica» (UDHR, 1948, art. 20/1). Totes aquestes llibertats, se suposa que es poden exercir sense haver de pensar en quina llengua cal expressar-se per aconseguir-les.

Aquesta relliscada conceptual que connecta els drets humans i els drets lingüístics és freqüent. La deducció és força lògica, els humans som éssers lingüístics i les nostres capacitats lingüístiques innates són sense cap mena de dubte part d'allò que els juristes de les Nacions Unides van definir com «la dignitat inherent [...] de tots els membres de la família humana». El fet de parlar i de comunicar-nos és simplement una condició indispensable de la nostra condició humana. Per això hi ha tantes persones que estan convençudes que la Declaració Universal recull el seu dret d'expressar-se en la llengua de la seva pròpia elecció. «La dignitat i la vàlua de la persona humana» (UDHR, 1948, preàmbul) està necessàriament unida amb el fet que els humans som capaços d'expressió lingüística, no pot ser pas de cap altra manera. Sembla lògic que totes les persones que parlen, s'expressen i pensen en la llengua que sigui, tinguin el dret a exigir aquesta dignitat inherent sense distincions «en la base de l'estatus polític, jurídic o internacional del país o el territori al qual pertany la persona» (UDHR, 1948, art. 2).

Sembla una connexió lògica, però aquesta connexió no està jurídicament establerta. La Declaració Universal protegeix davant de l'explotació laboral, davant

| <sup>2</sup> Si no s'indica el contrari, totes les traduccions de citacions i títols en aquest assaig són meves



els abusos de poder i davant la justícia arbitrària i estableix mesures per assegurar l'accés universal a l'educació i la sanitat com a condicions indispensables per a una vida digna. La llengua s'esmenta explícitament només en l'article 2, però no com un factor relacionat amb el passatge que acabo de citar sobre «la base de l'estatus polític, jurídic o internacional del país o el territori al qual pertany la persona.» En la Declaració, la llengua no és tractada com un contracte social ni com un espai políticament estructurat, sinó com una característica de la persona individual tan definitòria i inalienable com «raça, color, sexe, *llengua* (sic), religió, opinió política o d'altre tipus, origen nacional o social, propietats, naixement o altres condicionants» (UDHR, 1948, art. 2).

La llista de factors identificats com a causants de les discriminacions és llarga i ajunta conceptes probablement massa diversos. Estremeix que tot just vençut el nazisme amb les seves *lleis* racials, la possibilitat de distinció racial se sostingui sense matisacions o que el llenguatge d'aquell temps parli de «sexe» i no de «gènere». En qualsevol cas, totes aquestes característiques pretenen definir pertinences unívokes. Posada dins d'aquest conjunt, la llengua és contemplada com si fos soldada amb la pell de la persona i sotmesa a la implacable fidelitat d'una afiliació religiosa. La primera constatació que podem fer en aquest punt és que la Declaració Universal dels Drets Humans considera implícitament totes les persones com a monolingües. La llengua forma part d'una mena de característiques úniques que suposadament ens defineixen més enllà de la nostra pròpia voluntat.

Aquesta suposició, que les persones poden ser definides a partir d'unes característiques unívokes, és profundament problemàtica en tots els casos, perquè fins i tot la «raça», la religió, el gènere o el color de la pell són constructes culturals i no fets objectius. La idea mateixa de les distincions nítides entre persones individuals és la que possibilita el *fetixisme de la diferència* (Bhabha, 1994) i amb això totes les discriminacions que encara avui s'hi fonamenten en diferències «eternes» o «inesborrables».

La discriminació es basa en senyals de diferència cultural, històrica o racial definida d'una manera específica, fins a construir veritables estereotips de l'altre. S'estableix el convenciment que les mateixes diferències es repeteixen en tots els moments històrics, ignorant tots els canvis que s'hagin pogut produir en una societat. Les explicacions del passat o les previsions per al futur introdueixen al teixit social l'efecte d'una veritat no només probable, sinó predictable, i produeixen sempre un excés de predicció que supera la quantitat de fets que podrien ser empíricament provats. Un estereotip, perquè adquireixi un sentit que funciona amb èxit, precisa una cadena continuada i repetitiva d'altres estereotips. La momificació cultural condueix fins a la momificació del pensament individual. És prou evident que el

procés d'articulació de trops de fetitxisme en les societats colonials es va fixar sobre el fetitxe visible de la pell fosca. Aquesta característica «massa visible» va servir per eliminar totes les altres característiques que distingeixen un individu de l'altre dins d'aquest grup. El discurs colonial es basa en la fixació del color de la pell com a un significant que no pot ser alliberat, que no pot circular lliurement fora de la tipologia racial (Bhabha, 1994:78).

El rebuig d'un grup social basat en el fetitxisme precisa la construcció d'un ordre simbòlic en el qual la relació entre la realitat externa, fàctica i l'experiència interna, subjectiva queda suplantada o interrompuda. «Hi ha un teatre en el qual van posar en l'escena la vostra veritat abans que vosaltres l'haguéssiu conegut» diu sobre la dimensió fonamental de la ideologia Slavoj Žižek (1989: 19). La discriminació es basa en un fil de pensament que transcorre en un cercle tancat, confrontat, no amb la realitat mateixa, sinó amb un escenari imaginat sobre el qual es desenvolupa l'acció en la forma immutable, sempre igual.<sup>3</sup> Sabem que una moneda és un objecte material com tots els altres, però ens comportem com si fos feta d'una substància sobre la qual el temps no té cap poder. El mateix mecanisme de sublimació com el que mostra aquest clàssic exemple extret de l'economia política marxista pot convertir en un fetitxe el fet de pertànyer a un determinat grup social. Tots sabem, diu Žižek, que els jueus són persones, però tanmateix hi ha hagut èpoques en les quals un gran nombre de gent que convivia amb ells, els coneixien personalment, es van començar a comportar com si els jueus fossin fets d'una substància especial, una substància que permetés dir que tots són iguals, desafiant fins i tot els fets quotidians que demostraven un dia rere l'altre les diferències individuals entre ells.

En aquest sentit, la Declaració Universal de 1948 té raó d'incloure la llengua entre els factors a partir dels quals es pot desenvolupar una exclusió basada en prejudicis tan arrelats que resulten invisibles. La discriminació lingüística existeix i funciona ben bé de la mateixa manera com el racisme estructural basat en el color de la pell, o en la religió, com en el cas del nazisme. La fixació d'estereotips sobre els parlants de qualsevol llengua considerada menor, subdesenvolupada, inútil i

<sup>3</sup> «Us faré una pregunta senzilla. Els ioruba, a Nigèria, són 40 milions. Els islandesos són un quart de milió. Com pot ser que 40 milions de persones siguin una tribu i que un quart de milió de persones sigui una nació? És segons com emmarques una situació, i és a través d'aquest mateix marc mental que la gent interpreta els conflictes a Àfrica: no es fixen en quines són les diferències econòmiques, ideològiques, o polítiques entre bàndols. Literalment es fixen en un líder i diuen “ah, aquest és de tal regió, d'aquí ve el problema, es tracta d'un conflicte tribal”. S'utilitzen marcs mentals molt simplistes per definir realitats africanes que són molt serioses.» (Ngũgĩ, 2017)

prescindible és una de les eines de repressió social més estremidores que existeixen. Segons com se'n parla poc de les pressions descomunals que han aconseguit esberlar els individus per dins fins a robar-los tota dignitat de persona humana. Parlar una llengua no legitimada pel poder pot ser efectivament un d'aquells fetitxes que justifiquen les discriminacions més cruentes.

