

Predicar en el desert

Nacionalisme espanyol i política lingüística

Xacobe Bastida

DEL DRET D'AUTODETERMINACIÓ I EL PLURALISME CULTURAL A L'ANIMADVERSIÓ PERMANENT

L'anomenada qüestió nacional –per utilitzar aquest rètol marxista– ha fet a Espanya, en els darrers 30 anys, un tomb remarcable. Durant tot el franquisme, i també en el període de la transició, les reivindicacions nacionalistes eren sinònim, per a l'esquerra i la socialdemocràcia si més no, de requeriment just i demanda raonable. La indubtable oposició que el nacionalisme va exercir contra la dictadura –l'única, juntament amb la del partit comunista– va propiciar que en un primer moment s'acolliren les peticions nacionalistes com a part del contingut programàtic dels partits d'esquerra d'àmbit estatal.

Així, si ens mirem el manifest-programa del Partit Comunista del 1975 hi trobarem la proposta de «lliure unió de tots els pobles d'Espanya en una República Federal», o el reconeixement del «caràcter multinacional de l'Estat espanyol» amb el consegüent «dret

d'autodeterminació per a Catalunya, Euskadi i Galícia, tot garantint el contingut efectiu d'aquest dret». Una cosa semblant apareix en les resolucions sobre nacionalitats dels congressos del PSOE del 1974 i el 1976: «la definitiva solució del problema de les nacionalitats que integren l'Estat espanyol arrenca indefectiblement del ple reconeixement del dret d'autodeterminació d'aquestes»; «Espanya és una realitat configurada per una pluralitat de nacionalitats i regions [...] el Partit Socialista propugnarà l'exercici lliure del dret d'autodeterminació per la totalitat de les nacionalitats que compondran en peu d'igualtat l'Estat Federal que preconitzem». Ben d'hora, però, ja en els debats constituents, es va poder comprovar que allò no era sinó un tribut interessat al prestigi antifranquista del nacionalisme i, alhora, producte de la inèrcia de la fraseologia marxista que tan bons rèdits havia donat en l'oposició al règim. Arribat el moment de comprovar si el que s'aportava als programes era un alè real o pura verbotat –quan s'havia d'acarar en seu constituent el problema de la nació espanyola, les nacionalitats i el dret d'autodeterminació–, tant el PC com el PSOE es van decantar per la segona (Bastida, 1998: 70 i ss.).

Convé en aquest punt fer un petit incís. El nacionalisme –ens referim ací al nacionalisme no emparat en un Estat– té un

Xacobe Bastida és professor de Filosofia del Dret a la Universitat d'Oviedo. Autor, entre altres, de *La nación española y el nacionalismo constitucional* (1998) i *Miseria de la autonomía. Una filosofía del estado autonómico* (1999).

vessant cultural i un de polític. El primer es xifra en la defensa de la llengua, la tradició; la cultura, fet i fet, d'un territori. Si només es dona aquesta faceta, el nacionalisme es confon amb el regionalisme. El segon es concreta en la pretensió d'articular en l'àmbit d'aqueix territori considerat nacional un poder polític autònom –en el sentit propi de l'expressió: amb capacitat normativa independent.

Doncs bé, el que es va consumir en aquesta primera època fou un rebuig absolut dels principis polítics del nacionalisme –fonamentalment del dret d'autodeterminació, antany tan festejat– i l'acolliment incondicional de les seues pretensions culturals. Possiblement s'assumia aquest segon aspecte per la mala consciència enfront del primer. Hipòcrates creia que quan un membre era amputat, el que en restava adquiria la força i l'habilitat del que s'havia tallat, o que la falta d'un sentit augmentava la sensibilitat de la resta. Ací, d'igual forma, l'anatemització de la proposta política del nacionalisme augmentà la sensibilitat pel que fa a les demandes de tipus cultural. La intransigència en allò polític es va compensar amb una exhibició de tolerància en allò folklòric. Era el moment de l'elogi de la diversitat i de la pluralitat, de les diferències que enriqueixen, del respecte al diferent, etc. Durant molt temps aquesta actitud es va instal·lar en la consciència mitjana ciutadana com quelcom pertanyent al *món de la vida*, que diria Habermas (1988: 178) –reprement, per cert, la terminologia de Husserl–, a l'*habitus* polític de què parlava Bourdieu (2007: 85 i ss.) o a les *creences*, aquest cop en paraules d'Ortega y Gasset (1970: 379 i ss.). És a dir, a un arsenal d'idees no subjectes a discussió que integraven la visió de la realitat. El respecte a la diversitat

no sols no era un problema, sinó que era el pressupòsit aproblemàtic, consagrat, del qual es partia per a encarar la solució de qualsevol dificultat de caire politicocultural.

En el segon govern d'Aznar, en el que ell mateix va anomenar *la segona transició*, podem trobar-hi un canvi radical en aquesta actitud. A través d'un discurs polític extremament bel·ligerant i amb un suport mediàtic absolut i sense fissures, hom va començar a traduir allò particular o diferencial per «invención interesada», les demandes de protecció per «aviesas intenciones secesionistas» i les reivindicacions nacionalistes –ens referim a les culturals– com a «absurdo diferencialismo negador de lo común». Sobre el nacionalisme polític ja pesava veredicte de condemna des de feia temps. Per això, es pensava, els nacionalistes havien mudat d'estratègia i intentaven realitzar per altres mitjans el que el consens dels grans partits d'àmbit estatal els havia furat. Puix que el nacionalisme no podia realitzar els seus projectes mefistofèlics apel·lant a reformes polítiques –la normativa de l'Estat espanyol, amb la Constitució i el Codi Penal pel mig, ho impedia– ho intentava ara apel·lant a la cultura i a l'educació. A partir d'ací allò cultural esdevé l'avantguarda soterrada d'allò polític i, en conseqüència, es tracta el primer amb la mateixa suspicàcia i agror amb què antany es va tractar el segon. Des de llavors, el nacionalisme cultural carrega la mateixa llosa que el seu parent polític. Això es va fer palès en l'acció pública dels partits espanyolistes –recursos constants contra projectes educatius que impugnaven la Història a l'ús i contra iniciatives lingüístiques que promocionaren el gallec, el català o el basc– i en el seu discurs polític: ha sigut una constant en aquesta última època la crida a la sensatesa d'Estat, a l'in-

terès general i a la solidaritat interterritorial que els partits nacionalistes amenaçarien amb la seua actitud pidolaire i egoïsta.

Tanmateix, el que resulta més interessant és comprovar com aqueix corrent de desqualificació que s'origina en les altures polítiques ha impregnat les bases de la societat civil al punt que la creença anterior, marcada per la importància donada a allò diferencial, s'ha transmutat en una creença de signe oposat. Avui, l'opinió mitjana sobre qüestions de política lingüística parteix d'una animadversió inicial cap a les llengües de la perifèria que es justifica en certs llocs comuns que han sigut dissenyats precisament per això, perquè servisquen de substrat bàsic irreflexiu sobre el qual recolzar el judici –vet ací el tret més fonamental de tota creença: emmotllar la reflexió a uns patrons, a uns marges de discussió, que en si mateixos no es qüestionen. Com s'ha arribat fins ací és un assumpte que bé mereix que ens hi aturem, si més no, un instant.

