

# DESAFÍOS PARA UN NOVO SÉCULO

ENTRE A TRABE DE OURO

E A PAXARIÑA DE ARMENTEIRA

DISCURSO LIDO

O DÍA 27 DE FEBREIRO DE 2004,  
NO ACTO DA SÚA RECEPCIÓN,  
POLO ILUSTRÍSIMO SEÑOR DON

VICTOR F. FREIXANES

E RESPOSTA DO EXCELENTÍSIMO SEÑOR DON

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ



DISCURSO  
DO ILUSTRÍSIMO SEÑOR DON  
VÍCTOR F. FREIXANES

*...desperta do teu sono...*

Eduardo Pondal

Excelentísimo señor Presidente da Real Academia Galega,  
Ilustrísimas señoras e señores académicos,  
señoras e señores, amigas e amigos:

1

Móvenme esta tarde sentimentos encontrados. É unha honra moi grande ser recibido nesta excelentísima e ilustre corporación: na casa de Curros Enríquez e de Fontenla Leal, pois eles puxeron as primeiras pedras do outro lado do mar, a casa de Manuel Murguía, o seu primeiro presidente, a casa de Martínez Salazar, mestre e pioneiro da edición moderna entre nós, a casa de Eduardo Pondal, a casa de Ramón Cabanillas, de Castelao, de Vicente Risco, de Ramón Otero Pedrayo, de Eduardo Blanco Amor, de Ánxel Fole, de Xaquín Lorenzo, a quen este ano a Academia dedica o Día das Letras Galegas. Tamén a casa de Casto Sampedro, de García de la Riega, de Fernández Gastañaduy, de Iglesias Vilarelle, de Valentín Paz-Andrade, de Filgueira Valverde... ou de Rosario Álvarez Blanco, a académica máis recente, por citar algúns pontevedreses ou persoas ligadas a Pontevedra que desenvolven ou desenvolveron a súa actividade nos escanos desta institución, referencia da nosa cultura nacional, a piques de cumprir cen anos de existencia.

O feito de ser recibido aquí, no paraninfo do vello instituto onde realicei os meus primeiros estudos e onde tantas primeiras cousas aprendín, énceme de ledicia e de gratitude. Ledicia por estar de novo neste lugar, tan cheo de bos recordos, e gratitude por todo o que aquí descubrín, da man dalgúns mestres que deixaron pegada na miña memoria: don Isidoro Millán González-Pardo, académico tamén, que acaso foi quen por primeira vez abriu ante os meus ollos a fascinación do mundo antigo; don Mariano García, que nos explicaba a principios dos anos sesenta a estrutura do ADN; don Carlos Villar, profesor de gramática, antigo membro do Partido Galeguista; don Ramón Peña, que viña de Buenos Aires, onde fundou, xunto con Domingo Rial Seijo, a revista *Céltiga* (1924), animador entre nós da pontevedresa *Sonata Gallega* (1944-1949), “a mellor revista culta da posguerra”, en palabras do noso presidente, Xosé Ramón Barreiro, e que debuxaba na clase ramos de rosas e magníficas camelias; don Celestino Noya, xefe de estudos, profesor de Historia, de quen logo soubemos que era o autor de *¡Morta!*, novela curta publicada na Coruña en 1927, na colección Lar; as clases do

profesor Filgueira...

Porque un nace onde nace e eu nacín á beira do Lérez, e crieime no campo que chamaban antes do Borrón, entre as hortas de Monteporreiro e a Seca, e na costa do Rouco, a pedradas cos rapaces de Santiaguño do Burgo e do Parador, pero en realidade un é de onde fixo o bacharelato, que dicía Max Aub, nesa idade difícil e marabillosa da adolescencia, aberta a todos os milagres, a todas as descubertas, tamén aos primeiros amores, as primeiras inseguridades, os primeiros proxectos, e unha parte moi importante da miña patria está aquí, entre estas paredes, na memoria dos primeiros amigos e os antigos compañeiros. Aquí explicou Castelao a perspectiva e Antón Lousada Diéguez, os principios do Dereito e da Filosofía. Á súa memoria, como pontevedrés, tamén apelo, na tradición dos vellos mestres, onte coma hoxe: profesores e profesoras de instituto que se esforzan decote por prender a primeira luz, fincar as primeiras pedras do edificio do coñecemento, o respecto, a identidade, a curiosidade intelectual, a ética e a liberdade en rapaces e rapazas da Galicia do novo século, galegos dun novo tempo, porque diso quixera falar ou reflexionar diante de vostedes: do futuro, da Galicia e a cultura do futuro, da lingua galega nos camiños do que xa se denomina a *nova modernidade* e que é, queirámolo que non, unha nova e decisiva encrucillada.

## 2

Digo que os meus sentimentos son encontrados, e mesmo contraditorios, porque veño substituír no escano da Real Academia Galega a Carlos Casares, de memoria tan recente e de recordación tan intensa para todos nós. Síntome honrado, pois, dobremente. Polo feito de ser recibido nesta institución e porque se me asigne o lugar do vello compañeiro, do editor, do escritor admirado, do profesor intelixente (profesor de instituto tamén), do crítico literario, conferenciante, ameno contertulio de tantas horas, galeguista comprometido e pragmático, xeneroso e político, un dos homes que máis teñen contribuído, sen dúbida, ao proceso de afianzamento e modernización da cultura e a lingua galega no noso tempo. Entendan vostedes que o xúbilo do meu ingreso apareza embafado pola ausencia do intelectual e do amigo.

Carlos Casares ingresou moi cedo na Academia Galega. Tiña trinta e seis anos. Foi un dos numerarios máis novos da historia desta casa. Daquela, non obstante, xa tiña unha obra feita e lograda, perfectamente definida, tanto na súa dimensión de creador

como de estudioso da literatura.

Formado nos círculos galeguistas dos cenáculos ourensáns de Vicente Risco e Otero Pedrayo, moi axiña empezou a publicar na revista *Grial*, que había dirixir despois nunha etapa brillante de renovación, entre os anos 1989 e 2002, cando se fixo tamén cargo da dirección da Editorial Galaxia. O seu primeiro libro de relatos, as doce historias de *Vento ferido* (1967), enmárcano dentro do grupo xeracional que a historia da nosa literatura contemporánea denomina “Nova Narrativa”, mais cunha forte personalidade, que xa anunciaba todo o que veu despois: *Cambio en tres* (1969), *Xoguetes pra un tempo prohibido* (1975), *Os escuros soños de Clío* (1979), *Ilustrísima* (1980), *Os mortos daquel verán* (1987), *Deus sentado nun sillón azul* (1996), *O sol do verán* (2002)...

Antes do seu ingreso na institución xa publicara a edición crítica de *Aires da miña terra* de Curros Enríquez (1973), de quen logo prepararía as *Obras completas* (1979) e de quen escribiría unha esclarecedora biografía (1980). De 1972 é a súa tradución de *Le petit prince* de Antoine de Saint-Exupéry, coa que en certa maneira podemos dicir que comeza a serie de traducións sistemáticas de clásicos contemporáneos á nosa lingua, das que tan necesitados estamos aínda, e que se converteu dende o primeiro momento en tradución de referencia, ademais de ser un dos libros máis vendidos e lidos das tres últimas décadas. O seu interese por dotar de textos axeitados para espertar a emoción da literatura entre os lectores máis novos animouno a cultivar, dende moi cedo, a literatura para rapazas e rapaces, dende *A galiña azul* (1968) e *As laranxas máis laranxas de tódalas laranxas* (1973), os seus primeiros textos, a producións máis recentes. Non é posible resumir nesta brevísima introdución a obra e o labor de Carlos Casares, tanto no ámbito da creación literaria como da animación cultural, intelectual, editorial, política e institucional, que na última etapa da súa vida encarreirou intelixentemente, xunto con outros compañeiros, dende a presidencia do Consello da Cultura Galega.

Coñecín a Carlos no ano 1974. Presentounos Luís Mariño, ou Salvador García-Bodaño, non sei, e decidín incluílo na nómina de persoeiros aos que entrevistei no meu primeiro libro, *Unha ducia de galegos*, crónica sentimental, descuberta xeracional dun rapaz (tiña eu vinte e tres anos) que buscaba información entre as persoas que, na miña opinión, dende o século XIX ata os nosos días, algo tiñan que dicir na memoria agochada do galeguismo. Franco estaba a morrer. Carlos Casares representaba para nós o gonzo que unía os novos cos vellos, formado nos movementos estudiantís da

Compostela do 68, onde se licenciou en Filosofía e Letras, e comprometido que estaba, xa entón, na reconstrución da identidade abaixada do país, no discurso novo da nosa cultura e da nosa literatura. Daquela pedinlle que se definise a si mesmo e respondeu:

Considérome, sobre todo, un home tolerante. Tolerante con aqueles que tamén o son. Nunca a sociedade foi tan intolerante coma hoxe (e falo tamén da sociedade galega). Todo o mundo coida ter a verdade no peto. Eu, xa o digo dende agora, non teño ningunha verdade. Teño o confucionismo que temos todos, e quen non sexa confuso posiblemente sexa un dogmático. Non me interesan os dogmatismos, desconfío deles.

Para máis adiante engadir:

Escribo cunha clara conciencia política. [...] A lingua dos galegos é o galego e eu, dende o meu oficio de escritor, estou a defender esa lingua con todas as miñas forzas e todos os meus coñecementos.

Carlos dedicou a vida a esta causa: a causa da lingua e da cultura de Galicia, a causa da nosa identidade política e social, a causa da nosa modernidade histórica, consonte ás necesidades e demandas dos tempos. Como editor, outra das súas múltiples facetas, representa entre nós a mellor tradición da edición de cultura. Giulio Einaudi, outro clásico da edición europea contemporánea, diferenciaba a “edición de cultura” do que el denominaba “edición de mercado”, fundamentada neste segundo caso no beneficio do negocio e na satisfacción acrítica das audiencias. Carlos Casares pertenceu, sen dúbida, á primeira clase de editores, como Martínez Salazar, como Ánxel Casal, como Luís Seoane en América, xestores e animadores da creación ao servizo dun país e dunha causa: a construción da nosa identidade nacional, a actualización consciente da nosa lingua como ferramenta de uso e comunicación, acceso ao coñecemento, sen complexos, comprometido coa viaxe histórica e os desafíos (difíciles) da época que lle tocou vivir, que é a nosa. A súa personalidade plural, intelixente e aberta, esixente e universal, sen renunciar nunca aos principios identificadores que nos dan un lugar no mundo, transcendendo o local para proxectalo cara a fóra, atento a todas as formas do saber, a todas as outras culturas que puidesen enriquecernos, firme nos principios, tolerante na súa aplicación, convérteno nun referente inesquecible e nun exemplo a imitar.

Boa parte deste talante e desta dimensión intelectual debeulla ao seu iniciador no

galeguismo, Ramón Piñeiro. Non é posible citar a Casares sen unha referencia ao mestre de varias xeracións, primeiro director que foi da Editorial Galaxia, facho iluminador do difícil tránsito da ditadura á democracia. Ramón Piñeiro prolonga e reafirma a súa presenza, actualizada, en Carlos Casares. O seu sentido institucional, a súa esixencia intelectual, o seu espírito crítico e libre, a súa capacidade de encontro e conciliación, o seu didactismo, Orientaron dende moi cedo o traballo do noso escritor, que se considerou sempre continuador e discípulo seu, sen disimulos. Neles dous podemos enxergar a continuidade dun discurso lúcido e coherente que vén dos Precusores e avanza na Historia coma o río do tempo. Non hai cultura, non hai identidade común, sen memoria consciente do que fomos. A identidade de Galicia, o esforzo magnífico da súa dignificación e reconstrución, é unha sucesión de etapas, tempos vividos, coma os banzos dunha escaleira que subimos todos: dende Martín Sarmiento, biografado tamén por Casares, ás luces primeiras do Rexurdimento; dende as Irmandades de Xaime Quintanilla e os irmáns Villar Ponte á Xeración Nós, coas súas figuras irrepitibles; dende os exiliados, resistentes ata o heroísmo, xenerosos ata o límite, aos homes da xeración de Galaxia, representados hoxe na Academia por Xaime Isla Couto e Francisco Fernández del Riego, o noso anterior presidente, grupo ao que tanto debemos e ao que Carlos Casares tamén pertenceu. Ocupar, pois, a súa cadeira, con todo o que significa, é unha honra e unha enorme responsabilidade, que asumo conscientemente e á que espero non defraudar.