Quan reclamem que els drets lingüístics haurien de ser concebuts com a drets humans, entenc que aquesta reclamació vol corregir l'espantosa possibilitat de dividir les llengües entre dignes i indignes. Defensar la dignitat de totes les llengües és anar a l'arrel de la discriminació. Però igual com en els altres casos esmentats en l'article 2 de la Declaració Universal, la llengua per si sola no és el problema. El problema és el mecanisme d'exclusió que es crea al voltant d'una característica diferencial i explota aquesta diferència fins a convertir-la en la raó de l'odi. Per poder canviar aquests processos de discriminació seculars, arreladíssims, què podem fer?

Només si un individu té dret a ser un membre actiu de la seva comunitat lingüística, els drets humans fonamentals com de «llibertat d'expressió», «llibertat de la por» (preàmbul), «llibertat de pensament, consciència i religió» (art. 18), de «llibertat d'opinió i d'expressió» (art. 19), i també de «llibertat d'associació pacífica» (UDHR, 1948, art. 20/1) poden realment ser realitzats. Totes aquestes llibertats estan clarament lligades a poder-se expressar en una llengua determinada sense cap coacció. Aquesta és, de fet, la definició dels drets lingüístics fonamentals, que podem veure tanmateix recollida en la Declaració Universal de 1948.

Hem d'aspirar a ser el subjecte de totes les nostres frases, de poder parlar com algú que sent reconeguda la seva identitat per part dels altres i se sent, per això mateix, lliure de ser qui és, capaç de comunicar-se amb tots els altres des de la confiança i amb curiositat. La conseqüència més nefasta de la discriminació és que crea barreres que a moments poden semblar del tot infranquejables: «Ningún *jchi'iltik* [terme emprat a Chiapas per als habitants originaris de la regió] no s'atrevia a dirigir-li la paraula en espanyol al seu patró de la finca o a algun *jkaxlan* [terme per als descendents dels colons espanyols] del *jteklum* [centre urbà amb predomini de la població ladina]» (Ruiz, 2006: 191). Aquesta situació extrema que s'havia imposat als alts de Chiapas, la recull en una escena de la seva primera novel·la Rosario Castellanos. Parla la mainadera, ella mateixa també indígena, però que ja havia adoptat el rol de pertànyer a una família acomodada de la ciutat. S'exclama quan veu com en una fira un «indi» demana el bitllet d'entrada en espanyol: «On s'ha vist una cosa així, quin indi tan insolent. Però si parla *castilla*. Qui li haurà donat permís? Perquè aquí hi ha regles. L'espanyol és privilegi *nostre* [sic]. I l'utilitzem parlant de 'usted' als superiors, de 'tu' als del rang igual i de 'vos' als indis.» (Castellanos, 1961: 39).

Els *jkaxlan* se sentien superiors perquè parlaven espanyol, tot i que «la majoria no sabia ni llegir ni escriure» (Ruiz, 2006: 192), apunta en el seu estudi sobre les condicions que van portar a la revolta zapatista de 1994 Lucas Ruiz Ruiz, un dels pocs textos acadèmics escrits des de la perspectiva indígena: «El poder dels *jkaxlan* no es concentrava en la possessió de bens econòmics perquè la majoria eren pobres. Tampoc en el grau d'estudis, perquè la majoria eren analfabetes. Però sí, en el *kaxlan k'op* [terme emprat per descriure la llengua espanyola] i el seu origen ètnic i social (Ruiz, 2006: 144).» El moll de l'os del racisme i de la discriminació secular va ser «el fet que els *jaxlan* mai han acceptat establir una relació comunicativa amb els indígenes» (Ruiz, 2006: 207).

Les llengües que no poden ser utilitzades amb naturalitat i sense por, es converteixen en reduïdes, en zones d'exclusió. Per això, l'aspiració màxima d'una llengua amenaçada no hauria de ser la mera preservació de la pròpia llengua, sinó també una reivindicació del dret a l'obertura cap a altres realitats. No tenir reconegut un mitjà d'expressió propi fa fracassar el subjecte fins al punt que se sent exclòs de la cadena d'adquisició de coneixements. La discriminació lingüística significa la condemna a la ignorància. La condemna a l'analfabetisme funcional i el refús total de comunicació formaven part d'un sistema de valors simbòlics que sostenia el colonialisme. Gràcies a aquesta discriminació lingüística es podia assegurar la disponibilitat de mà d'obra barata i dòcil durant llargs períodes. Negar als oprimits la capacitat de comunicació i d'aprenentatge va ser un element clau d'opressió colonial.

Tal com subratlla Ngũgĩ repetidament (1993), no hi ha cap perill en aprendre llengües diverses, de dominar bé i amb ganes la llengua dels dominadors, sempre que l'entorn més immediat sigui també part del sistema de coneixement, que l'experiència més directa i íntima formi clarament part de l'adquisició del saber. La repressió colonial negava al subjecte sotmès el dret de reconèixer-se en les seves pròpies descobertes de l'entorn i de connectar-les amb les experiències d'altres persones com d'igual a igual. El que neguen els sistemes de repressió a les llengües considerades inferiors és la seva capacitat de ser considerats uns interlocutors vàlids. Precisament en situacions de desigualtats greus, cal cultivar el desig de saber de tot allò que desconexem i de poder connectar allò local amb l'universal: «En el pensament dialògic no es tracta d'imposar els valors culturals de cap grup, sinó més aviat de crear societats amb la igualtat d'oportunitats. O tal com diria Bakhtin, en una trobada dialògica, dues cultures no es fonen ni es barregen, sinó que cadascuna conserva la seva unitat i la seva totalitat oberta, per poder-se enriquir mútuament» (Ruiz, 2006: 221).

### UNA PARADOXA PRODUCTIVA INTEGRADA DINS DELS ESPAIS

Del 6 al 8 de juny de 1996 es va celebrar a Barcelona la Conferència Mundial de Drets Lingüístics, convocada per Comitè de Traduccions i Drets Lingüístics del PEN Internacional i el CIEMEN (Centre Internacional Escarré per a les Minories Ètniques i les Nacions). Va reunir un centenar de representants de diferents centres PEN i d'ONG de comunitats lingüístiques d'arreu del món. Amb aquesta reunió va culminar el procés de la redacció d'una Declaració Universal de Drets Lingüístics que hauria volgut ser la peça que faltava en el mecanisme jurídic de les Nacions Unides per assegurar a les persones la seva plena dignitat, també en sentit lingüístic.

«El 1996, el Comitè de Traducció i Drets Lingüístics va jugar el paper principal en la creació de la Declaració Universal de Drets Lingüístics, que eventualment va ser aprovada per la UNESCO (*which was eventually adopted by UNESCO*, en anglès), informa actualment la pàgina web del PEN Internacional. La cursiva que subratlla la fórmula per esquivar l'espínosa qüestió de la validesa legal d'aquest text és evidentment meva.

Aquest text porta un títol que no li correspon en la nomenclatura internacional, aquesta Declaració Universal no va ser mai ni tan sols discutida davant de l'Assemblea General de les Nacions Unides. El Comitè de Seguiment, que es va constituir pocs dies després del congrés mundial de Barcelona, va començar a preparar el camí cap al reconeixement formal amb l'aleshores director general de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza. A partir de 1999, quan Mayor Zaragoza va deixar el càrrec, la UNESCO va orientar la seva activitat cap a la defensa de la diversitat cultural, com indiquen la Declaració Universal sobre la Diversitat Cultural (2001) i la Convenció sobre la Protecció i Promoció de la Diversitat de les Expressions Culturals (2005) (Argemí, 2011: 13).