UN NACIONALISME ESPANYOL «DESACOMPLEXAT»: EL PAPER DELS INTEL·LECTUALS

La dreta política espanyola sempre ha pendit a una defensa a ultrança de la unitat nacional d'Espanya en totes les seues facetes, també en la cultural. Això implica que les diferències culturals i lingüístiques són considerades com anomalies davant de les quals es pot practicar, en el millor dels casos, la tolerància –la resignació condescendent vers qui es troba en un error– o, en el pitjor, la repressió directa. Durant l'època franquista es va optar per aquesta segona reacció. A partir de la transició, en canvi, el discurs va canviar de to. La pràctica del

consens va conduir al fenomen que hem apuntat més amunt: les tesis de l'esquerra –inclosa la consideració nacional de Catalunya, Euskadi i Galícia– van ser postergades en el fons a canvi d'un reconeixement inapel·lable de les formes. La claudicació de l'esquerra tingué com a contraprestació el triomf i la institucionalització del seu llenguatge. El preu va semblar satisfactori i, durant molt temps, la dreta va utilitzar, amb reserves, el mateix vocabulari –garantista i grandiloqüent– amb què l'esquerra tractava les qüestions politicoculturals de la perifèria. Paradoxalment, la dreta sempre s'ha guiat pel postulat marxista que atribueix una preeminència a la base econòmica com a element d'anàlisi de la realitat. Si l'estructura econòmica l'afavoreix, no tenen grans problemes per a fer concessions merament ideològiques i superestructurals. Al seu torn, aquest plantejament va servir per a temperar l'opinió mitjana de la dreta sociològica –molt més àmplia que la política, doncs també es nodreix de bona part de la classe obrera–, que va acceptar els termes del debat com una autèntica *doxa* –en el sentit de Parmènides, és a dir, com a expressió d'un coneixement comú no subjecte a disputa. Hom podria dir que, des del punt de vista del discurs dominant, el país sencer predicava un multiculturalisme que podia variar de signe però les premisses del qual no eren impugnades.

El que passà, però, fou que sobretot a partir del moment en què el Govern d'Aznar va aconseguir la majoria absoluta a Espanya –moment coincident amb un ascens importantíssim de l'electorat d'esquerres nacionalista–, aquesta creença es capgirà. Les mesures polítiques obertament agressives contra qualsevol plantejament que pogués ser titllat de nacionalista –inclosa

la legislació penal que, sota pretext de lluitar contra el terrorisme, criminalitzava comportaments simplement polítics—, van donar lloc a la generalització d'un discurs en el qual la nació espanyola apareixia com a garant d'uns valors comuns, democràtics i cívics que es veien amenaçats pel particularisme egoista dels nacionalismes perifèrics. No tenim espai per a exposar la quantitat de dades que avalen la magnitud d'aquest canvi i en aquest punt ens remetem a les obres de J. I. Lacasta (1997) i Núñez Seixas (2007: 159 i ss.), que mostren amb contundència i precisió les claus d'aquest procés. La veritat és que, lluny ja de la melmelada consensual de la transició i seguint una lògica eleàtica, les coses van tornar al seu ésser i la dreta va començar a exhibir amb profusió tot un arsenal simbòlic i dialèctic que potenciava la uniformitat i identificava la particularitat, de qualsevol tipus, amb un possible embrió del desmembrament d'Espanya —«aquesta gran Nació», afegit que fins avui ha exercit un paper d'obligat apòsit. És clar que a les idees polítiques, per a convertir-se en creences, en fórmules estereotipades que estructuraven el pensament d'una societat, els cal una acceptació col·lectiva. I la veritat és que sí, que aquesta visió ha aconseguit calar en la generalitat de la ciutadania. Capgirant la relació anterior, bona part de l'esquerra política i sociològica ha assumit també aquest plantejament —n'és una mostra la perfecta harmonia dels discursos del PP i del PSOE quan van rebutjar en via preliminar l'anomenat *pla Ibarretxe* o, fa molt poc, quan van tombar la iniciativa provinent del Parlament català que pretenia, mitjançant una transferència de competències, la possible celebració d'una consulta a Catalunya sobre el seu estatut polític. La creació d'un mapa polític bipartit és un disseny acaronat

de fa temps pels dos grans partits estatals i, per consegüent, no pot estranyar que els plantejaments nacionalistes siguin també vistos per l'esquerra com esculls que posen en perill aqueixa travessia. D'altra banda, al costat d'una militància que creia honoradament en el que deia sobre la importància de les reivindicacions polítiques i culturals del nacionalisme perifèric, hi havia una esquerra que, amb una lectura més directa i essencialista de la doctrina marxista, es mostrava autènticament refractària a tot allò que no fos una eliminació de les barres nacionals, tingudes per símbol del poder de la burgesia capitalista.

Per a completar l'arc de raons que expliquen l'assumpció per l'esquerra d'aquests nous llocs comuns, tenim l'aparició d'un nou tipus d'intel·lectual que compta, cada vegada més, amb una gran presència i rellevància mediàtiques. Ells són, en bona mesura, els responsables que el canvi de creences haja afectat també a àmplies capes de l'esquerra. Vet ací els seus trets característics més importants.

Són intel·lectuals ja grandets i amb certa nostàlgia de l'actitud contestatària i combativa que van exhibir en les acaballes del franquisme —un bon grapat de les seues publicacions comencen amb la paraula «contra»... Tenen el deler de continuar sent infants terribles, però cada vegada troben menys causes que els escandalitzen, car els anys els han fet acomodaticis i, amb això, els motius d'escàndol han disminuït —probablement les ganes reals d'escandalitzar també, però viure entre les ruïnes d'una antiga intel·ligència bel·licosa comporta indefectiblement aquesta pruija. Parafrasejant un d'aquests intel·lectuals —que potser ha aportat tota una consigna generacional—, van ser revolucionaris sense ira i ara voldrien