Unha cultura é, fundamentalmente, un espazo de comunicación. Hai outros xeitos de abordar este concepto, por suposto. Ao longo da historia das ideas, o concepto *cultura* mereceu moi diversos enfoques e definicións, dende as máis selectivas e aristocráticas, fundamentadas nos principios de clase dominante, ás máis populares, nas que o pensamento ilustrado e, posteriormente, o romanticismo intentaron buscar as esenciais da identidade das pobos e das comunidades, mesmo por riba das súas extremas políticas ou administrativas. Durante un tempo, cultura foi para algúns, fundamentalmente, formación, *cultivo do saber* (ou dos saberes, segundo se ían ampliando ou especializando as áreas do coñecemento), pero tamén o *conxunto deses saberes*, estruturados nun sistema, nun conxunto de valores, usos, procedementos,



prácticas e crenzas de toda caste: materiais e espirituais, das que un pobo se dota a través do tempo para afrontar e explicar a realidade, para comprender o contorno e, asemade, comprenderse e explicarse a si mesmo, adaptándose ao medio no que desenvolve a vida.

Foi E. B. Taylor, en 1865, quen definiu por primeira vez o concepto dende unha perspectiva nova, antropolóxica, intentando configurar esta visión integradora do conxunto de factores que inciden no feito cultural. Para Taylor a cultura, entendida na súa máis ampla acepción, é un sistema complexo de elementos nos que debemos incluír: o coñecemento, as crenzas relixiosas, os mitos, a arte, a moral, o dereito, o vestido, a organización do territorio, a aparataxe material, a lingua e, en xeral, todas as capacidades ou hábitos que o ser humano adquire en canto que membro dunha comunidade. B. Malinowski, cincuenta anos despois, fala de *herdanza social* para explicar a transmisión deses principios constitutivos, que herdamos dos devanceiros e transmitimos ás novas xeracións a través de determinadas institucións. O feito cultural, para Malinowski, igual que para outros continuadores, constitúe unha resposta que o grupo humano elabora para facer fronte ás súas necesidades naturais e espirituais, materiais e psicolóxicas. Sigmund Freud, F. Boas, Lévi-Strauss, cada quen dende a súa propia óptica, enriquecen un concepto que hoxe consideramos fundamental para definir as sociedades e mais para explicar a súa reprodución, a súa continuidade. Durkheim, o pai da socioloxía moderna, falaba de *conciencia colectiva* e de *representacións*: sistema de crenzas e sentimentos comúns que a comunidade comparte, dimensións constitutivas da vida social que os seres humanos necesitan tanto para explicar o mundo como para ordenar a convivencia.

O que hoxe entendemos por cultura é, pois, un sistema de representacións, un conxunto de ideas, modelos de relación e de organización, hábitos, procesos, memoria partillada, que o grupo humano constrúe ou reelabora decote, dialogando arreo co presente; e que ten dúas direccións: cara atrás (cara ao pasado), dende a consciencia de si mesmo, na medida en que se sabe parte dun discurso compartido que outros construíron ou reelaboraron antes, e cara ao futuro.

Non hai cultura viva sen proxecto de futuro, sen desexo colectivo de seguirmos construíndo e elaborando un horizonte común. Existen culturas mortas, historicamente cerradas, poderíamos dicir, que certamente configuran a nosa contemporaneidade e mesmo que recoñecemos como alicerces da mesma. Refírome á cultura latina, por poñer un exemplo, ou á antiga cultura helenística. Pero non é o caso que tratamos. A cultura

galega, expresión activa da identidade dos galegos, é unha realidade presente, consubstancial á nosa realidade social, que ten raíces milenarias, coma outras culturas de Occidente, e que, coma outras culturas de Occidente, forma parte tamén dun gran territorio común, vasos que se intercomunican, enfrontados na actualidade a unha transformación profunda, dialéctica, unha especie de revolución cíclica (non é a primeira) que moitos denominamos *nova modernidade*.

4

A miña idea é enfocar este ensaio dende o concepto e os principios da *comunicación*. Comunicación como proceso básico, esencial ao desenvolvemento do feito cultural, na medida en que é un feito social; e comunicación como espazo compartido, sistema de relacións entre individuos e colectividade, incluso entre seres vivos.

A cultura, dixen máis arriba, é un espazo de comunicación. Sen comunicación non hai comunidade. Aínda máis: a comunicación é un proceso biolóxico, consubstancial á propia vida e, moi fundamentalmente, ao feito social. Estamos vivos porque comunicamos, recibimos e emitimos mensaxes, estímulos, que configuramos individual e colectivamente, consonte unhas determinadas normas ou principios que compartimos e nos que nos recoñecemos. Constituímonos como grupo e, xa que logo, socializámonos a través de sistemas e procesos de comunicación.

Jean Cloutier e, algo máis posteriormente, Robert Escarpit explican a configuración das sociedades contemporáneas (e dos seus individuos) coma un sistema en constante estado de transformación no que actúan o que eles denominan as “máquinas de comunicar”. Hai máquinas artificiais, de distinta complexidade, e máquinas biolóxicas. As máquinas artificiais van dende as máis simples, elaboradas pola intelixencia e as necesidades humanas, ás máis complexas e sofisticadas: máquinas de transmisión, coma o teléfono, o satélite, o tan-tan nas sociedades primitivas, e máquinas de memoria, coma o ábaco, o libro, o magnetoscopio ou as computadoras. As máquinas biolóxicas, non obstante, son os seres vivos e, máis especificamente, os seres humanos, os únicos que realmente poden actuar sobre o conxunto do sistema, para reorientalo e, se for necesario, reestruturalo.

Un xornal, por exemplo. é un sistema de comunicación, igual ca unha emisora

de radio ou unha cadea de televisión, constituído pola combinación axeitada de distintas máquinas de comunicar. Recibe datos e os elabora, orientado pola intelixencia e as necesidades das máquinas humanas. A sociedade, no seu conxunto, e moito máis as sociedades contemporáneas, nas que a tecnoloxía da comunicación adquiriu cotas de desenvolvemento certamente espectaculares, é un gran sistema de comunicacións, configurado á súa vez por varios, complexos e interdependentes subsistemas, cada un dos cales actúa sobre o conxunto, conformando decote o espazo que entre nós podemos definir como *cultura* ou *identidade*: espazo de relacións e representacións simbólicas, conxunto de preguntas e respostas, información e coñecemento, ao que máis adiante faremos referencia.

Un ser vivo é unha unidade de comunicación. Recibe estímulos e emite sinais. Unha planta reacciona en función da luz ou da auga, orientando a súa posición cara ás fontes de vida e de enerxía que en cada momento necesita. Unha célula, a máis pequena bacteria, un virus, actúan da mesma maneira. As funcións básicas da comunicación son dúas: por unha banda, comprendemos o contorno (o medio) a través dos estímulos que recibimos e, inmediatamente, reaccionamos intentando adaptarnos a el (ou modificalo) para obter, en cada nova circunstancia, o máximo beneficio posible. Jean Cloutier, concretamente, define o ser humano coma un Emerec (emisor-receptor), unha unidade que emite e recibe sinais. A través dos sentidos (o olfacto, a vista, o oído, o tacto) entran datos e, a través dos sentidos, emitimos datos cara ao exterior e cara a outros *emerecs* que participan do mesmo espazo compartido. O individuo configura decote a súa identidade a través deste fluír arreo de entradas e saídas: datos que, orixinaríamente, son estímulos (auditivos, táctiles, luminosos) se converten en información no receptor en función dos seus intereses, das súas necesidades, das súas expectativas, mesmo das circunstancias en que este se atopa; e sempre na procura dun fin: a felicidade e a reprodución, principios básicos da vida. A comunicación é un feito social tanto como biolóxico, forma parte da nosa condición de seres vivos. Reproducímonos para sobrevivir como especie e para fortalecer o grupo, na medida en que o necesitamos para a nosa supervivencia individual. E tocante á felicidade, é un concepto que quizais pague a pena definir. Entendemos por felicidade o estado de plenitude, a realización total das potencialidades. O dicionario da nosa Academia defínea así: “estado de plena satisfacción”. En termos biolóxicos, a felicidade dun ser vivo, sexa unha bacteria, sexa un ser humano, equivale á realización plena da súa potencialidade vital, a consumación satisfactoria do seu propio ciclo.

Pois igual sucede co grupo social.

Cada colectividade constrúe a súa propia resposta, establece a súa posición no mundo (no contorno), constrúe a súa identidade segundo os seus intereses, as súas circunstancias, as súas necesidades, enfrontándose á realidade do medio, non sempre favorable, ás veces incluso hostil, para actuar no posible sobre el, modificándoo, explicándoo, adaptándose... Trátase, xa que logo, dun proceso aberto, en constante evolución, non un sistema estático, pois o medio (o contorno) tamén é variable, muda constantemente, non permanece quieto. Os estímulos sensoriais convértense en *datos*; os datos, en *información*, que é o resultado da elaboración que o individuo e o grupo constrúen dentro de si en función dos seus intereses (na procura dun beneficio, unha utilidade); e da información, elaborada polo grupo, sistematizada segundo determinadas formas, nace o *coñecemento* que, estruturado nun conxunto de valores, principios e representacións compartidas, podemos denominar *cultura*.

No modelo das “máquinas de comunicar” que propón Escarpit, o ser humano é a única que pode actuar modificando realmente o sistema. As outras son tecnoloxía: creadas e configuradas pola máquina humana para superar as súas limitacións naturais e potenciar, xa que logo, as súas capacidades de comunicación e memoria, alén do espazo e do tempo, os dous factores que nos condicionan. A cualidade diferencial do ser humano consiste na súa capacidade de *acumulación didáctica*, quérese dicir: na súa facultade para comprender e crear, para entender e adaptarse, precisamente, a través do *coñecemento*. O coñecemento, sistema racional de comprensión da realidade, conxunto de experiencias acumuladas, sistematizadas, segundo unha determinada xerarquía ou orde, é o que nos permite comprender o mundo e, chegado o caso, modificalo, actuar sobre o contorno, escribir a Historia, poderíamos dicir, en sentido metafórico.

Vivimos un tempo de encrucillada, un deses momentos nos que as colectividades, os grupos humanos, as identidades colectivas (incluso os individuos) se enfrontan ao futuro coma quen se debruza enriba dunha especie de abismo, espiral vertixinosa, chea de cambios e de mutacións radicais. Tamén de inseguridades. E de incertezas. Durante séculos, a sociedade galega foi unha sociedade extraordinariamente estable. A nosa cultura tradicional, resultado dese conxunto de respostas que os nosos

avós (os devanceiros) foron tecendo para lle facer fronte ao medio que os condicionaba, parecía un sistema perfecto, construído sobre a base dunha economía agraria e, en certa medida, autosuficiente. A lingua, representación simbólica dese universo, cohesionaba o grupo e comunicábo interiormente. A inmensa maioría da poboación, hai cincuenta ou sesenta anos, falaba e usaba decote o galego. Os nomes das cousas, a organización do territorio, a arquitectura popular, os sistemas e aparellos de labranza, as artes dos nosos mariñeiros, respondían ás necesidades concretas que esa sociedade tiña naquel momento e que, no esencial, eran as mesmas que había cinco ou seis séculos. A familia era a institución básica de socialización do individuo: os pais explicábanlle o mundo aos fillos do mesmo xeito que o fixeran con eles os seus avós, e a mobilidade social era mínima: o servizo militar e a emigración, que afectaba a un sector moi determinado de individuos.

Durante séculos, a cultura tradicional galega conservou a identidade do país afincada neste modelo. Os cambios históricos, dende a aparición da imprenta no século XV á prensa no XIX, apenas incidiron nesta realidade social, cando menos dun xeito directo. A mediados do século XIX o 90 por cento da nosa poboación era estritamente rural, vivía nas aldeas. Segundo o profesor Beiras Torrado, esa porcentaxe era en 1910 do 88,2 por cento, e en 1950, do 77,2. O profesor Barreiro Fernández, recollendo datos de Antón Costa Rico, anota que en 1927 o 53 por cento da poboación infantil en Galicia estaba daquela sen escolarizar, e o 50 por cento da escolarizada amosaba unha baixísima asistencia ás aulas. En 1940, segundo datos do Instituto Nacional de Estatística, o 24,4 por cento da poboación galega era analfabeta. Refírome a persoas de máis de dez anos que non sabían ler nin escribir. E en 1960 case que o 12 por cento da nosa xente aínda estaba nesta situación. A nosa sociedade tradicional vivía instalada nun mundo propio, pechado, autónomo, no que os medios de comunicación existentes e as institucións do Estado apenas tiñan incidencia directa neste sentido. En gran medida, a conservación das nosas marcas culturais (mesmo da nosa lingua) explícase por ese isolamento histórico que nos choía e, en certo xeito, nos protexía. Foron os homes das Irmandades da Fala e, posteriormente, da Xeración Nós os primeiros en decatárense de que non se podía seguir así. “¿Como pensar nunha escola galega sen a lingua galega?”, escribía Xohán Vicente Viqueira en 1918. “Non se trata dunha aspiración puramente sentimental. Trátase dunha esixencia pedagóxica e dun aumento do horizonte do discípulo”. E engade máis adiante, logo de citar ao padre Sarmiento, precursor de tantas cousas: “O porvir económico de Galicia, e o seu porvir cultural, depende da súa

estrutura bilingüe. O galego ábrelle (ao neno) o mundo portugués; o castelán, o mundo español...” A esta idea de Viqueira volveremos máis adiante.