Amb la via a través de la UNESCO tancada, els esforços per legitimar la Declaració de Barcelona es van concentrar en el Consell de Drets Humans de l'ONU a Ginebra, amb reunions periòdiques que havien de convèncer els «47 ambaixadors pertanyents a aquest Consell», però els intents, no van donar cap fruit. «Tanmateix, sempre resultava gairebé impossible fer-los entendre que la nostra premsió», escriu Aureli Argemí, un dels principals impulsors d'aquesta iniciativa, «es referia als drets lingüístics per si mateixos, indivisibles, no als drets lingüístics de les anomenades majories i minories. I, per descomptat, resultava igualment o encara més difícil fer-los entendre que s'havien de fomentar polítiques lingüístiques coherents amb aquests principis» (Argemí, 2011: 13).

La Declaració de Barcelona és una intenció que s'ha quedat a mitges, un producte de la societat civil, organitzada, això sí, a escala planetària, per articular un seguit de propostes com actuar per aconseguir la *pax linguae*, desitjada des dels

orígens de la humanitat. Es tracta tanmateix d'un text influent, que ha ajudat en aquests vint-i-cinc anys a articular les reivindicacions de moltes cultures i comunitats lingüístiques. La Declaració proclama d'entrada «Per aquest motiu, la Declaració proclama la igualtat de drets lingüístics, sense distincions no pertinents entre llengües oficials / no oficials, nacionals / regionals / locals, majoritàries / minoritàries, o modernes / arcaïques» (UDLR, 1998: 12). Però l'aspecte més important d'aquest document concebut a partir d'anys de treball coordinat entre experts en la matèria és que «considera inseparables i interdependents les dimensions col·lectiva i individual dels drets lingüístics, perquè la llengua es constitueix col·lectivament en el si d'una comunitat i és també en el si d'aquesta comunitat que les persones en fan un ús individual. D'aquesta manera, l'exercici dels drets lingüístics individuals només es pot fer efectiu si hom respecta els drets col·lectius de totes les comunitats i tots els grups lingüístics.» (UDLR, 1998: 12).

En matèria lingüística, el primer pas és sense dubte protegir l'individu inserint-lo en una comunitat de parlants que té dret a organitzar-se i d'existir. La llengua no ha de ser vista com una característica essencial i immutable perquè és precisament aquesta essència, aquesta immutabilitat de les pertinences lingüístiques, allò que fa possible la discriminació. En contextos on les marques discriminatòries tenen validesa, parlar una «llengua equivocada», condemna per sempre i abans de tota discussió. Per trencar aquest encanteri que petrifica les persones individuals una a una —la discriminació és efectiva només si realment aconsegueix posar en perill la integritat de persones individuals—, cal restituir l'entorn dins del qual una persona es pot sentir partícip de la seva comunitat lingüística.

La discriminació lingüística d'arrel colonial funcionava sobretot gràcies a la destrucció de la connexió entre l'individu i la seva comunitat, desintegrant amb atacs ferotges l'orgull propi i amb això el lligam més interior que tot subjecte necessita per reconèixer-se en el mirall, per ser qui és. La identitat no ens la podem inventar, bona part de la nostra pròpia identitat depèn del reconeixement dels altres, d'una aprovació fàctica que podem ser com som sense provocar un rebuig visceral. La discriminació sempre crea una veritable cadena de prejudicis que fa impossible tot judici sensat, racional. Per això el racisme perviu i perviu també l'odi que s'alimenta amb els prejudicis destinats a les llengües «prescindibles». No hem d'oblidar que els odis seculars han arrelat precisament pel fet que la relació entre causes i efectes ha perdut la connexió lògica. No hi ha explicacions, aquesta és la qüestió. La discriminació sempre funciona gràcies als significats buits. L'odi és sempre irracional, impossible de descriure o contextualitzar, pura emoció, sentiments visceral, impulsius.



Per restituir la dignitat de les persones individuals dins de les situacions que arrosseguen tanta gravetat cal, tal com proposa el document del congrés de Barcelona de 1996, donar al subjecte la possibilitat de veure's reflectit dins d'un grup amb el qual es pot identificar. En lloc de desaparèixer en el magma de la indiferència colonial —els «negres» o els «indis» són segons aquesta terrible ideologia de l'exclusió tots iguals, indestriables un de l'altre— el subjecte recupera la possibilitat de ser alhora únic com a individu, però també integrat dins d'un relat compartit.

«Cada cop que representaven el drama, modificaven parts del text, i tot i que l'obra va ser escrita per Dakxin Bajrange, podem dir que parteix directament de la tradició oral del teatre tribal. No es tracta d'una percepció imaginària del sofriment; està basada en les experiències viscudes, traumàtiques d'haver viscut com a criminals assenyalats per a tothom», explica l'edició impresa, i traduïda a l'anglès per Sonal Baxi, de l'obra de teatre *Budhan* (2010). L'home amb aquest nom pertanyia a una de les *denotified and nomadic tribes* de l'Índia i va ser mort a mans de la policia a Purulia el febrer de 1998. La seva mort va impulsar la creació d'un centre d'estudis de les llengües i cultures dels Adivasi que van patir, i encara pateixen, una exclusió atroç. I d'aquí també va sorgir la iniciativa entre la gent jove del barri de Chharangar a Ahmedabad, l'autèntic ghetto de «Chhara DNTs», per començar a escriure i representar obres de teatre amb la intenció de provocar el canvi social. «*Budhan*», em va dir un d'ells quan vaig visitar el centre cultural, un enclavament d'esperança al mig d'un paisatge urbà desolat per la repressió i la violència estructural, «no és una obra de teatre, és *vida*.» Crec que és una de les frases més belles que mai he sentit dir: la paraula salva, cura, regenera.

Negar a les persones la llengua pròpia és negar-los la possibilitat de curar-se ferides tan profundes com aquesta. La més gran injustícia que han comès els colonitzadors, imposant les seves llengües revestides de poder il·limitat a la població originària, és que els han negat la possibilitat d'expressar el seu dolor d'una manera autèntica, viscuda i compartida amb la comunitat.

L'articulació dels drets lingüístics segons la Declaració de 1996 diferencia la presència i l'ús de les llengües d'acord amb distintes tipologies que no es poden reduir a un sol model possible, és a dir, «D'aquí que la Declaració tingui en compte els drets de les comunitats lingüístiques assentades històricament en el seu territori per a establir una gradació, aplicable en cada cas, dels drets dels grups lingüístics amb diferents graus d'historicitat i d'autoidentificació, i dels individus que viuen fora de la seva comunitat d'origen» (UDLR, 1998: 12).

La distinció de les diferents condicions en què es desenvolupen els usos lingüístics és especialment important en els entorns on s'han conformat comunitats

immigrades molt homogènies i dominants en un territori que poden interpretar el dret a l'ús de la llengua pròpia per crear comunitats prou grans i autònomes com per no necessitar inserir-se en cap comunitat preexistent, sinó substituir-la. Si al damunt tenen el suport polític, com per exemple passa de manera dramàtica en el cas del Tibet, la substitució de l'element previ està garantida a curt o mitjà termini. Afirmacions genèriques sobre els drets lingüístics generalitzables que funcionen en alguns contextos, poden justificar o fins i tot legitimar situacions clarament injustes en altres contextos.