ser conservadors sense vilesa. I creuen que esgoten la seua manca de vilesa practicant un esquerranisme iconoclasta basat en un anticlericalisme més o menys barroer i en un arravatament que es redueix a la queixa i la cridòria permanents. L'antinacionalisme visceral en totes les seues facetes –també la lingüística– els ve llavors com anell al dit. Davant aquest enemic o, millor dit, davant la caricatura d'aquest enemic –es complauen en la ridiculització dels excessos però silencien el debat de les tesis– poden seguir brandant la sensibilitat hiperestèsica que els porta a la denúncia irada i l'afany justicier i catastrofista que tant els agrada, alhora que transiten pels còmodes viaransys de la societat ben pensant. Fet i fet, escometen un objectiu que els assegura la controvèrsia que tant desitgen –saben molt bé que toquen sensibilitats i impugnen valors bastant consolidats en certes latituds d'Espanya– i alhora es protegeixen en la comoditat d'una denúncia que reproduïx el sentir de la majoria política i, per descomptat, de la pràctica totalitat dels mitjans de comunicació. Com que el seu ego no els permet adherir-se a partits de massa, se senten més còmodes, bé com a lliurepensadors agraiïts, bé com a militants de partits suposadament alternatius. En qualsevol cas, el seu embolcall àcrata i la seua molt nietzschiana actitud d'estar més enllà del bé i del mal els forneix una imatge d'imparcialitat i d'intel·ligència en estat pur gens menyspreable. És possible que, contravenint el Nou Testament, no els coneguem per les seues obres –encara que és difícil, car solen ser grafomans de mena– però és segur que us sonaran els seus noms: F. Savater, A. Espada, A. Boadella, A. Arteta, F. Ovejero, P. Unzueta, C. Martínez Gorriarán, J. Juaristi, F. de Azúa, R. Blanco, J. A. Marina...

La influència real d'aquest corrent de pensament en la fabricació de nous consensos és notable. Els seus representants solen pertànyer al món acadèmic, la qual cosa els proporciona fàcil accés a multitud de fóruns de debat, i molts d'ells controlen la direcció de revistes prestigioses i els consells de redacció de nombroses editorials. Això no resultaria preocupant si foren simples mitjans en els quals poden abocar la seua opinió. El que resulta alarmant és que els utilitzen com a instrument per al monopoli de l'opinió. N'és un bon exemple la revista *Claves de razón práctica*, codirigida per F. Savater, el més ínclit representant d'aquesta línia intel·lectual. En aquesta publicació –que passa per ser la més acreditada revista de pensament polític a Espanya– és pràcticament impossible trobar en els més de 200 números que porten publicats un que no tracte sobre –contra, més aviat– el nacionalisme i temes afins. I entre ells –ara la impossibilitat és ja absoluta– no trobarem cap article que no reitere amb tediosa precisió tot el reguitzell d'arguments esgrimits en números anteriors. Els autors que hi publiquen –i que després es ressenyen entre si amb endogàmica delectació: déu els cria i ells es prologuen– posseeixen una qualitat pròpia de les mònades de Leibniz: la seua identitat és la de ser indiscernibles. Quan trobem una obsessió temàtica d'aquest calibre i una línia editorial tan fèrria, parlem més d'un instrument de propaganda que d'un mitjà d'expressió d'idees. I no és cas únic. Penseu si mai, en els darrers vint anys, heu vist en editorials tan conegudes i d'ambició tan ecumènica com Alianza o Anagrama cap llibre que defense, encara que siga de manera tèbia, el pensament nacionalista.

Però, amb tot, si ens hem detingut en aquesta línia de pensament no és tant per la

seua influència social, que en té –i molta–, sinó perquè juga un paper importantíssim en servir de punt de confluència entre el programa de la dreta i l'estil de l'esquerra. Per dir-ho en termes de teoria lingüística, la visió que estem comentant serveix de *koiné*, de llengua d'entesa entre grups que parlen un diferent idioma. En efecte, els atacs al nacionalisme en raó de la defensa d'allò comú –d'allò espanyol– satisfan plenament els postulats de la dreta. Alhora, l'elusió d'una terminologia ultramuntana pròpia del nacionalcatolicisme i la introducció de termes com ara *nacionalisme cívic*, *patriotisme constitucional*, *sentiment comú*, *història compartida...* enllaça amb la tradició de la socialdemocràcia passada per aigua i resulta més que avantatjosa per a la dreta en una conjuntura democràtica en la qual han de foragitar per tots els mitjans els fantasmes del passat. No pot estranyar que la major part d'aquests intel·lectuals milite als rengles d'UPyD, com tampoc ho és que el discurs d'aquest partit pel que fa a la qüestió nacional –i que conjuga perfectament la retòrica del socialisme *chic* amb la política antinacionalista més furibunda– siga, a hores d'ara, un punt de trobada i, en conseqüència, l'expressió més perfecta del consens de la política espanyola en aquesta matèria.

En conclusió, la visió tradicional de la dreta, l'espanyolisme, amb les seues banderes desproporcionades, les seues desfildes, els seus himnes i les seues censurens a les discrepàncies sobre els himnes, la seua presentació d'Espanya com a generós projecte comú enfrontat a unes comunitats irredemptes i estretes de mires que només aspiren a l'interès provincià i egoista, la seua identificació entre allò particular i el privilegi... –és a dir, tot l'arsenal del

nacionalisme banal de què parla M. Billig (1995)–, tot això constitueix avui no pas una idea, una teoria o una simple visió de la realitat, al costat d'unes altres que podrien ser-ne contràries i concurrents, sinó que ha passat a formar part d'una preconcepció des de la qual se'ns apareix la realitat. Utilitzant la terminologia de H. G. Gadamer (2002) podríem dir que estem davant una mena de *prejudici*, és a dir, davant un material que serveix per a ordenar, i en certa manera per a constituir, l'entorn concebut com a real. Certes decisions i valoracions s'adopten present com a punt de partida una sèrie d'elements que, pressuposant al seu torn una presa de postura, no se'ns apareixen com a tal i, tanmateix, determina el tipus de la decisió o de la valoració. Aquesta anticipació callada del judici opera mitjançant una espècie d'intuïció que no és en realitat individual, sinó que està induïda per l'assumpció de certs estereotips elaborats i manipulats pel poder. La funció d'aquests estereotips rau en la formació de valors que serviran d'estructura no qüestionada de l'opinió política. El fenomen ja va ser detectat per Gramsci als *Quaderns de la presó* quan va formular el seu concepte d'*hegemonia* per a descriure la particular forma de domini en el capitalisme avançat. El poder de la burgesia, deia el filòsof italià, no es recolza en la força –almenys no solament en la força– sinó en una combinació de coacció i consentiment. A través de l'educació i de la socialització mitjançant institucions que tendeixen a potenciar la resignació i l'assumpció determinista de certs rols socials, les classes subordinades aprenen a veure la societat a través dels ulls dels governants. En definitiva, l'hegemonia de la burgesia consistia en el fet que les classes socials dominades o subordinades participaven

d'una concepció del món que els és imposada per la classe dominant. Doncs bé, els estereotips antinacionalistes han passat a formar part de la visió consagrada de la realitat política espanyola. Són, com deia C. W. Mills (2000: 55), els «símbols de l'amo», que, pertinentment inoculats mitjançant el procés de socialització i reforçats pels mitjans de comunicació, reapareixen després en la consciència desproveïts d'aqueix caràcter manufacturat i exogen, com si en realitat es tractés d'una segona naturalesa.