É a partir da segunda metade do século XX cando realmente empezan a producirse cambios radicais no sistema. Primeiro, coa aparición da radio. As primeiras emisoras son da década dos anos 30. Logo, co cine e a televisión. Paralelamente, coa escola.

Catro son as institucións básicas de socialización que configuran as sociedades modernas: a familia, a escola, a administración (as distintas formas de administración, entendendo por tal todas as formas de organización civil, política, económica e relixiosa) e os medios de comunicación de masas. A familia é a célula histórica, case que biolóxica, da sociedade tradicional. Célula nuclear e afectiva. Durante séculos a cultura tradicional e a lingua persistiron e se reproduciron no seo familiar. Dende a familia, ou en grupos pechados de iniciación, o individuo daquela sociedade incorporábase ou aprendía os seus oficios (especializaba o traballo) segundo as necesidades do seu contorno: canteiros, ferreiros, carpinteiros, labregos... reproducindo formas de tradición que se transmitían, asemade, de pais a fillos. A lingua resistiu nas familias. É unha afirmación recorrente. A escola era, en certo modo, unha realidade allea, elemental, que pouco alteraba o sistema: catro letras e catro regras. É a partir, repito, da segunda metade do pasado século que esta realidade empeza a mudar. O mundo das aldeas empeza a desfacerse. Crecen as concentracións urbanas (e o novo modelo que as cidades representan). Os sistemas de comunicación e transporte fan máis doada a mobilidade dos individuos e aceleran as contradicións. As formas de economía cambian, deixando obsoleto o modelo autosuficiente da sociedade tradicional. A escolarización faise obrigatoria. Os medios de comunicación de masas imponen, asemade, novos modelos, novas representacións do mundo (e da realidade), alleos na meirande parte dos casos a aquela vella sociedade tradicional, que irremediabilmente esmorece. A propia célula familiar muda dun xeito radical. Deixa de ser a unidade integrada, autosuficiente, na que convivían ás veces ata tres xeracións, ademais de próximos e achegados, e que funcionaba mesmo como unidade de produción autónoma, socialización básica, consonte o modelo tradicional, e disgrégase, esfaréllase: os máis novos emigran, instálanse nas cidades, que experimentan neste período un acelerado crecemento, e as aldeas baléiranse; no mellor dos casos só fican nelas os vellos... O que apenas mudara en cinco séculos transfórmase en cincuenta anos, apenas en dúas xeracións, cunha velocidade e unha profundidade abraiante. O universo cultural e

simbólico dos avós pouco se parece xa ao dos seus netos.

Historicamente, digo, as sociedades enfróntanse cada certo tempo a este tipo de encrucilladas de cambio, de profunda transformación. Sucedeu no Humanismo, coa aparición da imprenta, que entra en Galicia falando latín e logo castelán, xa non galego. Sucedeu coa revolución industrial e o comercio. Sucedeu coa aparición do chamado Estado moderno... Mais nunca o proceso acadou tanta forza, tanta intensidade e transcendencia para nós coma no momento presente. Os medios de comunicación de masas, ou mellor: a moderna tecnoloxía da comunicación, distribuidora e xestora de información e coñecemento, acelerada fundamentalmente a partir da segunda metade do século XX coa revolución informática, converteuse de feito no gran motor do cambio, institución primeira de socialización dos individuos, mesmo en sociedades moi diversas, a través de medios como a televisión, o satélite, o cine, o espectáculo da cultura de masas, os grandes grupos de comunicación, as producións multimedia... As chamadas “industrias da cultura”, sometidas ás leis do mercado e ás regras do comercio, transmisoras de valores e de ideoloxía, configuran decote o imaxinario do home e da muller do noso tempo cunha eficacia e unha penetración psicolóxica, cultural e emocional coma nunca ata agora tiveron. E no ámbito do discurso científico ocorre exactamente o mesmo: os avances da ciencia e da tecnoloxía corren parellos á capacidade de actuar tamén nestes novos ámbitos da xestión e nas novas linguaxes da técnica. Galicia entra no século XXI cunha inquietante sensación de vertixe, axitación interior e inseguridade que afecta poderosamente á súa cultura, á súa lingua e, xa que logo, á súa identidade.

## 6

Denomínase Sociedade da Información (e do Coñecemento) a un novo modelo de relacións interpersoais, intergrupais, económicas, políticas e culturais que empeza a desenvolverse contra finais do século XX e que configura certamente unha nova dimensión, un novo paradigma, case que un novo universo. Paga a pena que nos deteñamos un intre nesta cuestión.

“Sociedade que medra e que se desenvolve arredor da información e que fornece un florecemento xeral da creatividade intelectual humana, substitutoria, en parte, do consumo material”, defínea Yoneji Masuda (1984), un dos seus primeiros teorizadores.

“A Sociedade da Información -advirte Raúl Trejo Delarbre (1996)- máis ca un proxecto definido é unha aspiración: a do novo contorno humano, onde os coñecementos, a súa creación e a súa propagación son elemento definitorio das relacións entre os individuos e entre as nacións”.

MacLuhan falaba, algúns anos antes, da *aldea global*. O mundo perde as fronteiras. As distancias físicas practicamente desaparecen. Os mercados globalízanse. As novas tecnoloxías da comunicación, alén da radio e da televisión, potenciadas polas grandes redes da cultura dixital e os satélites, permiten un movemento de información e datos, incluso de mercadorías, inimaxinable hai corenta anos. A noticia que se produce en Nova York irrompe nas nosas casas case que en tempo real, no momento mesmo en que está a acontecer. Veláí o atentado contra as Torres Xemelgas, por exemplo, que conmocionou o mundo enteiro e o someteu a unha especie de catarse colectiva, ou as sofisticadas retransmisións da primeira Guerra do Golfo, en 1991. Os propietarios dos grandes medios de comunicación de masas, cada vez máis poderosos e máis concentrados, estruturados en organizacións de carácter transnacional, administran e imponen os seus discursos, que son tamén os seus intereses e, xa que logo, os seus modelos.

Aquel paisano noso que saía coas vacas e labraba a terra segundo métodos ancestrais hai tempo que descubriu, a través da televisión, e a través da mirada dos fillos, instalados nas novas formas de relación e cultura, que o seu mundo xa non é deste mundo, que as súas formas de vida (e de representación) carecen xa de sentido (e de utilidade), e que os nomes das cousas mesmo son outros: a vasoira, *escoba*; o berce, *cuna*; a robaliza, *lubina*... E non só desprazados polo castelán, a lingua do Estado, a máis próxima, que durante séculos foi o único código do poder establecido, marca imposta á nosa identidade histórica. O inglés domina agora os mercados, a ciencia, a tecnoloxía: factores constitutivos tamén do feito cultural. Computadora, *software*, *share*, *chatear*, *linquear*, *zapping*, *pool*, etc., son termos de uso cada vez máis común, cando menos en determinados ámbitos, que xa nin sequera intentamos adaptar. O dominio da tecnoloxía, expresión desta nova realidade, impón a lingua de uso e, asemade, as relacións do comercio, a ciencia, a comunicación global. Tamén un novo universo simbólico. Pode suceder, e de feito sucede, que un rapaz de Beade, na periferia de Vigo, do Castiñeiriño compostelán ou de Lérez, na bisbarra pontevedresa, saiba bastante máis de California ou de Nova York, das formas de expresión e de lecer promovidas e difundidas a través da poderosa industria cultural, masiva e estandariza, ca da aldea



veciña dos seus avós ou dos problemas próximos ao seu barrio. As noticias (a realidade) son noticias porque alguén as difunde e xestiona, consonte outros intereses e outros criterios, non necesariamente os nosos, e mesmo a súa comprensión, a súa aceptación, a nosa capacidade de análise e as nosas prioridades veñen establecidas por esa especie de axenda que outros escriben e administran. O mundo referénciase sobre realidades cada vez máis amplas, lonxe das distancias curtas que caracterizaban a sociedade dos nosos pais, mesmo ensaiando formas novas de organización política, supraestatais, ou supranacionais, onde as decisións se toman lonxe, en instancias que nos parecen alleas, a prol de intereses globais que non sempre concordan cos nosos, ou que non sempre comprendemos, e nas que participamos moi tanxencialmente. Velaquí o novo século, que xa está aquí, e diante do cal debemos posicionarnos.

¿Como afrontar este novo tempo, esta *nova modernidade* (en termos históricos) dende a nosa identidade concreta de galegos? ¿Que posibilidades ten a lingua nosa nesta nova realidade que nos condiciona e se nos impón? ¿Que concepto novo de cultura podemos desenvolver neste marco de relacións globais, transnacionais, instalados no discurso dos novos mercados, as novas relacións entre os pobos e os individuos? A globalización é un feito histórico, non algo conxuntural, nin circunstancial, sobre o que se nos pida opinión e que poidamos aceptar ou rexeitar. Igual que a luz eléctrica. Igual que as novas formas da economía, o transporte ou a medicina. Está aquí. É a nova escritura da Historia. Diante do feito cultural, que é un feito de identidade individual e colectiva, caben dúas posicións: a conservacionista e a activa. A conservacionista, bastante común entre nós, caracterízase por xogar á defensiva, preocupados (alarmados) polo que sen dúbida podemos perder: as vellas marcas da tradición, acaso tamén a lingua. É o que algúns denominamos a posición Medulio, ou de museo, instalada na resistencia e, no mellor dos casos, no proteccionismo. Virados cara atrás, asistimos decote á sensación frustrante e desesperanzada da progresiva perda da identidade, que é a perda da identidade dos nosos avós, derradeiros restos da memoria tradicional, tal que administrásemos o final dun xigantesco naufraxio. A súa expresión máis visible é o pesimismo e a melancolía.

A outra postura, na miña opinión a única viable, é exactamente a contraria: virados cara ao futuro, afrontados aos retos do novo tempo, aínda a risco de trabucármonos, ou de fracasar, queremos seguir escribindo a nosa historia. Decía o poeta Eliot que ao ser humano pertence a vontade do intento. Ou a cultura galega aprende a convivir coa nova realidade, potenciando as súas posibilidades, profundizando nos seus

recursos, renovando o que necesite renovación, abríndose ao discurso da profesionalización e a competitividade, a información e o coñecemento, un novo capital humano en definitiva, capaz de xerar respostas ás demandas novas que o século presenta, coma os nosos avós fixeron no seu momento, ou dificilmente sobreviviremos.

Tal reflexión é pertinente no ámbito institucional e no ámbito vital, no ámbito dos espazos creativos e no ámbito de renovación xeracional, necesaria e, en calquera caso, inevitable. Cultura de futuro reafirmada dende a consciencia crítica do pasado. Diálogo co presente dende o coñecemento do que somos e do que fomos, mais coa decisión renovada, e constantemente sometida a xuízo crítico, de que queremos ser, ou de queremos seguir sendo. Estes dous vectores, cara atrás e cara adiante, concibidos dende un vértice de forzas complementarias, son, na miña opinión, fundamentais para abordar calquera horizonte posible.

Falo de *nova modernidade*. ¿Que debemos entender por nova modernidade? Foi Baudelaire, no século XIX, quen primeiro introduciu o termo *modernité* para falar da experimentación con todo o que é novo, aínda que as Ciencias Sociais e a Historia o relacionan coas formas de vida e de organización social que xorden en Europa contra finais do século XVII e, sobre todo, a partir da filosofía das Luces. O pensamento de Montesquieu e de Rousseau, a idea de liberdade e de estado laico, a aplicación da ciencia e da razón para dominar a natureza, a fe no coñecemento e na xustiza das institucións, o desprazamento da relixión á esfera do particular, o concepto de democracia e de progreso, desenvolvidos posteriormente, a idea de que a felicidade humana é posible e racionalmente conquistable, son principios sobre os que se veu fundamentando unha parte moi importante da historia contemporánea, principalmente a historia de Europa e de Occidente, territorio cultural do que formamos parte. Os críticos da Historia consideran que algunhas das expectativas que o ser humano construíu a partir desa filosofía fracasaron. E en certa maneira é certo. A visión finalista do modelo, entendendo por tal a conquista dun estado feliz e perfecto no que todos nos instaláramos, nunha especie de harmonía universal, rexida polos principios sinalados, deu resultados desiguais, enxendrou monstros, xustificou imperios, asoballou pobos e culturas, escravizou seres humanos case que na mesma medida en que aparentou liberar

outros. O chamado discurso posmoderno fundamenta precisamente nestes fracasos a súa razón de ser. Mais a *modernidade*, entendida como un período, un novo paradigma na construción do mundo e na organización das sociedades, constituíu de seu, malia as súas contradicións, un salto cualitativo, xigantesco, na idea da Liberdade, a Xustiza e o Humanismo, á par que foi motor do progreso obxectivo da humanidade.