La Declaració de Barcelona de 1996 cultivava l'esperança que la comunitat global podria començar a tenir una mica d'oïda per a les reivindicacions de tots aquells milions i milions de persones que viuen amb una pedra a la sabata, és a dir, les persones que constantment, a cada pas de la seva quotidianitat, ensopeguen amb la seva existència lingüística perquè l'entorn on viuen els recorda que la llengua que parlen no és ni digna, ni reconeguda, ni respectada, sinó tractada com un destorb.

El progrés que es va fer el 1996 en comparació amb les idees subjacents a la Declaració Universal de Drets Humans de 1948 és que a Barcelona la llengua es va definir com un espai polític, negociable, transformable, capaç de suportar tensions i resoldre conflictes. La llengua vista com a patrimoni d'un grup lingüístic ja no és aquella essència que ningú pot robar a una persona, sinó l'articulació històrica d'una pertinença. És a dir, que la llengua és un fenomen que evoluciona, s'adapta a les circumstàncies, serveix per comunicar-se, per distingir-se dels altres, i un llarg etcètera.

Aquesta proposta no va aconseguir mai superar els circuits diplomàtics que condueixen al cor de les Nacions Unides. La definició de la llengua com un espai articulat a través de les comunitats històricament cohesionades, no podia sinó despertar recels en un entorn dels representants oficials d'uns Estats que en bona part ostenten la convicció que només un estat-nació políticament, econòmicament, però també lingüísticament, homogeneïtzat, pot ser funcional. La Declaració de Barcelona va quedar així un fill espuri, una carta de desigs a complir, adreçada probablement només a les nacions sense estats. El missatge que cal llegir en aquest document és una decidida aposta per la via cultural i una reclamació de la dignitat per a totes les llengües, sense categories prèvies.

El document insisteix en la importància dels lligams interpersonals i veu cada persona com a part del seu entorn. Amb això, la Declaració de Barcelona articula una crida a reconèixer la cultura com un factor decisiu. La cohesió cultural, la dignitat que dona el fet de poder-se reconèixer com algú que és reconegut pels altres, són la base tant pel benestar econòmic com per l'estabilitat política. Per construir societats funcionals no n'hi ha prou d'homogeneïtzar-les en nom del progrés, si

cal amb ús de la força i els mètodes de discriminació colonial. Si una societat s'ha construït obligant bona part dels seus membres a viure en el conflicte permanent amb el mirall, no serà ni estable, ni justa.

Un bon exemple de la importància de preservar l'arrelament en la pròpia cultura com a condició per al progrés econòmic, l'estabilitat política (després d'un procés convuls, de grans confrontacions) i la creativitat artística podria ser Irlanda. El gaèlic ha deixat lloc a la potència de l'anglès. La substitució lingüística és més que notòria, però aquest canvi de llengua no ha implicat l'esborrament de tota la memòria cultural i menys encara de la identitat. L'aposta irlandesa és difícil, però l'increïble creativitat i la influència de la cultura irlandesa té una clara connexió amb la capacitat d'anàlisi de les condicions donades. «La duplicitat és una manera arriscada de viure», escriu Maria Tymoczko en un dels assaigs destinats a la cultura irlandesa, però «en la societat on la doble consciència és un fet ampli, escriure sobre les condicions de la duplicitat esdevé anàleg a una cura de paraula, és a dir un mitjà per organitzar les identitats socials i personals amb la intenció de trobar remeis tant per a la societat com per als individus» (Tymoczko, 2003: 39).

Els esforços al congrés de Barcelona per definir les regles d'una convivència lingüística exempta de coaccions van tenir la seva continuïtat també en el document aprovat al País Basc el 2016. La ciutat de Donostia va saber aprofitar l'embranchida de ser la capital de la cultura europea per presentar un ampli ventall d'associacions actives arreu del continent, entre elles també CIEMEN i PEN Internacional com a promotores del document de 1996, per impulsar el Protocol to Ensure Language (sic) Rights (2016).

Cal potser mencionar en aquest context que PEN Internacional, en canvi, va continuar apostant per la via dels drets lingüístics que haurien de ser garantits a tota persona *a priori*. La Declaració de Girona de 2011 proclama: «El dret per utilitzar i protegir la llengua pròpia ha de ser protegit per les Nacions Unides com un dret humà fonamental». Aquest breu manifest volia convertir el contingut de la Declaració de 1996 en un resum de frases prou contundents com per fer-se escoltar de nou. L'últim punt, el desè, recupera així el lligam entre la dignitat lingüística i la dignitat humana i exigeix a les Nacions Unides proclamar el dret a la llengua pròpia com un «dret humà fonamental».

L'error d'aquesta argumentació tan sumària és doble. El 1948, Nacions Unides no van llistar els drets humans com a categories pures, sinó que van definir els principis que cal respectar perquè la vida de totes les persones pugui ser més digna, més segura, més creativa, més estable. En aquest esperit, caldria haver demanat que es definís un entorn en el qual les llengües puguin ser utilitzades sense coacció

i no definir la llengua pròpia com un dret inalienable, sense atènyer cap altra circumstància. El xoc de «drets» individuals és en aquesta formulació evidentment inevitable, si cada persona té dret exclusiu de fer servir la seva llengua quan vol i com vol, de quina manera hem de concebre la mediació (i la convivència) en els espais lingüísticament diversos? No és una qüestió menor.

L'altre error d'argumentació és que aquesta formulació de drets lingüístics com a drets humans fonamentals fa ressorgir el vell problema essencialista. S'instaura així la convicció que cada persona té una única llengua autèntica que el defineix per damunt de totes les coses. La llengua aquí és un patrimoni que es rep en herència com una propietat, immutable per sempre. Una persona només es pot expressar lingüísticament dins d'una comunitat que l'acull i l'articula socialment, igual com cada individu amb la seva presència, amb els seus usos lingüístics, acaba contribuint a la realitat lingüística dins de la qual viu. La persona i el grup depenen mútuament l'un de l'altre.

Igual com no és possible salvar una espècie amenaçada tancant els pocs exemplars en un zoològic, tampoc és possible preservar les llengües dins d'una ampolla de vidre hermèticament tancada. Per salvar la diversitat, hem de poder salvar l'entorn en el qual la diversitat es pot mantenir present durant llargs períodes; hem de parlar de les condicions que fan possible la diversitat lingüística, ens cal una actitud que pugui actuar en situacions realment conflictives i complexes, i no pas una recepta única.

#### **PORCIONS REALS D'UNA VIDA**

La pretensió d'una justícia global persegueix l'objectiu utòpic de fer desaparèixer tota fricció entre els humans i regular el seu comportament fins al punt d'anul·lar tota possibilitat de conflicte. Una justícia universalment vàlida hauria de ser un sistema capaç de resoldre la conflictivitat de necessitats contraposades.

El concepte de drets bàsics atribuïts a cada persona, en canvi, difícilment pot descansar sobre aquesta pretensió d'universalitat. Els drets per a cada persona en singular només és poden assegurar a través d'una negociació. Els drets són una categoria prou inestable com per haver-se de situar en un espai imminentment polític; és a dir pertanyen als espais d'una negociació incessant. Aquest és el gran encert d'aquesta categoria jurídica. Els drets són demandes que evolucionen i canvien amb el temps i que s'apliquen necessàriament segons les circumstàncies. Les prioritats s'han de renegociar i els espais considerats segurs es construeixen a través de processos molt complexos. La categoria de dret humà evita així la possibilitat de

convertir-se en un dogma simplement perquè no és una categoria prou estable, té la capacitat d'evolucionar amb la societat.