Convé destacar —aquesta és la primera de les regles del mètode sociològic de Durkheim (1995: 69)— que les creences, els estereotips als quals ens referim abans, es comporten com a autèntics fets, com a realitats, i no pas com a idees subjectes a discussió. Per això, quan es tracta de sotmetre-les a escrutini i, sobretot, d'impugnar-les, correspon al contradictori la càrrega de la prova. Ha de mostrar, en primer lloc, que això que es planteja com a realitat no és sinó una perspectiva des de la qual observar la realitat. I ja en segon lloc, una vegada que s'ha restaurat la creença en la seua condició de mera idea, s'ha d'intentar refutar-la. Mentre que qui maneja una creença en té prou amb fer-ne esment perquè la gent s'avinga als seus postulats —esmentar allò que hom considera real és motiu suficient per a tenir-ho en compte—, qui pretén negar-la necessita tota una feina de justificació.

LA POLÍTICA SOBRE LA LENGUA

Doncs bé, vegem tot seguit quins són els *topoi*, els llocs comuns que constitueixen el discurs antinacionalista pel que fa a la política lingüística, que és la qüestió que ens

ocupa. Ens valdrem fonamentalment de dos treballs d'autors adscrits a la línia política analitzada més amunt: F. Ovejero (2008) i C. Martínez Gorriarán (2008). Tots dos són articles exemplars, no perquè complexquen els cànons de la correcció intel·lectual i assagística, sinó perquè mostren de forma quintaessenciada, protofenomènica, que diria Goethe, el fenomen que descrivim.

En el debat sobre la llengua es fan presents bàsicament tres tesis, avui integrades en forma de creença social, a les quals s'arriba seguint una lògica correlativa. La primera manté que la llengua és, abans de res i sobretot, un simple mitjà de comunicació, amb la qual cosa la diversitat lingüística és considerada irrellevant —l'important és la comunicació de significats, que s'aconsegueix de millor manera amb una sola llengua. La segona sosté que, tenint en compte l'anterior, l'extinció d'una llengua no és cap catàstrofe, ni tan sols s'ha de veure com una desgràcia: quan una llengua desapareix sempre n'hi ha una altra que ocupa el seu lloc i garanteix la capacitat de comunicació d'una societat. La tercera, també corollari de l'anterior, defensa que està fora de lloc una especial protecció de les llengües que, des d'un punt de vista sociolingüístic, es troben actualment en posició de desavantatge. No hi ha res a protegir perquè, si desapareix la llengua, tampoc no hi hauria res a lamentar. Mirem-nos aquestes tres línies argumentals.

El primer argument parteix d'una consideració ontològica sobre què és una llengua. En efecte, F. Ovejero adopta un criteri funcionalista i defineix la llengua com un «instrument de comunicació». Aquesta és l'única característica que troba essencial, sense la qual no es pot parlar de *llengua*. Per a justificar l'afirmació específica d'altres criteris —«una llengua podrà ser més antiga

o més moderna, sonar millor o pitjor, tenir tradició literària o no tenir-ne» – que si no hi són no passa res i la llengua continuaria sent-ho; però «el que no podrà deixar de ser, sense deixar de ser llengua, és un instrument de comunicació» (2008: 70). Això no deixa de ser cert. És una trivialitat, però com sempre passa amb les trivialitats, enuncia alguna cosa vertadera. Ara bé, la trivialitat és ací el preludi d'un parany. Perquè, en efecte, després de distingir entre l'accident i la substància, l'aristotèlic Ovejero decideix que només la substància –el fet de servir per a la comunicació– és el criteri per a les decisions de política lingüística. Fins a tal punt la llengua és un simple mitjà, un instrument tècnic per a permetre la circulació d'unitats semàntiques, que no hi veu cap diferència «amb les monedes o els sistemes de pesos i mesures». Llengua, monedes i pesos són, doncs, sistemes tècnics amb una funció i qualsevol modificació del sistema implica un aprofundiment en el sentit de la funció. No existeix cap altre criteri perquè si una cosa és merament tècnica vol dir-se que és intercanviable: «per a indicar preus tan afinada era la pesseta com l'euro» (2008: 70). Allò que importa és el perfeccionament de l'esperit funcional. Per aqueixa raó «ens resulten més interessants les monedes, els sistemes de mesurament i les llengües que tenen més usuaris, les que ens permeten entendre'ns amb més gent i accedir a més informació» (2008: 70). Llavors, les llengües són l'equivalent d'una funció essencialment comunicativa i hi ha llengües que compleixen millor aquesta funció que altres. Per consegüent, sembla de seqüència necessària el fet que hi ha llengües millors que d'altres, llengües que valen la pena. Qualsevol política lingüística raonable hauria d'aprofundir en el patrocini d'aquestes

superllengües i, a tot estirar, garantir una instrucció mínima en les més disfuncionals. En el *Manifiesto por la lengua común*, signat per la major part d'integrants de la plèiade assenyalada més amunt i vertader catecisme per a l'espanyolisme de tota mena, s'afirma sense embuts que «en cualquier caso siempre debe quedar garantizado el conocimiento final de la lengua común», mentre que per a les llengües cooficials, les que tenen menys usuaris, les llengües baldades, resulta suficient un aprenentatge per a poder «convivir cortésmente con los demás y disfrutar en lo posible de las manifestaciones culturales en ella». Té molta raó S. May (2001: 38) quan afirma que «la llengua i la cultura suposadament comunes de fet representen i reflecteixen els hàbits culturals lingüístics particulars de l'ètnia dominant o *Staatsvolk*. Es tracta d'un particularisme majoritari disfressat d'universalisme».

Ara assoleix tot el sentit la trivialitat. Rere el seu aire de simplicitat, de veritat ingènua i planera, s'amagava la justificació de la discriminació. Per això és important debatre fins a quin punt és raonable o no la concepció de la llengua com un mer instrument de comunicació, i prou. Anem a pams.

D'entrada, el fet que una cosa siga essencial, i la comunicació ho és per a la llengua, no significa que no pugui haver-hi altres trets que també ho siguin. Dit d'una altra manera: que una cosa siga essencial no significa que esgoti l'essència. Una casa sense teulada no és pròpiament una casa. Però això no converteix la teulada en l'única característica singularitzadora de la casa, car el mateix caldria dir de les parets –i ja ens perdonarà en totes dues especificacions Lars von Trier. Per exemple, la capacitat expressiva d'una llengua –l'univers d'emocions i experiències que transmet l'ús d'una llengua

concreta— és tan essencial com la seua faceta comunicativa. C. Martínez Gorriarán ho assenyalava força bé: «cada llengua portaria amb si una visió del món, de manera que hi hauria tantes visions com llengües i, per aquesta mateixa raó, cada desaparició implicaria l'etern i tràgic emmudiment d'un món intraduïble» (2008: 63). La llàstima és que ho diu irònicament —sobre aquest autor pesa la maledicció d'encertar-la només quan diu el que no pensa—, perquè tot seguit nega que hi haja visions del món adscrites a llengües tenint en compte que dues persones amb una mateixa llengua poden tenir concepcions molt diferents del món. La veritat és que Martínez Gorriarán maneja un concepte de *visió del món* un xic pedestre. La *Weltanschauung* o cosmovisió ve donada per un marc conceptual que fixa el camp d'actuació i d'interpretació d'una societat i que està compost pel conjunt dels principis morals i culturals d'aqueixa societat. I la llengua és la portadora de cultura per excel·lència. Parlar d'una única cosmovisió social no és incompatible amb les idees contradictòries que els individus puguen tenir sobre alguna cosa, com apunta Martínez Gorriarán. La religió, per exemple, també forma part de la cosmovisió social. La nostra cultura està impregnada de cristianisme, però no solament per als creients, sinó també per als ateu, els sentiments de pietat, compassió, penediment, etc., dels quals estan mediatos per segles de tradició cristiana.