Ciclicamente a Historia sométenos a estes procesos de cambio e revolución. Xa nunca as cousas serán como foron antes, para ben e para mal, segundo a perspectiva que queiramos adoptar en cada caso. A Historia é o río de Heráclito; flúe arreo; ninguén se baña nas mesmas augas. A grande achega do discurso posmoderno quizais sexa esta: non hai un final (nin feliz nin desgrazado), hai momentos distintos, segundo os protagonistas ou os afectados. A vida é un discorrer constante. Detrás dunha vida vén outra e o compromiso dos seres humanos consiste en conquistar o espazo da xustiza e da dignidade, do equilibrio e a felicidade en cada caso, deixando postas as bases para que as xeracións que veñan despois poidan facer o mesmo, donas do seu destino, na medida en que o noso destino é, tamén, o destino dos outros, dos que viven canda nós e dos que nos sucederán.

¿Cantas primaveras para a lingua galega? Non o sei. Os nosos fillos, os nosos netos han ter a palabra, o seu momento, a súa decisión. A nós corresponde botar a placa, tal que os nosos paisanos gostan de facer cando constrúen as súas casas. Unha boa placa, ben cimentada, rexa, capaz, para que os que nos sucedan a habiten e a melloren, a xestionen e a modifiquen, de consideralo necesario. A nosa lingua é nosa porque hoxe, aquí e agora, é útil para a nosa identidade e para a nosa afirmación nacional como pobo, como colectividade que quere ser, enfrontada, xa que logo, aos desafíos do noso tempo, o que nos toca vivir, distinto aos tempos anteriores e, irremediabilmente, distinto aos tempos que poidan vir. Velaquí, pois, un novo concepto de *modernidade*. Cada período histórico esixe a súa adaptación, o seu novo discurso, ás veces un novo paradigma, un novo xeito de enxergar as cousas e enfrontamos ao contorno, que é cambiante, mudable, nunca estático. Modernidade, á maneira de como a entendía Baudelaire (experimentación co novo), foi o Humanismo e a imprenta, a prensa e a Revolución Industrial, a sociedade de masas e os principios democráticos, que fan ao ser humano cidadán, non súbdito: respostas, en definitiva, a cada tempo presente na construción do tempo futuro. Tal é a idea que quero expoñer aquí, diante dos señores académicos, na reflexión que propoño para o século en que xa estamos.

Volvamos á información e ao coñecemento. Ambos os dous conceptos definen a sociedade contemporánea. Daniel Bell fala de sociedade postindustrial. Manuel Castels de sociedade-rede: tecido complexo de relacións interpersoais e intergrupais, culturais, sociais, económicas e políticas que se caracterizan polo feito de desenvólverense nunha dimensión global, practicamente planetaria, aínda que en distintos estadios, e mais pola súa constante mobilidade, ás veces vertixinosa, fundamentada nas novas tecnoloxías da comunicación e en novas formas de comercio, organización social e interdependencia. Un novo modelo de orde internacional está por construír. A crise dos últimos anos, radicalizada a partir do 11-S do ano 2001, non é máis cá expresión desa necesidade. O mundo é cada vez máis pequeno, semella caber nunha man, mais segue sendo imperfecto, coma o ser humano, luz e sombra, anxo e diaño, inxusto, desequilibrado. O gran debate estase a formular dende a dialéctica difícil, pero irremediable, do global e o local. En Porto Alegre hai unha resposta a Davos. ¿Que é a cultura? ¿Un discurso universal e único ou un conxunto plural, non sempre pacífico, de identidades? ¿Como harmonizar esa realidade complexa de intereses, emocións, representacións simbólicas, colectivos humanos? ¿Que futuro, neste contexto, ten a lingua e a cultura dos galegos? ¿Que queremos facer os galegos con nós mesmos, coa nosa identidade cultural e nacional, co noso idioma?

A *nova modernidade* significa un novo paradigma, un xeito radicalmente novo de entender o mundo. Tamén novos espazos de comunicación, novos horizontes. ¿Falamos de cultura ou de culturas, por exemplo? ¿Podemos sentirnos parte dunha cultura galega e dunha cultura española, ibérica, europea, occidental, como realidades compatibles, incluso complementarias; ou cada unha delas ha de excluír necesariamente a outra? ¿Podemos falar dunha cultura feminista, por poñer outro caso, integradora dunha preocupación común, máis ampla, alén dos nosos espazos máis próximos? ¿Podemos falar dunha cultura da ecoloxía e do medio ambiente, por exemplo, ou dunha cultura do rock, compatibles, repito, coa nosa capacidade de creación autóctona, ou son realidades incompatibles?

Unha das características do individuo contemporáneo é a súa pluridimensionalidade, mesmo a súa multiculturalidade: resultado en parte da capacidade técnica de que dispoñemos para acceder a outros ámbitos culturais, a outras

fontes de información e, por tanto, a outros espazos de comunicación; e resultado, en parte tamén, da penetración poderosa destes medios nos nosos propios espazos, incluídos ás veces os nosos espazos máis privados. Emitimos e recibimos, pero xa non na distancia curta da sociedade tradicional, nin nos espazos regulados dos territorios da Administración e do Estado, territorios políticos.

O modelo tradicional e, en parte, as culturas históricas recoñecíanse a si mesmas establecendo fronteiras. Unha cultura, unha identidade supoñía necesariamente un territorio, un espazo físico no que se asentar. Non en todos os casos foi así. A cultura xudía, por exemplo, desenvolveuse durante séculos en territorios distintos a partir doutras marcas de identidade: a relixión fundamentalmente, e a memoria común de considerarse un pobo distinto. Outrosí a cultura xitana, esta máis precaria, con moitas máis dificultades de supervivencia, cerrada nos clans familiares da súa propia diáspora. Pero en xeral, unha cultura implicaba un territorio, que acollía os seus individuos e os configuraba fisicamente, espacialmente. En certa maneira protexíaos. O presente é outra cousa. As fronteiras desaparecen. As novas tecnoloxías da comunicación alcanzan por riba das barraxas proteccionistas, entran nos fogares, derruban os vellos esquemas, substitúen os antigos mitos por outros novos. Novos deuses ocupan o lugar dos deuses antigos, como sucedeu noutros períodos do acontecer histórico. Tamén xorden outros intereses, outros discursos, outras ambicións, que cuestionan irremediamente os intereses e os discursos nosos. Imaxinemos unha presa de pedras que guindamos nunha poza. Cada unha, ao caer na auga, abre múltiples ondas, círculos concéntricos que se entrecruzan e se interrelacionan. Así é a identidade cultural do individuo contemporáneo: pluralidade de efectos, de intereses, de impresións, que configuran no seu conxunto unha maneira de ser diferente, aberta, chea de influencias de todo tipo e da máis variada procedencia. O segredo está no movemento da man que guinda a presa de pedras.

A cultura galega, afeita a desenvolver a súa identidade en territorios diversos, froito en gran medida da experiencia dolorosa da emigración, dispón dun talante, mesmo dunha potencial infraestrutura, que cómpre saber aproveitar e desenvolver, consonte as circunstancias e as demandas deste novo tempo. As novas tecnoloxías da comunicación permiten unha relación estreita, creativa, entre puntos moi distantes do planeta onde tamén hai galegos, considerando como tales os de primeira, segunda e incluso terceira xeración. Ademais da Galicia da terra están as outras Galicias posibles: homes e mulleres novos, conscientes do seu, formados nese discurso plural, dinámico,

creativo. A forza do futuro ha de vir dese impulso común, ese músculo que mova o brazo, capaz de seguir acolléndonos a todos e identificándonos. Velaquí o río de Heráclito, en constante transformación. Velaquí a dialéctica da Historia, asombrosamente igual a si mesma, hoxe como hai tres mil anos. Nunca as augas son as mesmas, demoradas e cougas algunhas veces, desenfreadas outras, aínda que os tempos que nos ocupan parece que nos arrastrasen por unha especie de vertixinoso abanqueiro.

Pode parecer un paradoxo, dado o modelo de integración global ou de estandarización que máis arriba enunciámos, pero a Historia proporciónanos algúns exemplos: o Románico ou o Barroco, por poñer dous casos, entraron en Galicia dende o exterior e aquí foron recreados, transformados, segundo o noso propio xenio creativo. O Camiño de Santiago é un invento francés e, con todo, non só nos abriu ao mundo senón que, a través del, nunca Galicia logrou unha proxección tan propia, tan orixinal, incorporada ás formas do que agora recoñecemos coma o principio da construción dunha nova Europa. Nos momentos máis difíciles do exilio, as nosas colectividades no exterior, desterradas do espazo físico da terra, non só souberon manter vivo o discurso da nosa identidade (e da nosa lingua) senón que o modernizaron, activándoo e arrequeñándoo con outros discursos e outras experiencias, as dos países nos que estaban instalados. Os homes da Xeración Nós definían Galicia (e a cultura galega) coma unha célula de universalidade, un centro do mundo, non unha periferia. Pero tamén como unha realidade aberta, sen complexos, capaz de dialogar, de enriquecer e de enriquecerse coas culturas do seu tempo. Velaí a audacia de Otero Pedrayo traducindo os fragmentos do *Ulyses* de Joyce, en 1926, catro anos despois da súa publicación en París e antes de que ninguén o fixese a ningunha outra lingua peninsular. A forza do discurso do galeguismo fundaméntase historicamente non no reduccionismo esencialista, nin no fundamentalismo excluín-te, senón na convicción de que a identidade da nosa cultura é posible no concerto vivificador das culturas todas do mundo. No discurso da modernidade, o galeguismo configurouse, dende o principio, coma un dos seus motores máis activos. Non hai modernidade sen identidade. Non hai futuro sen ser nos mesmos. Mais esa identidade moderna tampouco parece posible sen a mobilización consciente dos nosos recursos creativos, das nosas potencialidades, que cómpre artellar arreo nunha proposta dinámica, crítica, constantemente renovada.

Información e coñecemento. Globalización, grande espazo planetario, imposto en gran medida polo discurso dos novos amos do universo, e ao mesmo tempo, pluralidade. As identidades existen. Galicia, este anaco de mundo, existe. ¿Como compatibilizar esta existencia, fundamentada na súa identidade cultural e política (non é posible deixar fóra a política), social e mesmo lingüística, nese concerto universal de intereses?

“Non hai unha única modernidade -escribe Josep Picó- senón unha pluralidade de modernismos que se corresponden coas súas propias características nacionais”.

O contributo máis valioso do discurso da posmodernidade reside precisamente nisto: na interpretación do mundo non como unha realidade única, senón como un mosaico dialéctico de realidades posibles, interrelacionadas. Aquí é onde, na miña opinión, debemos posicionarnos. Só se somos quen de manter dun xeito vivo, activo, a nosa identidade, cunha mirada nova, cunha visión crítica e renovada, haberá sitio para nós neste modelo. Sen identidade, desapareceremos, como se dissolve a pedra de azucre nun vaso de leite. Só dende a creación activa, renovando o noso propio discurso, adaptándoo aos novos tempos e ás novas formas de expresión e de comunicación, como noutros momentos lograron facer os nosos devanceiros, poderemos estar presentes na *nova modernidade*, que é unha realidade histórica, repito.

Aquí é onde están as dificultades. Galicia precisa dun gran pacto estratéxico para entrar nesa espiral e para que a vertixe do seu desenvolvemento non nos expulse senón que nos incorpore á súa dinámica de transformación. Un gran pacto arredor da nosa identidade común e das formas de expresión que a caracterizan, incluída a lingua. Ese pacto, que debería ser un gran pacto social, pasa pola economía, pola política, necesitamos que estamos de ter voz propia nos grandes espazos de decisión onde, queirámolo que non, se discuten e acordan moitas cuestións que nos afectan, e moi especialmente pola nova cultura da información e o coñecemento. Precisamos dun deseño consciente, meditado, estratéxico, que nos permita dotarnos de recursos axeitados (técnicos, infraestruturais e humanos) cos que lle facer fronte á situación. A incorporación da nosa sociedade ás novas tecnoloxías da comunicación é unha necesidade obxectiva (e urxente). A configuración dos nosos planos universitarios, orientados á formación de capital humano (as novas xeracións) en condicións de

dialogar e, chegado o caso, mesmo competir con outras propostas na pluralidade dos mercados, son desafíos inaprazables, que non podemos demorar. O tempo corre a velocidades nunca ata agora coñecidas. Tamén esta é unha característica da nova realidade. As nosas institucións, públicas e privadas, deben comprometerse activamente neste desafío, que é a aposta polo futuro, a única aposta posible. A cultura non é unha expresión illada, non se pode entender sen o conxunto de factores de todo tipo que inciden e configuran o discurso social. Falar do futuro da cultura e da identidade galega é, necesariamente, falar do proceso de modernización (nova modernización) da sociedade no seu conxunto, no ámbito empresarial, político, sindical, económico, institucional, científico... Os escritores existen porque existen os lectores: críticos, esixentes, informados. A produción será competitiva e eficiente na medida en que construíamos tamén unha cultura social do traballo, áxil, renovada. Os novos creadores hanse de alimentar da información, do coñecemento, do risco e da investigación, que precisa de obxectivos claros e de investimentos.