L'ús de la llengua pròpia encaixa malament en l'estructura dels drets humans. Però aquest problema no el podem resoldre amb la pretensió que els drets particulars puguin ser substituïts per unes normes generals, per una justícia global, aplicable arreu. ¿Regular els usos lingüístics per a tothom d'una manera uniforme —i innegociable— és possible? ¿La balança a les mans d'una musa amb els ulls embenats, pot sospesar la nostra identitat individual amb un criteri neutre, des d'una exquisida equidistància?

Les raons per a la nostra pertinença a un grup són complexes, mai unívokes ni definitives. Yuri Lotman defineix la cultura com l'espai de «col·lisió semàntica, que oscil·la entre la identificació completa i la divergència absoluta» (Lotman, 2004: 172). És a dir, que tota cultura és el resultat d'una negociació entre aquests dos extrems de pertinença. Ningú pot ser completament idèntic amb els altres membres del seu grup, com tampoc hi ha cap grup que sigui absolutament divergent de tots els altres.

Lotman rebla la clau dient que «Per a la ment humana, tot el que existeix forma part d'un dels seus llenguatges» (2004: 134). El canvi terminològic que vol abandonar l'ús de «drets» lingüístics i la reivindicació implícita de ser considerats drets humans, i portar el debat al terreny de «justícia» lingüística també forma part d'aquesta serena asserció del semiòleg, repeteixo: «tot el que existeix forma part d'un dels seus llenguatges». Pensar la llengua, pensar la nostra existència lingüística, només ho podem fer a través de la llengua que no és pas un mitjà neutral. Permeteu-me il·lustrar aquestes consideracions amb un exemple extret directament dels seminaris de la Universitat de Columbia de 2020, dedicats a definir la necessitat de la justícia lingüística global, que són l'origen d'aquest assaig.

En un punt de la conferència de Michele Moody-Abrams (2019), tota la sala va esclafir a riure. La professora havia presentat un exemple divertit. Als estudiants de Nova York els va fer riure molt que alguns quebequesos considerin que poder demanar un *softdrink* en francès a dalt de l'avió camí de casa hauria de ser considerat un dret humà.

Què són els drets humans sinó una reivindicació de la dignitat, del reconeixement per part dels altres? Els drets humans no són una llista d'avantatges que tothom té dret a exigir amb obstinació i impertinència. En absolut. El concepte de drets humans és una idea nascuda des del desig de reparar d'alguna manera les injustícies històriques i reequilibrar les relacions basades en l'explotació i les desigualtats. La possibilitat d'aquesta reivindicació pressuposa que els individus

en posició de força estiguin disposats a abandonar els seus privilegis, si se sostenen sobre el fet de negligir ostentosament les necessitats dels que no tenen el seu poder.

L'expressió *softdrinks*, emprada per la professora Moody-Abrams, il·lustra les condicions dins d'un món cultural tan autosuficient que ja no és capaç d'analitzar els seus propis fonaments. A l'assaig «Saligia» (1974), Czesław Miłosz analitza els pecats mortals des de l'espai que s'obre a partir de la diferència entre les llengües. El títol del text està construït amb les primeres lletres de les paraules llatines *supèrbia*, *avaritia*, *luxuria*, *infídia*, *gula*, *ira* i *accedia*. Analitza cada concepte des de l'expressió en polonès natiu, la compara amb el llatí com a llengua ritual i amb l'anglès, ja que els Estats Units es van convertir en la seva pàtria d'adopció. La *avaritia* llatina, traduïda a *lakomstwo* polonès, correspon al concepte de «covetousness» en anglès. Amb la traducció a la llengua eslava, el concepte queda lleugerament modificat i, per això, l'autor reconeix que associa aquest pecat mortal amb el desig irreprimible de menjar dolços. Quan ell era petit, les laminadures eren un regal escàs.

Tot seguit, Miłosz afegeix aquest savi comentari: «I qui m'hauria explicat aleshores que precisament aquell desig de menjar dolços va a la font principal de la fosca història de la nostra civilització, que va proporcionar l'impuls per a la usura i l'establiment de les fàbriques, per la conquesta d'Amèrica, per l'opressió dels pagesos a Polònia, tot això sorgit de la brillant idea dels ciutadans pietosos d'Amsterdam d'utilitzar els seus vaixells per al tràfic d'esclaus. És ben cert que els poderosos d'aquest món sempre han exigint les postres.» (Miłosz, 2001: 289)

Aquest breu paràgraf d'un poeta resumeix d'una manera estremidora l'impacte d'una expressió aparentment tan neutral com la de *softdrinks*. Miłosz parla d'un desig infantil de tenir més del que necessitava com a motor del desenvolupament a l'espai Atlàntic, un desenvolupament basat en l'avarícia que provocava un sofriment atroç. La idea brillant d'uns ciutadans pietosos d'Amsterdam de traficant amb els esclaus per poder atènyer les necessitats de mà d'obra barata a les plantacions de canya de sucre va tenir moltes conseqüències. El desig irreprimible d'un nen a l'Europa central de menjar dolços és una conseqüència d'aquest comerç. L'Europa més interna, la més allunyada del mar, també va sucumbir davant de la temptació del sucre, la disponibilitat del qual depenia de la disponibilitat dels esclaus.

Per reequilibrar el món lingüísticament parlant no n'hi ha prou de cedir davant d'uns quebequesos que tenen desig de poder parlar la seva llengua dins de la seva pròpia quotidianitat sense que això provoqui ni el riure dels seus veïns ni cap mena de conflicte. La llengua és un constructe cultural, conté aquella memòria col·lectiva que mai cap parlant no pot controlar del tot, tal com es va esforçar a demostrar Paul Celan amb tota la potència de la seva ment. Parlant una llengua determinada

arrosseguem amb les nostres paraules i frases fetes, que no són més que conjunts de prejudicis, associacions que s'escapen de tota anàlisi. En aquesta escena d'un seminari a Nova York, el riure de la professora i els estudiants no estremeix perquè els quebequesos tinguin raó d'exigir que el francès ha de ser part dels seus drets humans bàsics. No cal arribar pas tan lluny perquè cada llengua simplement necessita «porcions reals d'una vida» per poder existir i créixer. I aquestes condicions favorables es poden aconseguir amb un espai polític articulats perquè permeti aquestes negociacions. Els usos lingüístics d'un territori bilingüe no són un camp de batalla on només pot haver-hi un únic guanyador, ni molt menys. Tots els països són espais de convivència i han de ser concebuts com a tals. Llengües en contacte permanent s'han de garantir el respecte mutu i assegurar l'una a l'altra espais on cadascuna d'aquestes llengües en conflicte tingui possibilitat d'ocupar «porcions reals d'una vida». Amb la capacitat de diàleg, aquestes friccions contínues acaben produint espais especialment creatius i tolerants.

La relació de dominador i subordinat no és una condemna a cadena perpètua. De cap manera podem interpretar el camp sociològic tal com l'ha definit Bourdieu com un espai de només dues nocions excloents. Hi ha la possibilitat, més que desitjable, en la qual dues forces oposades arriben a un equilibri. Aquest equilibri de contraris no vol dir altra cosa que els oponents incitin un a l'altre a «voler jugar». Aquesta «il·lusió» de joc és segons Bourdieu el principi actiu bàsic de totes les transformacions socials. La societat avança pel desig d'actuar i per la convicció que val la pena seguir jugant.