Quan abandonem la nostra llengua materna per a dir el mateix en un altre idioma notarem com es perd quelcom del nostre ésser. I no em referesc a aquells que parlen una llengua i en xampurregen una altra —en aquest cas és evident—, sinó a aquells que són de formació bilingüe. Podran dir el

mateix en dos idiomes, però només viuran en un. És en aquest idioma en què un troba espontaneïtat perquè maneja els girs, els matisos, les referències implícites que incorporen els usos lingüístics. És aquest l'idioma en el qual un *és*. Em diran que resulta possible manejar expressivament dos idiomes a la perfecció —expliquen que B. Russell ho va aconseguir. Però en aquest cas m'atreviria a dir que optar per un equival a decidir entre dues experiències, a poder *ser* dues persones. Es comprèn ara perquè l'expressivitat s'escamoteja com a característica essencial constitutiva de la llengua. Aqueixa expressivitat pertany a cada llengua concreta, no és mesurable i, en conseqüència, no permet que es faça valdre com a criteri d'avaluació interlingüístic, ni com a justificació de la preeminència d'una llengua sobre una altra —que és el que es pretén en última instància amb el paradigma comunicatiu. Si la llengua és un sistema abstracte i universal, la preferència per una llengua o una altra, o l'extinció de qualsevol d'elles és irrellevant. Ací la concebem com un sistema concret d'expressió, i per tant s'afirma que la llengua és un bé la pèrdua del qual seria irreparable.

En segon lloc, s'incorre en el que podríem dir, en homenatge a Kant, fal·làcia transcendental. Perquè, en efecte, del caràcter transcendental —en el sentit kantianista de *condició de possibilitat*— que posseeix la comunicació (sense possibilitat de comunicació una llengua deixa de ser una llengua), Ovejero en dedueix la característica essencial, prioritària i, en darrera instància, única constitutiva de la llengua. Tanmateix, hi ha altres aspectes que, tot i ser accidentals, donen sentit a l'essència. Alerta, però. El lector no s'ha d'enganyar: no m'agrada gens la metafísica. Faig referència a coses tan concretes

com, per exemple, la peculiar sonoritat, plasticitat, ritme i riquesa lingüística que incorpora cada idioma. Ambdues són, des dels pressupòsits del nostre autor, accidentals, i no obstant això, crec que està fora de tot dubte que són rellevants i importants en si mateixes. Freud va aprendre castellà per a poder delectar-se llegint *El Quixot* en la que, al capdavant, seria la llengua de Cervantes. Potser desconeixia que des de feia segles hi havia una traducció a l'alemany. O tal vegada no es va deixar engalipar per l'Ovejero de torn. D'altra banda, per què recomanar als nostres alumnes que intenten llegir als autors en la seua llengua original quan, segons Ovejero, bastaria amb una bona traducció, atès que la comunicació del text queda així garantida? Què caldria dir-los a aquells reintegracionistes de Santiago que vaig conèixer en la meua joventut —ovejeristes *avant la lettre*— que llegien Cortázar en portuguès? D'altra banda, la funció comunicativa és transcendental, però no esgota l'essència lingüística. Ni tan sols és l'única funció, llevat que confonguem *funció* amb *funció productiva*. El sexe es relaciona funcionalment amb la procreació, però tret d'algun vaticanista curt de gambals no crec que ningú puga mantenir que sense la possibilitat de procreació el sexe manca de sentit.

El segon argument, el que nega que les llengües puguen estar en perill, depèn de l'anterior. Ja diem que la trivialitat tenia rebotiga. I és que si la llengua és essencialment instrument que satisfà les necessitats comunicatives de les persones, no té sentit parlar de perill d'una llengua davant la situació d'una pèrdua de parlants. Si aquests, en absència de coacció, decideixen utilitzar una llengua en detriment d'una altra estaran fent ús de la seua voluntat llibèrrima per

a decidir quin instrument és el més apte. Si la llengua desapareix per aquesta *desuetudo*, no hi ha cap raó per plànyer-se'n. Igual que un producte que deixem de comprar perquè en trobem un altre més adient —i ningú parlaria de catàstrofe—, la llengua està subjecta al mateix avatar consumista. La llengua és un mitjà per a aconseguir un fi (la comunicació) i està sotmesa a les lleis de l'oferta i la demanda. És la demanda de major comunicació la que explica el progressiu abandó de les llengües: «no totes les llengües poden sobreviure simultàniament, la supervivència d'unes requereix la desaparició d'unes altres»; «el més lògic és que les persones i les col·lectivitats opten, si poden triar, per adoptar llengües el coneixement i ús de les quals aporten avantatges culturals, econòmics i polítics», diran respectivament F. Ovejero (2008: 69) i C. Martínez Gorriarán (2008: 67). Des d'aquest punt de vista, les llengües, igual que qualsevol espècie viva, estarien subjectes a una mena de llei evolutiva que només premia amb la supervivència al més apte. No pot ofendre el fet que el llobatò més fort mate el seu germà més feble. De la mateixa manera, segons afirma C. Martínez Gorriarán, «la prevalença d'una llengua sobre una altra, fins i tot la seua desaparició eventual, queda reduïda a una pura contingència sense un altre interès que l'històric i filològic, a més de l'emotiu i poètic»; «tant l'aparició de les llengües com la seua extinció són processos derivats de les seues propietats» (2008: 67-62). Tot això té sentit només si convenim amb aquella definició funcionalista de la llengua. Si, per contra, considerem que la llengua estructura l'existència emocional del parlant —cosa que es pot comprovar neurofisiològicament: quan parlem diferents idiomes s'estimulen àrees diferents del sis-

tema límbic— i que proporciona solcs estètics i expressius únics, llavors haurem de considerar una irresponsabilitat criminal la falta d'intervenció política davant el procés d'essllanguiment i progressiva extinció d'una llengua, i una pèrdua irreparable la seua desaparició. L'analogia entre la llengua i els éssers vius pot ser que siga pertinent, però només si assimilem la vida de la llengua a una vida humana —car la llengua és quelcom de propi i genuïnament humà. I ací ja no cal acudir a l'expedient de la major aptitud per a justificar la supervivència. Una societat que deixa morir el desvalgut perquè no ha demostrat estar a l'altura evolutiva de la supervivència, és una societat injusta. La societat, com bé va veure Marx als *Manuscrits*, no està subjecta a cap llei que ella mateixa no pugua modificar. D'altra banda, les lleis naturals que suposadament graviten sobre la societat no són sinó l'expressió de determinacions humanes, tot sovint de signe classista, que encobreixen els seus interessos precisament sota el mantell de la naturalitat, del forçós, de l'inexorable. Per estar-hi d'acord no cal ser marxista; n'hi ha prou amb no ser un cretí.