¿Que futuro podemos agardar para a vella lingua dos galegos neste novo contexto? Imaxinemos por un momento o novo cidadán: homes e mulleres capacitados nas novas formas de relación e de comunicación, formados nas nosas universidades e abertos ao mundo. Por primeira vez dispoñemos de máis de cen mil universitarios nas aulas. Formémoos desacomplexados, seguros de si mesmos, conscientes da significación da identidade propia non coma unha pexa, moito menos coma unha eiva ou limitación, senón coma un valor engadido (diferenciador) no concerto desa pluralidade global, aberta. Desterremos para sempre o conto da escaleira. Homes e mulleres educados na cultura do risco e da empresa (emprendedores), non pasivos, non meros receptores do discurso dos demais.

A significación da lingua, código de representación universal, herdada dos nosos avós, creación colectiva da sociedade galega, ten unha dobre dimensión: simbólica e de comunicación. A súa significación simbólica reafirma a nosa identidade como grupo, sitúanos no mundo, poderíamos dicir, cohesionando o noso capital humano. Somos galegos porque nos recoñecemos como tales e asumimos conscientemente as nosas marcas de identidade colectiva, entre elas o idioma. A súa función comunicativa relaciónanos internamente (socialízanos, arredor duns valores comúns, un proxecto de futuro, unha memoria) e, malia certos discursos reduccionistas, ábrenos tamén ao exterior, e esta é outra cuestión importante. Citabamos máis arriba a Xohán Vicente Viqueira. Ese cidadán galego do novo século, home ou muller, dispón nestes momentos,



con admirable facilidade, de dous vehículos de comunicación de enorme riqueza: o castelán, lingua tamén nosa, por razóns e circunstancias históricas, que nos relaciona con máis de trescentos millóns de persoas no planeta, e o galego, irmán do portugués, que cun mínimo esforzo pode abrírnos tamén aos espazos da lusofonía, non menos amplos, non menos cargados de potencialidade. Entendelo así, e avanzar con prudencia nesta dirección, coa sociedade detrás, informada, sen complexos, é un argumento de enorme utilidade e significación. Fronte ao monolingüismo idealista, fronte ao bilingüismo, insuficiente: *multilingüismo operativo*. O galego é útil porque nos cohesiona e dá identidade como pobo, mais tamén porque nos abre a outros horizontes: para o comercio e a economía, para a relación social e a creación cultural. Se a tales ferramentas engadimos o coñecemento práctico do inglés, como grande autoestrada de relacións no mundo, e unha formación regrada, planificada, que nos permita outrosí o acceso ás linguaxes desa nova tecnoloxía da comunicación e a informática, debemos concordar que a nosa posición xeoestratéxica é certamente valiosa.

## 10

A nosa cultura popular ten dous relatos xa clásicos que exemplifican esta tensión histórica, esta encrucillada vital á que a nova modernidade nos enfrenta. Dous relatos que, enraizados na nosa tradición, vannos permitir concluir esta reflexión dun xeito diferente. Refírome á Trabe de Ouro e a Trabe de Alcatrán por unha banda, e á Paxariña de Armenteira por outra: o motivo da Cantiga CIII das *Cantigas de Santa María*, que con tanta erudición estudou o profesor Filgueira Valverde e que nas terras do Salnés ten unha versión máis nosa, na lenda de santo Ero, fundador do mosteiro cisterciense que aínda podemos visitar, detrás dos cumes do Castrove, no corazón das Rías Baixas. Son dous relatos, dúas lendas do noso patrimonio popular, emparentadas coa tradición europea, merecentes dunha reflexión final para este ensaio, se cadra á maneira dos antigos exemplos. Cada tempo histórico ten tamén o seu xeito de ollar o discurso da tradición. A literatura constrúese sobre a literatura que nos precede e fundamenta.

A historia da Trabe de Ouro e a Trabe de Alcatrán vén recollida, dende principios do século XX, en diversas colectáneas de estudiosos do noso folclore, dende Vicente Risco e Leandro Carré a Antonio Fraguas ou González Reboredo, xa nos nosos días, por citar só algúns casos. Ás súas consideracións e comentarios remito ao lector e aos señores académicos, para non repetilos aquí. Cóntanos a tal historia que o mundo se

sostén sobre dúas traves, unha de ouro e outra de alcatrán. A de ouro supón a riqueza e a felicidade para quen se achegue a ela. Álvaro Cunqueiro, no seu discurso de ingreso na Academia (1964), abordou o mundo dos tesouros soterrados na nosa xeografía, cos seus ananos e os seus encantos, coas súas trapelas e as súas palabras secretas, e explicounos, dende a erudición e dende a intuición poética, as claves dese universo. Os tesouros están vivos, advirtenos o autor do *Merlín*, e ofrécense a quen os conquista con palabras e con intelixencia. É a historia de Alí Babá e a montaña máxica d'*As mil e unha noites*, que se abre cando escoita a palabra axeitada e nega os seus tesouros a quen non a coñece.

Mais á par da Trabe de Ouro está a Trabe de Alcatrán. A Trabe de Alcatrán é todo o contrario da Trabe de Ouro. Se a primeira é a fartura e a felicidade, esta representa o cataclismo, a desgraza, a aniquilación de quen roza o seu misterio: a súa desgraza e a desgraza dos seus seres máis queridos, acaso do mundo enteiro.

Cruzada, pois, coa Trabe de Ouro está a Trabe de Alcatrán, e quen se arrisque a achegarse á primeira debe saber que ten moitas probabilidades, se se trabuca, se non acerta ben cos pasos, se non coñece as palabras secretas, de bater coa segunda e provocar a catástrofe (propia e universal). Os nosos estudiosos do folclore, repito, teñen traballado abondo nestas cuestións: nas orixes míticas destas lendas, que en moitos aspectos actuaban a xeito de exemplos no imaxinario da cultura popular: a memoria dos tesouros soterrados nos castros, dos que xa falaba o *Ciprianillo* ou *Gran libro de san Cipriano* no século XVI e para levantar os cales pediu licencia a El-Rei o licenciado Pedro Vázquez de Orxas nos primeiros anos do século XVII (1606): a significación mítica do ouro; o mundo dos mouros, que Risco identificaba coa memoria profunda dos devanceiros; os camiños do mundo subterráneo, a fascinación do misterio...

Dende a perspectiva que aquí propono, a lenda da Trabe de Ouro e a Trabe de Alcatrán é a parábola do coñecemento. Nunca tanta actualidade tivo. O ser humano, coma todos os seres vivos, acaso coma a lei mesma do Cosmos, busca a súa plenitude, a súa realización vital, a felicidade. A Trabe de Ouro é a felicidade, a riqueza, en certo modo o progreso do individuo e do grupo que o rodea. Pero para chegar á Trabe de Ouro, para lograr esa plenitude, cómpre saber os pasos, as palabras, os ritos e as formas de acceso, que ás veces son un enredo, unha cambadela: o diálogo co anano ou a fada misteriosa que nos sae ao camino da vida e que nos interroga. “¿Que che gusta máis, a tenda ou a señora?” Hai que saber a resposta, como na montaña de Alí Babá. En definitiva, hai que ter información. Ser donos das palabras, dicían os antigos, é ser donos das cousas que representan, tal que Adán nos días felices do Paraíso. Nomeando

o mundo (a realidade) coñecémolo, e coñecéndoo, podemos adaptarnos a el, controlalo, modificar ao noso favor os seus aspectos máis hostís e aproveitar, chegado o caso, os seus recursos potenciais, as súas oportunidades. A Trabe de Ouro é unha metáfora: o valor do coñecemento. A Trabe de Alcatrán, cruzada enriba ou debaixo dela, representa o *risco*, consubstancial á acción mesma de coñecer. Adán é expulsado do Paraíso por querer saber, pero nesa expulsión está o principio da Historia e das civilizacións, o esforzo dos seres humanos por construíren o seu propio tempo, o seu propio espazo. Os economistas falan moito da cultura do risco coma un aspecto fundamental para o desenvolvemento dos proxectos empresariais. A procura do éxito supón a asunción do risco, a posibilidade do fracaso. Cando as sociedades se senten seguras do seu, conscientes das súas posibilidades, arriscan, dan o paso. Na cultura popular, a lenda que comentamos advírtenos dese perigo e reprímenos. Tal que estudou con acerto González Reboredo, o paisano, tentado polo encanto, á hora da verdade quédase, recúa, aterrado perante a idea de romper o modelo, que é o equilibrio do mundo, a estabilidade do sistema. A súa actitude receosa, desconfiada, é a expresión da súa fraqueza, da súa debilidade. Ante a posibilidade de errar o camiño, ante a inseguridade de non saber, mellor deixar as cousas como están e non arriscarse, e iso lévanos á segunda lenda: a Cantiga CIII do rei Afonso X, que eu denomino aquí a Paxariña de Armenteira.

Don Ero, antigo señor da guerra, cabaleiro do século XII, disque pertencía a unha familia ilustre do Salnés. Durante anos, serviu ao rei Afonso VI, mais canso das batallas e gañados os favores do monarca, decide retirarse á súa terra e fundar un mosteiro para gloria e loanza do Noso Señor. Méritos abondo fixera. O lugar é certamente paradisíaco. Imaxinemos por un momento as encostas floridas, a música dos regatos, a harmonía das viñas, albariños e espadeiros a madurar... Alí decide entregar os seus días. Unha mañá, sae do cenobio e acorda dar un paseo pola horta. Entregado á vontade do Creador, pídelo á Virxe con devoción que lle amose o Paraíso. E a Virxe concédello. Deitado ao pé dunha árbore, agarimado pola fermosura do lugar, adormece, escoitando o canto dunha paxariña. É feliz. Sente no rostro o aloumiño morno da luz da tarde, a luz de Occidente, que morre cada día no grande océano, incendiando o mundo coa súa marabilla. ¿Que maior gratificación? ¿Que necesidade de querer torcer o discurso natural das cousas? ¿Para que máis? Adán volve ao Paraíso. Tampouco son novas na cultura europea estas historias de dormentes, procedentes quizais, nas súas orixes, do Medio Oriente: o niño do Sol, o xardín das Hespérides, as illas de San Barandán, Abimelech o Etíope, o peregrino santo Amaro, o príncipe Mutchucunda, a

quen o deus Krishna puxo a durmir durante varios séculos, o cabaleiro Tannhäuser, que penetra na montaña de Venus, onde un ano se asemella a un día, a lenda de Guingamor na Bretaña... O príncipe Guingamor, fillo de EI-Rei, pérdese durante tres días no bosque encantado e, cando regresa ao seu castelo, os seus habitantes o informan de que o rei non está, que pasaran trescentos anos... Outrosí na historia de santo Ero e a paxariña da Cantiga CIII do rei Afonso X, que son versións do mesmo exemplo. Cando o santo varón acorda do seu sono, logo de escoitar o canto do paxaro, e determina volver ao mosteiro, atópase con que ninguén o coñece e non lle queren abrir a porta. “¿Quen é vostede?”. “Don Ero, fundador desta casa”. “Don Ero desapareceu un día, vai para trescentos anos. Ninguén soubo máis del. Agora temos outro abade”.

Vén a conto a historia, neste repaso de antigas lendas que propoño, porque complementa a da Trabe de Ouro e a Trabe de Alcatrán que acabo de comentar. É a outra actitude: a entrega. Entrega consentida, abandonada á vontade dunha entidade superior (no caso do abade, a vontade divina) que nos acolle e nos gratifica. Nada se pide de nós, ningún esforzo, só o abandono, igual que Adán nos primeiros días do Paraíso, obedientes, submisos. Non hai risco. Non hai Trabe de Alcatrán, aparentemente. Todo está na vontade de Deus, que dispón do noso discurso e goberna o mundo á súa discreción e maneira. A aceptación da súa vontade (e da súa lei) dános seguridade, compénsanos. O problema xorde cando o abade regresa ao mosteiro. A contemplación divina, o abandono feliz ao canto da paxariña ten un prezo. Outros están alí. O mundo deixou de ser noso. Outros mandan na casa que un día construíramos para os nosos fillos.