Tota comunitat intenta unir els membres perquè siguin tan semblants com sigui possible a dins del grup i tan diferents com sigui possible de tots els altres. Però la diferència, no obstant això, sempre persisteix, a dins i a fora del grup. Cap societat es deixa homogeneïtzar, per això no existeixen ni classes socials ni les nacions en aquell sentit rígid d'un grup tancat amb característiques determinades i previsible. És a l'inrevés, tots els col·lectius existeixen només en un estat naixent permanent, com a grups possibles que es formen a través de la cooperació i el conflicte, constantment. Aquesta dinàmica del camp social fa que «els agents dins del camp tendixin a reproduir les condicions de la seva existència, siguin favorables o no». És difícil de desfer-se dels vells esquemes, però alhora aquesta insatisfacció constant produeix la «insatisfacció necessària per mantenir els jugadors dins del joc» per perseguir el canvi (Inghilleri, 2005: 136-137).

El que realment estremeix en l'observació sobre els *softdrinks* és pensar que qualsevol ciutadà del món desitja demanar una Coca-Cola a dalt d'un avió. Entre els Estats Units i el Canadà no podríem trobar indicis de cap mena de xoc cultural

pel que fa les begudes als avions, però parlar una llengua diferent significa en la major part dels casos menjar diferent, tenir valors diferents, creences sovint excloents i expectatives vitals que no encaixen pas sempre.

El món no pot ser traduït sense residu. La trampa més gran de l'imperialisme cultural és aquesta, pensar que la diversitat lingüística no és altra cosa que dir les mateixes coses amb paraules diferents. Els drets lingüístics no es poden pensar com una enorme màquina de traducció automàtica, com una sala d'intèrprets amb cascs i micròfon que canvien pacientment les paraules sentides en una llengua, després de processar-los en el seu cap entrenat per aquesta batalla, per les paraules d'un valor idèntic, però simplement dites en una altra llengua.

Aquest servei universal de traducció, fins i tot com a idea, és possible només en aquells àmbits que ja formen part d'un sistema de valors compartit. La política internacional evidentment depèn dels intèrprets que dominen l'argot de la comunicació global. Però aquesta comunicació, per influent que sigui, és una ínfima part de la riquesa lingüística del planeta: no de llengües diferents, sinó de maneres de pensar, de viure.

El perill més gran per a la diversitat és la idea que hi ha només una possible manera de ser al món i que totes les altres maneres d'organitzar una vida digna han de ser «traduïdes» a un únic estil de vida, amb unes aspiracions homologades, amb unes expectatives compartides. És rotundament fals que el món seria millor si tots i cadascú dels habitants d'aquest planeta anheléssim demanar una Coca-Cola en la nostra llengua, mentre viatgem grans distàncies còmodament asseguts a dalt d'un avió. Aquesta unificació de desigs, aquesta estretor de possibilitats de realització d'una vida digna, més aviat ens ha portat al caire del col·lapse planetari. Hi ha un error en el disseny del progrés i ja és hora que afrontem aquest fet (Sousa Santos, 2016).

No ens cal instaurar cap llei universal per assegurar el respecte davant de les llengües que no comprenem i que susciten un horror instintiu i ferotge per la por de perdre el control. Ens cal molt més que una llei o un dret universalment reconegut. Ens cal abandonar l'episteme que va permetre construir el progrés tal com encara l'entendem avui. Ens cal abandonar la idea mateixa que només el món conegut és el món segur. Ens cal recobrar la diversitat lingüística amb tota aquella riquesa de matisos i tensions que fan el món literalment intraduïble perquè la cultura no neix dins d'un sistema tancat, sinó que és el resultat d'interacció entre almenys dos elements diferents: «La idea que el punt d'inici de qualsevol sistema semiòtic no és un signe aïllat (paraula), sinó més aviat la relació entre almenys dos signes diferents, ens fa repensar les bases fonamentals de la semiosi. El punt inicial no és un model aïllat i únic, sinó un espai semiòtic.» (Lotman, 2004: 172)



La humanitat, amb totes les seves capacitats de cohesió i innovació, no existiria si no fos per aquests processos de fricció entre els elements no idèntics. Però quan una cultura comença a definir-se, tendeix a crear una imatge simplificada. «Ho podem comparar amb les fronteres fluïdes entre les llengües segons la seva distribució natural, comparades amb les fronteres articulades, per exemple, en un mapa polític.» (Lotman, 2004: 172)

L'espai teòric en què ens movem quan parlem de coexistència de llengües és quasi sempre el dels mapes polítics. Veiem les llengües com unes estructures estables i completament unificades per dins, amb fronteres també estables i definitives, dibuixades sobre un mapa. Identifiquem llengües potser no directament amb Estats existents (encara que sovint també), però sí amb una distribució territorial molt concreta. Quan la lupa s'afina una mica, veiem certament els espais d'interseccions, els intersticis on consisteixen dues o més llengües. Hem adquirit inevitablement també la noció que hi ha espais —sobretot les grans ciutats convertides en nusos de comunicació— on la diversitat lingüística és tan espessa que no és possible desgranar els elements constitutius en cap mena d'esquema coherent, tot fluctua, les pertinences són inestables, les persones venen i se'n van o bé es transformen ràpidament en parlants d'una altra llengua.

I aquí rau el quid de la qüestió. Els mapes lingüístics, per detallats que siguin, són representacions territorials que redueixen les nostres existències lingüístiques en monolingües. D'acord amb aquestes simplificacions tan recurrents, imaginem Barcelona com una ciutat on una part determinada de la població parla *només* espanyol i una altra part, *només* el català. Qui coneix la realitat, només pot somriure davant de tant de desconeixement.

Però més enllà de la deriva violenta que encara avui dia produeixen els intents d'homogeneïtzacions lingüístiques forçoses, realment hem de pensar la llengua d'aquesta manera, soldada amb el que som, una sola cosa amb el nostre cos, amb la nostra ment, de la qual no ens podem separar per res?

En aquest punt hem d'aïllar un component important que evidentment no prové pas de la Declaració Universal de Drets Humans de 1948. Cal examinar la naturalesa d'aquest lligam irrompible entre una persona i una sola possible llengua autèntica. Els drets lingüístics són gairebé sempre pensats i definits a partir d'aquest pensament exclusivista, sense cap matisació possible. El problema amb aquesta concepció d'una única llengua originària que defineix l'individu no és només el seu estricte monolingüisme, que exigeix a l'individu una mena de fidelitat religiosa, sinó també l'estructura d'aquesta pertinença lingüística a una comunitat absolutament homogènia.

És per això que el concepte de *drets lingüístics* s'ha tornat inservible en el context actual. Des d'aquesta perspectiva, la llengua no és vista com allò que és, una decisió conscient de pertinença, un espai polític en perpètua construcció, sinó una essència immutable. Les llengües són espais de comunicació molt complexos, permeables i alhora tancats. Qualsevol llengua permet la incorporació de nous parlants i usuaris, alhora que aïlla aquest grup de tots els altres grups i el cohesiona internament. La naturalesa de la llengua és doble, és alhora oberta i tancada, però sobretot, la llengua no és una estructura uniforme, sinó fortament estratificada internament.