Ovejero, coherent amb el seu punt de partida, critica la diversitat i pluralitat lingüística mitjançant un atac frontal a la màxima «la diversitat és una riquesa», que considera absurda. Certament, dita així manca de sentit: la diversitat, així, sense més i per si mateixa, no és cap bé. L'existència de persones racistes, intolerants o violentes afegeix diversitat a una societat, però no la fa millor. Passa, però, que no conec ningú —nacionalista o no— que mantinga aquesta màxima, i per descomptat Ovejero no esmenta cap font. Com a principi general, en canvi, té alguna rellevància. Dir «la tolerància és una virtut desitjable» com-

porta absurds idèntics —hauríem de tolerar actituds feixistes o xenòfobes? I tanmateix, té sentit com a plantejament moral general. El mateix succeeix amb la diversitat. I quant al supòsit particular de la diversitat lingüística —i pels motius indicats més amunt—, no crec que hi haja cap raó per negar valor a l'existència de modes diversos d'expressió que al seu torn possibiliten una manera peculiar de ser i d'estar en el món. La diversitat lingüística és, en efecte, una riquesa.

L'explicació i el fonament d'aquesta neutralitat davant la desaparició d'una llengua i la condemna de la diversitat rau en una tesi que, des que fou enunciada per Savater i institucionalitzada en el *Manifiesto por la lengua común*, ha assolit gran predicament i s'ha integrat com a creença política en els partits majoritaris i en moviments molt actius en el camp de la política lingüística. És la tesi que diu: «les llengües no tenen drets, només en tenen els parlants». De fet, el discurs d'associacions com ara Galícia Bilingüe és una simple glossa d'aquest enunciat, quasi sempre pronunciat per l'emissor amb el to de qui està desvelant una veritat honorable i refulgent que la malícia nacionalista hauria amagat durant molt de temps. Ara bé, què es vol dir exactament amb això? Una vegada més ens trobem amb la trivialitat barroera. És obvi que, en un sentit literal, les llengües no tenen drets. No he vist mai un infinitiu conjugat interposant una demanda per desnonament indegut. També resulta obvi que aquests drets els pertoqueu als parlants. C. Martínez Gorriarán exposa així l'anatomia de l'elemental: «els drets, com les obligacions, només ens corresponen als subjectes, no als nostres dispositius simbòlics» (2008: 63). Ara bé, de vegades, perquè aquests drets resulten

efectius, cal protegir l'objecte del qual el ciutadà extrau els seus drets. I en aquest cas, almenys metafòricament, podem parlar dels drets d'entitats inanimades. Els boscos no tenen drets, però sí que existeix un dret mediambiental que els protegeix. Perquè nosaltres gaudim del nostre dret a un entorn més sa, un bosc que estiga en un parc nacional té «dret» a no ser talat. Perquè puguem exercir el dret a parlar en el nostre idioma cal, segons com, que es protegezca l'idioma com a tal. Afirmar els drets de les llengües, continua un Martínez Gorriarán de vol gallinaci, «és com dir que les matemàtiques, la música o la cuina també en tenen». Si es considerava que el teorema de Gödel, el coneixement de Bach, o la recepta per a fer una fabada són drets bàsics, no hi hauria cap problema per a parlar de drets de la matemàtica, de la música o de la cuina. Però no ho són. En canvi, la llengua sí que té aqueixa condició –almenys l'espanyola, per això la Constitució del 1978 declara el dret a utilitzar-la i el deure de conèixer-la (la qual cosa, de pas, suggereix la següent qüestió: l'anomenada llengua comuna, el castellà, està especialment protegida per ser comuna o s'ha convertit en comuna per estar especialment protegida històricament i constitucional?).

La visió que critiquem parteix d'un error de fons, que és el de romandre en una concepció desfasada dels drets. Quan C. Martínez Gorriarán denuncia que la «llibertat d'una persona concreta haja de sacrificar-se als interessos superiors de qualsevol altre col·lectiu», roman ancorat en una retòrica liberal i individualista que va collir molt bons fruits. Però en el segle XVII. Avui no planteja grans dubtes la idea segons la qual la llibertat de construir el que voldries en la teua propietat es pot veure sacrificada pels

interessos superiors de la comunitat, que no voldria, per exemple, construccions a la ratlla de la costa. Els drets humans de segona i tercera generació –sobretot els darrers: els anomenats drets socials, que «defensen *interessos col·lectius l'exercici dels quals requereix de l'esforç conjunt de la comunitat*» (Ramos, 2007: 92) [cursives meues]– són la mostra que els drets individuals no poden ser concebuts al marge de la seua ponderació social. La llengua és un bé social i col·lectiu digne de ser patrocinat –si no fos així, què diria Martínez Gorriarán que és l'Instituto Cervantes? Aquesta és la raó per la qual aquests autors parlen de la llengua com un fenomen purament instrumental subjecte a l'escrutini sobirà del parlant individual i, com a tal, aliè a les decisions del poder públic: que no pugua haver-hi directrius públiques en un assumpte que, suposadament, és competència absoluta del ciutadà.

Tanmateix, la llibertat dels parlants tantes vegades esgrimida pels detractors de la intervenció política en matèria lingüística no pot ser una justificació per a la inactivitat del poder públic, ni una trava per a la promoció de les llengües minoritzades. Els parlants no són entitats racionals que decideixen la llengua rere el vel de la ignorància rawlsiana. Al contrari, són subjectes encarnats que, conscientment o inconscient, assumeixen condicionaments històrics. El resultat de la seua *elecció* ve donat pel pes de factors que no depenen del seu arbitri. L'Home, deia Schopenhauer, fa el que vol, però no vol el que vol. Optar per una llengua no és el fruit d'una decisió lliure, ni la quinta essència de l'expressió democràtica. La llibertat, com ha sabut apreciar Castoriadis (1998: 218), no pot veure's limitada a certs camps ignorant el funcionament efectiu de la societat. La llibertat per a triar la llen-