Os antigos exemplos, transmitidos de xeración en xeración a través da memoria popular, son iso: exemplos, que en cada momento histórico cabe interpretar. Nos desafíos do que máis arriba definíamos coma unha *nova modernidade*, na complexidade competitiva do concerto global, a tentación é a Paxariña de Armenteira: entregarse, deixarse levar. Non nos faltarán compensacións. Mais tamén sabemos o prezo. A Trabe de Ouro é outra cousa. Esixe risco, preparación, estudo, coñecemento. O futuro é un proxecto en construción, implica a vontade de querer construílo: planificación, ambición, esixencia crítica, conscientes de que podemos fracasar, porque o fracaso, como dixemos, forma parte da posibilidade de éxito, mais sabedores tamén de que se non nos determinamos a asumir o risco, se non nos dotamos dos recursos e dos coñecementos necesarios para explorar o camiño, dificilmente habrá sitio para nós no novo espazo global ao que nos enfrontamos, esa nova modernidade, configuración dos

novos tempos, se cadra chea de perigos, mais tamén de oportunidades. O futuro esixe esforzo, consciencia do que podemos perder, mais vontade tamén para asumir o desafío, seguridade en nós mesmos, aínda sabendo que no tránsito, na aventura de vivir, podemos ser expulsados do Paraíso. Tal é a condición do ser humano en definitiva, coma no mito de Prometeo: a conquista do lume vivificador, que é a conquista da Historia, a casa dos avós, o futuro dos nosos netos, que han levantar a seguinte placa, chegado o momento. A cada xeración correspóndelle o seu propio instante, o seu propio intento, tal que nos recordaba o poeta, viaxeiros no mesmo río, igual a si mesmo e, non obstante, distinto, inesgotable, fluindo. Dixen.

O Cabo. Brión, setembro de 2003.

## BIBLIOGRAFÍA

Barreiro Fernández, X. R. *Historia de Galicia. IV Edade Contemporánea*. Vigo, Galaxia, 1981.

Barreiro Fernández, X. R. “A sociedade galega contemporánea: tradición e modernidade”, en *Galicia. Historia*. A Coruña, Hércules de Edicións, 1993.

Beiras Torrado, X. M. *Estructuras y problemas de la población gallega*. A Coruña, Banco del Noroeste, 1970.

Bell, Daniel. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid, Alianza Editorial, 1977.

Carré, Leandro. *As lendas tradizionaes galegas*. Porto, Museo de Etnografía e Historia.

Castells, Manuel. *La era de la información*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Cloutier, Jean. *L'ère d'EMEREC ou La communication audio-scripto-visuelle á l'heure des self-media*. Montréal. Les Presses de l'Université de Montréal, 1975.

Cunqueiro, Álvaro. *Tesouros novos e vellos*. Vigo, Galaxia, 1980.

Docampo, Domingo. *Tecnoloxías das comunicacións. Unha visión desde Galicia*. Vigo, Xerais, 2002.

Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Escarpit, Robert. *Teoría general de la información y de la comunicación*. Barcelona, Icaria, 1977.

Filgueira Valverde, J. *Tiempo y gozo en la narrativa medieval*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982.

Filgueira Valverde, X. “Ouro nos castros”, en *Adral VI*. Sada, Edicións do Castro, 1990.

Freixanes, Víctor F. *Unha ducia de galegos*. Vigo, Galaxia, 1976.

*Giulio Einaudi en diálogo con Severino Cesari*. Madrid, Anaya&Mario Muchnik, 1994.

González Reboredo, X. M. *El folcklore en los castros gallegos*. Universidade de Santiago de Compostela, 1971.

González Reboredo, X. M. *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo, Galaxia, 1995.

*Gran libro de san Cipriano o Los tesoros del hechicero*. Madrid, Akal Editor, 1978.

Malinowsky, B. *A Scientific Theory of Culture*. Oxford University Press, 1960.

Masuda, Y. *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*. Madrid, Fundesco-Editorial Tecnos, 1984.

McLuhan, Marshall. *Understanding Media, the Extensions of Man*. Nova York, McGraw-Hill, 1965.

McLuhan, M, e Powers, B. R. *La aldea global*. Barcelona, Gedisa, 1995.

Picó, Josep. *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Rodríguez Zúñiga, Luis. *Para una lectura crítica de Durkheim*. Madrid, Akal, 1984.

Risco, Vicente. “A trabe de ouro e a trabe de alquitrán” en *Obras completas I*. Vigo, Galaxia, 1994.

Taylor, E. B. *La cultura primitiva*. Madrid, Ayuso, 1977.

Trejo Delarbre, R. *La nueva alfombra mágica. Usos y mitos de Internet, la red de redes*. Madrid, Fundesco, 1996.

Vaqueiro, Vítor. *Guía da Galiza máxica*. Vigo, Galaxia, 1998.

Viqueira, X. V. *A Nosa Terra*. 30-III-1918. Cit. en *Pensamento galego*. Escolma de Carlos Baliñas. Vigo, Sept, 1971.

RESPOSTA

DO EXCELENTÍSIMO SEÑOR DON

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ



Señoras e señores académicos:

Cóubome no seu día a honra de ser un dos asinantes da proposta do doutor Fernández Freixanes, para unha praza de número nesta Academia. Cóubome agora a honra dobrada de, por encargo da Corporación, dar contestación ao seu discurso de entrada. Propúxome el, a Corporación aceptouno e eu cumpro gustoso coa miña obrigación, tanto pola admiración e amizade que a el lle debo, que é grande e longa, como pola obediencia que lle debo a esta Academia. Todo isto non quita que o faga con moita reticencia porque no tema do seu discurso, como en tantos outros, toco só de oído.

Na proposta do recipiendario como candidato figuraban os seus méritos e os señores académicos tiveron ocasión de valoralos; por eles considerárono merecente de ocupar a cadeira na que dentro duns minutos sentará, non é mester que os lembre outra vez co pormenor que daquela o fixemos. Darei só un resumo por cortesía co público que nos escoita enfocando os catros aspectos principais do seu *cursus honorum*: o académico e científico, o xornalístico, o de actor de iniciativas culturais e o de escritor.

a) Freixanes é pontevedrés; naceu na vila que hoxe acolle esta cerimonia hai 52 anos. Aquí mesmo, neste instituto, cursou os estudos de bacharelato; el mesmo acaba de dar unha nómina de *mestres recordats*, como diría Corominas. Cursou despois Filosofía e Letras en Santiago, onde se licenciou en 1973; fixo máis tarde estudos de Xornalismo en Madrid. Doutorouse pola Universidade de Santiago cunha tese sobre *A lingua galega e os medios de comunicación* que tiven a honra de dirixir. Profesionalmente pertence á primeira promoción de catedráticos de galego de institutos de ensino medio (1980); na actualidade, desde 1998, é profesor titular de Ciencias da Comunicación na Universidade de Santiago. Aquí desenvolve o seu traballo académico como lente e como director de varios proxectos de investigación sobre asuntos da súa especialidade. É autor ou coautor de numerosas publicacións sobre o disco, a prensa, a radio, o libro, as novas tecnoloxías, sempre en relación coa presenza do idioma galego neles. Recentemente debémolle como coordinador e autor *Galicia, unha luz no atlántico* (2001), libro colectivo que está na esfera das súas liñas de investigación e do discurso de hoxe: quen somos e a onde imos e en qué medida a modernidade e a información nos

axudan ou nos ameazan.

b) Como xornalista iniciouse aínda non vinteneiro en *El Correo Gallego* e Radio Galicia-SER. Asinadas da súa pluma aparecen a partir de entón columnas en publicacións varias, algunhas xa desaparecidas: *Informaciones*, *Ya*, *Faro de Vigo*, *La Voz de Galicia*, *Teima* (da que foi cofundador), *Chan*, *Cuadernos para el Diálogo*, *Cuadernos Hispanoamericanos*. De maneira máis irregular hai colaboracións súas noutras publicacións de dentro e de fóra da casa. Galicia, máis especificamente a defensa e divulgación da súa lingua e da súa literatura, foron e son os temas recorrentes das súas colaboracións xornalísticas. Tamén estivo presente nos outros dous medios: a radio e a televisión. Desde 1975 e durante cinco anos formou parte da redacción de Radio Popular de Vigo nunha das mellores épocas desta cadea; encanou despois como responsable dun programa na TVG, titulado *A trabe de ouro* (como ven non é novo o aproveitamento do símbolo) e da serie *O galego é útil*. Na actualidade séntese a súa opinión a través de Radio Voz. Podemos incluír neste apartado, polo seu carácter de entrevista, o libro de 1976, *Unha ducia de galegos*, imprescindible para coñecer o pensamento de doce persoeiros esenciais da Galicia moderna e, a través deles, de moitas claves das nosas aspiracións e decepcións como pobo. Vou lembrar tamén neste apartado outro libro que polo seu contido de reportaxe non entra ben dentro das obras de creación que menciono despois: a *Memoria dun fuxido*, de 1980. Polas súas colaboracións en *La Voz de Galicia* mereceu o Premio Fernández Latorre no ano 2002.

c) Como promotor de iniciativas, a súa actividade empeza sendo estudante universitario. Merece ser lembrada nesta sede a súa campaña de 1985 “Mil primaveras para a lingua galega” promovida desde Radio Popular de Vigo que rematou cunha entrega de dez mil sinaturas de apoio á lingua galega na escola. A súa carreira á fronte de empresas editoriais é máis coñecida: desde 1988 e por cinco anos dirixe Edicións Xerais de Galicia, que abandona en 1993 para incorporarse ao grupo Anaya como Director Xeral de Edicións (co meu consello en contra, como el recordará; a partir de entón decidín non volver aconsellar a ninguén porque me demostrou que a miña capacidade de errar é infinita). Simultanea esa función coa de Director Xeral de Alianza Editorial ata que regresa a Galicia para ocupar o cargo docente ao que nos referimos. Hoxe é Director Xeral da Editorial Galaxia, empresa emblemática do galeguismo, cargo no que sucede a Carlos Casares con quen tantas cousas tiña en común por intereses e talante.

d) Pero o seu traballo principal, polo que xa ten un posto no parnaso galego, é o

dedicado á prosa de ficción. Non imos lembrar senón os seus tres libros de máis respiro: *O triángulo inscrito na circunferencia* (1982), *O enxoval da noiva* (1988) e *A cidade dos césares* (1992). A crítica e os xuris de premios destacaron a enorme potencia de Freixanes como creador de universos imaxinarios, nunha prosa envolvente e voluptuosa.

Como viron polas datas que fun dando neste breve currículo, a súa obra de científico, xornalista, empresario e escritor non se desenvolve en etapas sucesivas senón simultáneas. Hai un refrán galego que di que “non se pode capar e xiprar”, pero Freixanes é unha desas raras persoas que lle quita lei ao refraneiro pois ten o don de facer varias operacións ben e ao mesmo tempo.

Os méritos que expuxen xa os tivo en conta esta corporación cando considerou no seu día que o recipiendario era merecente dunha cadeira. Pero con certeza na mente dos que votaron *si* por el estaba tamén a idea de que coa entrada de Freixanes a Academia enchía un baleiro que non fora cuberto desde a morte de Villar Ponte: a do xornalista, neste caso adobado aínda coa vantaxe de ser mestre de xornalistas. E ten ademais no seu currículo outra vantaxe engadida da que a Academia vai sacar sen dúbida proveito: como home de empresa sabe como se buscan e activan os recursos e como se fan produtos que teñan demanda; noutras palabras, como se pode proxectar a Academia mesma cara ao país e cara ao futuro, contrapesando así algo a tendencia da maioría dos académicos actuais, máis virados ao estudo do pasado. Ademais é un optimista, o propio título do seu discurso xa nos indica que o é pois *desafío* no contexto en que el o usa é "invitación a competir", neste caso por un galardón que é a propia supervivencia nun momento en que o marcador nos é enormemente desfavorable.

\* \* \*

O discurso, *Desafíos para un novo século*, incide en cousas que eu pensei algunha vez. Coinciden co que el di, porque a nosa Galicia imaxinada é común ou moi parecida. Non debería, daquela, dicir xa máis nada porque nisto, como dixen, el é o profesional e eu só un amador; pero como el é urbano e eu son rural e temos experiencias diferentes vou dar tamén uns trazos da miña visión.

En primeiro lugar está o problema da identidade cultural galega, que el toca no seu discurso. E algo que damos por sentado que existe, pero cando tratamos de definila

resúltanos complicado (como, xaora, calquera outra cultura). O contido mesmo da palabra *cultura* foi cambiando moito desde o século XV, que é cando comeza a ser frecuente este latinismo nas linguas modernas; nas orixes aplicábase só aos santos (hoxe dicimos "culto") e á produción de plantas e animais e ao exercicio das artes e das letras (hoxe dicimos "cultivo"). Aínda en 1762 dicía Rousseau no *Émile*: "On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation". Despois foi perdendo cada vez máis os semas de "cultivar" ata converterse hoxe na xiria dos antropólogos nunha cousa moi complexa que se define negativamente: cultura é todo o que ser humano recibe dos seus antepasados sen ser por herdo xenético; así, comer é algo que pertence á nosa bioloxía, pero facer magostos e comer asadas as castañas é algo que pertence á cultura.

Cando á cultura (ou a un produto cultural) lle poñemos o adxectivo *galego* estamos afirmando que existen un conxunto de trazos non biolóxicos que nos definen fronte aos que están ao noso leste e ao noso sur e que non se chaman galegos. E se os de fóra e os de dentro din que os hai será que é verdade, o malo é que dar con eles é moi difícil porque o mundo da cultura é un continuo desde calquera punto de vista que se mire: desde a historia (o Entroido, aínda que tivese outro nome, xa era romano), desde a xeografía (o rito de impor un nome a un neno dáse en todas as partes do mundo); e tamén noutros sentidos: é ben difícil de trazar a liña que separa o popular do artístico, o anónimo do individual, a menciña da medicina, a superstición da relixión e así moitas outras caras da cultura.

Por iso cando tratamos de dar un trazo cultural que sexa completamente enxebre ou orixinal, é dicir, unicamente noso ou nacido entre nós, temos moitas dificultades. Por poñer un exemplo da cultura material: o sistema de malla por percusión (non con trillo) deuse en Galicia, pero tamén en case todo Portugal, en León, Asturias, Santander e en moitas outras rexións do vello continente calquera que sexa a lingua; mesmo a terminoloxía do malle é común: nós dicimos *moca*, en castelán din *manueca*, dunha mesma base etimolóxica. Un exemplo máis, doutro tipo: no oriente de Galicia faise unha clase de embutido que se chama *botelo*, pero non é un trazo exclusivo pois máis alá da fronteira da ditongación do É chámanlle *botietsu* e *botillo* a un preparado culinario idéntico; ese embutido que se fabrica aos dous lados da raia oriental galega, e que para min é "galego", a maior parte dos galegos nunca o probaron.

Se imos a trazos da cultura espiritual pasa o mesmo: acudir a unha "bruxa" (ou a un "bruxo") para procurar remedio a unha enfermidade dáse en todos os pobos do norte de España e máis alá; mesmo os ensalmos con que se cura esa enfermidade son

parecidos, cambiado o idioma das palabras. Por iso non pode estrañámos que cando Krüger e Ebeling fixeron os seus estudos etnolingüísticos por aquí, os titulasen case sempre (obviando unha etiqueta lingüística) [*Tal asunto*] en *el noroeste ibérico*; ou que cando Caro Baroja fai un estudo da cultura material e espiritual dos vascos o titule *Las pueblos del Norte*, porque moitos costumes dos vascos son comúns aos cántabros, aos asturianos e aos galegos.

Houbo un momento do noso Rexurdimento en que a busca destes sinais de identidade foi moi intensa. Os libros de Risco e X. Lorenzo foron o mellor compendio. Ora, a lectura deses libros (igual cá doutros libros de antropoloxía que viñeron antes e despois, como os Taboada, Bouza, Fraguas, Lisón, Mariño Ferro, Reboredo, etc.) aínda nos levan a outra evidencia máis: a maior parte do que se describe neles son xa fenómenos arqueolóxicos. Hoxe ninguén malla con malle, nin sequera malla; o ano pasado no mes de agosto entre a Fonsagrada e os Ancares só puidemos ver unha meda cando hai 30 anos había a tres e a catro en cada aira; para teitar un horro de palla hai que sementar ex profeso unha chousa ou pagar o colmo a 12 euros (máis caro cá fanega de gra). Se nos movemos da Galicia labrega para a mariñeira sucede o mesmo. E así pasa case con todo o que aparece nos libros dos autores mencionados. Esta desaparición na maioría dos casos non habería nin que lamentala (mesmo había que alegrarse de que desaparecesen moitas cousas); o que ocorre é que case sempre a innovación é moito peor cá tradición que se substitúe e ademais trouxo unha mortalidade enorme de palabras; eu mesmo, aquí, sen apuntes e sen parar, podía recitalles cen palabras que hai máis de 40 anos que non uso e que os meus fillos ignoran completamente porque non lles transmitín. Por este lado a perda é dramática, porque son palabras labregas e mariñeiras que se poderían reciclar estando como estamos tan faltos de vocabulario enxebre.

Pero volvendo ao caso, cando tratamos de definir a cultura galega (como aliás calquera outra cultura) chegamos á conclusión de que o único trazo que nos é exclusivo é a lingua. Mesmo naqueles casos en que se trate doutros produtos culturais (que os hai, non o negamos) sempre teñen a lingua como envoltura na capa máis interna ou máis externa. Porque (cito a Klemperer, que se afirmaba na súa identificación coa lingua alemana aínda que tiña moitas razóns para odiala): “na corrente da lingua aboian todos os elementos culturais que se asimilan consciente ou inconscientemente. A música, a pintura, a arquitectura dan aspectos parciais: a lingua contén a totalidade do espiritual” (*Quiero...* II, 326).

Estariamos trabucados se considerásemos que a lingua soa e ese conxunto vago de trazos culturais que nos dan automaticamente unha identidade, ou sexa: unha percepción clara de que somos diferentes, que temos unha paternidade compartida, que posuímos unha historia común, que temos un sentido colectivo de orgullo e humillación vinculado con incidentes do pasado e que lle vemos a todo iso un futuro. Non sabemos canta consciencia de identidade tiñan os galegos que Risco e Lorenzo usaban de informantes; seguramente moi pouca; tan pouca como a que tiña eu mesmo hai 50 anos. Pero non era un fenómeno exclusivamente galego. Conta Mattoso (*Identidade nacional*) que “o rei D. Luis, quando já bem adiantado o século XIX, perguntava do seu iate a uns pescadores com quem se cruzou se eram portugueses. A resposta foi bem clara: ‘Nós outros? Não, meu senhor. Nós somos da Póvoa de Varzim’ ”. O mundo dun galego ou dun portugués de hai cen anos ía pouco máis alá da súa parroquia; aínda que houbera un xentilicio “portugués” ou “galego” ou “español” que levasen algo simbólico detrás, cando lles preguntaban donde eran o primeiro que respondían era que de Mondoñedo, de Carballo ou da Póvoa de Varzim.

Desde aquela a agora cambiaron moito as cousas e hai probas ben triviais. Se alguén empapela Galicia con letreiros de “Galego coma ti”, e en galego, é que reconece que hai un sentimento de identidade e que adulalo resulta rendible para sacar votos. Ese slogan no Melide ou na Lobeira ou no Velle de hai 80 ou 70 anos sería impensable porque daquela non funcionaría (ou funcionaría negativamente), supoñendo que houbera eleccións. Se funciona agora é porque os galegos de hoxe se senten máis identificados, ou sexa porque “fabricaron” identidade. A verba “fabricar” (que tomo de Lafont) pode resultarlle a alguén chocante aplicada a un produto ideolóxico, pero as cousas son así; as identidades étnicas e nacionais son en gran medida unha creación política (Anderson, Hobsbaum, Beuilly). Cando moitos de nós estudabamos bacharelato tiñamos en varios cursos unha materia que se chamaba “Formación del espíritu nacional” (entre ‘formación’ e ‘fabricación’ hai case homonimia total); pero non era necesario que viñese en libros *ad hoc* pois en case todos os libros estaba latente esa “formación”: na *Historia de España*, na *Geografía de España*, na *Gramática española*, na *Literatura española*... E non é un programa do franquismo; cando meus pais e meus tíos ían á escola polos anos 20 o libro de lectura escolar chamábase *España mi patria* e o seu contido non se diferenciaba en nada do dos libros escolares que publicaba a Secretaría General del Movimiento nos anos corenta e cincuenta. E ademais en moitos casos os fabricantes dese espírito non eran anónimos, senón ideólogos con nome e

apelidos. No libro de Inman Fox (é un americano, está libre de sospeitas), *La invención de España*, dáse conta pormenorizada do traballo que fixeron neste sentido os Altamiras, os Pidales, os Ortegas, os Castros, etc., etc., en xeral as xeracións do 98 e do 14, desde os seus traballos individuais ou desde as institucións que dirixiron (como o Centro de Estudios Históricos) ou mesmo desde os postos políticos que ocuparon; e, se non, como mentores dos gobernantes contemporáneos. Nós non tivemos unha formación do espírito nacional galego (ao contrario, se algo había trataron de destruílo; contra un Murguía que non tiña case quen o oíse había cen Pidales que tiñan todo o aparato do Estado ao seu dispor) pero aínda así, na miña opinión, o sentimento de pertenza é moito maior hoxe do que hai 70 ou 150 anos; polo menos estendeuse moito máis alá das pequenas elites que había no século XIX e na primeira metade do XX. Por que medrou entre nós cando case todo era contrario é un asunto complexo que explicou varias veces o Presidente da nosa Academia, pero o caso é que é así. E ademais dáse un aparente paradoxo, canto menor é a autenticidade cultural (se entendemos por autenticidade aqueles trazos enxebres que buscaban Risco e Lorenzo en Melide ou Lobeira) maior é, dentro do que cabe, a consciencia de identidade: a Pondal e a Rosalía aínda os mataban de saudade a campá de Anllóns e a de Bastavales; a Otero e a Castela xa os mataba do mesmo a campá da Berenguela sen seren ningún dos dous de Santiago. E a lingua estivo na raíz desta nova sintonía e foi o motor de todo: do Rexurdimento, de Nós, do Partido Galeguista, desta Academia, do Instituto da Lingua, de Galaxia, de Nunca Máis... Nos membros e simpatizantes desas e de tantas outras iniciativas está a idea de que para ser nós mesmos non abonda con sermos só reprodutores dos bens culturais herdados senón que temos que ser tamén creadores de produtos novos e orixinais; e cae de seu que a casca que os envolva non pode ser outra senón a nosa lingua patrimonial, con todas as eivas que poida ter, e ten moitas unha lingua que non tivo o *Carta de Cristus* en galego ata onte mesmo.

\* \* \*

Ora, a nosa fabricación de identidade vai en contra doutras ideoloxías moi arraigadas e contrarias. Unha delas é a de que os que son diferentes do dominante son máis atrasados, máis salvaxes, menos libres, peores cidadáns. Lembren o retintín con que se di nestes tempos a palabra “particularismo”. É unha ideoloxía, por outra parte, que non é crida e practicada só por ditadores. Os revolucionarios franceses, que puxeron

como lema do seu estandarte o coñecido *motto* “liberdade, igualdade, fraternidade” consideraron que non se podía acceder á plena cidadanía se non se falaba unha lingua común e por principio eran inimigos da República os cidadáns franceses que non falasen francés. Repetiuse centos de veces a frase de Barrère pronunciada en 1794 no seu *Informe ao comité de salvación pública*: “Le fédéralisme et la superstition parlent bas-breton; l’émigration et la haine de la République parlent allemand; la contre-révolution parle italien et le fanatisme parle basque. Cassons ces instruments de dommage et d erreur”.

Do fervor patriótico revolucionario pódese esperar calquera cousa; pero ese pensamento reproducécese cen e douscentos anos despois en tempos máis calmados; en 1861 o filósofo victoriano Stuart Mill, no capítulo 16 do seu *Representative Government*, expresábase en termos moi semellantes, algo dulcificados; transcribímoslos porque son dun autor que é precisamente célebre por un libro que se titula *On Liberty*: “Ninguén pode supoñer que non sexa máis beneficioso para un bretón, un vasco ou navarro-francés, ser incorporado (*to be brought*) á corrente de ideas e sentimentos dunha sociedade altamente civilizada e dun pobo cultivado -para ser membro da nacionalidade francesa, admitido en termos idénticos a todos os privilexios da cidadanía francesa, compartindo as avantaxes da protección francesa e a dignidade e o prestixio do poder francés- que agacharse inmóbil e saudoso na propia paleira (*to sulk on his own rock*), como reliquia semi-salvaxe de tempos idos, remexendo na súa cativa órbita mental, sen participación ou interese no movemento xeral do mundo”. Se iso se podía dicir dos bretóns, que só eran ‘semi-salvaxes’ (daquela aínda rezaban e aprendían o catecismo en bretón), dos pobos primitivos xa non digamos. En 1868 unha comisión federal de asuntos indios nos EE UU afirma que “os seus bárbaros dialectos deberían ser borrados (*blotted out*) e substituídos pola lingua inglesa... [porque] a través da identidade de lingua prodúcese identidade de sentimento e pensamento”. O progreso (“movemento xeral do mundo”), esgrimido principalmente polas políticas centralizadoras dos estados, levaba a iso e asumíase como un proceso imparabile; mesmo moitos dos que eran branco desa política de asimilación acataron a doutrina, ou sexa acataron o “discours de la servitude volontaire”, como diría La Boétie. Por iso un progresista como Curros, que foi promotor desta Academia, non podía entender o progreso doutra maneira que sacrificando a diversidade lingüística: “Todo tende á unidá, lei, d’entre todas, / a máis ineusorabre do Progreso; / i el que de cen naciós un pobo fixo, / un idioma fará de cen dialeutos”. Que o progreso se fixese en beneficio do



galego como esperaba Curros e en detrimento dos outros “dialeutos” non serve de excusa.

Xa se sabe que os procesos de substitución lingüística son moi complexos e non hai unha causa única para explicalos pero esta ideoloxía “progresista” e unha política lingüística agresiva deseñada polos estados tivo unha eficacia moi considerable especialmente onde non había tradición literaria e a consciencia de grupo era fraca. Cada vez se está volvendo politicamente máis incorrecto defender hoxe estas teses (porque perseguir unha lingua é un etnocidio, ou sexa un acto criminal) pero aínda así a ideoloxía antibabélica é moi forte. A raíz da publicación do último informe da Unesco sobre as linguas ameazadas un xornalista (John J. Miller) do *Wall Street Journal*, manifestaba o ano pasado a súa alegría pola desaparición das linguas: “Cada vez son máis os pobos que falan menos linguas; iso quere dicir que os obstáculos de tempos pasados para comunicárense están derrubándose. Con certeza é cousa boa”. Este é hoxe, aínda que calado, o pensamento dominante por parte dos que falan “hiperlinguas” como o inglés e mesmo “superlinguas” como o francés ou o español; e no fondo veñen a ser os mesmos que hai pouco pensaban que para facer un estado ben amalgamado as outras linguas eran un estorbo porque os que as falaban eran inimigos da república; só que agora estorban tamén, din, porque dificultan a comunicación, que é global, porque encarecen a circulación de mercadorias ou porque educar un neno en varias linguas é máis caro do que educalo nunha soa; tres cousas que poderíamos resumir no refrán que inventaron os partidarios do movemento *English Only*: “many tongues fewer dollars”. Por outra parte, os estados neste mundo capitalista de transformacións galopantes xa non se ven moi necesitados de adoptar medidas drásticas contra as linguas que lles estorban porque a simple “abstención” xa traballa por eles.

No mundo actual, con todo, estanse empezando a ver as cousas doutro xeito e, aínda que tarde, valórase a diversidade cultural (a lingüística en primeiro lugar) de modo positivo; estabamos afeitos a ver a cultura cos nosos ollos de europeos urbanos e decidíramos que o canon de civilización era o noso e o que se nos parecía era “civilizado” e o que non era “salvaxe” cando o único que hai en realidade é culturas diferentes e ademais é bo que as haxa. Lévi-Strauss, un belga que pertencía á elite cultural francesa máis requintada (era académico) e que pasou parte da súa vida entre as tribos amazónicas máis “primitivas” reconece en 1978 (*Myth and Meaning*) que “as diferenzas son extraordinariamente fecundas” e que “só a través da diferenza é como se produce o progreso”. O pensamento de Lévi-Strauss ou o de Clastres, por citar só dous

antropológos de escolas distintas, é compartido por moita xente, por multitude de organizacións e pola Unesco que, á vista da desaparición vertixinosa de linguas, levan anos dando a voz de alarma; os mesmos falantes de moitas desas linguas ameazadas cada vez están menos predispostos a seren asimilados pola ideoloxía dominante e deixárense morrer, porque admitir presións contra unha cultura para asimilala é unha forma inmoral de violencia e como a calquera outra violencia hai que oporse, desde fóra e desde dentro.

Isto vai contra a idea unitarista do “progreso” e engádese a que a política lingüística á francesa tamén entrou en crise. Linguas que ata hai pouco se podían considerar nunha situación privilexiada están agora recuando no mercado lingüístico porque hai unha raíña indiscutible en ascenso imparable, o inglés. Nun dos últimos libros de Calvet faise unha análise dos usos lingüísticos do microcosmos da ONU e en só sete anos (desde 1992 a 1999) os discursos en inglés ante a Asemblea Xeral aumentaron 5 puntos (están no 50 por cento), mentres nas outras linguas baixaron: 5,1 puntos o francés (ata o 13,8 por cento), 2 o español (ata o 10 por cento), 1,4 o árabe (ata o 9,5 por cento), e 2,1 o ruso (ata o 2,1 por cento). Noutros organismos internacionais e nas grandes empresas multinacionais as porcentaxes son aínda máis favorables ao inglés e máis desfavorables a esas e outras linguas, se é que se consideran para algo. Nas ciencias (especialmente as non humanísticas) sucede o mesmo: escribir en español ou en francés ou en alemán é estar condenado a non ser lido nin incluído no *citation index*; así é que nos catálogos de publicacións das universidades francesas e españolas cada vez abundan máis os libros e as revistas con título en inglés (poño só o exemplo de dúas superlinguas dun status moi consolidado). O uso das linguas na internet é tamén esclarecedor: o inglés é a primeira lingua co 38,3 por cento da cota, o español a quinta co 5,5, o francés a sétima co 3,5 e o portugués a oitava co 3,1 (que son postos que non lles corresponden a ningunha polo número de falantes nativos).

O feito de que hoxe a información (e tamén a des-información ou información interesada) sexa masiva e instantánea e os desprazamentos de persoas a países alóglotas por asuntos profesionais ou por pracer sexa cada vez máis intenso obriga a que o coñecemento dunha segunda lingua de difusión mundial se volva imprescindible e velaquí como linguas que eran hexemónicas ata agora (o francés, o castelán entre outras) se encontran en situación subalterna con respecto a outra e velaquí tamén como (no grao menor que se queira) a batalla que nós levabamos por defender a nosa agora teñen que mantela aquelas superlinguas para que o inglés non lles arrogañe máis terreos

ca os da diplomacia, os da ciencia e os do mercado (que por aí tamén foi por onde se empezou a arruinar a nosa). A curto prazo parece que non van ter problemas no seu propio territorio pero xa lle viron as orellas ao lobo por iso os imperios territoriais de non hai moito se tratan agora de perpetuar culturalmente como francofonías, hispanofonías, lusofonías e invisten (especialmente os antigos gobernos metropolitanos) cantidades inxentes de diñeiro en financiaren unha Organización Internacional da Francofonía ou institutos Cervantes e Camões, e en apoiaren (ás veces sen éxito) academias que manteñan unificados os idiomas falados en sitios tan dispersos. Pero esta guerra resólvese en pouco máis que en gañar pequenas batallas simbólicas como a do til do ñ, pois as grandes batallas son outras e gáñaas todas o inglés sen que os ingleses teñan que investir un patacón (a lingua mesma éllea ela soa un gran negocio que produce moitas divisas) porque é a lingua que abre máis portas, que mellor facilita o ascenso social e que ten outra serie de connotacións positivas.

Este ascenso do inglés está obrigando a cambiar a mentalidade de moitos dos que defendían ata hai pouco que o progreso e a amálgama nacional pasaban pola simplificación lingüística; porque agora, uns máis e outros menos, todos os non anglófonos estamos ameazados e isto volve a xente menos arrogante e acáballe co complexo de superioridade. Se hoxe fósemos da mesma ideoloxía que Barrère ou Stuart Mill habería que estar formando parte dun movemento *Only-English Europe* e considerar que os portugueses e os españois e os italianos que defenden os seus idiomas e os seus patrimonios culturais se “agachan inmóbiles e saudosos na propia paleira como reliquias semi-salvaxes de tempos idos”, porque a medida que os tempos foron correndo tamén habería que ir correndo as metas do progreso máis alá; hai setenta anos ao meu tío Jesús para ser progresista (que o era: era ateo, libertario, naturista e zoqueiro) abondáballe con defender que os de San Martín de Suarna debían falar como os de Pampliega (onde el ía ás segas); pero hoxe, que o mundo chega moito máis aló desa vila de Burgos, nin a el nin aos de Burgos lles abondaría co castelán para seren progresistas ao estilo de Stuart Mill.

Que desaparecese dos mapas lingüísticos a fala do meu tío Jesús parece que lles importaba a poucos; mesmo houbo moitos, incluído o Estado e moitos nativos, que se comprometeron na súa desaparición. Pero agora, que as mesmas grandes linguas estatais europeas (fóra do inglés) non están libres de ameaza empeza a cuestión lingüística a enfocarse doutro modo; de feito a xestión das linguas na UE, que é basicamente o noso mundo, non é unha cuestión menor, e nesta xestión de momento está descartada a vía da

simplificación en beneficio dunha ou dunhas poucas; ao contrario: son numerosos os documentos da UE que se manifestan neste sentido, como este da Declaración de Laeken (2001): “Europa [deberá mostrarse] como o continente dos valores humanistas [...] da liberdade, da solidariedade e, sobre todo, da diversidade, o que implica o respecto das linguas, culturas e tradicións dos demais”. Nesta política da UE é explícito o apoio ás chamadas linguas rexionais minoritarias porque se se fai Europa hai que facela con todas as súas culturas, que son non só as das once linguas oficiais senón as desa sexta parte de europeos que falamos outras linguas (que somos 61, dos 378 millóns da UE actual).

Así é que se se está por favorecer a comunicación entre europeos e pola conservación das súas linguas e culturas despréndese de seu que hai que estar polo fomento dunha educación lingüística na que o cidadán posúa ademais da súa lingua outra ou máis. Xa hoxe, segundo datos da UE, hai países, como Luxemburgo, onde 98 por cento dos habitantes son capaces de manter unha conversación fluida noutra lingua diferente da súa nativa; nalgúns outros, como Holanda, Dinamarca e Suecia, son 8 de cada 10 os que o poden facer. Nos postos de cola están Inglaterra, Irlanda, España e Portugal e probablemente en España somos nós a comunidade bilingüe máis atrasada neste aspecto. Esta educación lingüística, que ata agora era só competencia dos estados, está empezando a ser tomada en consideración desde a mesma UE. Nas Conclusións do Consello Europeo de Barcelona (2002) o Consello "establece o obxectivo de facer que [os seus] sistemas educativos e de formación se convertan nunha referencia de calidade mundial para 2010. O Consello Europeo... solicita... accións... [para] mellorar o dominio das competencias básicas, en particular mediante o ensino de cando menos dúas linguas estranxeiras desde unha idade moi temperá”. Cando a UE recomenda dúas está tratando de contrapesar a tendencia espontánea que privilexia o inglés. Coa UE hai que ver aínda o que pasa porque ten moitos problemas e o lingüístico non é o menor; en calquera caso se a idea de Europa prospera a solución lingüística dos seus problemas vai no sentido da declaración que acabo de ler.

Ora, dúas linguas estranxeiras quere dicir dúas linguas ademais da oficial ou oficiais no estado membro, de maneira que para nós un programa así suporía a necesidade de xestionar catro linguas no ensino desde as primeiras etapas. Pode parecer un programa excesivo para nenos que non se van dedicar profesionalmente á filoloxía pero aínda así, catro linguas é un número mesmo pequeno. O avó de Elías Canetti, que era un comerciante búlgaro que non pasara nin pola yeshiva nin por outra escola

superior, chegou a falar trece (entre linguas e dialectos, algunhas moi distanciadas como o grego, o turco, o español, o alemán ou o búlgaro). O problema non está no número, está na vontade e nos medios. Para un neno galego falar tres linguas románicas e unha xermánica sería pan comido se houbo motivación e bos métodos e se o estado e o noso goberno autónomo quixesen. Ora, como é sabido, mesmo os bilingües perfectos teñen unha lingua dominante; aquela na que se socializaron primeiro, que é a lingua na que se soña e se xura; e aínda que non o diga o Consello de Europa vai de seu que é a lingua propia do país, a herdada, a que nos fai membros dunha paternidade compartida e por iso debe ser a primeira. Non me esquece que en España (mesmo entre nós) hai que vencer aínda moitas reticencias porque de paso que se deseña unha política de defensa do español por arriba (contra o inglés) non esmorece, mesmo ás veces parece que se recrudesce, a guerra por abaixo (contra as linguas “rexionais”); así é que as autoridades españolas cando asinaron as conclusións de Barcelona estaban ao mesmo tempo pondo en marcha unha reforma educativa na que a educación lingüística se identificaba unicamente con máis español.

A miña contestación acaba aquí. Só quero engadir unha apostila. A situación do galego, polas razóns que dixen e por moitas outras, é delicada; ata hai poucos anos para a maioría dos galegos era unha lingua necesaria; miña nai non puido escoller en que lingua me aprendía a falar; pero calquera pai agora (mesmo os das aldeas) poden escoller qué lingua lle transmiten ao neno e ata unha certa medida a qué tipo de gardería e escola o mandan; ou sexa, o galego estase volvendo, ou xa é, unha lingua voluntaria. E neste contexto cobra un sentido dramático a metáfora das trabes con que acaba o discurso de Freixanes porque estas dúas trabes, ou sexa, o dilema idiomático, preséntasenos sen buscalo; pero, ao contrario do buscador de tesouros do conto, que podía non escoller ningunha trabe, nós temos que facer unha escolla. A abstención, supoñendo que puidese darse, sería inútil porque se nós non escollemos escollen os outros por nós. E nesta escolla vai a vida. Nós como académicos debemos axudar a orientar esa escolla e voces respectadas como a do novo académico son unha garantía de que a escolla que el propón (á que eu me sumo) é a boa.