Totes les llengües són espais socialment jeràrquics i funcionen com un camp de lluita permanent per les posicions dominants. Per molt que els parlants d'una llengua puguin comunicar-se sense obstacles, la manera d'utilitzar una llengua és socialment, i amb això també econòmicament, determinant. Les llengües són codis plens d'aquesta mena de marques d'origen que rebutgen, o legitimen, una procedència (Bourdieu, 1982). No és el mateix parlar l'anglès amb l'accent d'Oxford que parlar-lo amb el deix d'una llunyana colònia, no és el mateix parlar fluidament el bavarès que expressar-se en un alemany hípercorrecte dels fills dels immigrants amb ganes d'assimilació. El primer exemple és un evident exemple de privilegis heretats i transmesos de generació en generació a través del pur codi lingüístic, un accent, una paraula mal escrita poden enderrocar el progrés social perquè la llengua funciona com un sedàs invisible que classifica totes les persones dins de la mateixa societat en la qual viuen. El segon exemple és potser més important a tenir en compte perquè funciona a l'inrevés. Només aquells qui realment estan ocupant les posicions segures dins de la jerarquia lingüística, poden permetre's el luxe d'una actitud desenfadada, de parlar dialecte com un signe de distinció, de prestigi, d'una especial classe d'arrelament. Aquest és l'exemple de l'alcalde de la ciutat de Pau que esmenta Bourdieu en el seu estudi seminal i al qual la premsa aplaudeix perquè havia fet un discurs en un «occità excel·lent». La raresa era parlar la llengua desprestigiada de la regió perquè ningú posava en dubte que el seu francès pogués ser menys que perfecte. En canvi, els novvinguts, precisament perquè tenen l'actitud tan servil cap a les jerarquies lingüístiques, provoquen rebuig per la pulcritud de les seves expressions, per les ganes excessives d'integració. Tal com demostra l'estremidor exemple de Chiapas abans citat dels indígenes que tenien prohibit adreçar-se en espanyol als propietaris de les fiques a les quals treballaven, no n'hi ha prou de parlar correctament una llengua de poder, cal que les posicions dominant directament deneguin l'accés a aquest bé tan preuat com és la integració lingüística plena.

La pretensió que una persona pogués dominar totes les llengües que necessita es veu sempre de nou derrotada com diu Benedict Anderson per l'escurçament dels dies. En una vida, per viscuda que sigui, no és possible arribar a dominar gaire més d'una dotzena de llengües, quin sentit té, doncs, tot aquest aprenentatge i l'esforç si el nostre saber sempre serà limitat i parcial?

En aquesta classe d'argumentacions hi ha una contradicció especialment forta, insostenible, diria. Perquè els arguments sobre la impotència de la diversitat lingüística no provenen pas dels savis heptalingües, sinó d'aquells cercles intel·lectuals que temen el repte de l'aprenentatge de les llengües. Qui realment acaba parlant set o més llengües sap que darrere d'aquesta habilitat no hi ha res més que «porcions reals d'una vida». Tota llengua que realment necessitem, ens és assequible. Som més pacífiques i tolerants, les persones heptalingües? Fins i tot això es podria demostrar com una simple fal·làcia perquè les llengües funcionen dins dels seus propis contextos i bé poden arrossegar qualsevol dels seus parlants cap a posicions radicals, bel·ligerants. La saviesa no necessàriament protegeix davant de cap actitud excloent. Entre els erudits, la intransigència és ben freqüent.

La justícia lingüística basada en el principi del lliure accés a *qualsevol* idioma que se'ns creui pel camí és especialment contradictòria. Donar per descomptat que tot individu pot arribar a convertir-se en un savi heptalingüe sense ni adonar-se, pel simple fet de viure la vida en contextos diferents, és un supòsit delicat. Evidentment aquesta habilitat tan útil, si fos generalitzable, facilitaria la comunicació d'una manera mai vista, però el món per això seria més just, més equitatiu, més pacífic, i estaria més ben organitzat?

La justícia no és un concepte desvinculat de tota realitat, lliure com un axioma matemàtic de tots els condicionants. La justícia existeix dins d'un sistema de valors i és aplicable amb les seves mesures de redreçament o coerció només dins d'una societat políticament organitzada. La justícia podria ser global si poguéssim organitzar un sistema global de valors no només a través dels ideals a complir, sinó connectar les realitats existents en una xarxa que no funcionés a través d'un sistema de presa de decisions que no fos ni jeràrquic ni autoritari, que pogués sobretot esquivar la dominació simbòlica que tan sovint es disfressa amb la capa que la fa invisible com en un antic conte de fades.

El problema principal de protegir l'ús de les llengües és que una llengua no pertany a un individu, l'ús d'una llengua només té sentit si la podem compartir amb els altres. La justícia està pensada per protegir l'individu, la persona concreta, davant dels abusos del poder i també davant d'accions individuals que puguin ferir l'ordre establert. Es jutgen assassins i lladres, es condemnen corruptes i falsificadors.

I es protegeix amb les lleis víctimes i damnificats. Davant els jutges s'acumulen casos concrets, causes amb protagonistes ben explícits i descripcions fàctiques de les accions que han de ser condemnades o bé que necessiten l'empara de la llei. Però tal com demostra l'estudi de Moira Paz sobre «The Failed Promise of Language Rights: A Critique of the International Language Rights Regime» (2013), la justícia internacional no té realment la capacitat de resoldre els conflictes lingüístics.

Parlar de justícia en plural és difícil. El concepte de *genocidi* i de *crims contra la humanitat* va enfrontar dos juristes brillants, Rafael Lemkin i Hersch Lauterpacht, en un moment històric crucial, quan els crims del nazisme arribaven a un grau tan extrem de planificació sistemàtica que calia condemnar no pas una persona rere l'altra, sinó el mecanisme sencer que va fer possible tanta ofuscació moral i la construcció d'una maquinària ideològica tan mortífera (Sands, 2016).

Avui dia, la mà de la justícia té cada cop més la temptació d'aplicar l'intervencionisme extrem, propi d'un estat d'excepció, als afers quotidians. La policia s'ha transformat en el braç armat —literalment, em temo— d'una justícia que dicta sentències no pas contra infraccions individuals, sinó contra causes col·lectives que posen en risc l'*statu quo* del poder establert. La victòria moral que es va aconseguir amb l'establiment de conceptes jurídics ben fonamentats com són els «drets humans» o «crims contra humanitat» o «genocidi» —tots dos vàlids i efectius, encara que parteixin de postulats diferents—, avui trontolla. La mateixa retòrica emfàtica i idealista es fa servir barroerament per condemnar moviments de la societat civil, incloent-hi les denúncies de discriminacions o fins i tot d'encobrir crims perpetrats des del poder polític.

Els drets lingüístics cauen precisament en aquesta intersecció entre el dret individual i el dret col·lectiu. La justícia pot protegir drets individuals, fins i tot en contextos hostils de conflictes oberts. Però és frustrant la seva impotència per protegir les causes col·lectives alhora que provoca terror la idea que siguin els jutges els qui decideixin «cegament» quines llengües tenen dret a ser utilitzades i quines no. Per què? Perquè l'àmbit dels drets lingüístics no és pas el de la justícia, sinó el de la política i perquè quan la política es judicialitza els jutges massa sovint apliquen els seus propis prejudicis i la seva ideologia. Per aconseguir la *pax linguae* que la humanitat desitja probablement des dels inicis més remots ens cal establir societats funcionals, capaces de viure amb les apories inherents al fet de ser humans. Els humans som llestos, curiosos, exploradors nats. Per molt que la geopolítica de qualsevol moment històric dibuixa fronteres infranquejables i converteix cadenes de muntanyes o oceans en barreres definitives, sabem que mai res ha pogut evitar

l'eterna dansa de les migracions humanes, ens movem i ens transformem constantment, sempre, arreu. Les llengües per això tampoc no són cap barrera, cap obstacle, només es necessita una «porció real de vida humana» per poder comunicar-nos en qualsevol idioma en el qual no hem nascut.