gua vehicular no pot fer-se passar per una opció democratitzadora quan la institució efectiva de la societat fa d'aquest dret una burla sinistra per als drets lingüístics dels desfavorits. En situacions de diglòssia, per exemple, existeix autorepressió i autoodi. I no perquè la població siga víctima de psicopatologies incomprensibles. El fet que a Galícia famílies gallegoparlants s'adrecen als seus fills en castellà i desitgen que siguen educats en castellà és degut a una assimilació del castellà a un futur prometedor, a la importància social, al prestigi. I això és així perquè històricament s'ha impedit que el gallec s'incorpore a l'educació, al funcionament de les institucions públiques i privades, i al poder públic en general. No és estrany llavors deduir que, quan la gent que té poder parla un idioma diferent al teu, la teua llengua tinga menys interès, menys valor. I tu mateix, en la mesura que la teua llengua és inseparable de la teua persona, també. Desitjar el millor per als teus fills implica en aquest cas intentar educar-los en una llengua que els farà millors. Aquest sentiment, com bé saben els sociolingüistes i s'ha encarregat de subratllar H. Montea-gudo (2009: 103 i ss.), està tan arrelat en el gruix de la població gallega que apel·lar a la lliure decisió del parlant per a justificar la naturalitat democràtica de la situació lingüística no deixa de ser un sarcasme ignominios. Permeteu-me una citació una mica llarga que exemplifica molt bé això darrer: «Ningú prohibeix als professors de la Universitat de Santiago fer les classes en gallec, però el 80% les fan en castellà; ningú prohibeix als columnistes de premsa escriure en gallec, però la immensa majoria ho fan en castellà; ningú imposa als polítics parlar en castellà, com ho fan en privat la majoria dels no nacionalistes; res no im-

pedeix als empresaris muntar un diari en gallec, però cap ha volgut jugar-s'hi els diners; res no impedeix als joves parlar en gallec, però el 56% dels que tenen entre 16 i 25 anys ho fa habitualment en castellà; i ningú no impedeix als comerciants retolar en gallec, però ho fan en castellà quasi tots. Per què? Doncs perquè volen. Perquè en ús de la seua llibertat així ho han decidit» (Blanco, 2008).

Aquest darrer punt, el liberalisme individualista aplicat a la política lingüística, ens duu al tercer argument, el que defensa la inactivitat dels poders públics en qüestions de llengua. En aquests casos –diuen– la millor política és la que no existeix. Ja sabem que per a aquesta tendència –que, cal no oblidar-ho, és avui la dominant– les llengües tenen un funcionament semblant al de qualsevol ésser viu: «de manera similar a les espècies rivals les llengües naturals apareixen i desapareixen de l'escena amb sorprenent rapidesa» (Martínez Gorriarán, 2008: 62). És a dir, les llengües desenvolupen una funció, naixen, creixen i, en ocasions, es reproduïxen i moren –quan ja no poden complir la seua funció. Res de greu ni de doldre en tot plegat, puix que respon al decurs d'una natura inexorable. *Natura non imperatur nisi parendo* –no es doblega la natura més que obeint-la, deia F. Bacon. De fet, diran, el problema apareix quan des del poder s'intenta interferir en el procés a través del qual els ciutadans opten lliurement per una llengua –opció que en darrera instància ratificaria una legalitat de signe natural. Per contra, els governs que intenten modificar la lliure competència lingüística estarien forçant de manera il·legítima, arbitrària i disfuncional la naturalesa de les coses. El pensador ultraliberal F. von Hayek (1985: 75 i ss.) distingia,

valent-se del grec clàssic, entre *kosmos*, un ordre natural i espontani, i *taxis*, un ordre creat per les decisions humanes. Per a ell, la fatalitat del socialisme era que concebia l'economia com un camp en el qual ha d'operar la *taxis* en comptes de plegar-se a les determinacions inherents del *kosmos* que regien en realitat el món econòmic, fonamentalment a través de la llei de l'oferta i la demanda. Ací, d'igual manera, es pensa que la llengua es mou en un *kosmos* i que la intromissió de la *taxis* duu a la «discriminació, a la coerció [...] a la despòtica elecció, posada al servei de comunitats polítiques tancades, excloents i autoritàries» (Martínez Gorriarán, 2008: 67).

Un estat democràtic, continua aquest autor, «hauria de ser rigorosament laic, és a dir, neutral, en la qüestió del futur de les seues llengües. Si alguna d'elles s'empra menys, i fins i tot desapareix com a efecte de la lliure elecció dels ciutadans, no seria sinó la conseqüència d'una decisió [...] personal i legítima. No hauria de ser considerat una tragèdia en una societat democràtica» (2008: 67). Per això, el que es proposa és que, un cop instituïda la cooficialitat, es deixi la situació al lliure arbitri dels parlants. El fet que en algunes comunitats s'ha legislat la qüestió lingüística prioritzant la llengua vernacla en determinades qüestions s'interpreta, en el millor dels casos, com una rebequeria dels qui no assumeixen que la *llengua común* té més parlants que la seua (Ovejero, 2008: 72) o, en el pitjor, com a part d'una «enginyeria social que busca canviar la societat per una altra de monolingüe. Del que es tracta és de menyscar el paper polític de la llengua comuna imposant per via administrativa una nova llengua de poder, una parla dels mandarins» (Martínez Gorriarán, 2008: 66). Com «els ciutadans,

lliurats al seu lliure albir són extraordinàriament proclius a l'ús de la llengua comuna», es decideix arbitràriament «forçar l'albir ciutadà per a reconduir-ho en el sentit exigit pel poder» (Martínez Gorriarán, 2008: 66). En qualsevol cas, les polítiques que intenten discriminar positivament una llengua estan sempre sota la sospita de «voler substituir la ingrata realitat per representacions més gratificants» (2008: 64). Com es veu, l'apel·lació als fets és constant. «Les coses són com són», diu F. Ovejero (2008: 70) en referir-se a la situació de desigualtat de parlants entre la llengua comuna i les vernacles; «és un fet que la majoria dels espanyols comprèn i usa amb preferència el castellà, incloent-hi la majoria dels qui són bilingües en una altra llengua cooficial», apunta Martínez Gorriarán (2008: 64).

Els fets, tanmateix, no són neutrals. I aquells que els veuen així no fan sinó perpetuar aquell *dictum* de la dreta hegeliana: el real és racional. Curiosament tant Ovejero com Martínez Gorriarán semblen tractar aquest problema des de les premisses d'un materialisme assenyat i conseqüent –les coses són així, no siguem idealistes, tinguem-les en compte, sembla que voler dir– i, en canvi, ho fan des dels postulats del realisme més vulgar. El materialista parteix de les dades per a, si escau, intentar modificar-les. El realista vulgar santifica les dades per a deixar la realitat intacta. Per al primer, els fets són el punt de partida, per al segon són el seu límit i la seua barrera. És cert que els fets formen part de la realitat, però no la conclouen. Els desitjos –que, això sí, parteixen dels fets–, lluny de ser al·lucinacions absurdes, podrien ser heralds del que vindrà. Una cosa és negar els fets i una altra partir dels fets per a negar-los. La realitat ens diu que les dones estaven i estan

apartades dels llocs directius i de responsabilitat de les grans institucions i empreses, tant públiques com privades. Aquest és el fet. El realisme de *gorriarans* i *ovejeros* ens diria que els parlants-contractadors són lliures d'acordar els serveis de qui vulguen i que el fet que siguem homes majoritàriament prova la seua més gran adaptació a les funcions requerides. El legislador no hauria d'entrar en els motius de la disparitat ni establir quotes o incentivar la contractació femenina, perquè el contractador-parlant, que sap el que li interessa, ha de mantenir el seu lliure arbitri net com una patena.

El que intenten fer les polítiques de discriminació inversa és modificar una situació injusta de fet amb mesures de dret sense les quals –deixant-ho tot al lliure albir de l'individu, com els agrada de repetir als autors citats– la injustícia subsistiria. Per als qui pensem que és injust que el gallec (disculpeu la insistència en l'exemple però Galícia és la nació que tinc més a mà) estiga minoritzat quantitativament i qualitativa –sí: *minoritzat*, faig servir el que Ovejero en diu una adjectivació múrria i truculenta (2008: 71)–, i no per una simple qüestió de fet atzarosa, sinó per circumstàncies històriques seculars de marginació, persecució i humiliació, la discriminació inversa no representa una intromissió *lliberticida*, sinó una oportunitat per a pal·liar un greuge. F. Ovejero reconeix –bé que amb reserves– aquest passat, però no afecta a la seua argumentació car, seguint la petja de Savater quan digué que «la Història està plena de caiguts però el fet que hagen caigut no és motiu suficient per a voler que ara s'aixequen» (1990: 35), ens etziba: «fins i tot si fos així [...] no justificaria que ara desfèrem el camí [...] als qui van patir la injustícia en el passat ja no hi ha manera

de rescabalar-los» (2008: 72). La injustícia del passat explica la desigualtat del present, aqueixos *fets* amb què de manera tan realista ens volen fer combregar.

Lluny de considerar elements correctors d'una desigualtat *de facto*, la política lingüística que es deriva d'aquesta neutralitat olímpica quasi sempre desemboca en una defensa de la paritat lingüística: les darreres reformes a Galícia i Balears en són una bona mostra. Però la paritat no és sinó la negació amable de la discriminació positiva. Deixem clar que no hi ha res a dir contra la paritat com a principi general que hauria de regir la cooficialitat lingüística –de fet, les enquestes diuen que és una meta desitjada per la ciutadania. Ara bé, cal entendre-la com a adquisició d'igual competència lingüística en tots dos idiomes. I això no implica necessàriament una distribució estrictament paritària en l'elecció lingüística de la docència –que és la clau de volta de totes les reformes d'encuny espanyolista. L'objectiu d'un igual coneixement de dues llengües no significa que els mitjans per aconseguir aquesta igualtat siguem estrictament igualitaris. En cas contrari es confondria la fi amb el mètode. Per aconseguir la paritat en el coneixement de dues llengües, quan hi ha desigualtats sociolingüístiques pregones, convé un tractament diferenciat pel que fa a la distribució –qualitativa i quantitativa– de l'ensenyament de matèries en l'un idioma i l'altre. Quan dues situacions que pertanyen d'un estat real de desigualtat es veuen afectades per un tractament jurídic que les iguala en drets i deures, es consagra la desigualtat inicial i es consoliden els efectes discriminatoris originats per la pràctica. Tal com ironitzava Bellamy, la llei prohibeix per igual a rics i pobres dormir sota els ponts. Aquesta és la crítica materialista d'encuny

marxista al concepte d'igualtat burgesa, formalista, que després es reproduïx en tots els estudis sobre la *affirmative action* o discriminació positiva. Per això, defensar la igualtat lingüística absoluta en la reparició de les matèries implica consolidar la desigualtat de la qual parteix la llengua minoritzada. La presència aclaparadora del castellà en els mitjans de comunicació, escrits i audiovisuals –aquesta sí que és una immersió que s'escamoteja sovint en les anàlisis de la paritat–, és per si mateixa una font de capacitació lingüística que una política raonable hauria de compensar en l'escola i l'ensenyament.

En definitiva i per a concloure: antinacionalisme de fons –més ben dit, antinacionalisme perifèric compensat generosament amb el suport a les polítiques del nacionalisme d'Estat–, impassibilitat davant el procés de degradació lingüística de les llengües minoritzades, negació de la discriminació positiva per a corregir desigualtats històriques i concepció instrumental de la llengua. Aquestes són les penoses directrius que impregnen, a Espanya, la creença sociopolítica actual en matèria lingüística. I res no fa pensar que hagen de canviar. □

Traducció de Jaume Soler

REFERÈNCIES

BASTIDA, X. (1998): *La nación española y el nacionalismo constitucional*, Barcelona, Ariel.
 BILLIG, M. (1995): *Banal Nationalism*, Londres, Sage.
 BLANCO VALDÉS, R. (2008): «Lenguas: bien hablemos de libertad e imposición», *La Voz de Galicia*, 18 de maig.

BOURDIEU, P. (2007): *El sentido práctico*, Madrid, Siglo XXI.
 CASTORIADIS, C. (1998): *El ascenso de la insignificancia*, València, Cátedra-Universitat de València.
 DURKHEIM, E. (1995): *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza.
 GADAMER, H. G. (2002): *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme.
 HABERMAS, J. (1988): *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Madrid, Taurus.
 HAYEK, F. (1985): *Derecho, legislación y libertad*, Madrid, Unión editorial.
 LACASTA ZABALZA, J. I. (1997): *A España uniforme*, Santiago, Edicions Laiovento.
 MARTÍNEZ GORRIARÁN, C. (2008): «Igualdad y desigualdad de las lenguas», *Claves de Razón Práctica*, 187.
 MAY, S. (2001): *Language and Minority Rights. Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*, Harlow, Person Education.
 MILLS, C. W. (2000): *La imaginación sociológica*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
 MONTEAGUDO, H. (2009): *As razóns do galego. Apelo á cidadanía*, Vigo, Galaxia.
 NÚÑEZ SEIXAS, X. M. (2007): «Españoles y patriotas: el nacionalismo de la derecha ante el siglo XXI», dins C. Taibo.
 ORTEGA Y GASSET, J. (1970): *Ideas y creencias*, O. C., vol. V, Madrid, Revista de Occidente.
 OVEJERO, F. (2008): «Las líneas rojas del debate sobre la lengua», *Claves de Razón Práctica*, 187.
 RAMOS PASCUA, J. A. (2007): *La ética interna del derecho: democracia, derechos humanos y principios de justicia*, Bilbao, Desclée de Brower.
 SAVATER, F. (1990): «Falacias de la legitimación histórica», *Claves de Razón Práctica*, 8.
 TAIBO, C. (ed.) (2007): *Nacionalismo español. Esencias, memoria e instituciones*, Madrid, Libros de la Catarata.