Cal canviar, però, com pensem la llengua en relació amb el seu ús individual i també col·lectiu. Cal trencar prejudicis seculars, pors davant del desconegut més interioritzats. Cal obrir el món, fer de la traducció no pas una eina, sinó una disposició natural, una manera de ser. Aprendre a viure oberts cap a allò que desco-neixem, fiar-nos de la nostra curiositat innata que ens caracteritza com a espècie.

Llavors potser aquesta societat global que sap acceptar la diversitat com la seva pròpia substància podria produir un marc legal, unes lleis que ens protegirien contra abusos i accions fraudulentas. «Virtualment tots els models existents de la democràcia liberal simplement assumeixen que tothom fa servir una sola llengua compartida. L'establiment d'una llengua compartida per als debats públics pot ser vist, doncs, com una de les condicions prèvies per aquella classe de justícia inclusiva que promou la democràcia que tots desitgem» (Pattern; Kymlicka, 2003: 15), és una constatació tan certa que fa estremir. Les llengües que no són prou fortes per imposar-se, són vistes com un obstacle per a la pau, la democràcia, la mateixa possibilitat de crear una societat inclusiva. És una formulació tan perversa que li podríem atribuir l'astúcia de Tancredi Falconeri, el llegendari personatge de *Il Gattopardo* de Giuseppe Tomasi di Lampedusa: «Se vogliamo che tutto rimanga comme è, bisogna che tutto cambi». I deixo la frase sense traduir expressament.

Avui dia el discurs d'una «majoria oprimida» s'imposa tot sovint als debats entorn dels drets lingüístics i ens demostra que fins i tot l'estatus de la víctima és ben reversible. Milorad Pavić, en els anys immediatament anteriors a la crisi balcànica del final del segle XX, va escriure la novel·la *Diccionario of the Khazars* concebuda d'entrada per una gran circulació internacional que efectivament va obtenir: «Va ser publicada a París i a Belgrad el 1984, i aleshores ja n'hi havia una dotzena de traduccions en marxa. Cap al final dels noranta, la novel·la va ser traduïda a vint-i-sis llengües, incloses el japonès i el català i havia venut uns quants milions d'exemplars. Però aquest èxit internacional del llibre es basa en una lectura esbiaixada, o bé superficial, del contingut polític» (Damrosch, 2003: 261).

L'acceptació tan àmplia d'aquest llibre correspon a la fàcil identificació amb el dret del més fort. Pavić havia donat al món una nova i genuïna formulació de la necessitat d'esclarar qualsevol reivindicació contrària als interessos de la majoria al poder: «Mireu els resultats d'aquesta democràcia vostra. Abans, les nacions grans

oprimien les petites. Ara passa a l'inrevés. Ara, en nom de la democràcia, les petites nacions *terroritzen* (sic!) les grans. [...] La vostra democràcia fa fàstic» (Pavić, citat per Damrosch, 2003: 274).

Han mort moltes persones, als Balcans, moltes vides han vist interrompudes el seu transcurs d'una manera dramàtica a causa d'aquesta idea a la qual calia posar remei i fer la democràcia menys democràtica, perquè manessin només els que sempre han manat. «Poeta d'un món radicalment defallit, Pavić va crear un llibre a partir de les seves pròpies passions i prejudicis, amb l'esperança que els lectors diferents poguessin trobar camins dins del llibre que ell mateix no podia emprendre ni, probablement, trobar», conclou sàviament el seu el seu anàlisi del llibre David Damrosch.

Pensar en una regulació jurídica que determini les característiques identitàries acceptables envileix perquè crea una falsa sensació d'impunitat; si la llei ho permet, qualsevol comportament sembla lícit. Des d'aquesta perspectiva d'afirmació de drets propis, es defensa sempre només allò que és, mai es pensa realment en els drets dels altres. Tenir dret no és exactament el mateix que impartir justícia. El concepte de drets humans ens obliga a veure el context dins del qual passen les injustícies. I, per això, cal definir-los sempre de nou dins de la seva aplicació pràctica. Un dret només es pot exercir si es realitza en un espai i moment concrets. Els drets humans no serveixen gaire com una idea abstracta, sinó només els podem considerar útils, si són capaços de modificar les vides individuals, i, a través d'això, transformar també la societat. I per aconseguir aquesta transformació profunda, cal transformar la base del pensament, cal modificar l'episteme, perquè si no, les velles idees, per molt que les transformem, ens portaran als vells atzucacs sempre de nou. ◀

#### BIBLIOGRAFIA

- ARGEMÍ, Aureli (2011): «Gènesi de la DUDL. El paper del CIEMEN». *15 anys Declaració Universal Drets Lingüístics*, Barcelona, Capella Santa Àgata, pp. 7-14 [Publicació no venal].
- BAJRANGE, Dakxin Chhara (2010): *Budhan*, trad. de Sonal Baxi, Baroda, Basha Research and Publication Centre.
- BHABHA, Homi (1994): *The Location of Culture*, Nova York, Routledge.
- BOURDIEU, Pierre (1992): «L'économie des échanges linguistiques», dins *Langage et pouvoir symbolique*, París, Fayard, pp. 57-98.
- DAMROSCH, David (2003): «The Poisoned Book», dins *What is World Literature?* Princeton / Oxford, Princeton University Press, pp. 260-279.

- LOTMAN, Yuri (2004): *Culture and Explosion*, trad. de Wilma Clark, Berlín / Nova York, Mouton de Gruyter.
- MIŁOSZ, Czesław (2001): «Saligia», dins *To Begin Where I Am. Selected Essays*, Nova York, Farrar, Straus and Giroux, pp. 287-313.
- MOODY-ADAMS, Michele (2019): «Towards a Philosophy of Linguistic Diversity and Rights». Podcast accessible a través de: <<https://podcasts.apple.com/us/podcast/michele-moody-adams-towards-philosophy-linguistic-diversity/id506431392?i=1000436994383>>.
- NGŪGĪ WA THIONG’O (1993): *Moving the Center. The Struggle for Cultural Freedom*, Nairobi, EAEP, Londres, James Curney.
- (2017): «Seminari amb el professor i escriptor Ngũgĩ wa Thiong’o», Barcelona, CCCB [Transcripció en aquest mateix número de *L’Espill*].
- PATTERN, Alan i Will KYMLICKA (2003): «Introduction: Language Rights and Political Theory: Context, Issues, and Approaches», dins *Language Rights and Political Theory*, Oxford / Nova York, Oxford University Press, pp. 1-51.
- PAZ, Moria (2013): «The Failed Promise of Language Rights: A Critique of the International Language Rights Regime», *Harvard International Law Journal* 1, pp. 157-218.
- RUIZ RUIZ, Lucas (2006): *El jchi’iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, Tuxla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- SANDS, Philippe (2016): *East West Street*, Nova York, Alfred A. Knopf.
- SOUSA SANTOS, Bonaventura de (2016): *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Londres / Nova York, Routledge.
- TYMOCZKO, Maria (2003): «Translation, ideology and creativity», *Linguistica Antverpiensia*, 2.
- Universal Declaration of Linguistic Rights* (1998): Translated by Beatriu Krayenbühl. Barcelona. Follow-up Committee [Publicació no venal].
- ŽIŽEK, Slavoj (1989): *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso.