Via fora!!

47

enllaç

Any 11-Volum V
Estiu 1995
350 Ptes.

enllaç som una associació cultural fundada al 1973 amb els objectius següents:

1r. Proposar i impulsar la relació entre col·lectius i sectors socials que malden per un canvi socio-cultural (de mentalitat, econòmic, polític...) que faci avançar en l'alliberament de les persones i dels pobles, basada en l'intercanvi d'informació, el debat ideològic i l'ajut mutu en accions concretes.

2n. Promoure i potenciar un procés educacional entre la gent culturalment activa, per tal d'adquirir una visió global de la realitat i dels canvis que volem dur a terme.

3r. Potenciar i difondre la presència ideològica tant a nivell nacional com internacional que, a modus de catalitzador d'idees alienes i pròpies, en faci augmentar la velocitat de distribució. Com podeu observar, *Via fora!!* és un recurs essencial dins del nostre projecte. A mes, disposem d'una casa construïda en camps de treball internacionals (el Centre Cultural del Turó dels Pujols, comarca de l'Alt Penedès) i que està configurat com a centre de documentació i de treball. Com a centre de documentació, consta d'una biblioteca especialitzada en cultura popular i dinamització cultural, i d'una hemeroteca amb revistes nacionals, estatals i internacionals, especialitzades en moviments alternatius. Com a centre de treball, organitzem i acollim trobades de gent culturalment activa que permetin la reflexió, la discussió, l'intercanvi d'experiències i l'elaboració de projectes d'acció, encaminades totes a dinamitzar el nostre entorn i a trobar camins d'alliberament personal i col·lectiu.

enllaç is a cultural association born in 1973. It's main objectives are the following:

1st. To propose and put forward a relationship between the organised groups and the social sectors that struggle for a social-cultural change (in mentality, in eeonomy, in politics,...) thus allowing an advance in the liberation of individuals and peoples; this is based on exchange of information, ideological debates and mutual help in speciric actions.

2nd. To promote and strengthen an educational process among culturally active people, so that a general view of reality and of the changes we wish to attain may be reached.

3rd. To strengthen and spread out an ideological presence -at a national level as well as international that, by giving a boost to both our own ideas and thosc of others, may increase the distribution of these ideas.

As you can see, *Via fora!!* is an essential resort within our project. Furthermore, we have a house built by international work camps (the Cultural Centre, at Turó dels Pujols, in the Alt Penedes county), which is established as a document and work centre. As a document centre, it consists of a library specialised in popular culture and cultural dynamics, and a review library with national, state and international reviews and magazines specialised in alternative movements. As a work centre, we organize and host meetings of culturally active people, thus allowing meditation, discussion, exchange of experiences and the preparation of action projects, all directed to urge the awareness of the people surrounding us, and to the encounter of methods of individual and group liberation.

enllaç estas kultura asocio kiu fondiĝis antaŭ 23 jaroj kun jenaj celoj:

1e. Proponi kaj akceli la rilatojn inter sociaj kolektivoj kaj sektoroj kiuj strebaspor socikultura ŝanĝo (mensa, ekonomia, politika...) kiu antaŭeniru por la liberigo de la homoj kaj de la popoloj, surbaze de informadŝanĝo, ideologia debato kaj reciproka helpo en konkretoaj ogadoj.

2e. Promocii kaj potencigi edukan procezon inter la homoj kulture aktivaj, laŭcele akiri totalan komprenon de la realo kaj de la ŝanĝoj kiujn ni celas.

3e. Potencigi kaj disvastigi la ideologian intereson je nacia kaj internacia niveloj kiu, kvazaŭ katalizilo de propraj kaj aliulaj ideoj, pligrandigu ĝian distribuan rapidecon.

Kiel konstateble, Via fora!! estas esenca rimedo en nia projekto. Krome, ni posedas domon, kiun konstruis internaciaj laborbrigadoj (la Centro de Kulturo en el Turó dels Pujols ĉe la komarko Alt Penedes) kiu utilas kiel centro de dokumentaro kaj laboro. Kiel dokumentejo, ĝi havas specialigitan bibliotekon pri populara kulturo kaj kultura aktivigo kaj de revuoteko kun revuoj enlandaj, ŝtata; kaj internaciaj specialigitaj pri alternativaj movadoj. Kiel laborcentro ni organizas renkontiĝojn de homoj kulture aktivaj kiuj permesu la pripensadon, la diskutadon, la interŝanĝon de sperto; kaj la prilaboradon de agadprojektoj, ĉiuj celantaj aktivigi nian ĉirkaŭaĵon kaj trovi vojojn de persona kaj kolektiva liberigo.

REBEL·LIÓ I CARITAT

Hi ha qui es vol convèncer i fer creure als altres que amb disposicions legals —totes elles per la seva naturalesa intrínseca forçosament represives— es pot controlar i limitar l'empenta i les creences d'un poble, així com la seva voluntat de ser protagonista en cada moment de la seva història. Res més equivocat que creure en la supremacia del món burocràtic i reglat sobre el món real i quotidià, fruit d'un procés històric complex però sentit i interioritzat per cada una de les persones que el componen.

Tot aquest comentari inicial té a veure amb l'intent d'introduir dins del projecte del nou Codi Penal espanyol —que actualment s'està discutint al Parlament d'aquest Estat— la figura del delicte de rebel·lió —durament castigat— per a qui s'aixequi públicament i pacífica per tal de reclamar la independència d'una part del territori espanyol.

El que és un dret irrenunciable de tota persona, col·lectiu, poble o nació, recunegut universalment, es vol anul·lar amb l'amenaça d'un càstic exemplar i impactant. Si a més tenim en compte que, tant el Parlament català com el basc, han resolt proclamar des de fa anys (1989, 1990, 1991) el dret d'autodeterminació com a imprescindible i irrenunciable, reservant-se el dret d'exercir-lo quan es consideri convenient i que aquestes resolucions no han estat en cap moment impugnades pel govern espanyol, hem d'arribar forçosament a la conclusió que, malgrat se'ns pugui titllar de victimistes, estem objectivament i pràctica dins un procés amb intencionalitat limitadora dels nostres drets com a col·lectiu nacional.

Qui ho promociona representa els sectors més retrògades de l'estat i argumenta i justifica aquesta iniciativa parlamentària com si es tractés de fer-nos un gran favor a nosaltres.

Ens explicarem: aquestes forces polítiques són partidàries d'incloure la figura del delicte de rebel·lió per aplicar-la a qui manifestem públicament i pacífica que la independència política és una forma que sintonitza més i millor amb la nostra realitat nacional. D'aquesta manera, en no tenir més remei que utilitzar la força de les armes, confien en convèncer-nos de la necessitat de rectificar per tal d'estalviar-nos patiments i desgràcies. Vertaderament, tota una actitud caritativa.

Via fora!! Núm 47, Volum V. Estiu '95

MEDICINA I RELIGIÓ (1)

Raimon Pànikkar

Esgotat el camí, esgotada la història, esgotada l'època de les especialitzacions, els èssers humans no tenen més remei que replantejar el sentit de la seva presència a la terra. Cal trobar altres formes de relacionar-se amb allò que ens envolta, noves idees que ens permetin no caure en la desesperança. Cal entrar en una nova era. Restablir l'harmonia entre les diferents dimensions de la realitat.

Aquest és el marc en el que Raimon Pànikker situa la seva anàlisi de les relacions entre la Medicina i la Religió. Conceptes que no poden tenir ja el sentit que els hi donàvem tradicionalment a Occident. Pànikker reflexiona sobre la salut, la malaltia i la mort, i les diferents formes d'enfrontar-nos a aquests conceptes en un extens article estructurat en tres parts, la presentació de la seva tesi us la entregarem amb aquest número de Via fora!!, *i deixarem pel seguent les dues seguents, que seran una argumentació basada en textos antics i a la tercera exposarà les conseqüències que en treu de tot el precedent.*

Aquest article ha estat publicat la tardor de l'any passat a la revista Interculture, *i és una revisió d'un article homònim aparegut l'any 86 a la revista mèdica* Jano.

Once the way, the history, the specializations age, are exhausted, human beings have no other choice that to restate the sense of their presence on earth. It is necessary to find other ways of relationship with our environment, new ideas wich possibilite us not to fall into hopelessness. We must go through a new age, to restore harmony among the different dimensions of reality. This is the pattern where RaimonPànikker situates his relations analisys between medicine and religion. These concepts cannot have the same meanning we used to give then tradicionally in occident.

Paniker thinks over health, illness, death and different ways to face those concepts in a long article divided in three parts. His thesis presentation in this Via fora!! *number and the other two parts in the next one which will be an argumentation based on ancient texts and the explanation of consequences obteined from all the previous subjects.*

This article has been published last autumm in the Interculture review and it is a revision of a homonymous article appeared in 1986 in the medical review Jano

Elĉerpita la vojo, elĉerpita la historio, elĉerpita la epoko de la specialiĝoj, la homaj estaĵoj nepre devas rekonsideri la sencon de sia surtera ekzisto. Oni necesas eltrovi aliajn rilatmanierojn kun nia ĉirkaŭo,novajn ideojn kiuj ebligus al ni ne falı en malesperon.Oni necesas eniri en novan eraon.Restarigi la harmonion inter la malsamaj dimensioj de la realo. Tiu ci estas la kadro en kiu Raimon Paniker lokas sian analizon pri la rilatoj inter la Medicino kaj la Religio.Konceptoj kiuj ne povas jam havi la sencon tradicie donitan en Okcidento. Pànikker meditas pri la sano la malsato kaj la morto kaj la malsamaj manieroj alfronti tiujn konceptojn en vasta artikolo strukturita en tri partoj,la prezentadon de lia tezo kiun ni transdonos al vi en tiu ĉi numero de Via Fora!! *kaj ni prokrastos ĝis la sekvanta numero la du aliajn partojn kiuj estas argumentado bazita sur antikvaj tekstoj kaj en la tria numero li klarigas la eltiritajn konsekvencojn el cio antaudirita. Tiu ĉi artikolo publikigis en la pasintjara aŭtuno en la revuo Interkulturo kaj estas revizio de homonima artikolo aperinta je 1986 en la medicina revuo* Jano.

INTRODUCCIÓ

Després de 6.000 anys d'experiència humana, i aquests seran els meus paràmetres perquè representen la consciència històrica de l'home, ha arribat el moment de tenir l'audàcia, que requereix humilitat, de plantejar-se el sentit global de l'home sobre la terra.[1] L'alternativa és ineludible: o la humanitat entra en una nova fase que podria anomenar-se post-històrica i que representa una mutació del mateix ésser humà; o una minoria de l'espècie homínida fa explotar el planeta provocant un avortament còsmic que viola les entranyes de la terra i que impideix l'eclosió de la vida.[2]

Dit amb altres paraules: l'època de les especialitzacions, que tant ha aportat a l'home —encara que a tan alt preu— ha d'acabar si és que volem sobreviure com a globus terraqui. *Especialització* és aquella activitat que s'apropa a un sector de la realitat amb un mètode tan específic que no pot ser aplicat a la resta de les coses. Però com l'home no pot renunciar a la visió de la totalitat, el perill de l'extrapolació és llavors evident. Es vol comprendre la globalitat extrapolant l'ús d'un mètode específic. Així s'han produït no només el cientifisme, pragmatisme i historicisme, sinó també la visió merament objectiva, com la purament subjectiva de les coses i d'altres compartiments estancs: és a dir, la frangmentació del saber i encara del fer humans.[3] Molt diferent a l'especialització és el mètode de la concentració que no divideix en segments la totalitat, sinó que participa d'ella, cercant centres en els que confluei-xen les diferents vessants de la realitat que investiguem. Cal situar-se a aquest nivell de crítica radical. No fer-ho és miopia. Però es comprèn també la reacció plena de sentit comú de la majoria humana: com no sembla poder-hi fer res per posar remei a la situació mundial, és millor ser llavors miop que no caure, sigui en la desesperança, sigui en el cinisme. El cinisme es manifesta en "passotisme" i egoisme; ens porta a la complicitat amb el que sigui per tal de poder fer la nostra. La desesperança condueix a la violència, sigui física, moral o intellectual.

Es perd l'esperança per creure's en un carrer sense sortida. I certament no hi ha sortida pel carrer. Condicionats pel mite del progrés, ens capfiquem en seguir cap endavant pel carrer (més tecnologia, més armaments, més diners, més opcions, més sabers, més informació, més descobriments, més partits...). Perduts al laberint de la modernitat, com en una autopista, no podem tornar enrera, i no veiem que només una radical transformació o metamorfosi (*metanoia)* ens pot salvar.[4] El pitjor de tot és que l'home no s'ha *penedit* encara del seu projecte històric que cínicament ha anomenat humà. Per això no arriba el regne de Déu, ja que la seva condició és el penediment.[5] No volem —o no podem— donar-nos per vençuts, rectificar, canviar el rumb. Déu va penedir-se d'haver creat l'home, diu la *Bíblia*.[6] Noé el va fer desistir del seu propòsit. Però l'home encara no ha imitat Déu: no s'ha penedit del projecte històric del que està tan orgullós. La mera consciència històrica abocada exclusivament al futur és la caiguda original: els primers pares van caure sota l'al·lucinació d'aquell futur ("sereu com Déus") que els prometia el que ja eren.[7] D'aquí l'instint mortífer de l'home històric. L'afirmació de Sant Pau pren aquí tota la seva força: "La compensació que s'ha de pagar pel pecat és la mort",[8] que aquí podríem traduir dient: la mort prové del projecte exclusivament històric de l'home, de la seva fugida present

(qui sap si per tenir vergonya de si mateix) cap a un futur lineal que el va alienant cada cop més de la seva naturalesa. Serem capaços d'un *regresus* creador i prendre impuls per a un nou salt en la vida de l'univers?

I amb això he introduït el meu tema, donat que la mort és el problema comú a la medicina i a la religió.

Aquesta és la tela de fons per tractar un tema tan general i difícil com el de la medicina i la religió.[9]

Colligite quae superaverunt fragmenta, recolliu els fragments sobrers, diu una paraula de Crist.[10] I a ella m'acullo per dir que aquesta comminació de l'Evangeli no significa només que recollim les matèries plàstiques que hagin sobrat de la festa del "primer món", sinó que fem servir l'experiència i els coneixements adquirits durant aquests mil·lenis per orientar no només el destí de la

història, sinó l'aventura mateixa de la realitat. I no vaig a demanar excuses per adoptar aquestes coordenades. Són les úniques que em semblen adients per al moment històric present.

El meu text constarà de tres parts: a la primera provaré de presentar la meva tesi; a la segona apel·laré als documents humans més antics i autoritzats i a la tercera provaré de presentar alguna conseqüència de tot l'anterior.

LA SEVA RELACIÓ

Per a major claredat, encara que la tesi sigui única, la podrem desglosar en tres aspectes, o si es vol prologar-la amb dues cauteles negatives i una positiva abans d'arribar a la seva formulació final.

1. La indistinció entre medicina i religió no permet l'eclosió de la primera i es presta a l'abús de la segona.

Tot i que és cert que existeix una relació molt íntima i inseparable entre la religió i la medicina la confusió entre elles no beneficia cap de les dues.

La medicina és certament com l'aspecte pràctic, negatiu i immediat de la religió. Si bé la religió s'ocupa fonamentalment del benestar darrer de l'home, la medicina cerca abans de tot eliminar els obstacles immediats al benestar humà. Cal concentrar-se en els problemes concrets encara que no els poguem resoldre. En darrera anàlisi, el pecat original o potser el dels meus pares serà l'origen del meu mal de queixals, però això no pot fer-nos oblidar el menjar dolent, la poca cura de la meva dentadura, etc. com a causes properes a la meva malaltia dental. Resumint no hi ha possible desenvolupament de la medicina sense una *concentració* de l'atenció als símptomes immediats de les malalties. Fixeu-vos que dic con-

centració de l'atenció en el problema i no més gran especialització en l'objecte. Però no anem a parlar de *veritat i mètode*.[11] És prou clar que sense aquesta atenció concentrada la medicina no s'hagués desenvolupat.[12]

És també evident que quan la religió interfereix de forma indiscriminada en les segones causes que impedeixen que l'ésser humà arribi a la seva perfecció interferint en la seva ontonomia[13] dels medis, ella mateixa es converteix en una espècie de tècnica de la curació oblidant que la perfecció de l'home és multidimensional i molt més complexa. Les possibilitats de salvació són en certa manera incommensurables a la situació de salut personal. Per portar-ho al límit: l'home pot realitzar-se (encara que no amb facilitat), és a dir, pot assolir una *certa* plenitud humana, fins i tot en un hospital i en un camp de concentració. El darrer destí de l'home no és funció unívoca del seu estat de salut. Un malalt, dins de certs límits, pot també assolir la salvació, encara entesa com a plenitud personal —que sempre és relativa—, encara que no assoleixi el bon funcionament psico-somàtic del seu organisme.

La màgia és la gran temptació de la religió i l'abús de poder la gran trampa en la que poden caure totes dues

2. La separació entre medicina i religió ha estat degradant per a la primera i alienant per a la segona. Basant-nos en la història de la medicina i de la religió reconeguem que el procés de divorci és tan lent i paulatí, que encara no s'ha completat.[14] Des de les institucions de l'Antic Egipte, fins als despatxos dels psiquiatres contemporanis l'aura del sagrat no ha desaparegut de la professió mèdica.[15] Des del Xamà, *medicine man*, i el sacerdot-metge dels temps antics i moderns al psicòleg director de consciències no hi ha solució de continuïtat.[16] L'organització eclesiàstica de la medicina de tots els temps sembla ser una invariant cultural.[17] Anem a pams:

La medicina sense la religió no cura: deixa de ser medicina. Aquí com arreu, hem de posar-nos d'acord sobre el sentit de les paraules. Està en discussió el que és una autèntica medicina. Diguem, tristament i entre parèntesi, que ens referim preferentment a la medicina occidental, que així com les ciències naturals, persisteixen en la síndrome colonialista de creure's culturalment neutres i per tant universals.[18] I de fet estan envaint el món.[19] La medicina contemporània, malgrat els seus efectes iatrògens gens negligibles, indiscutiblement cura malalties.[20] Menys sovint cura malalts i gairebé mai cura

l'home, que és del que es tracta. Mai hi ha hagut tants malalts com avui, i que no es digui que abans aquests existien però que no se n'adonaven, qui sap si ben a prop de la mort. El malalt no és quelcom merament objectiu. Un malalt no diagnosticat no és un malalt com a tal. El que en els nostres temps hem aconseguit, i encara molt relativament perquè la vida humana no es mesura en anys solars, és augmentar la longevitat i reduir la mortalitat infantil, sobretot a causa de la higiene.

El model mecanicista de la medicina i del metge com a enginyer de la màquina humana per al seu bon funcionament no està teòricament acceptat als nostres dies, però de fet, a la praxi, encara que amb reserves i cautela segueix essent l'esquema dominant.[21] Encara que admetem que la medicina actual restableixi la salut, l'home vol estar sa per a alguna cosa.[22] Però si aquest quelcom s'oblida, la medicina perd el seu nord i encara la seva mateixa identitat.[23] La finalitat de la medicina és curar l'home. Però què significa curació?

Només un exemple per fer-nos veure la degradació d'una medicina pretesament autònoma i de fet convertida en servent d'un sistema extern que la domina. Volent ser autònoma la medicina s'ha convertit en heterònoma: li diuen des de fora el que ha de ser, pagant-li perquè es posi al servei d'una determinada societat.

En efecte, la curació, per a la immensa majoria de les institucions de la medicina moderna, consisteix en tornar a convertir l'individu en apte pel treball. "Donar d'alta" és equivalent a declarar-lo sa. Ser capaç de treballar és el símptoma de l'home sa, amb el que es vol dir poc menys que home significa treballador, i treballador l'esclau econòmic d'una empresa aliena a l'ideal d'assalariat. Cal distingir entre "treball" i "obra".[24] L'home és un obrer, això és, un artista, creador i co-creador en l'àmbit sencer de la realitat, *Homo artifex*, però no necessàriament un assalariat, un treballador, un torturat, que és el que l'etimologia indica.[25] La degradació de l'activitat humana —creativitat, art, estudi o ciència, a treball, esforç físic o mental a compte d'altri, a pur mitjà indirecte per "guanyar-se la vida" (com si hagués de ser guanyada)— pertany a la maledicció de la caiguda original: "Menjaràs el pa amb la suor del teu front",[26] en lloc de menjar el pa en l'alegria de l'àpat compartit. La creació, l'activitat, és el destí i la vocació de l'home, no el treball.[27] La creativitat ni és pecat ni fruit d'ell, ni hi ha motiu perquè sigui feixuga. És irònic observar que quan menys cristià vol ser un Estat modern tant més sembla creure en la maledicció de la *Biblia*. "Espanya és una República de Treballadors de totes classes" deia el mateix Prefaci de la Constitució Republicana del 1931. El treball era considerat com a deure, i no només com un dret a la Unió Soviètica. Els aturats no tenen dret a cultivar l'hort dels seus familiars en alguns països de l'Europa *occidental*. El sil·logisme és molt simple. L'activitat humana és el treball: l'home és un treballador. Per treballar cal estar sa, llavors la salut consisteix en què l'home pugui treballar. La medicina és aquella tècnica que retorna al sistema homes que puguin seguir treballant per poder mantenir-lo. La medicina s'ha convertit en el gran mitjà que té la societat moderna per tenir treballadors.

No es critica aquí la noció de l'home com *Homo faber*, encara que potser no sigui la seva definició més encertada.[28] La crítica es dirigeix justament a la confusió entre treball com a activitat alienant, i praxi, *techné*, art, com activitat constituent que emana de la mateixa naturalesa de

l'home. La crítica es dirigeix al *homo laborans*, no al *faber*, i molt menys al *creans*.

Contrastem el que entenen per salut la major part de les medicines tracionals. El criteri de salut no és aquí la capacitat de treball, sinó la capacitat de goig.[29] Quan l'home està habitualment trist (que era pecat capital en la tradició cristiana: la *acedia*) és llavors quan se l'anomena malalt: no és capaç de fruir de la vida, és pres pel *taedium vitae*, el *mal du siècle*, la depressió, perd la gana (tant de menjar com de viure), no soporta el dolor perquè ja no sap disfrutar de l'existència.[30] Sa no és aquell a qui l'organisme li funciona com una màquina sense panes, sinó aquell a qui l'harmonia amb si mateix i amb l'univers li permet fruir de la *beatitudo*, fi de l'home ni que sigui prolèpticament.[31] Malalt és qui és incapaç de *delectatio ananda*. L'alegria ha estat massa sovint sospitosa en ambients puritans en contra de la més autèntica tradició cristiana.[32]

Repeteixo: la medicina sense religió perd la seva raó de ser. Per què posar l'home sa? Per ser de nou carnassa? No manca d'una profunda significació el fet que la medicina moderna ha progressat enormement als camps de batalla.[33] *Intelligenti pauca!* Vejam ara la segona part.

La religió sense la medicina no salva: deixa de ser religió. La religió per la seva banda, desconnectada de la medicina, deixa de ser el que tota religió ha pretés: font d'alegria, ha doncs, de proporcionar felicitat, i fi de l'home, a un més enllà desconnectat del present. La religió separada de la medicina esdevé una força alienant que potser es refugia en el "negoci de la salvació" d'una ànima desencarnada o en l'espera d'un cel projectat en un futur lineal, però que perd el seu valor en la terra i fins i tot la seva raó de ser, perquè ja no pot salvar l'home real, de carn i ós. La religió degenera llavors en una sèrie de normes que l'home ha de seguir si no vol ser castigat, en un destí que ha d'acceptar consolant-se potser amb un futur millor. La religió, en el millor dels casos, no seria més que una medicina per l'altre món al preu d'abandonar aquest.

Si l'altre món, deslligat d'aquest, és l'únic que compta, llavors quan abans deixem aquesta "fonda dolenta" o "vall de llàgrimes" millor ("que muero porque no muero"). La religió no reconeix llavors a la medicina real funció de curar i la relega a la tasca exclusiva d'aliviar el dolor —sempre que no contribueixi a la salvació—. Ens trobem aquí davant d'actituds quasi malaltisses, degudes precisament al divorci entre religió i medicina.[34]

No estic defensant una concepció naturalista de la religió. El sacrifici és essencial a la religió: el canvi i fins i tot la ruptura de plans, el *comercium*, la mort i la resurrecció, la immolació de la contingència, o com es vulgui dir. La religió és precisament resposta, nova vida, transformació de les estructures de base, és a dir, curació, salut. Una salvació sense salut, una salvació que no sigui alhora salut, no és salvació, encara que ens queda explicar en què consisteix la veritable salut, que no es limitarà evidentment a un bon funcionament fisiològic.

Repeteixo: la religió sense la medicina es deshumanitza, esdevé cruel, i aliena l'home de la seva vida sobre la terra, esdevé ella mateixa patològica.

Passem així al tercer i positiu aspecte de la tesi.

3. La relació entre medicina i religió és ontonòmica.

No es tracta de subordinar la medicina a la religió ni la religió a la medi-

cina. La seva relació no és ni d'autonomia ni d'heteronomia. Religió i medicina no són del tot independents, però tampoc una depén de l'altra. Igual que en política o en ciència, les dues experiències han resultat funestes. La seva relació és d'ontonomia. Religió i medicina no són ni dependents ni independents, sinó intradependents; estan interconnectades en tant que formen part d'un tot.[35]

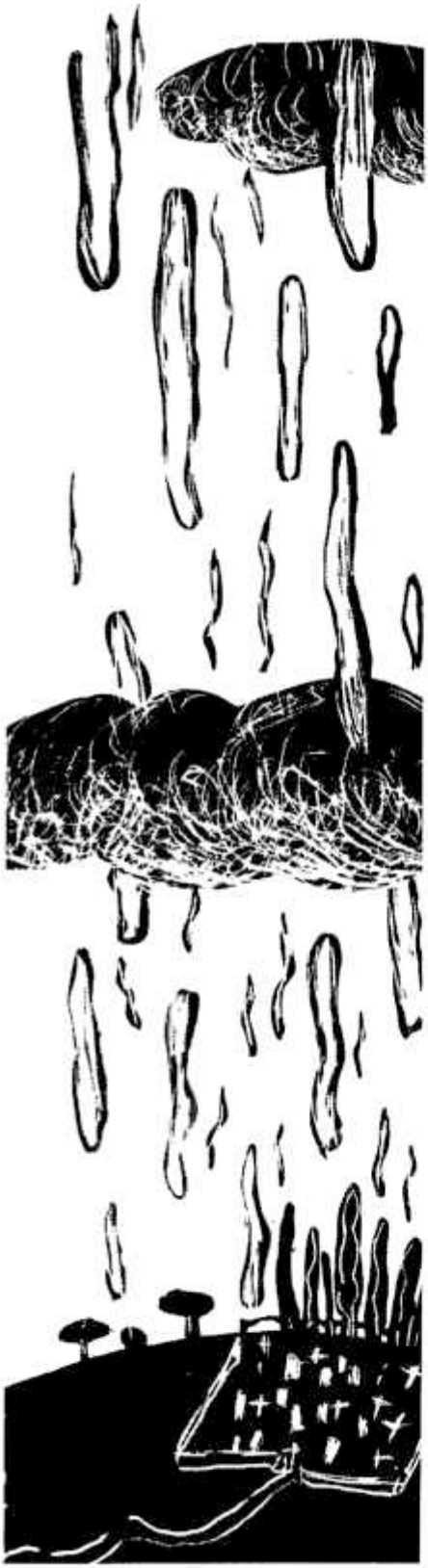
La relació ontonòmica fa referència al *nomos* del *on*, és a dir, a la singularitat intrínseca al mateix ésser en la seva relació constitutiva a un tot del que forma part. Medicina i religió són així com dues cares d'una mateixa realitat, la primera desenvolupa l'art d'obtenir i conservar la salut (segons la definició de les diferents tradicions). La segona accentua el darrer caràcter d'aquest benestar o plenitud de l'ésser humà i els mitjans que hi condueixen. En el fons l'ontonomia és l'estructura de la no dualitat.

Una referència ens permetrà ser breus. És millor entrar manc i cec al regne celestial que ser rebutjat del regne de la vida amb un cos indemne.[36] Hi ha una jerarquia de valors, i ni l'ull ni la mà constitueixen l'essència de la persona. Val més estar malalt de l'estómac i estimar el germà (i així experimentar el que és la vida eterna) que odiar els veïns i tenir òptimes digestions (i així fer bones migdiades). Però qui veritablement estima és més propens a tenir un estómac sa que qui odia. Hi ha una relació directa (encara que no immediata) entre amor i bon funcionament de cos, així com entre odi i desordre funcional. Estem tocant el tema de la santitat i malaltia així com els problemes de psicologia de la mística. Sense entrar en ells podem dir que no sempre salut física és sinònim de salut psíquica i aquesta de salvació, encara que per a una vida religiosa faci falta un equilibri anímic i corporal.

Per què li valdria recuperar la vista al cec de l'Evangeli si això no comptés al regne celestial?[38]

La relació ontonòmica ens dirà que no es tracta d'una medicina religiosa, és a dir condicionada o dictada per consideracions "religioses", ni d'una religió "mèdica", és a dir, només orientada a la curació del compost humà. O millor, en aquestes dues expressions, l'ús de les paraules "religió" i "medicina" ja és fet de forma impròpia. Si rebutgem l'autonomia (dualisme), també rebutgem igualment l'heteronomia (monisme).

Un exemple central ens estalviarà desenvolupaments més complexos: la mort. No és convincent dir que la mort pertanyi a la religió i la vida a la medicina, és a dir, que aquesta darrera serveixi per peregrinar per aquesta vida amb una certa comoditat i la primera per aconseguir l'altra. La religió no pot desentendre's de la vida així com la medicina no pot despreocupar-se de la mort. Religió i medicina es troben l'una a l'altra quan s'enfronten a la mort; però es troben atònites davant el misteri. Totes dues s'adonen de la importància d'haver viscut bé, és a dir, d'haver assaborit en profunditat la vida, i se n'adonen de la importància que té el saber morir bé, és a dir, estar en condicions de no caure en la banalitat d'una simple extinció de les funcions fisiològiques. Però ambdues es troben davant d'allò radicalment incomprensible. La mort com a fenomen és incopsable amb consciència directa. Representa un punt de discontinuïtat incommensurable amb tot el que la precedeix i amb tot el que la pugui seguir. No hi ha experiència ni ciència de la mort, només creença i esperança en el seu significat. La mort és una malaltia de la consciència: no hi ha consciència possible de la mort,



perquè ella mateixa és pèrdua de consciència (el mort ja no està entre nosaltres), tot i que pugui ser un despertar a un coneixement superior (*scientia*).

I tanmateix, tant la medicina com la religió no poden evitar la seva trobada amb la mort, sigui per allunyar-la, eliminar-la o transformar-la. Ens enfrontem amb el misteri del temps i de la tempiternitat, clau oculta de l'existència humana.[38] Però deixem ara aquest misteri i passem a la formulació concreta i final de la tesi.

COROL·LARI

La relació entre medicina i religió mostra la necessitat de superar l'aïllament dels seus propis conceptes.

Ocorre aquí com en les cèlebres disputes entre la raó i la fe, la natura i la gràcia, la teoria corpuscular i ondulatòria, l'ou i la gallina. Representen en el fons problemes mal plantejats i cal fer un pas enrere per solucionar-los. Ens trobem novament amb el *regressus* al que es resisteix l'idòlatra del progrés. Ens falla tantes vegades l'ull de l'artista i la pensada del filòsof! Donar un pas enrera per captar una nova perspectiva! Això exigeix de nosaltres el no estar ancorats al passat, al que ja ha estat fet, a la inèrcia del ser. Hi ha una relació entre la llibertat taoista, el deslligament hindú i la indiferència budista (per no citar més que tres casos) i l'actitud fonamental que voldria descriure. Està escrit que l'Esperit fa noves totes les coses.[39] Això implica no estar atrapat pel que és vell i acceptar el procés de la mort i la resurrecció. Nou no és allò cronològicament posterior, com l'estiu que ve després de l'hivern, ni allò especialment distant, com un producte exòtic al mercat. Nou no és el "darrer model", ni una variant de l'antic. Nou és aquí el símbol de la creativitat del ser, de la vitalitat de la realitat. Nou

és l'aparició del que era impensat perquè es creia impensable. Nou és l'alliberament del Ser respecte del Pensar.[40] És l'atribut de la llibertat.[41]

El fet que ens manquin paraules per descriure el que voldria és molt incòmode, però d'altra banda, confirma la novetat del que provo d'explicar. No es tracta d'una síntesi ni d'una reconciliació entre medicina i religió, com no és el cas dels exemples citats. No podem eliminar els mil·lenis transcorreguts. No es una qüestió d'un retorn al d'abans, ni tant sols al millor de les religiositats tradicionals, sense que això vulgui dir no tenir-ne cura o subestimar-les. Es tracta d'una fecundació entre el que és nou i el que és vell (con ja deia l'evangeli),[42] entre les nocions tradicionals de medicina i religió i amb la nostra visió contemporània.

Dos mots exògens podrien ajudar-nos a explicar aquesta actitud humana fonamental. Si ens limitèssim, com molts d'altres, a defensar una "religiositat per al nostre temps" o una "espiritualitat contemporània", no sortiríem mai dels vells esquemes i no faríem justícia a la situació actual. No oblidem que després d'haver superat la visió de l'home prehistòric entrem ara en la fi de l'existència històrica i entreveiem els inicis d'una nova mutació còsmica.

Els dos mots que ens serviran per descriure aquesta actitud són, un grec, *eudokia*, l'altre sànscrit, *dharma*. Que deixem de banda el mot religió, igual que fa el Nou Testament,[43] és comprén fàcilment no només a causa de les seves moltes connexions amb el passat, sinó també perquè es tracta, precisament de sobrepassar el dualisme entre medicina i religió sense eliminar l'ontonomia existent entre les dues. No pretenem donar un sentit religiós a la medicina (no seria més que una defensa conservadora de la religió), ni descobrir un sentit higiènic i mèdico-científic a la religió (no seria més que una defensa conservadora de la medicina). Els dos mots que proposem volen simbolitzar el fruit de la seva trobada. És evident que fem servir aquests dos mots com a indicadors d'una actitud bàsica.

Permeteu-nos una remarca sociològica. Quantes vegades ens trobem persones desencantades de la medicina! I quantes vegades també trobem estrats sencers de la societat desencantats amb la religió. Presentar-los una nova medicina o predicar una nova religió resulta molt poc original i poc convincent. Les noves medicines són poc eficaces i les noves religions són sectes de poca volada. El que ens cal, és una nova actitud davant la vida, la instauració d'una nova forma de vida. Les simples reformes no serveixen més que per prolongar l'agonia d'una civilització, d'aquí la necessitat de noves paraules per explicar la novetat d'una nova experiència.

D'altra banda és una ingenuïtat, sinó és una impossibilitat, el provar d'oblidar-ho tot i tornar a començar. No es pot ignorar la història ni simplement recular. Cal connectar amb la tradició. Per això fem servir paraules ja existents en altres tradicions, confiant en la força d'aquesta fecundació mutua de la que acabem de parlar.

Els nostres contemporanis assedegats de salut i de salvació no poden contentar-se amb una resposta limitada a una simple crítica iconoclasta del que existeix. Cal cercar alguns punts on agafar-se. El desencant de la religió en aquestes latituds és palpable. Les remodelacions no són gaire convincents. Les innovacions no arriben a implantar-se, d'aquí la nostra visió de la fecundació i la justificació d'aquests dos mots antics i nous a la vegada.

EUDOKIA: LLIGANT BONA VOLUNTAT I BENESTAR.

Eudokia, amb totes les seves connotacions i els seus derivats, podria servir-nos per explicar aquesta actitud fonamental.

El prefix *eu* indica positivitat, benestar, joia, noblesa. I el verb *dokéô* significa no solament semblar sinó també jutjar, esperar, creure i també ser millor, sobresortir, ser digne. La significació profunda d'*eudokia* conjuga harmoniosament l'aspecte individual de plaer, felicitat, satisfacció amb l'aspecte social d'estar d'acord, consentir, reconèixer, acceptar, i per tant també de justícia, amb una tercera dimensió dinàmica de voluntat, desig, selecció, tria, decisió.[44] Tots coneixem la frase evangèlica de pau als *anthrôpois eudokias* que es tradueix per "homes de bona voluntat" o per homes sobre els que recau el favor, diví en aquest cas.[45]

Sense entrar ara en detalls lingüístics, podem dir que l'espai vital d'aquesta paraula comporta la connotació següent: aquesta actitud fonamental de bona voluntat, de decisió i d'aspiració que respon positivament a allò que ve de fora (la transcendència) i que, sabent acceptar-la, l'assimila i hi descobreix la plenitud i la felicitat personals. D'alguna forma, *Eudokia* uneix, harmoniosament, llibertat i felicitat. Representa el fruit d'una harmonia entre allò que hem estat (natura) i els efluvis que ens arriben: acceptant-los els transformem per a arribar a ser (allò que *som* veritablement, allò que estem cridats a ser...) El mot dignitat (*dignus*) que prové de la mateixa arrel, podria sens dubte resumir aquesta actitud, sense oblidar que també sig-

nifica elegància i fins i tot bellesa (*decus*). *Vere dignum et iustrum est, aequum et salutare* (és veritablement just i necessari, és el nostre deure i la nostra salvació) proclama el prefaci del ritus cristià llatí, jugant amb quatre adjectius lligats a aquesta noció de *eudokia*.[46] Representa l'emmaridament harmoniós entre la immanència i la transcendència. És aquí on resideix la nostra dignitat.

Quan la medicina i la religió es fecunden entre elles, donen lloc a l'*eudokia* com actitud humana fonamental que ha sabut sobrepassar, sense desconèixer-les, les dicotomies entre individu i societat, entre aquest món i el que està per venir, entre l'interior i l'exterior, entre coneixement i voluntat.[47]

DHARMA

Dharma és un mot clau en tota la concepció índia i probablement asiàtica. Manté relació amb la noció vèdica de *rita* i amb la noció llatina medieval d'*ordo*, així com amb la concepció grega de l'univers com un *kosmos*.[48] L'etimologia ens la dóna l'arrel *dhri* que vol dir prendre, guardar, mantenir cohesionat.[49] *Dharma* és allò que manté els pobles en cohesió harmoniosa, diu el *Mahabharata* .[50]

La idea implica un ordre social relligat als quatres estadis de la vida, *ashramadharma*, i un ordre còsmic al que l'individu ha d'ajustar-se per sobre de qualsevol altre conflicte moral, com ho ensenya de forma brillant el *Bhagavadgîta*.[51] El que destorba aquest ordre es fa mal a si mateix. El *dharma* és la textura mateixa de l'univers. És una xarxa en la que els nusos són les mateixes persones.[52]

A l'Índia actual, en les llengües derivades del sànscrit, el mot religió, que es tradueix habitualment per *dharma*, significa també deure, dret, costum, llei, justícia, moralitat, norma, virtud, mèrit, conducta, caràcter, doctrina, harmonia. *Dharma*, és també el caràcter de realitat de cada cosa, etc...[53] L'ésser humà és, en la mesura que reconeix el seu propi *svadharma*, qui constitueix la seva pròpia apropiació personal i específica del *dharma* universal. *Dharma* és allò que manté cada ésser al seu lloc de l'univers.

La introducció d'aquests dos mots vol suggerir una triple superació de la modernitat: superació primer de l'individualisme (medicina i religió dedicades a l'individu), després de l'antropocentrisme (medicina i religió limitades a l'home), finalment del dualisme (medicina per aquest món, salut; religió per a l'altre, salvació). *Eudokia* i *Dharma*, contràriament, expressen una relació directa, d'una part amb tota la humanitat i de l'altra amb tot l'univers. L'harmonia universal dels Xinesos i dels Grecs, el cos místic de Crist dels cristians, l'espiritualitat antropocòsmica africana, són properes a aquesta actitud que estem provant de descriure aquí i que altres cops hem anomenat cosmoteàndrica.[54]

Potser l'*homo religiosus* ha estat sempre *eudòtic* i *dhàrmic*, com també el xamà i el *medicine man* ho han volgut ser. En qualsevol cas cal que superem aquest reduccionisme que pretén limitar-ho tot a l'individu o a l'home.

En el millor dels casos, la medicina i la religió no serien mes que remeis parcials, cadascuna en el seu propi domini. El que ens cal és aquesta hermenèutica creativa que ens permet superar aquests límits, sense endinsar-nos en una travesia sense orientació possible.

Hem patit una erosió de les paraules tan gran que els nostres mots de religió i medicina no serveixen ja ni per explicar el seu significat primitiu ni per comunicar una visió del món que integri les aportacions d'al-

tres cultures ni l'impacte de la modernitat. Avui, el mot religió suggereix abans la idea d'una institució que la de la dimensió més profunda de l'home. La paraula medicina suggereix una tecnologia i també una institucionalització molt allunyada de l'art de conservar o obtenir aquesta plenitud humana a la que l'ésser humà no pot renunciar en aquesta vida.[55]

Espero que la segona part ens ajudarà a veure més clar.

NOTES

1.- Panikkar R. *The End of History*. A: *Th. M. King, J.F. Salmon*, (ed.) *Teilhard and the Unity of Knowledge*, Nova York, Paulist, 1983; p. 83-141. Veure també el llibre *The Cosmotheandric Experience*, (Maryknoll, N.Y. Orbis Books) 1993.

2.- Hi ha una correlació entre obrir les entranyes de la terra, despullar-la interiorment i violar la intimitat de l'àtom. Allà on no hi ha naixement hi ha avortament, natural o provocat.

3.- R. Panikkar. *The Cosmotheandric Experience*, op. cit. p. 3-77.

4.- R. Panikkar. *Técnica y tiempo*. Buenos Aires, Columbia, 1967. Encara que menys optimista que el meu Mestre Manuel García Morente, voldria commemorar el centenari del seu naixement (1886) citant el seu magnífic i profètic discurs de recepció a l'Academia de Ciències Morals i Polítiques: *Assaigs sobre el progrés*, Madrid, 1932. "Mentre perduri aquesta devoció demoníaca per la tècnica en tant que tècnica —vol dir tecnologia— no hi haurà a la humanitat pau interior, pau íntima de l'ànima; no hi haurà santedad al món." P. 135

5.- Mc. 1, 15, etc.

6.- Gen. VI, 6-7.

7.- Gen. III, 5.

8.- Rom. VI, 23.

9.- L'obra de A. von Harnack, *Medizinisches aus der Kirchengeschichte* (Leipzig, Hinrichs, 1892), segueix essent una mina d'informació pel que fa a la tradició cristiana. Veure també l'excel·lent obra de H. Schipperges, *Der Garten der Gesundheit*, Munic, Artemis, 1985.

10.- Jn.,VI, 12.

11.- La important obra de Hans-Georg Gadamer, *Vertité et Methode: les grandes lignes d'una herméneutique philosophique*, Paris, Editions le Seuil, 1976.

12.- La bibliografia mèdica sobre el particular és poc menys que inesgotable. Pràcticament l'hem eliminada. No en donem més que a títol indicatiu.

14.- N.de la Red. francesa: A causa de la seva importància, citem part de l'exposició sobre les nocions d'heteronomia, autonomia i ontonomia de R. Panikkar. *Le culte et l'homme singulier*. Paris, Seuil, 1976. p. 47-49 i 149-150:

"La història de la humanitat igual que la història de la consciència individual i col·lectiva de l'home —considerades des del punt de vista del seu desenvolupament personal— podrien ser compreses correctament i heurísticament exposades sobre els tres títols següents: heteronomia, autonomia i ontonomia.

Per *heteronomia*, entenem una concepció del món, com un grau antropològic de consciència, fonamentats sobre una estructura jeràrquica de la realitat. L'heteronomia pretén que les lleis que regeixen cada esfera de l'existència provinguin d'una existència superior i són per tant, per dir-ho així, responsables en tot i per tot, del funcionament de tot el que existeix.

Per *autonomia* entenem que el món, així com l'ésser humà, són *sui juris*, és a dir, autodeterminats i autodeterminables, éssent cada ú la seva pròpia llei. Per a l'autonomia, tota injunció provinent de l'exterior —encara que es consideri superior— és una impostura.

Per *ontonomia* entenem aquest grau de consciència, que, havent depassat l'actitud individualista així com la concepció monolítica de la realitat, considera el tot com un univers. Així, la regulació d'un ser particular no està regida ni per lleis que s'hauria imposat a si mateix, ni per lleis que li haurien estat dictades des de dalt, sinó per la llei del ser (el *nomos* del *on*) la llei del tot concernit en la descoberta i el seguiment del seu destí, del que participa tot ser particular. Es situa en aquella profunditat on l'únitat no usurpa la diversitat, però on la diversitat és més aviat l'única i pròpia manifestació. Aquest fet es basa en el caràcter especular de la realitat, en la que cada faceta reflecteix el tot de la seva pròpia manera."

15.- Leibbrand W. *Der göttliche Stab des Äskulap. Vom geistigen Wesen des Arztes.* Salzburg, O. Muller, 3, 1939; L'autor ofereix una certa teologia de la medicina sobre una base històrica.

16. "El metge és el més prestigiós entre les professions reconegudes generalment. El públic el veu com en un nivell superior a qualsevol altre profesional." Així comença l'article sobre la professió médica (Eliot Freidson) a la prestigiosa i voluminosa *International Encyrlopædia of the Social Sciences.* Vol. X, Sils D.L. ed. (Nueva York, Macmillan, 1908; 105).

17.- Les interessants observacions d'un psicoanalista freudià que no vol renunciar a les seva tradició hindú i la seva descripció del trobament de les medicines contemporànies a l'Índia. Sudhir Kakar. *Shamans, Mystics and Doctors.* Boston, Beacon, 1982.

18.- La descripció caricaturesca, però real d'Ivan Illich. *Némésis médicale: l'expropiation de la santé*, Paris, Ed. du Seuil, 1981.

19.- Segons una estadística de 1967 de la WHO (World Health Organization) el 70% dels professors de medicina a Àfrica, eren no africans i les medicines indígenes han estat desprestigiades sistemàticament. Veure per exemple, l'article "Medical Education" de l'*Encyclopædia Britannica* com un exemple de medicina contemporània occidental presentant-se com a ciència universal.

20.- La immensa majoria dels tractats de medicina moderna ofereixen un exemple flagrant de monoculturalisme i etnocentrisme que seria avui intolerable a obres d'història, art i filosofia. Com si Europa (i la seva colònia nord-americana) fos l'única dipositària eficaç de la ciència mèdica. Tota la resta sembla ser pura bruixeria, màgia o xarlatanisme. Aquí la medicina no ha fet sinó imitar la física moderna però mentre aquesta té tot el dret a postular els seus axiomes, el punt de partida de la medicina és l'home real i no un conjunt de postulats.
Com exemple de la coexistència d'una certa praxis de la medicina amb les teories aborígens tradicionals, que malgrat el que hem dit segueixen molt vigents a gairebé tot el continent africà, veure Janice Reid, *Sorcerers and Healing Spirits. Continuity and Change in an Aboriginal Medical System.* Oxford, Pergamon, 1983.

21.- Definició de *malatia humana* que dóna el nostre estudiós d'història de la medicina Laín Entralgo: "La malaltia és una dolorosa forma de viure de l'home, reactiu a un ocasional o a un estat permanent del seu cos que fan (sic) impossible la realització en el temps del seu destí personal (malaltia letal), impedeixen o entorpeixen ocasionalment aquesta realització (malaltia curable) o la limiten penosament y definitiva (malaltia residual o ciatritzal)." (*Estudios de historia de la medicina y de la antropología médica.* Madrid, Escorial, Vol. 1, 1943; 329). Laín especifica en una nota que la "forma de viure reactiva" pot ser una reacció orgànica, individual o personal?

22.- Frases com la següent són encara normals en la concepció mèdica

occidental. "Es pot considerar l'esperit de recerca racional dels Grecscom el punt de sortida de l'educació mèdica perquè introdueix la pràctica de l'observació i del raonament respecte a la malatia." *Encyclopædia Britannica*, 1974, art "Medical Education"

23.- Veure l'exemple de C. G. Jung defensant precisament una medicina més comprensiva. *Das Grundproblem der gegenwartigen Psychologie, Gesammelte Werke*, Vol. VIII, Zurich y Stuttgart, Rascher, 1967; 404.

24.- C. G. Jung. *Psychotherapie und Weltanschauung. Gesammelte Werke*, Vol. XVI; 89.

25.- R. Panikkar. "L'émancipation de la technologie". *Interculture*, 1984; núm. 85. p. 22-37.
Després d'elaborar independentment aquesta distinció a "L'émancipation de la technologie", trobo que altres autors, com Hannah Arendt, l'havien fet ja: H. Graach. "Labour und Work". A: *Europaische Schlusselworter*. Vol. II *Kurzmonographien* I. Munchen, Hueber, 1964; 287-316, i també la monografia de M. Knupp (258-286) al mateix volum.

26.- La paraula treball ve de *tripalium*, un instrument de tortura. Generalment, gairebé tots els termes que es refereixen al treball comporten aquesta nota de fatiga, de dolor. És saborós consultar els diccionaris de sinònims.

27.- Gen.,III,17.

28.-Això és el que se li podria afegir al llibre, d'altra banda, com el de Gregorio Marañón. *Ensayos sobre la vida sexual*. Madrid, Espasa-Calpe, 1969; 24 y sig.

29.- Recordem les opinions de H. Bergson en pro de la definició de l'home com *homo faber* i les crítiques encertades de M. Scheler.

30.- Els grecs van ser molt conscients, d'altra banda, del perill de cercar el plaer per ell mateix. Platón (Symposion 187), advertia que el plaer no produeix malaltia: "A fi de que es produeixi plaer sense malaltia."

31.- El meu petit llibre *La joia pascual* (Vicenza, La Locusta, 1968), on comentem el missatge evangèlic de l'alegria. I Jo. I, 3; etc.

32.- La monumental obra en cinc volums de J.M. Ramírez *De hominis beatitudine*, Vol. III de les Obras Completas editadas por V. Rodriguez (Madrid, C.S.I.C., 1972), que, encara que d'inspiració tomista, trascendeix els límits d'una antropologia purament escolàstica.

33.- La primera distinció del llibre I del primer volum del *Llibe de la contemplació* de Raimon Llull, que tracta l'alegria com una actitud fonamental del creient: "car, qui s'alegra de l'atrobament de les coses finides gran meravella és si no s'alegra de l'atrobament de la cosa infinida./... /Aquesta festa, Sènyer, que nós devem fer del vostre atrobament no deu ésser aital com les altres". *Obres Essencials*. Vol. II Barcelona, Selecta, 1960, 108.

34.- Vistos des d'aquesta perspectiva els articles consagrats a la medicina de la *Enciclopædia Britannica* de 1974 semblen preocupants i manifesten un alt grau de colonialisme inconscient.

35.- Hem d'evitar l'error metodològic d'una interpretació 'catacrònica' de les actituds del passat. Fins i tot espiritualitats que avui en dia resultarien malaltisses i inacceptables poden tenir la seva interpretació positiva dins de contextos diferents.

36.- En la mateixa línea veure, entre d'altres: E.K. Ledermann, *Mental Health and Human Conscience*, (1984) i J. Needlemann, *The Way of the Physician* (1985).

37.- Mat. XVIII, 8-9.

37.- Mat. XII, 22.

38.- R. Panikkar: "El presente tempiterno". A: Vargas-Machuca, ed. *Teología y mundo contemporáneo*. Madrid, Cristiandad, 1975; 133-175.

39.- Apoc. XXI, 5; etc.

40-. Aquesta és una idea que he desenvolupat en molts dels meus escrits i que espero elaborar sistemàticament un dia. "A Note on Thinking and Being". *Blessed Simplicity*

(Nueva York, Seabur, 1982: 122-123); "Thinking and Being". A: "The Dialogical Dialogue". Publicat per Whaling F., *The World's Religious Traditions*. Edinburgh, T.T. Clark. 1984: 212–213; etc.

41.- El capítol "Hermeneutic of Religious Freedom: Religion or Freedom' del meu llibre *Myth, Faith and Hermeneutics* (Nova York, Paulist, 199: 419-460).

42.- Mat. XIII, 52.

43.- La paraula *religió* (thrèskeia) és mencionada poques vegades a la Vulgata i generalment en un sentit diferent del sentit modern de religió. (Ac.; XXVI. 5: Col. II, 18; Jc. 1, 26-27). Algunes vegades el *eusébès* neotestamentario es tradueix per *religiosus* (Act. X, 2.)

44.- Veure els auxiliars lingüístics mencionats més endavant.

45.- Lluc. II, 14.

46.- L'arrel del verb indoeuropeu *dek* indica prendre, acceptar, i d'aquí honorar (en sànscrit *dasasyati*: ell venera), i també consagrar (sànscrit: *diksa*: consagració, iniciació). El grec *doxa*, opinió, glòria, etc...

47.- El loguió de l'Evangeli copte de Tomàs en la seva versió llatina: "Quan feu de dos un, i deixeu la part interior com la part exterior, i la part superior com la part inferior, i quan feu un sol de l'home i de la dona de forma que l'home no sigui home i la dona no sigui dona; quan fas dos ulls al lloc de l'ull i dues mans al lloc de la mà, i el peu al lloc del peu, una imatge al lloc d'una imatge, llavors vosaltres entrareu (al Reialme)". *Synopsis quattuor evangeeliorum* Ed. K. Aland, Stuttgart 1964; 520 521.

48.- Miller J. *The Vision of the Cosmic Order in the Vedas*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985, i el pròleg a l'obra.

49.- L'Indoeuropeu *dher*, mantenir (se), recolzar (se), sostenir (se). El llatí *firmus* i la multitud de derivats sànscrits, de *dharana* a *dhruva*, etc...

50.- *Karna-parva* 69, 59; *Shânti-parva* 109,14 i també 266,12-13

51.- III, 35; XVIII, 47 sobre *svadharma* però sobretot la resolució del conflicte interior d'Arjuna desde el començament.

52.- La meva definició de persona com nus d'un teixit de relacions. *Myth, Faith and Hermeneutics*, "Karma and the individual" .N.Y., Paulists, 1979. Pp. 376-381.

53.- El meu capítol "Algunos aspectos de la espiritualidad hindú". De: B. Jiménez Duque, L. Sala Balust, *Historia de la Espiritualidad*. Vol III. Barcelona, (Flors), 1969; 436-440, amb més detalls i referències bibliogràfiques.

54.- R. Pànikkar, *The Cosmotheandric experience*. *Op. cit.*

Raimon Pànikkar

EL CAMÍ DE RETORN CAP ALS NOSTRES SENTITS

David Abram

Va ser William Golding, novellista i premi Nobel britànic, qui va suggerir el nom de Gaia —divinitat grega que vigilava que els éssers humans respectessin les lleis de la natura—al biòleg britànic James Lovelock per designar la seva hipòtesi sobre el comportament orgànic de la Terra. La primera formulació de la hipòtesi era que el conjunt de tots els ésses vius del planeta podria ser considerat com una única entitat vivent. Una vasta entitat capaç de regular les condicions gràcies a les quals la vida a la Terra és possible.

David Abram en aquest article, que hem extret de la revista mexicana Opciones, *contrasta el concepte Gaia amb la visió que té el mecanicisme originat de la cosmovisió cartesiana del món, una visió basada en la ment, abstracta, sense perspectiva, que veu el món com una màquina de funcionament previsible, sense creativitat pròpia, sense vida. La hipòtesi Gaia és revolucionària perquè introdueix el component personal, subjectiu, considera el món com una entitat corporada, viva. La terra ja no és una màquina, és una fisiologia participativa. I és possible que a partir d'aquesta nova visió neixi una nova ciència, capaç de collaborar amb la natura i no d'aprofitar-la des de la nostra actual posició de superioritat sobre la resta d'éssers que comparteixen amb nosaltres el planeta.*

Was William Golding, novelist and british Nobel price, who suggested the name of Gaia —greek divinity who watched that men respect nature laws— to british biologist James Lovelok to name his hypothesis about the organic behaviour of heart. The first formulation of the hypothesis was that the whole of all living beings on the planet could be considered as a unique living entity. A vastee entity able to regulate the conditions which make possible life on earth.

David Abram in this article we have extracted from the mexican review Opciones *contrast the Gaia concept with the vision which has the mechanicalism arisen from the cartesian cosmovision of world. A vision based on mind, abstract without perspective, which sees the world as a machine of foreseeable working, without its own creativity, without life.*

Gaia hypothesis is revolutionary because it introduces personal component, subjective, it considers world as a corporated entity, alive. Earth is not a machine any more, it is a participative philosophy and it is possible that from this new vision borns a new science able to colaborate with nature and not to take profit of it from our present position of superiority over the rest of beings which share the planet with us.

Estis William Golding, novelisto kaj brita Nobel-premitto, kiu sugestis la nomon Gaia — greka dieco kiu kontrolis ke la homoj respektu la naturleĝojn— al la brita biologo James Lovelock por difini lian hipotezon pri la organika evoluo de la Tero. La unua prezento de la hipotezo konsideris ĉiujn vivantajn estaĵnjn sur la planedo kiel solan vivantan unuon.Vasta unuo kapabla reguli la kondiĉojn kiuj ebligas la vivon sur la Tero.

David Abram en ĉi-tiu artikolo kiun ni eltiris el la meksika revuo "Opciones", kontrastigas la koncepton Gaia kun la mekanisma vidpunkto kiu originas el la kosma mondvido kartezia, vido kiu baziĝas sur la abstrakta menso, senperspektiva, kiu vidas la mondon kiel maŝinon de antaŭvidebla funkciado, sen propra kreemo, sen vivo. La hipotezo Gaia estas revolucia ĉar enkondukas la personan subjektivan koncepton, konsideras la mondon kiel korpobavan vivan estaĵon. La Tero ne plu estas maŝino, estas partoprenema fiziologio. Kaj eble ekde tiu nova vido, naskiĝas nova scienco kapabla kunlabori kun la naturo kaj ne profiti el ĝi ekde nia nuna supera pozicio sur la ceteraj estaĵoj kiuj kun ni kunvivas en la planedo.

L'estiu passat, durant una conferència sobre l'evolució davant un auditori ple de gom a gom de la Universitat de l'Estat de Nova York, a Stony Brook, el biòleg Steven J. Gould va escoltar una pregunta des del fons de la sala: "Podria fer un comentari sobre la hipòtesi Gaia?". "M'agrada que em faci aquesta pregunta", va respondre Gould, i va afegir: "en acabar cada una de les darreres cinc conferències que he fet a les universitats, com a mínim una persona m'ha preguntat per la hipòtesi de Gaia. Tanmateix, res del que havia dit en aquestes conferències tenia res a veure amb Gaia! I això és força interessant. Òbviament, la gent s'interessa molt per la hipòtesi de Gaia. Però no veig en ella res que no hagi après des de primària. És evident que l'atmosfera interactua amb la vida; el seu contingut d'oxigen, per exemple, depén clarament dels éssers vius. Però hem sabut això des de fa molt temps. La hipòtesi de Gaia no diu res de nou, no ofereix nous mecanismes. Només canvia la metàfora. Però la metàfora no canvia el mecanisme!". I això és tot el que va dir al respecte.

El que li va faltar per dir és que el mecanisme en si no és més que una metàfora. És cert que és una metàfora important. En realitat, tot el procés de la ciència moderna sembla posar-se en marxa amb aquesta metàfora. Al 1644, el brillant filòsof René Descartes va dir: "He descrit la Terra, i tot el món visible, com si fóra una màquina". En els seus diferents escrits, Descartes, en desenvolupar una idea ja suggerida per altres filòsofs, va inaugurar la tradició del pensament que anomenem Mecanicisme, o com se la coneixia abans, la Filosofia mecànica. Fins avui, la metàfora segueix entre nosaltres.

Fixem-nos, però, en la manera que actua aquesta metàfora entre nosaltres. ¿Quins són els supòsits explícits o implícits que, conscientment o inconscientment assumim en el moment que acceptem que el món visible, i especialment la Terra, es comprenen millor si se'ls veu com una màquina estremament complicada e inextricable?

En primer terme, la filosofia mecànica suggereix que la matèria mateixa és, en essència, inert, sense cap vida o creativitat pròpia. El gran mèrit de la metàfora de la màquina és que implica, si més no en un principi, que el món és totalment previsible. D'acord amb aquesta metàfora, el món material opera com qualsevol màquina segons unes regles fixes i invariables; lleis que formen part de l'estructura de la màquina des d'un principi. Generalment no pensem que els engranatges dels nostres rellotges puguin mutar i alterar així l'hora. Les lleis d'un món mecànic són fixes i inalterables. Si podem descobrir aquestes lleis, serem capa-

ços de veure amb certesa absoluta els esdeveniments del món. Si més no així pensaven els filòsofs mecànics del segle XVII.

Tanmateix, a una cosa no li cal ser una màquina per a ser previsible. Altres animals i plantes són més o menys previsibles. Si més no, diguem, previsibles com el clima. Però Descartes i els seus seguidors van optar per considerar el clima com quelcom totalment previsible, en principi, perquè el món material no era un organisme, era una màquina. No tenia vida pròpia. No tenia sensibilitat, cap poder intrínsec, cap força motriu pròpia.

Això ens porta a un segon supòsit implícit en la metàfora mecànica, un supòsit prou més ocult que el primer. Una màquina implica sempre que algú la va inventar i construir, un constructor. Una màquina no es pot armar a si mateixa. Els rellotges, els carruatges o les màquines de vapor no s'armen del no res. Si així fóra, serien entitats molt boges i màgiques i no els hi podriem atribuir la fixesa, uniformitat i visibilitat que atribuim a qualsevol objecte estrictament mecànic. Si considerem que la natura és una màquina, la considerem tàcitament com quelcom que ha estat construït, quelcom que ha estat construït des de fora. Això és encara evident en una bona part del llenguatge que fem servir en l'actualitat, en la nostra ciència: parlem del comportament *programat* dins els gens de l'animal, d'informació *transmesa per circuits* dins del cervell. Però, qui va escriure el programa? Qui va instal·lar els circuits al cervell? Com mecanicistes manllevem aquestes metàfores de la nostra pròpia experiència sobre les coses construïdes, coses que han estat inventades i fabricades per éssers humans, i després pretenem que l'inventor o constructor (o el programador) no està inclós en la metàfora. Però és evident que ho està. És part necessària en la metàfora. No es pot tenir una màquina sense algú que la construeixi.

Us demano que comenceu a prendre nota de la forma implícita o fins i tot insconscient en què la metàfora actua sobre nosaltres. Tanmateix el que avui és en gran part inconscient, era molt evident al segle XVII. Si el món material és com una màquina, llavors aquest món ha d'haver estat construït des de fora. Un món mecànic implica un constructor. I és per aquest motiu pel qual la filosofia mecànica i el mecanicisme van triomfar als segles XVII i XVIII, fins a convertir-se en part del mateix teixit del que està feta la ciència convencional. El mecanicisme va guanyar força, no perquè fos un auxiliar necessari de la pràctica científica, sinó perquè va desarmar les objeccions de l'Església, la institució políticament i social dominat de l'època. La filosofia mecanicista es va

convertir en la faceta central del punt de vista científic mundial, justament perquè de forma implícita acceptava l'existència d'un constructor (un inventor diví si es vol), esdevenint així possible una aliança entre l'Església i la ciència.

ELS MAGS NATURALS

Nosaltres, els moderns, tendim a assumir que el haver adoptat la metàfora mecànica és una condició necessària per al creixement i floreixement de la ciència experimental. Tanmateix, l'acurat estudi dels diferents conflictes i debats que van tenir lloc en el sorgiment de la revolució científica ens permet ràpidament de dubtar de tals plantejaments. Fins a la darrera meitat del segle XVII, la tradició esperimental no estava associada a la filosofia mecanicista. Contràriament, el mètode de l'experimentació acurada estava associat amb els que la practicaven, els que la desenvolupaven i refinaven fins convertir-la en un art, individus que tenien una perspectiva molt diferent dels mecanicistes. Ells eren els que s'anomenaven a si mateixos mags naturals, i sovint alquimistes. Vèien el món material i, sobretot, la mateixa matèria, com un lloc de poders subtils i forces immanents, una xarxa dinàmica de simpaties i antipaties indivisibles. Per a Marcilio Ficino, mag natural del Renaixement —gran traductor al llatí dels treballs de Plató—, per a Giordano Bruno i Tomaso Campanella, mags naturalas hermètics, per a Paracels, el brillant físic i alquimista (veritable pare de la medicina homeopàtica), i en realitat per a tota la tradició alquimista, la natura era percebuda com alguna cosa que tenia vida, com un complex organisme viu amb el que estava en relació l'investigador, el mag natural o científic. El mètode científic era desenvolupat i polit com el mèdium d'aquesta relació, com una pràctica de diàleg entre un i la natura animada. L'experimentació era llavors una forma de participació, una tècnica de comunicació o comunió que, si era exitosa, efectuava una transformació no només en l'estructura de l'objecte natural de l'experiment, sinó en l'estructura pròpia de l'experimentador. (Easlea, 1980; Yates, 1969)

Molts dels grans descobriments que associem amb la revolució científica, i sens dubte molts del mateixos científics, van inspirar-se en aquesa tradició participativa de la màgia natural. Només cal mencionar Nicolau Copèrnic, que va escriure sobre el Sol com el Déu visible, citant al mag egipci Hermes Trimegisto, a Johannes Kepler (la mare del qual va ser empresonada i de ben poc no l'executen acusada de practicar la

bruixeria), a William Gilbert (el gran estudiós del magnetisme, que va anomenar *coició*, com si fos una espècie de coitus que la materia té amb si mateixa, i que al seu llibre *Magnete* va escriure sobre la Terra com un cos viu amb l'impuls propi per l'autopreservació), i sobre tot, cal mencionar Francis Bacon, el pare de la ciència experimental, que va considerar el seu mètode científic com un refinament de la tradició de la màgia natural, i que va escriure al seu treball el terme *màgia* que "per molt temps s'ha fet servir en sentit pejoratiu, rebrà de nou el seu sentit antic i honorable" (Easlea, 1980: 128).

Com va ser que ens vam oblidar d'aquesta estreta unió entre ciència experimental i màgia natural? Com i per què la tradició subsegüent de la ciència natural va enfosquir de tal manera aquesta unió amb la màgia? Per què Isaac Newton, que va ser indiscutiblement un dels més grans mags naturals, va trobar que era necessari amagar i fins i tot negar públicament les amplíssimes investigacions alquimistes que va realitzar al llarg de tota la seva vida?

Està clar que l'Església, als segles XVI i XVII, va sentir-se amenaçada per aquesta poderosa tradició que sostenia que el món material era una font de si mateix, aquesta poderosa tradició que parlava de la coberta de la terra com a un ésser viu, com a una matriu viva de poders i sensibilitats espirituals. Aquesta forma de parlar amenaçava la doctrina teològica que afirmava que la matèria és passiva i estèril i que el regne corporí de la natura era un regne caigut, un regne del pecat necessàriament separat de la seva font divina. (Evidentment no em refereixo a la doctrina cristiana en general, sinó a l'Església institucionalitzada dels segles XVI i XVII, període, sigui'm permés de recordar-ho, que va presenciar la tortura i execució per bruixeria, per part de les autoritats eclesiàstiques i civils de cents de milers, sinó de milions de persones, dones en la seva majoria).

La veritable font, d'acord amb l'Església, era radicalment externa a la natura, fora del domini terrenal en el que hi som corporalment immersos. Tanmateix, els ensenyaments de la màgia natural, amb les seves constants referències a poders immanents, implicaven que els miracles divins presentats a l'Antic i Nou Testament podrien explicar-se mitjançant subtils principis totalment interns de la natura material. Això era una heretgia —heretgia de primer ordre— perquè amb ella hom quedava habilitat per dubtar de l'obra i existència d'un Déu fora de la natura.

És clar doncs que si es volia que l'experimentació natural fos una pràctica respectada o com a mínim permesa, hauria de trobar una nova retòrica. Hauria de desprendre's dels seus orígens en la visió d'un món màgic i participatiu i adoptar una nova forma d'expressar-se més propera a la línia doctrinal de l'Església.

El mecanicisme o la filosofia mecànica van proporcionar aquesta nova i més segura forma de parlar, ja que una màquina metafòrica implica un constructor metafòric, un creador. A la filosofia mecànica, igual que a l'Església li calia una creença implícita en una font creativa totalment fora del món material o sensible. I, igual que a l'Església, la filosofia mecànica implicava una denigració de la matèria corpòrea, no exactament com caiguda, demoníaca o pecaminosa sinó com estèril, inert, i finalment, morta.

Així es trobava, per tant, una perfecta cosmologia que els científics experimentals podien adoptar i que els permetia seguir investigant la natura sense témer a ser perseguits o executats per heretgia. La metàfora mecànica va fer possible una aliança entre la ciència i l'Església del segle XVII. I per aquesta raó, el mecanicisme va tornar-se un motiu central en la visió científica del món sencer.

EL GRAN CONSTRUCTOR

Ara estem en condicions de discernir el tercer i més poderós supòsit implícit en la metàfora mecànica. Les úniques màquines veritables de les quals posseïm una experiència directa són les construïdes pels éssers humans. D'aquí que, si és cert que el món funciona com una màquina complicada, llavors el que va construir aquesta màquina ha d'assemblar-se molt a nosaltres. Dit d'una altra manera, hi ha un isomorfisme implícit entre els éssers humans i el que va construir o programar la immensa i complicada màquina del món. Després de tot, nosaltres estem fets a la seva imatge. Per tant nosaltres som els únics que tenim un mandat celestial que ens permet de manipular la resta del món en el nostre propi benefici. Si la Terra material és una màquina creada, ens toca a nosaltres —ja que no només som creats sinó creadors per dret pròpi— descobrir com funciona la màquina.

Per tant la metàfora mecànica, en sentar la natura com una construcció de parts que funcionen, però que internament no tenen relació entre si —és a dir, un conjunt de parts que poden ràpidament desarmar-se i tornar-se a armar sense fer-los-hi mal— no només ens facilita operar en el món sinó que ens proporciona una justificació metafísica de totes i cada una d'aquestes manipulacions. Com les màquines són inventades per éssers humans, la ment humana conserva, necessàriament, fora del món mecànic que analitza, una posició semblant a la de Déu. Això és evident encara en l'actualitat. Titulars del *New York Times* que van aparèixer en una mateixa setmana del 1987 ho il·lustren amb tota claredat. El primer d'ells, del 14 d'abril de 1987 diu: "Un físic es proposa, literalment, crear un univers". L'article relata els avenços assolits per Alan Guth i els seus col·legues de l'Institut Tecnològic de Massachusetts en el seu intent de crear un univers, del no res, al seu laboratori. El segon titular, tres dies després, el 17 d'abril, diu: "Noves formes d'animals seràn patentades". Seguidament l'article descriu alguns dels animals *inventats* darrerament, en espera de patentarse, tals com el porc que porta al seu genoma el gen d'una hormona humana del creixement que el fa créixer més ràpid. "Aquests animals són més magres que els criats de forma natural, però sofreixen diver-

sos patiments debilitants que inclouen ulls guerxos, artritis severa i susceptibilitat a les malalties". En tot cas és aleccionador unir aquests dos titulars per a veure com sonen: "Un físic es proposa crear un univers a un laboratori; les noves formes d'animals seràn patentades". És com llegir el diari a l'Olimp!

La metàfora mecànica conté sempre aquest paral·lelisme implícit entre la ment humana creativa i la ment que va crear l'univers, entre els éssers humans i Déu. D'aquesta manera l'investigador humà té el mandat diví per experimentar i operar sobre la natura terrenal, manipulant-la de totes les formes que li semblin apropiades. La inèrcia de la matèria, la clara mancança de sensibilitat de tot el que no és humà, absol l'investigador de qualsevol culpa que tingui a veure amb el dolor que pugui infligir als animals o als ecosistemes (tal dolor, com ens va mostrar Descartes, és del tot una il·lusió, donat que els autòmates no poden realment sentir res).

La visió mecànica del món ens involucra en una relació amb ell que és la d'un inventor, un operador, un enginyer respecte a la seva màquina (molts biòlegs es perceben a si mateixos com a enginyers genètics). És precisament aquesta posició privilegiada, la llicència que ens atorga per a posseir, dominar i controlar la natura, la que ens converteix en reticents a abandonar avui la metàfora mecànica. Si el mecanicisme va esdevenir prominent al segle XVII gràcies a la seva compatibilitat amb la creença d'un creador diví, la seva permanència actual en un lloc rellevant es deu en gran mesura al fet que promou la deïficació dels poders humans.

LA PERCEPCIÓ

Però aquesta deïficació, aquest privilegi humà, es dóna a costa de la nostra experiència perceptiva. M'explico. Si interrompem el nostre coneixement teòric per ocupar-nos de la nostra experiència sensorial del món que ens envolta (la nostra experiència no com a intel·lectes separats dels nostres cossos, sinó com animals intelligents, sensibles), ens adonem que no estem fora del món, sinó completament dins d'ell. Estem completament envoltats pel món, immersos en les seves profunditats. D'aquí que la nostra relació sensorial amb el món pugui difícilment ser la d'un espectador davant un objecte. Com a animals sensibles, mai som observadors desinteressats sinó participants en un camp dinàmic, canviant i ambigu.

Maurice Merleau-Ponty, que potser sigui el filòsof que ha analitzat amb més gran deteniment l'experiència de la percepció, va remarcar la naturalesa participativa d'aquesta experiència fent atenció sobre el fet obvi, però que fàcilment deixem de banda, de què la mà amb la que toquem el món és en si mateixa una cosa que pot ser tocada, i per tant, forma part completament del camp tàctil que explora. De la mateixa manera, els ulls amb els que veiem el món són ells mateixos visibles. Són completament compresos dins el món visible que observen, són una de les coses visibles, com l'escorça d'un arbre, o una pedra, o el cel. Per a Merleau-Ponty, veure és també ser alhora vist i tocar el món és alhora ser tocat pel món! Està clar que una ment totalment immaterial no podria veure ni tocar coses, no podria experimentar absolutament res. Nosaltres podem experimentar coses, podem tocar, sentir i assaborir coses, només perquè com a cossos formem part del camp sensible que percebim. Podríem dir que som òrgans d'aquest món i que el món es perceb a si mateix a través de nosaltres (Merleau-Ponty, 1868-1962).

Però allò que hem de retenir de Merleau-Ponty és que des de la perspectiva del nostre coneixement viu, corporitzat, la percepció s'experimenta sempre com una participació interactiva, recíproca. L'esdeveniment de la percepció no és mai instantani, sempre té una durada i en aquesta sempre hi ha un moviment, un preguntar i contestar, un subtil acomodament dels ulls a allò que veuen o de les oïdes a allò que escolten, i d'aquesta manera, entrem en relació amb les coses que percebim.

Quan, per exemple, la meva mà es mou sobre la superfície d'una pedra que acabo de trobar a la platja, els meus dits han d'ajustar-se a la textura específica de la superfície de la pedra, han de trobar el ritme apropiat, la forma apropiada de tocar-la si vol descobrir els subtils plecs i configuracions que posseeix, de la mateixa manera que els meus ulls han de trobar la manera apropiada de mirar i enfocar la superfície de la pedra si desitgen descobrir els secrets de la seva composició mineral. D'aquesta manera la pedra ensenya als meus sentits i informa al meu cos. I quan més convisqui amb la pedra més aprendré. Hi ha una interacció mútua del meu cos amb la pedra i de la pedra amb el meu cos. I així és amb tot el que percebim constantment, contínuament; el paviment sobre el que caminem, els arbres que envolten la nostra casa, els núvols que atrapen la nostra mirada. La percepció és sempre un compromís actiu amb el que es perceb, una participació recíproca amb les coses. Com a tal, la nostra percepció directa sempre descobreix les coses i el món com a presències ambigües, animades, amb les quals ens trobem en relació. Que així és la nostra percepció innata, humana, de les coses, ho confirma el discurs de quasi tots els pobles autòctons orals, tribals, on el seu llenguatge rebutja qualsevol designació de les coses o del món sensible, com inanimats en la seva essència. Si una cosa té el poder de cridar la meva atenció o capturar la meva mirada, difícilment puc pensar que sigui inert. "Si aquesta pedra no estigués d'alguna manera viva, ja no podríem veure-la" va dir-me un vell xamà al desert prop de Santa Fe. Crec que el que això volia dir era que el sol fet de veure quelcom ja implica estar en relació activa amb aquesta cosa, i ¿com podria estar un en relació dinàmica amb alguna cosa si aquesta fos del tot inanimada, sense potència o espontaneïtat pròpia? El mecanicisme, en implicar que la matèria és sencerament passiva i inert, nega la nostra experiència de percepció. Nega el nostre involucrament sensorial amb el món.

El científic que s'até a una visó fonamentalment mecanicista del món

natural cancel·la la seva participació sensorial amb les coses. S'esforça per aconseguir una visió del món a partir del punt de vista d'un espectador extern. Entén la Terra com un sistema de relacions objectives desplegades davant la seva mirada, però no inclou la mirada, el seu pròpi acte de veure dins el sistema. En negar el seu involucrament sensorial en el que cerca comprendre, es queda amb una relació únicament mental, i aconsegueix només una imatge abstracta.

El mateix passa amb qualsevol altre organisme o objecte que estudia el mecanicista. Aquí també ha d'assumir la posició d'observador desinteressat. Ha de suprimir qualsevol involucrament amb l'objecte; qualsevol indici de subjectivitat ha de ser eliminat de la seva consideració. Però aquest és un ideal impossible, donat que sempre hi ha algun interès o circumstància que ens porta a estudiar un fenomen en lloc d'un altre i això condiciona necessàriament el que estem cercant i el que descobrim. Estem sempre dins i som part del món que provem de descriure des de fora. Podem negar-ho, però no podem fugir d'estar envoltats pel que percebem. D'aquí que podem sostenir que el món sensible és en la seva essència inert i inanimat, però no podem mai experimentar-ho totalment com a tal. El més enllà que podem arribar és provar de fer inanimat el món sensible, matant el que percebem o matant la nostra experiència sensorial. La nostra negativa a participar es manifesta, per tant, com a una forma específica de participació, una forma que agredeix el nostre cos i la Terra.

El mecanisme és, doncs, una forma de parlar que, nega la naturalesa inherentment recíproca i participativa de l'experiència de la percepció. Per això contradiu i ofega els sentits, que ja no tenen llibertat d'entrar obertament en contacte amb coses com els arbres, el cant dels ocells i el moviment de les ones. Ens abstraiem cada cop més de la Terra animada a mesura que el nostre cos es tanca sobre si mateix; la nostra còpula amb el món sensible s'inhibeix. El mecanisme sublima la nostra relació carnal amb la Terra en una relació merament mental, no amb el món, sinó amb la imatge abstracta d'un programa acabat, l'ideal abstracte d'una veritat acabada.

LA CIÈNCIA ADOLESCENT

Suggereixo que aquesta epistemologia centrada en el fet mental, amb la seva por a la relació directa i la seva intolerància a l'ambigüitat, és la marca d'una ciència inmadura o adolescent, una ciència que encara no arriba a ser ella mateixa. Encara que la ciència com a mecanisme esporàdi-

cament fomenta grandioses sensacions de poder i de domini deificat sobre la naturalesa, té una inestabilitat inherent, ja que es fonamenta sobre la negació de les pròpies condicions que fan a la ciència possible.

Aquest tipus de ciència no pot durar, ha de destuir el món en una apoteosi final de negació, o bé ha d'entregar-se a una altra forma de ciència: una que sigui capaç d'afirmar, en lloc de negar, la nostra unió viva amb el món que ens envolta.

És possible que la hipòtesi de Gaia sigui precisament el senyal del sorgiment d'aquesta ciència madura, una ciència que no cerca controlar el món sinó participar amb el món, no per actuar sobre la natura, sinó per cooperar amb la natura. Si la composició química de l'aire que respirem està sent sensiblement controlada i mantinguda per la suma de tots els biota de la Terra que actuen concertadament, com un sol sistema coherent, autopoiètic o viu, llavors el món material que ens envolta no és de cap forma inert o inanimat. Ni tampoc aquests insectes, aquests arbres o fins i tot aquests pedrots són sencerament passius i inerts. Donat que la naturalesa material no pot ser percebuda com una col·lecció de parts funcionals desmontables, no és una màquina creada sinó més aviat una vasta fisiologia viva, autogenerativa, oberta i sensible a les circumstàncies variables. Resumint, una entitat.

L'ATMOSFERA DE GAIA

Evidentment podem seguir parlant de Gaia en termes merament mecànics o provar de concebre-la com un conjunt estrictament objectiu de processos, fent l'esforç de mantenir la nostra ciència dins el vell paradigma mecanicista al que ens hem acabat acostumant. Podem ser reticients a abandonar el somni d'una objectivitat acabada i d'una realitat fixa a la que aquesta correspondria. Tanmateix, Gaia mai encaixaria d'una forma clara dins el discurs del mecanicisme. Una màquina és sencerament determinada. Com hem vist, actua seguint un conjunt de regles i estructures previsibles i fixes que no va generar per si mateixa. Tanmateix, és aquest tipus de formulació el que Gaia resisteix en tant que sistema autogenerador. Podem, és clar, dir que Gaia és una màquina o un conjunt de mecanismes que es construeixen a si mateixos. Bé! Però llavors potser haurem abandonat, sense adonarnos, aquesta part de la metàfora que fa al mecanicisme tant convincent. És a dir, una màquina que es crea a si mateixa mai és sencerament previsible, donat que s'està generant a si mateixa a mesura que funciona creativament. (No tenim cap garantia, per exemple, que els anomenats mecanismes que Gaia fa servir per a regular la salinitat dels oceans o per limitar la incidència dels raigs ultraviolats a l'atmosfera, siguin els mateixos ara que d'aquí a cent anys). Gaia, com a entitat autònoma, autogeneradora, no és ni més ni menys previsible que un cos viu, i seria millor que simplement parlèssim d'ella com a tal, i deixèssim de pretendre que és quelcom semblant a una màquina que podriem construir. La hipòtesi Gaia indica que el món que habitem s'assembla més a un organisme viu que a un rellotge, una nau espacial o fins i tot un ordinador.

I estem sencerament a dins, circumscrits per aquesta entitat orgànica. Donat que la hipòtesi de Gaia indica que l'atmosfera en la que vivim i pensem és per la seva banda una expansió dinàmica de la superfície planetària, un òrgan operant de la Terra animada.

És possible que l'aspecte més radical de la hipòtesi de Gaia sigui la

nova atenció que proporciona a l'atmosfera d'aquest món, donat que conté la implicació que, abans que nosaltres com a individus poguem començar a reconèixer la Terra com a una presència orgànica autosostinguda, ens cal recordar i tornar a familiaritzar-nos amb el propi medi en el que ens movem. L'aire ja no pot confondre's amb una presència negativa o l'absència de coses sòlides —d'ara en endavant l'aire és, en si mateix, una densitat veritablement misteriosa per la seva invisibilitat— sinó una presència espessa i tàctil. Segurament estem tant immersos a les seves profunditats com ho està un peix en el mar. El medi és l'interlocutor silenciós de totes les nostres meditacions i tarannàs. Simplement no podem existir sense el seu suport i sustent, sense la seva participació activa en qualsevol cosa que fem en tot moment.

Concertadament amb altres animals, les plantes i els propis microbis, som part activa de l'atmosfera de la Terra, circulant constantment la respiració d'aquest planeta a través dels nostres cossos i cervells, bescanviant diversos gasos vitals per altres i així mantenint la delicada construcció del medi.

Pel simple fet de respirar participem de la vida de la biosfera. Però no només per respirar! Si la biosfera és en realitat una entitat coherent i autosostinguda, llavors tot el que veiem, tot el que sentim, cada experiència olfactiva, gustativa i tàctil, informa als nostres cossos sobre l'estat d'una altra fisiologia més àmplia, la pròpia biosfera. La percepció sensorial és llavors veritablement una forma de comunicació entre un organisme i una biosfera viva. (I es pot donar el cas de quan sentim mal de cap o que el nostre estòmac està commocionat a causa d'una aigua contaminada. Com nosaltres mateixos formem part de Gaia, si la biosfera és una entitat viva, llavors la introspecció, escoltar els nostres cossos, pot arribar a ser una forma d'escoltar i sintonitzar amb la Terra). La percepció és una comunicació o fins i tot una comunió, una participació sensual entre nosaltres mateixos i el món que ens envolta. Tanmateix, hem vist que aquesta és la forma en la que habitualment se'ns presenta l'experiència de la percepció, com interacció, com una participació o entrellaçat entre nosaltres mateixos i allò que percebim. La percepció no és mai estrictament objectiva, ja que percebre qualsevol cosa és involucrar-se un mateix en aquesta cosa i sentir-se influït pel trobament. Hem vist que el mecanicisme nega aquesta dialèctica, en suposar que el món és un objecte creat, fix i immutable, incapaç d'una resposta creativa. La hipòtesi de Gaia, d'altra banda, afirma essencialment la naturalesa participativa de la nostra experiència de percepció, donat que defineix l'entorn físic com quelcom animat i viu, que és precisament la forma en la que els nostres cossos l'experimenten. D'aquesta forma, la hipòtesi de Gaia permet, literalment, un retorn als nostres sentits. De nou ens fem conscients dels nostres cossos sensitius i del món corporí que ens envolta.

SENTIR LLIUREMENT

Si aquest món que habitem és realment una màquina —un objecte fix i acabat— llavors no pot respondre a la nostra atenció; no hi ha res amb que participar o comunicar a banda de nosaltres mateixos, de les nostres pròpies ments humanes creatives. Si la Terra, però, no és un objecte acabat, sinó que està creant-se a si mateixa contínuament, llavors tot està obert a la participació. Som conduïts fora del domini ideal, platònic, de les idees i de les teories, de retorn

al regne que habitem amb els nostres cossos, aquesta terra que compartim amb altres animals i plantes, i les entitats microbianes que giren i vibren dins les nostres cèl·lules i dins les cèl·lules de l'aranya. Els nostres sentits es desprenen dels lligams mecànics imposats per un llenguatge passat de moda i comencen a participar en la vida que es desenvolupa en la Terra que ens envolta.

Ara estem en condicions de contrastar breument l'epistemologia del mecanicisme amb les implicacions epistemològiques de Gaia. El model mecànic de móm implica una epistemologia basada en la ment, el supòsit que el coneixement més precís de les coses consisteix en una aprehensió intel·lectual, despresa, néta de tot involucrament subjectiu, personal o amb perspectiva (és a dir, corpori). És un coneixement abstracte, desincorporat. Mentre que el coneixement gaià del món, que parla de la biosfera no com una màquina sinó com una fisiologia participativa, incorporada. Com la Terra ja no és una màquina, llavors el cos humà ja no és una màquina fixa sinó una fisiologia que pensa, que sent, que perceb, un microcosmos de la Terra autopoiètica. D'aquí que no existeixo com una ment despresa, sinó com un cos viu, de tal forma que puc arribar a conèixer el món participant en els seus processos, sentint la meva vida vibrar amb la vida, essent cada cop més part del món. El coneixement aquí és sempre coneixement carnal, una sabiesa que neix de la sintonització del propi cos amb el que estudia i la Terra.

Aquest punt de vista és completament afí al de Ludwig Fleck, el gran epistemòleg i sociòleg de la ciència que va escriure al 1929: "El coneixement no és contemplació passiva ni adquisició de l'única intuïció possible d'alguna cosa concreta. És una interrelació activa, viva, un formar i ser format, resumint, un acte de creació (o podríem afegir de co-creació)." Podríem preguntar-nos com seria la ciència si aquest tipus d'epistemologia calés i s'estengués en tota la comunitat humana. El més probable és que els científics perdrien de seguida l'interès en la recerca d'un programa acabat de la Terra, a canvi d'estar descobrint formes per millorar la relació entre la humanitat i la resta de la biosfera, i maneres de rectificar els problemes existents, causats per haver descuidat aquesta relació. He parlat d'una ciència que no cerca controlar la natura, sinó comunicar-se amb ella. L'experimentació seria novament reconeguda com la disciplina o art de la comunicació entre el científic i allò que estudia (una interpretació que no s'aparta de la forma en la que s'entenia originalment la pràctica experimental, com hem vist). Certament, estic segur que molts científics ja coneixen de prop l'experiència d'una profunda comunicació o comunió amb allò que estudien, encara que el discurs científic habitual fa prou difícil de reconèixer o d'articular tal experiència (a menys, clar, que un sigui físic). Els físics són més lliures d'articular aquestes experiències, només perquè els seus objectes d'estudi transcendeixen el món de la nostra experiència immediata. La participació mística amb els quanta subatòmics o fins i tot amb l'origen darrer de l'univers no obliga realment a la ciència a alterar els seus supòsits respecte a la naturalesa inert o mecànica del món sensible quotidià, i per tant no amenaça realment el nostre dret a dominar i a manipular el món immediat que ens envolta. Però els biòlegs que estudien aquest món precís —el món que podem percebre directament, sovint només amb els nostres sentits— es troben en una situació més

Full Informatiu

de les activitats d'enllaç

56/95

ISSN 0214-6711 D.L. B-19.976/1981

EL CENTRE CULTURAL DEL TURÓ DELS PUJOLS

En el Full Informatiu 55/95 inserit dins del VIA FORA!! 45 hivern del 1995, us vam comunicar que estàvem cercant una solució pel que fa a la gestió del Centre, davant la impossibilitat manifesta de poder-ho fer l'Associació.

Fruit d'aquesta inquietut s'ha arribat a un acord de gestió del Centre amb dos companys que feia temps tenien contacte amb Enllaç i que darrerament s'hi han integrat, en Keshava i en Miguel.

Aquest acord estableix que ambdós companys gestionaran la casa pel que fa a l'acollida de grups i/o persones així com del manteniment de l'edifici i dels voltants.

En aquest sentit, en l'edició del VIA FORA!! 46 (enviat el juliol d'enguany) vam incloure un full convidant-vos a participar en dos camps de treballs pel mes d'agost per tal d'acondicionar el Centre de cara a la tardor.

Fins al moment (octubre 95) s'ha pintAt l'interior i l'exterior del Centre, donant-li un aire força mediterrani amb colors terra, sienes i ocres, creant tres espais ben diferenciats com acollidors: la sala d'activitats, el men-

jador i sala d'estat i els dormitoris. En aquests darrers s'han construït lliteres en plataformes a diferents nivells, ponent donar acollida a 25 persones (a banda dels de la casa) com a màxim.

Pel que fa a l'arxiu general d'Enllaç s'ha portat a terme una reorganització i revisió, així com també s'ha iniciat pel que fa a l'hemeroteca i la biblioteca.

També s'ha posat a punt el generador així com el sistema d'alimentació del combustible.

Respecte als exteriors, s'han netjat d'herbes seuqes els accessos, el jardí circundant i s'està cultivant un petit hort.

Amb tots aquests treballs s'ha volgut acondicionar i tenir el Centre a punt per a poder acollir grups i/o persones que necessiten un lloc per poder treballar i desenvolupar les seves activitats. En aquest sentit el cap de setmana dels dies 23 i 24 de setembre es va donar acollida al primer grup (16 persones) en aquesta nova etapa.

PROPERES ACTIVITATS

28-29 d'octubre: Taller "Consumir menys per viure millor" organitzat per Pere Subirana dins del marc general de les activitats d'Eco-Concern.

2 i 3 de desembre: Taller "Consumir menys per viure millor" organitzat per Pere Subirana dins del marc general de les activitats d'Eco-Concern.

16 i 17 de desembre: reunió general de subscriptors del VIA FORA!! i amics d'ENLLAÇ.

31 de de desembre: festa de Cap d'Any.

ASSOCIACIÓ CULTURAL

BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

En/Na _____

Adreça _____ Telèfon _____

Població _____ Comarca _____

- ☐ Em subscric a "VIA FORA!" (1.200,- pessetes/4 números)
- ☐ Vull rebre el nº de "VIA FORA!" (350,- pessetes)
- ☐ Vull col.laborar econòmicament amb ENLLAÇ (1.000,- pessetes/trimestre)
- ☐ Vull col.laborar econòmicament amb ENLLAÇ (1.500,- pessetes/trimestre)
- ☐ Vull col.laborar econòmicament amb ENLLAÇ (2.000,- pessetes/trimestre)
- ☐ Vull col.laborar econòmicament amb ENLLAÇ (pessetes/trimestre)

Forma de pagament

Gir postal

Domiciliació bancària (preferentment Caixa d'Estalvis i Pensions de Barcelona)

En efectiu (personalment)

Data Signatura

ASSOCIACIÓ CULTURAL

BUTLLETA DE DOMICILIACIÓ BANCÀRIA

Nom i cognoms _____

Caixa/banc _____ ☐☐☐☐ Agència ☐☐☐☐

Llibreta nº/c.c. nº ☐☐ ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

Adreça _____ Població _____ Comarca _____

Senyors, els agrairé que amb càrrec al meu compte/a la meva llibreta, atenguin, fins a nova ordre, el rebut que periòdicament els presentarà ENLLAÇ per al pagament de la meva col.laboració.

Data Signatura

en
llaç

precària políticament. Tanmateix, en una ciència genuïnament gaiana o en una comunitat de científics gaians, seria evident que un ja està involucrat en el que un mateix estudia, i llavors ja no seria necessari tractar d'eludir o de reprimir aquest involucrament. Al contrari, els científics podrien començar a desenvolupar i a cultivar obertament la seva relació personal amb allò que estudien, com a forma d'aprofundiment de la seva comprensió científica.

La biòloga Bàrbara McClintok, que va obtenir el premi Nobel al 1984 pel seu descobriment de la transposició genètica, és un exemple de l'epistemologia participativa implicada en la ciència gaiana. Insisteix en que un veritable científic ha de tenir un sentiment cap al organisme, i no només cap als organismes vius, sinó cap a "qualsevol objecte que cridi la nostra atenció" (Keller, 1985:166). McClintok descriu un canvi força màgic en la seva orientació, que li permet d'identificar els cromosomes que anteriorment no havia pogut distinguir. És el canvi a una epistemologia participativa: "Vaig trobar que quan més treballava amb ells els cromosomes es feien més grans, i quan realment estava treballant amb ells, ja no era a fora, estava allà dins. Era part del sistema. Estava allà mateix amb ells i tot va esdevenir gran. Podia fins i tot veure les parts internes dels cromosomes. En realitat tot era allà. Em vaig sorprendre perquè de fet vaig sentir com si fos allà dins i ells fossin els meus amics. A mesura que una mira aquestes coses, esdevenen part d'una i una s'oblida de si mateixa. (Keller, 1985:165)". Així com Bàrbara McClintok va arribar a percebre's dins el sistema viu que estava estudiant, la hipòtesi de Gaia ens situa a tots nosaltres dins d'aquest món que compartim amb les plantes i els ani-

mals i les pedres. Les coses que ens envolten deixen de ser inerts. Són els nostres co-partíceps en l'evolució d'un coneixement i d'una ciència que pertanyen a la humanitat tant com pertanyen a la Terra.

NOTA FINAL

En aquesta lectura, la ciència mecanicista anava de la mà amb la metafísica cristiana. El cisma que hem arribat a assumir ara entre científics i teòlegs, o entre la ciència i la religió, realment només es va posar en moviment amb la publicació i difusió de *L'Origen de les espècies* perquè Darwin havia començat a parlar d'un tipus de poder creatiu inherent a la pròpia natura, va parlar de selecció natural, un poder selectiu no extern, sinó intern a la natura. És cert que en fer servir la metàfora de la selecció estava encara propagant una metafísica en certa forma similar a la de l'Església, de la que s'havia amarat en la seva joventut. Seleccionar és el tipus de cosa que fa una divinitat antropomòrfica, i podem veure, d'acord amb els articles periodístis de l'època, que molts lectors van interpretar l'ús que li va donar Darwin al terme selecció com una espècie d'argument indirecte en favor de l'existència de Déu. La seva correspondència indica que el propi Darwin continuava d'alguna forma inclinat a la idea d'una divinitat transcendental. D'aquí l'ús del terme selecció, amb totes les seves associacions de voluntat o elecció de tipus humà (veure Robert M. Young, *Darwin's Metaphor*, 1985, Cambridge University Press, pp79-125). Malgrat tot, el treball de Darwin va ser el primer en impliccar una creativitat inherent a la pròpia natura i això va ser un cop per a l'Església. Ara comencem a discernir que si l'entorn selecciona els organismes que l'habiten, de la mateixa manera aquests organismes també influeixen selectivament sobre l'entorn i, per tant, potser el terme selecció no sigui tan fabulós. Aquesta interacció és un fenomen molt més recíproc del que suggeria la metàfora de la selecció darwiniana, és més com una espècie de diàleg on l'entorn planteja preguntes a l'organisme, i aquest en contestar-les planteja noves preguntes a l'entorn que al seu torn respon amb noves preguntes. Aquest és el tipus de dialèctica oberta, de participació mútua entre el cos i la Terra, el que la hipòtesi de Gaia està començant a tematitzar i articular.

REFERÈNCIES

1.- Abram, David. "The perceptual implications of Gaia", a *The Ecologist*, vol. 15, núm.3, 1985.

2.- Descartes, René. *Principies of Philosophy*, part IV, principi CLXXVIII a *The Philosofical Work of Descartes* traduït per Haldane i Ross, 1931, Cambridge University Press.

3.- Easlea, Brian. *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to the Debatres of the Scientific Revolution 1450/1750*. 1980. Humanities Press, New Jersey.

4.- Fleck, Ludwick. "On the Crisis of Reality" (1929), a *Cognition and Fact: materials of Ludwic Fleck*, editat per Robert Coen i Thomas Schnelle, 1986, D. Reidel Publishing Co. Boston, pp47-57.

5.- Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*, 1985, Yale University Press, p. 166.

6.- Merleau-Ponty, Maurice. *The visible and Invisible*, editat per Claude Lafort, traduït a l'anglès per Alphonso Lingis, 1986, Northwestern University Press.

7.- Yates, Frances. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Vintage Press.

David Abram

SÓN O NO SÓN.
Megaperles amb zeolites per a la tensioacció anionònica biodesagradable en el verdet audaç

Marta-R. Domínguez Senra

Fa un any, al núm 43 de Via fora!! *us fèiem co-partíceps d'una carta que ens havia arribat d'una nova lectora. Com ens va semblar tan suggerent, immediatament vam demanar-li que no acabés amb aquella carta la seva collaboració activa amb nosaltres. Ens ha fet esperar, però finalment aquí està, i com esperàvem ens ha tornat a sorprendre. No sabríem definir molt bé que és exactament "Són o no són....", no sabem si és o no és un article, però us recomanem que si no sou primmirats amb això de la neteja us deixeu caure en la lectura. Segur que en treureu alguna cosa clara i neta.*

A year ago, in the 43 issue of Via fora!! *we published a letter wehad received from a new reader. As we found it very stimulating we immediately asked for not put an end to that letter her activ collaboration with us. She made us wait but finally here it is, and as expected, once again, sha has surprised us. We don't know exactly how to define "Són o no són...", we don't know whether it is or not an article, but if you are not scroupulous about claening we recommend you immersing in the reading. You will without doubt get something clean and clear at of it.*

Antaŭ unu jaro en n-ro 43 de Via Fora!! *ni informis vin pri letero kiun ni ricevis de nova legantino. Ĉar ĝi montriĝis tiel suesta, tuj ni petis ŝin ne fini per tiu letero ŝian aktivan kunlaboron kun ni. Ŝi tre atendigis nin, sed finfine jen ĝi kaj kiel atendite si denove surprizis nin. Ni ne bone scius difini kio precize estas "Ili estas aŭ ne estas", ni ne scias ĉu ĝi estas aŭ ne estas artikolo,sed ni rekomendas al vi legi ĝin, se pri tiu afero de la purigado vi ne estas skrupulaj. Certe vi eltiros ion klaran kaj puran.*

El subtítol que hi ha a sobre d'aquesta mateixa frase designa la pròpia frase i la resta de les línies fins al signe de la maneta. Però també, amb referència al subtítol, s'han d'afegir dues qüestions:

- 1a. Que el vaig trobar a les escombraries en la taula de composició, sense desperdici, d'una capseta buida d'una mostra de detergent.
- 2a. És tribut a un escrit homònim que, per distingir-lo d'aquest, anomenaré *MAZPALTABEEVA, NO SÓN. MAZPALTABEEVA, NO SÓN*, no va ser acceptat per a la seva publicació en una revista barcelonina que anomenaré "Les carpes són del dia" (1). El motiu és que es va considerar que el text era ininteligible.

El tribut no és cap retret contra una línia editorial que exclou la meva desconfiança plena vers la intel·ligibilitat. Em faig càrrec. I en el fons no m'importa massa. Ja va escriure la poeta Emily Dickinson, "The soul selects her own society"(2). "Les carpes són del dia" em va demanar un text i no els va agradar, no s'hi ha de donar més voltes. Només serveix per explicar que precisament la meva "línia editorial" parteix de la base que si és vanitat confiar en entendre res, més ho és que en cas d'entendre's alguna cosa es pogués mostrar. I això per no dir res del deliri de creure que la nostra opinió interessarà. Potser algun dia, a algú, però graciablement en qualsevol cas. Per carambola, que diria el meu pare.

Qui sap moltíssim d'això de la búsqueda d'interlocutors és l'escrip-

tora Carmen Martín Gaite. El 16 de novembre de 1992 va ser convidada per la magnífica Universitat de Barcelona a pronunciar una conferència al Paranimf. Va explicar a la nombrosa assistència, d'una manera inoblidable, la història de Macanaz. Gaite va llegir tots els lligalls de cartes i memorials que l'il·lustrat en desgràcia havia remès des de l'exili. Fins i tot va llegir aquelles cartes que abans ningú no havia llegit: "A lo largo de decenios, sus prolijos avisos y consejos desde Pau, desde Lieja, desde París, desde Cambray, desde Soissons, desde Breda, y más tarde desde la prisión de La Coruña, habían de constituir un azote para la corte de Madrid"(3).

Em demaneu que escrigui i us escric, per culpa del meu molt acusat sentit del deure. Us escric per obediència.

Quan vaig escriure MAZPALTABEEVA, NO SÓN estava entusiasmada amb les deixalles. El món de la urbana brossa em va corprendre. No sé si va començar la meva fascinació amb la publicitat arrugada i aixafada o si van ser les peles de les patates i les escorces de meló amb restes de cafè molt. Tanmateix aviat va estendre's a les sedoses floridures i al rovell, la pàtina, la decoloració, i els cercles dels gots sota el focus daurat de la pols en suspensió.

Del costat de la brutícia estaven els ossos dels préssecs, la polsina, els sediments, els solatges, la borra, el borrisol, els pèls, les engrunes, les taques, les burilles, les *barbies*, els geranis esclafats, els vidres ambre, els cargols, els escuradents, el marro, el sutge, el saïm, greixos mil, aparells de TV esventrats, matalassos, runes, la ronya, els residus, les tifes seques al peu dels fanals, tot. Diria que això s'entén prou bé.

Aquest desfici per les escombraries i la brutícia no era estrany al fet d'haver comprès que si es menystenen o s'amaguen algunes coses, s'acaba per menystenir i amagar algunes persones. Però de fet el meu desfici és pur i desinteressat i no para comptes en el feixisme més que de retruc. Aviat vaig traslladar-lo als altres regnes de la ciutat. A la porta de casa, que quan es tanca ben a poc a poc fa recordar l'*ostinato* del preludi de la quarta suite per violoncel de Bach. O m'erro i serà a l'inrevès i a canvi és l'arc descendent el que em recorda els gones?

Per un mecanisme equivalent, no estic segura de pretendre haver estat jo qui descobrís-veiés la frase en blau de les "Megaperles..." a la capseta de mostra del detergent. No serà que la frase va "passar" (com creiem que "passen" els rius) davant dels meus ulls? ☞

Són. No són. Deixeu-me esfullar la margarida.

NOTES

1.- La revista ha fet seu un vers d'Horaci (*carpe diem, guam minimum credula postero*), pero el transcriu *carpae diem*. V. Horacio, *Odas y ẽpodos*. Ed. bilingue de Manuel Fernández-Galiano y Vicente Cristóbal. Madrid : Cátedra, 1990. Letras Universales ; 140 : 112.

2.- *The works of Emily Dickinson*. Hertfordshire (Angl .) : The Wordsworth Poetry Library, 1994 : 7.

3.- Carmen Martín Gaite. "En el centenario de Melchor de Macanaz (1670-1760)". *La búsqueda de interlocutor y otras búsquedas*. Barcelona: Destino, 1982. Destinolibro; 176: 69.

Marta-R. Domínguez Senra

MODERNITAT I POBRESA

Agustí Nicolau

Heus aquí el resum d'un seminari organitzat pel l'Institut Intercultural de Mont-real l'11 de novembre de l'any passat, que comptà amb la participació de Gustavo Esteva —amb qui hem mantingut una molt interessant conversa que trobareu en aquest mateix número de Via fora!!—, membre de la xarxa INCAD (International Network for Cultural Alternatives to Development), que té la seva seu de coordinació a Mont-real. L'organització del seminari i l'elaboració foren fetes per Agustí Nicolau, membre d'Enllaç i coordinador del mòdul "Cultures i Desenvolupament" a l'Institut Intercultural de Mont-real.

Here you are the extract of a seminary organized by the Intercultural Institute of Montreal on novembre 11th 1994, which had the participation of Gustavo Esteva —to whom we have had a very interesting conversation included in this number— member of the INCAD(...) which has its coordination office in Montreal.

The organization and elaboration of this seminary were made by Agustí Nicolau menbre d'Enllaç and coordinator of the section Cultures and Development at the Intercultural Institute of Montreal.

Jen la resumo de seminario organizita de la Interkultura Instituto de Montrealo pasintjare je la 11a de novembro kiu inkludis la partoprenon de Gustavo Esteva —kun kiu ni havis tre interesan konversacion kiun vi renkontos en tiu ĉi sama numero de Via Fora!!— membro de la reto INCAD (International Network for Cultural Alternatives to Development) kiu havas sian kunordigan sidejon en Montrealo. La organizado kaj prilaborado de la seminario estis plenumitaj de Agustí Nicolau, membro de "Enllaç" kaj kunordiganto de la sekcio "Kulturoj kaj Evoluo" en la Interkultura Instituto de Montrealo.

Aquest seminari d'una sessió pretenia explorar la qüestió de la postmodernitat des d'un punt de vista nou i diferent del propi del pensament dels països del Nord: el dels pobles i cultures del Sud. Per fer-ho, comptàvem amb la presència de Gustavo Esteva, membre de l'INCAD, a partir de la seva experiència mexicana.

En aquest seminari es plantejaven tot un seguit de qüestions a resoldre:

- Davant el fracàs de la modernitat i del seu somni de riquesa il·limitada per a tots, no ha arribat ja el moment per a les cultures i societats del "Tercer Món" de desmitificar la modernitat i la postmodernitat occidentals com els camins a seguir?
- No hauria arribat ja el moment de formular les seves postmodernitats respectives, per anar més enllà dels mites del progrés i del desenvolupament vehiculats per la modernitat occidental i la seva postmodernitat *high-tech*.
- Es pot enfocar la formulació d'una veritable postmodernitat que no sigui una simple prolongació de la modernitat sota la fòrmula de modernitat tardana *high-tech*?
- És possible desenvolupar visions i concepcions postmodernes pròpies dels països del Tercer Món, revaloritzant altres sabers i no solament els sortits de la modernitat occidental?
- Quina plaça ocuparia la revalorització de la pobresa convivencial en aquestes postmodernitats pròpies dels països del Tercer Món?
- En quina mesura el qüestionament de la postmodernitat provinent dels països del Sud pot contribuir a

la superació de la modernitat al nord per a no caure en una postmodernitat *high-tech*?

INTRODUCCIÓ TEMÀTICA

Per a desenvolupar el tema calia primerament una petita introducció definint les característiques generals de la modernitat. Aquesta ha estat presentada com una cultura en si mateixa amb les característiques següents:

- Filosofia: atropocentrisme, individu, racionalitat, evolucionisme.
- Religió: mort de Déu, dimensió privada.
- Política: estat-nació, democràcia liberal, drets de l'individu.
- Economia: progrés, desenvolupament, creixement, riquesa il·limitada.
- Tecnologia: una finalitat en si mateixa, tecnocentrisme.

També ha mencionat el fet que la imposició de la cultura de la modernitat, als països del Sud provoca la desestructuració d'aquestes societats, amb la miserabilització de la vida a tots els nivells.

PRESENTACIÓ DE GUSTAVO ESTEVA

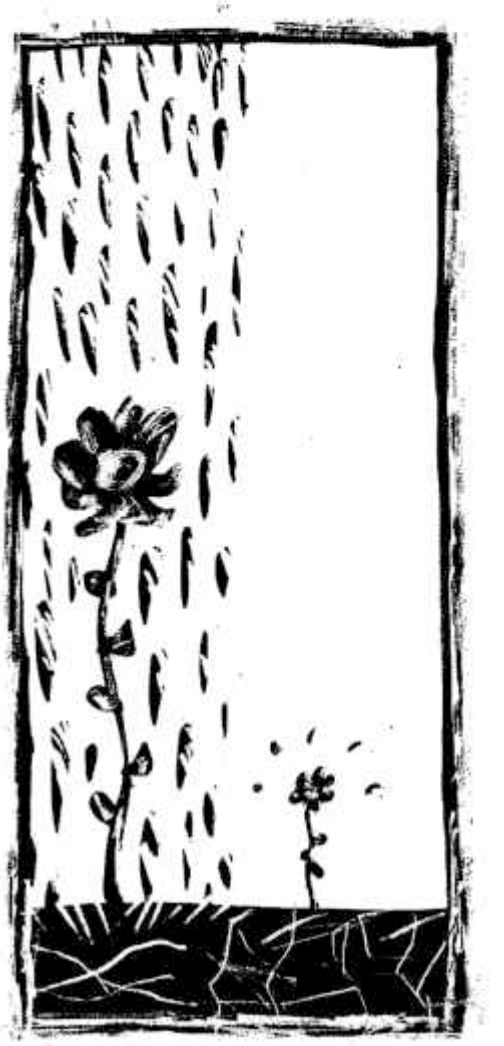
Per facilitar la comprensió de la seva exposició, ha seguit més o menys el mateix esquema, senyalant en cada cas quina és la perspectiva de les poblacions i les comunitats del Sud. Ha senyalat primerament, com a preàmbul, que aquestes persones viuen en un món local i no en un món global propi del discurs modern. La seva presentació està fonamentada sobre la seva experiència personal amb les comunitats i poblacions de Mèxic.

REDEFINICIÓ DE LA CIÈNCIA

La ciència de les comunitats es caracteritza per la no separació entre l'objecte i el subjecte i pel no reconeixement de la ciència moderna occidental com un sistema superior de coneixement. Les ciències de les poblacions del Sud no són universals, sinó adaptades a les situacions locals, el que els hi dóna la seva força, contràriament a la ciència moderna.

RELIGIÓ POPULAR

En les societats premodernes el poder religiós i el poder polític definien conjuntament l'organització de la societat. Actualment, en una perspectiva postmoderna del Sud, les



creences de les persones i les comunitats no estan organitzades per les esglésies, encara que mantiguin relacions. Les persones no segueixen els principis de l'església eclesiàstica, perquè les seves creences estan definides per la comunitat. En els casos mexicans, eren una comunitat de creients abans de l'arribada dels conqueridors.

POLÍTICA COMUNITÀRIA

L'estat modern, els poders econòmics i els poders religiosos, utilitzen sovint la democràcia i els drets humans contra la població. El caràcter individualista dels Drets de l'Home provoca esquinços en les comunitats, el que és aprofitat pels que volen introduir la modernitat entre ells (com és el cas d'algunes esglésies protestants provinents d'Estats Units).

La seva concepció de la política està fundada sobre el consens i la participació directa de tots els implicats. Abans de cada decisió es produeix un llarg procés de consulta en el que participen tots els membres de la comunitat. L'autoritat està considerada, no com un poder suprem, sinó com la flor a les mans del poble.

L'ECONOMIA NO ÉS EL CENTRE DE LA VIDA.

En les societats modernes, l'economia és al centre de la vida de les persones, el que és inconcebible per a moltes persones als països del sud. En el cas de Mèxic, el que es troba al centre de la vida és la *fiesta*. Igualment, la noció de 'necessitat' és posada en qüestió, ja que el que és important són les aspiracions de les persones, i no les necessitats determinades des de l'exterior per 'professionals'. També ha mencionat la paradoxa que en espanyol la paraula necessitats (*necesidades*) fa referència a la necessitat d'anar al servei.

LA TÈCNICA FRONT A LA TECNOLOGIA

Front a la dominació del complexe tecnològic de la alta tecnologia, les comunitats s'organitzen per a desenvolupar tècniques de base, adaptades a les seves necessitats i fàcilment controlables per elles. Ha donat l'exemple dels lavabos secs que s'han desenvolupat a la Ciutat de Mèxic. Aquests lavabos permeten un estalvi enorme d'aigua (que als lavabos clàssics és utilitzada per portar la merda d'un costat a l'altre) i alhora permet la fabricació de compost per a l'agricultura.

CONCLUSIÓ

A títol de conclusió, Gustavo ha senyalat les dificultats d'aplicar aquestes perspectives a l'escala de les grans ciutats. Cal concentrar-se a l'escala dels barris, per provar de ruralitzar les ciutats. És inútil malgastar esforços per provar de canviar la ciutat des del govern.

Les qüestions i comentaris dels participants s'han orientat sobre com podem traspassar al Nord aquestes pràctiques, sobre la situació de Xiapas, sobre l'ambivalència perillosa dels drets humans i sobre l'acció política a gran escala.

Agustí Nicolau

EL CASAL AUTOGESTIONARI.

Us presentem en aquest número i dins de la secció que dediquem a difondre experiències alternatives al nostre país, un projecte ja en marxa situat dins la ciutat de Barcelona però que pren com a àmbit d'actuació i referència el barri del Clot. El Casal Autogestionari és una mostra de com es pot enfocar la solució a diferents problemes concrets —laborals, socials, econòmics— des d'una perspectiva global i sense haver d'aïllar-se del món que ens envolta, al contrari, obrint-se a l'entorn més immediat, el barri, cercant un màxim d'interrelació i de sinergia.

We present in this number into espace for alternative experiences in our country, a started project situated in Barcelona citu but which takes as reference and actuation circuit the Clot district. The center is an exemple of how it is possible to approch the solution to different specific problems —work, social, economic— from a global perspective and not having to become isolated of our environment , on the contrary, being opened to inmediate , the district, looking for the maximum of inter-relations and synergy.

Ni prezentas al vi en ĉi-tiu numero —kaj en la sekcio kiun ni dediĉas al la disvastigo de alternativaj spertoj en nia lando— projekton jam funkciantan en Barcelono, sed kiu konkrete agas en la kvartalo "El Clot". La memmastrumita sidejo estas ekzemplo kiel proponi solvon al diversaj konkretaj problemoj —laboraj, sociaj, ekonomiaj— ekde totala perspektivo, sen bezono apartiĝi de la nin ĉirkaŭanta mondo, sed tute male malfermiĝanta al la pli proksima ĉirkaŭaĵo, la kvartalo, serĉante la maksimuman interrilatadon kaj sinergion.

AUTOGESTIÓ

L'autogestió és una paraula que engloba molts conceptes, però pels membres del Casal Autogestionari és l'exercici de la pròpia responsabilitat en gestionar tot allò que sigui possible del que afecta la nostra vida quotidiana. El Casal Autogestionari és una entitat oberta que té com a objectiu promoure, difondre i mostrar la viabilitat de l'autogestió com a fòrmula organitzativa basada en la democràcia directa, la igualtat i la solidaritat. Per això vol anar més enllà de l'aspecte laboral per tal de globalitzar l'aspecte social, laboral, convivencial i lúdic i oferir una forma de vida alternativa amb gran potencial transformador del seu entorn social. Així pretén impulsar el màxim d'iniciatives tant socials com laborals concentrades en un àmbit proper a la vida de les persones com és un barri, en aquest cas el barri del Clot de Barcelona, de tal manera que suposi un impacte real i exemplificador.

EL PROJECTE A

El projecte del Casal està inspirat en l'anomenat 'Projecte A' alemany que ha donat lloc a la Wespe, que funciona des de fa uns sis anys a la ciutat alemanya de Neustadt, amb la voluntat de trencar el *guetto* al qual estaven sotmeses les idees alternatives i practicar un model de vida diferent, però integrat en la pròpia societat. El Projecte A és un projecte multidimensional que pretén superar els límits artificials entre els vessants polítics, econòmics i privats de les persones. La vida no hauria d'estar dividida en àrees específiques (treball, acció política i oci-vida privada) sinó que s'hauria de poder realitzar un treball a gust, que permeti alimentar-se mentre alhora va transformant la societat i es converteix en font de felicitat i satisfacció. En realitat no és una idea nova, sinó la síntesis del vell somni anarquista. Però el Projecte A intenta superar les velles estructures puristes i aïllades per

crear una sofisticada combinació d'idees que pugui mobilitzar punts de vista pragmàtics, professionals i realistes, unint-los per crear una base estable d'activitats político-socials i alhora com a punts de defensa contra el sistema que ens envolta.

Qualsevol forma d'acostament al projecte, sigui per motiu social, econòmic o polític és acceptable. El que realment és importat és creure en un anarquisme viscut, en la vivència personal integrada en el projecte. No es pot convèncer només a través del pamfletarisme —en tot cas a algún intel·lectual— sinó que cal elaborar un anarquisme que sigui una forma de vida creativa i constructiva. Si s'aconsegueix plasmar una filosofia com aquesta, l'exemple serà observat i seguit per molta gent i no rebutjat com quelcom aventurer, exòtic, escandalós i que cal têmer.

Cal observar en el Projecte A dos aspectes diferents, un la microestructura d'organització i economia, que constitueix la base sòlida del projecte, i d'altra part la dinàmica política, el desenvolupament i la perspectiva.

La unitat més petita, base del Projecte A, és el doble projecte. La idea del doble projecte és simple, es tracta de combinar un projecte que aporta diners amb un altre que necessita diners. Una combinació així, instal·lada en un mateix edifici i organitzada per un mateix col·lectiu de companys, si aconsegueix el seu balanç econòmic i, si està gestionada responsablement, pot arribar a generar un benefici modest, després d'haver pagat sous i despeses fixes, que serveixi per cobrir el dèficit d'un altre projecte. Hi han molts exemples de combinacions útils i intel·ligents de dobles o triples projectes. Es pot combinar una discoteca amb un centre cultural o ateneu, un cinema amb una cooperativa de pel·lícules, una perruqueria i un club polític, una universitat popular amb un centre d'assistència a emigrants, una fusteria amb un centre d'educació professional. Anant una mica més enllà un doble projecte es pot convertir, si els participants ho volen, en una unitat convivencial. Aquest conjunt és completament autònom en el que es refereix a afers de treball, estil de vida, forma de producció, els productes i la seva comercialització, el nivell de consum, la forma de pagament, la forma d'educar els infants i moltes altres coses. D'aquesta manera evitem l'uniformisme. Ens fa aprendre una qüestió bàsica per l'anarquia: la tolerància llibertària. Així conviuen diferents formes de vida i s'aprén uns dels altres constantment.

Quant al camp de la dinàmica política, cal coordinar les diferents unitats de funcionament, per evitar la seva decadència i l'esperit apolític de l'autosuficiència. Amb aquesta idea, s'institueix l'anomenat *Consell*. Aquest consell no té poders executius, només pot acordar decisions col·lectives. No pot ordenar res a cap doble projecte, perquè aquest és completament autònom. Només pot aconsellar, moderar els debats i la crítica i consensuar acords. No pot imposar multes, ni penes, ni sentències, només excloure individus o projectes en cas d'impossibilitat absoluta de consens. La responsabilitat de fer complir els acords és dels propis projectes i dels individus que els composen. Si aquest procés aconsegueix emplear diferents persones que poden realitzar-se dins del grup d'una forma feliç i a més actuen d'una forma oberta a l'entorn que els envolta, oferint serveis d'una manera diferent però efectiva, en la situació social actual d'alt índex d'atur i manca de mobilització social segur que poc a poc la gent que abans no llegien els panflets i als que la paraula anarquista els ha fet tanta por s'a-

nirà acostant. El Projecte A no està definit com un projecte per a anarquistes. És un projecte anarquista per a tot el món. Qualsevol persona que vulgui viure d'aquesta forma i ho demostri amb seriositat, és suficientment anarquista, no importa com s'anomeni ella mateixa.

Actualment la Wespe ja té endegades unes 15 empreses a tot funcionament i unes 15 iniciatives socials amb la participació d'unes 250 persones.

LA FÀBRICA DEL PLOM

En el cas del Casal Autogestionari, el primer pas ha estat el trasllat a l'antiga Fàbrica del Plom de tres cooperatives que ja funcionaven abans: *Biciclot,* dedicada a la venda, lloguer i reparació de bicicletes i biciactivitats per a escoles, centres educatius i de lleure, *Tau traductors* dedicada a la traducció, correcció i transcripció de textos i *Missatgers Trèvol* dedicada a serveis de missatgeria, ecomissatgeria en bicicleta, paqueteria, transport urgent i repartiments massius, que amb el seu potencial humà i econòmic donen impuls a la seva restauració (fent realitat la idea del doble projecte).

L'Antiga Fàbrica del Plom constitueix el nucli central del projecte, el projecte mare viver de les noves cooperatives i de les iniciatives socials. El Casal és un espai on es troben diferents projectes laborals, i projectes socials en relació amb les cooperatives o diferents iniciatives que sorgeixen del Casal. A més es contarà amb una sala d'actes i un espai comú de relació social obert al barri.

Quan es parla d'atur i crisi sembla que l'única solució depengui de què uns empresaris puguin fer negoci i per invertir l'Estat els ofereix totes les facilitats i avantatges que sempre tenen un cost social i comporten un retall en del dret dels treballadors. Però es poden cercar alternatives en

la creació d'iniciatives laborals per part dels treballadors evitant la substracció de cap plusvàlua per part d'un empresari particular.

Un altre dels princials objectius és fomentar la col·laboració entre les persones per compartir solucions a les necessitats més vitals i quotidianes. Ajudar a cooperar, recuperar l'esperit de convivència, lluny de les fòrmules egoistes, competitives i insolidàries amb les que diàriament es bombardeja a la societat i combatir la imatge de l'actual societat capitalista i el mercat com l'única viable, malgrat la destrucció salvatge dels recursos naturals i de relacions entre pobles que comporta. Es vol ser solidari amb totes les lluites socials que tinguin com a base aquesta voluntat de canvi de valors ètics i morals: l'antimilitarisme, el feminisme, l'antirracisme...

Així des de la creació del Casal han sorgit diferents iniciatives que van prenent forma en grups de treball en els que participen també persones no relacionades amb els col·lectius de les cooperatives. Entre elles hi ha la secció de Solidaritat, que pretén promoure i portar a terme projectes solidaris d'ajuda directa —entre ells destaca el projecte Bicicletes Solidàries que té com a finalitat reciclar bicicletes i enviar-les allà on puguin ser útils, per exemple ja n'han enviat als Camps de refugiats del Poble Saharaui a Algèria—; la revista *Autogestió*, òrgan de comunicació del Casal; el grup d'excursionisme, que combina l'aspecte lúdic amb l'ecologia; i la Caixa d'Estalvis Solidària, destinada a finançar projectes autogestionaris i solventar problemes econòmics quotidians. Altres estan en procés de formació, com un servei d'assessorament sobre cooperativisme, la secció cultural i molts altres. Totes aquestes iniciatives es realitzen amb un clar objectiu d'incidència social, provant de donar-los-hi una dimensió pública i introduir-los en la vida del barri, perquè arribin a la gent externa al Casal que hi ha una altra manera de treballar i viure més solidària, lògica i ecològica.

El Casal Autogestionari se'ns presenta doncs com un conjunt d'iniciatives que poden resultar un estímul per a la reflexió o per la seva imitació. També comencen a acumular experiències que poden arribar a ser de molta utilitat per a qui vulgui iniciar projectes similars.

Per contactar-hi adreceu-vos a:

Casal Autogestionari.
C/ La Verneda, 18.
08018 Barcelona.
Telèfon: 266 07 70.

COCA 95: UNA ALTERNATIVA NECESSÀRIA.

Manifest campanya "Coca '95".

A iniciativa de 18 ONGs de dotze països europeus s'està realitzant una campanya d'informació per introduir en el debat sobre les drogues un nou punt de vista: el dels productors. Als països anomenats del Tercer Món, la lluita oficial contra la droga ha esdevingut una veritable guerra. Els llocs més afectats per aquesta són els països andins, on d'una banda les condicions econòmiques fan que el narcotràfic continui, mentre que de l'altra creix la pressió internacional per eliminar-lo. Enmig d'aquest dilema hi ha els camperols productors de coca, per a ells la coca és una part essencial del seu entorn ecològic, cultural i econòmic. En l'actual situació econòmica conrear la coca ha esdevingut l'única possibilitat de sobreviure. Els productors no volen ser ni víctimes ni enemics de la guerra contra les drogues. Tenen propostes per a una solució pacífica, però mai han tingut la possibilitat de plantejar-les en els centres de decisió política. Us presentem el text del manifest "Coca '95" que ens ha fet arribar ConcertaciòN/S, entitat de la que us en vam parlar en números anteriors i a la que us podeu dirigir per a qualsevol consulta sobre el tema.

As a iniciative of eighteen ONGs from twelve european countries it is been realizing an informative campaing to introduce into drugs debate a new point of view: the producers. In the countries named of third world, the official struggle against drugs has become a true war. The most affected places because of that reason are andean countryes, where from one side the economical conditions let nercotraffic carry on, while on the other hand international pressure to eliminate it, is growing up. In this dilema there are the countrymen producers of coca, for the coca is an essential part of their ecologic, cultural and economic environment. In the present economical situation to cultivate coca has become the only surviving possibility. Producers do not want to be neither victims nor enemies of war against drugs. They nave proposals for a pacific solution but they have never had possibility to establish them in political decition centers. We present the text of the manifest Coca 95 received from ConcertacioN/S, entity we talked about in previous numbers and whom tou can apply for any question concerning tjis subject.

Je iniciato de 18 ONG (Neregistaraj Organizaĵnj) el dekdu eŭropaj landoj oni okazigas informkampanjon laŭcele enkonduki en la debaton pri drogoj, novan vidpunkton: tiun de la produktantoj. En la tiel nomataj landoj de la Tria Mondo, la oficiala lukto kontraŭ la drogo fariĝis vera milito.Tiuj lokoj kiuj plej suferas ĝin, estas la andaj landoj, kie unuflanke la ekonomiaj kondicoj faciligas la daŭrigon de la narkotrafiko kaj aliflanke kreskas la internacia premo por ĝin elimini. Meze de tiu dilemo troviĝas la kamparanoj kokao-produktantoj, kiu por ili estas esenca bazo de sia ekologia, kultura kaj ekonomia ĉirkaŭago. En la nuna ekonomia situacio, kultivi kokaon fariĝis la sola ebleco postvivi. La produktantoj volas esti nek viktimoj nek malamikoj de la milito kontraŭ la drogoj. Ili havas proponojn por paca solvo,sed neniam ili havis la eblecon prezenti ilin en la centroj de politika decido. Ni prezentas al vi la tekston de la manifesto "Kokao 95" kiun liveris al ni "Concertació N/S",asocio pri kiu ni parolis al vi en antaŭaj numeroj,al kiu vi povas vin turni pri kiu ajn informo pri la temo.

UNA PROPOSTA DEL SUD PER OBTENIR LA PAU EN LA GUERRA CONTRA LES DROGUES.

L'ús de substàncies estupefaents per alterar el comportament és possiblement tan vell com la Humanitat. És igualment cert que, almenys en l'àrea occidental, les sancions al consum —morals, però també jurídiques— són força antigues; això no obstant, no-

més en el darrer quart de segle la producció, tràfic i consum de drogues (entenent com a tals les il·legalitzades) ha esdevingut un problema d'abast mundial. Un problema que les diverses polítiques estatals o supraestatals no han aconseguit ni tan sols controlar.

Llevat d'excepcions, els països occidentals han abordat les diverses fases (producció, distribució, consum) del problema amb una bateria de mesures repressives internes, però també, en resposta a la internacionalització del problema, de coordinació internacional i, el que és més greu, d'imposició de determinades pautes a països tercers, justament aquells sobre els quals es poden imposar: els de l'anomenat Tercer Món.

Aquestes mesures repressives encara que en teoria indiscriminades, han afectat generalment les baules més febles de la cadena: els consumidors i, per a determinades substàncies, els productors de la matèria primera de la fabricació de drogues.

D'aquesta manera, determinats països del Tercer Món, aquells que han cultivat des de temps immemorials algunes d'aquelles matèries primeres, que les han incorporat a la seva cultura i que les han integrat en els seus circuits econòmics, han patit les conseqüències del que és un problema dels països desenvolupats. Bona part de la batalla d'aquests contra les drogues s'ha dut a terme en països subdesenvolupats sense tenir en compte les seves tradicions econòmiques i culturals. L'eliminació de conreus imposada a determinats països ha suposat per a milers de camperols un major deteriorament de les seves ja míseres condicions de vida, un augment de la inseguretat, degut a operacions militars o policials, i el trencament de l'equilibri ecològic a causa de l'ampli ús d'herbicides i plaguicides.

La brutalitat i la ineficàcia d'aquestes mesures, atès que no han actuat decididament contra les poderoses xarxes de distribució i finançament, fa que el problema continuï on era, o potser pitjor: a hores d'ara, al món, s'hi produeix tres vegades més d'opi i sis vegades més de coca que fa vint anys. El tràfic mou avui mig bilió de dolars anuals, i és el segon negoci més lucratiu del planeta. Però això no ha portat els governs occidentals a fer una reflexió crítica sobre la lluita contra els narcòtics.

L'obcecació occidental en l'eliminació de cultius perpetua la inseguretat i la pobresa de moltes comunitats camperoles. En el cas concret de la coca, s'oblida no només la seva inserció en els hàbits de consum de les regions on es conrea, sinó també que l'augment de producció es deu a que té uns preus relativament remuneradors, a diferència d'altres productes —l'arròs, el blat de moro, el cacau, el cafè...— els preus dels quals s'han enfonsat, en bona mesura a causa dels moviments especulatius dels mercats internacionals.

Cal buscar alternatives que siguin justes per als camperols dels països productors: mantenir-los en les seves malmeses condicions de vida actuals no ajuda a resoldre cap problema. D'altra banda, qualsevol alternativa ha de comptar necessàriament amb llurs opinió i propostes. Les que a continuació es presenten, són les elaborades pel «Consejo Andino de Productores de Coca», organisme que aplega a un milió i mig de conreadors de Bolívia, Perú i Colòmbia. El seu dret a cultivar coca és tan legítim com el dels pagesos catalans a plantar vinyes tot i que el vi sigui perniciós per a la salut.

QUÈ ÉS LA COCA?

La coca (*Erythroxylum coca*) és un arbust d'1 a 3 metres d'alçada, origi-

nari de les regions andines, les fulles del qual contenen un alcaloide que produeix efectes anestèsics. Aquests efectes van ser descoberts en la regió andina fa uns tres mil anys, i al seu voltant va aparèixer tota una cultura social i religiosa, de la qual l'antropologia i l'arqueologia (les estàtues anomenades "coqueros") han donat fe. Actualment, mastegada o en forma d'infusió, la coca juga un important paper ritual, al marge del medicinal.

Els colonitzadors, que tenien al principi fortes reserves cap a ella, degut al seu paper en el reforçament de la cohesió social, van saber usar-la per augmentar l'explotació dels indígenes, car els treia la gana i mitigava el cansament, encara que escurçava la seva vida. La coca es convertí, durant el període colonial, en un negoci complementari del miner. Quan s'exhauriren les mines d'argent, la coca continuà essent un excel·lent negoci, donat que la consumia el 70% dels camperols de la regió. La independència dels països productors no va significar la fi de la dependència econòmica, que es va traduir en l'abandonament dels productes autòctons en favor dels dedicats a l'exportació. La baixada del preu d'aquests impulsà molta gent a tornar als conreus tradicionals. D'aquesta manera, en l'actualitat, a Bolívia, unes 600.000 persones participen en la producció i comercialització de la fulla de coca.

No hi ha cap mena de dubte que la demanda induïda pel narcotràfic té molt a veure amb aquesta situació. Pero, com va dir Valentín Mejillones, metge tradicional de Tiwanaco: "La coca va a existir mientras en las comunidades indígenas exista hambre, miseria, abuso, humillaciones y explotación. Cuando desaparezca ésto, la coca volverá a formar parte de la religión y dejará de ser un símbolo y bandera de resistencia...".

La cocaïna és a la coca el que el vi és al raïm. Fou sintetitzada per l'alemany Albert Niemann el 1860 i el seu ús es limità al d'anestèsic local fins que al 1886 Smith Pemberton començà a utilitzar fulles de coca com a base d'una popular beguda refrescant: la Coca-Cola.

La cocaïna fou considerada com a un anestèsic i estimulant fins que es va començar a descobrir el seu caràcter addictiu. Va ser la seva perillositat —i segurament una molt puritana reserva cap a tot allò que resulti alliberador, encara que sigui artificialment— el que provocà una cadena d'il·legalitzacions (EE UU, 1906) que culminà amb la Convenció Única d'Estupefaents de l'ONU (1961), que proscrivia la producció, tràfic i consum de substàncies narcòtiques, entre elles la coca i la cocaïna. Simptomàticament, en aquells temps començà a aparèixer el narcotràfic i el problema de les drogues es va començar a percebre des de la seva perspectiva més amenaçant.

LES OPCIONS OCCIDENTALS

Pràcticament, es poden reduir a dues: la nordamericana, repressiva a ultrança, i la europea, més matisada.

L'estratègia del govern dels Estats Units es basa en l'erradicació de la planta amb mitjans militars, aprofitant la seva hegemonia a la regió. Així, l'any 1981, els EE UU van forçar al govern peruà a signar un conveni en aquest sentit, sota l'amenaça de congelar els préstecs del FMI i el Banc Mundial. Les conseqüències han estat devastadores: van deixar de cultivar-se 31.000 hectàrees, però els camperols es varen desplacar cap a l'Amazonia, on actualment hi ha entre 200.000 i 300.000 hectàrees de coca, que han substituït a la vegetació autòctona. La repressió dels con-

readors ha alentit la corrupció i l'arrelament de moviments guerrillers, i ha facilitat, pel descontrol, l'actuació dels narcotraficants.

La presència, per altra banda, de policies i militars ha afavorit freqüents atemptats als drets humans i ha suposat una violació de les sobiranies. Per a molts sectors progressistes, la lluita contra el narcotràfic només emmascara una política intervencionista als estats sudamericans.

Els europeus, també amb l'objectiu de l'erradicació, proposen la seva substitució per d'altres conreus, subvencionant-los i ajudant a la seva exportació. Aquesta política, que ha suposat importants inversions (100 milions de dolars en la regió boliviana del Chapare entre 1983 i 1993) s'ha saldat amb un fracàs. En primer lloc per la seva precipitació, en no haver realitzat estudis previs; en segon lloc, pel seu autoritarisme, en no consultar les poblacions afectades, al marge de que els governs locals les imposen violentament; en tercer lloc, per resultar antieconòmiques: els camperols calculen que la substitució de cultius al Chapare els ha suposat unes pèrdues de 160 milions de dolars... a causa precisament d'haver participat en aquests programes de desenvolupament!

¿LEGALITZAR ÉS LA SOLUCIÓ?

No és proposit d'aquest escrit entrar en la qüestió de la legalització o no del tràfic de drogues, encara que prengui nota del fet que hi ha sectors socials que consideren que aquesta legalització és, sota els pertinents controls, la solució definitiva al problema. Es tracta en tot cas d'un debat que segueix obert.

La legalització, ¿fora també la solució per als productors? Aparentment, amb ella s'acabaria la repressió sobre els conreadors i aquests podrien racionalitzar la seva producció.

Tanmateix, hauria de tenir en compte d'altres aspectes:

- La coca legalitzada podria cultivarse en d'altres zones del món, possiblement en condicions més competitives, amb el que el cercle infernal de la baixada dels preus dels productes del Tercer Món es repetiria.
- Un cop legalitzada, els països desenvolupats perdrien un dels seus estímuls per invertir en els països pobres. Desgraciadament és un fet el que els països rics es mouen més pel seu interès que per la solidaritat.
- La combinació d'ambdós factors provocaria la ruïna de molts camperols i l'aparició de nous problemes socials.

La legalització i lliberalització del conreu i comerç de coca reflecteix la mateixa ambigüitat que la legalització del tràfic i consum de drogues. És possible que la legalització sense més no acabi amb els problemes, es limiti a desplaçar-los: la marginació de l'addicte és el correlat de la marginació del camperol expulsat de l'economia productiva.

EL "DESENVOLUPAMENT PER COCA"

A partir de 1990, els governs de Bolívia, Perú i Colòmbia impulsaren l'opció "desarrollo por coca": es tractava d'aconseguir l'ajut internacional per a la substitució de conreus i amplis programes d'ajut al desenvolupament a canvi d'una decidida política d'erradicació. Aquesta proposta, que té punts de contacte amb l'opció europea, es va complementar a partir de 1992 amb la de "desarrollo con coca": es tractava d'exposar els innegables efectes benèfics de determinats usos de la coca (per produir tes i mates, pasta dental, xiclets...).

Cap de les dues propostes fou presa seriosament. De fet, van ser interpretades com una forma d'aconseguir finançament internacional en un moment de greus dificultats econòmiques de la regió andina, a banda que l'eradicació compulsiva per a aquelles finalitats es convertia en un nou factor d'abús.

LA PROPOSTA CAMPEROLA

En 1995 es pot constatar el fracàs de les polítiques oficials. Resta sense experimentar la més lògica i més justa: la que proposen els propis productors, que es podria resumir en "desenvolupament integral amb coca".

La proposta camperola hauria de partir d'un ampli debat social i polític, en què es clarifiquessin qüestions com la legalització i la seva vinculació amb el desenvolupament, no sols de les seves pròpies comunitats, sinó de tots els camperols. Aquest debat, en la proposta del Consejo Andino de Productores hauria de basar-se en tres punts:

1r. Legalització del cultiu i comerç de la fulla de coca.

La producció quedaria limitada a les zones on actualment es realitza i controlada mitjançant certificats. Els mateixos camperols, per medi de les seves organitzacions, s'encarregarien de racionalitzar la producció. La legalització del comerç permetria no sols l'autoconsum comunitari, sinó també l'aplicació de la coca a la fabricació de derivats, alguns dels quals tenen utilitat dietètica i mèdica. La comercialització i transformació, precisament per evitar el seu desviament cap a les xarxes del narcotràfic, estarien en mans de les federacions camperoles de les zones productores.

Això obriria insospitades possibilitats de desenvolupament econòmic per a les zones productores: es calcula que per als fins lícits es necessiten unes 130.000 hectàrees de coca,

la tercera part de les actualment cultivades; això implica un esforç addicional de desenvolupament.

2n. Desenvolupament integral.
Entenent-lo com el que és conseqüència de programes elaborats democràticament, a partir de les pròpies experiències i tradicions, que s'integren ecològicament en el medi i que no es basen en les exigències i necessitats del Primer Món. Implica que siguin les organitzacions camperoles les que controlin la comercialització i transformació, de manera que no comprometin la necessària autosuficiència alimentària. Això suposa talment una millora dels termes d'intercanvi en el comerç internacional.

3r. Mesures macroeconòmiques.
Que a nivell internacional possibilitessin una millora de les condicions de vida de tots els camperols dels països pobres. Aquestes mesures —per exemple, preus de garantia per a les matèries primeres, solució del problema del deute extern, fi de l'exportació de productes agrícoles subvencionats dels països occidentals— eliminarien molts dels impediments al desenvolupament de l'anomenat Tercer Món.

En el marc d'aquest conjunt de mesures, que sens dubte suposarien un important canvi en la situació d'injustícia i desigualtat que presideix les relacions internacionals, així com també una democratització real de les estructures socials i polítiques dels països afectats, la legalització de la coca té un extraordinari valor simbòlic, com a esmena d'un enorme error històric dels països del Nord en la seva relació amb els del Sud, com a reconeixement del dret del Sud a fixar autònomament les seves cap al desenvolupament i com a punt de partida d'un diàleg que ajudi a fer aquest món, l'únic que tenim, més habitable. Les dificultats polítiques són innegables; només l'opinió pública dels pobles pot ajudar a superar-les.

Per a més informació, adreceu-vos a:
ConcertacioN/S
C/. Junta del Comerç, 24, pral.
08001-Barcelona

CONVERSA AMB GUSTAVO ESTEVA

Parlar amb Gustavo Esteva és fer-ho amb un dels representants més genuins de la crítica radical al desenvolupament que des de fa uns anys s'està generant als països del sud. Al mateix temps, es tracta d'un dels analistes més fins dels nous moviments socials que proven viure contra i malgrat el desenvolupament. Finalment, és un jutge de primera línea de la situació actual mexicana, especialment en referència a l'Exèrcit Zapatista d'Alliberament Nacional (EZLN). De tot això vam parlar amb ell el mes de maig passat a la seva casa d'adob i teules de l'Estat mexicà d'Oxaca.

To talk with Gustavo Esteva is do it to one of the most genuine representative of radical critic to development, wich sisnce some years ago, it is been generating in southern countries. At the same time, it is about one of the finest annalist of new social movements that try to live against and despite development. Finally, he is a very good judge of the present Mexican situation specially concernig the EZLN (Zapatista Army of National Liberation). We talked about all of this last may at his house in the mexican state of Oxaca.

Paroli kun Gustavo Esteva estas paroli kun unu el la plej elstaraj repreentantoj de la radikala kritiko al la evoluo kiu de antaŭ kelkaj jaroj okazas en la sudaj landoj. Samtempe li estas unu el la plej ruzaj analizistoj de la novaj sociaj movadoj kiuj provas vivi kontraŭ kaj malgraŭ la evoluo. Finfine li estas escepta juĝisto pri la nuntempa meksika situacio, precipe pri la Zapatista Armeo de Nacia Liberigo (EZLM). Pri tio ĉi ni kunparolis pasintan majon ĉe lia domo de adoboj kaj tegoloj en la meksika ŝtato de Oxaca.

Des de fa uns anys et defineixes com a intel·lectual desprofessionalitzat. Però abans d'arribar-hi, quina va ser la teva trajectòria? D'on provens?

Provinc del món de l'administració d'empreses, on vaig tenir força èxit, fins arribar a tenir una empresa pròpia. Però als anys seixanta, quan vaig adonar-me que les promeses del desenvolupament, pel que treballàvem, no s'acomplien, sinó més aviat tot el contrari, em vaig incorporar a un moviment clandestí que pretenia dur a terme una lluita revolucionària armada a Mèxic. Cal tenir en compte que ens trobàvem al període de desplegament de la revolució cubana. Per sort per a tots, la violència interna del mateix grup em va permetre adonar-me que la preteníem imposar a tota la societat abans de fer-la servir.

En aquest moment, a mitjans dels anys seixanta, vaig provar d'assolir el mateix propòsit des de l'administració pública, amb la idea una mica ingènua del bon govern. Als anys setanta vaig arribar a ocupar un alt càrrec a l'administració populista del president Echevarria. Vaig tenir així l'oportunitat de col·laborar i posar en marxa nombrosos programes i accions de desenvolupament, amb molts recursos, un magnífic equip i un clima social i polític que semblaven molt adients per al canvi social. Al 1976 però, quan en el canvi d'administració se'm va presentar l'oportunitat d'arribar als esglaons més alts del govern, vaig decidir abandonar-lo. Només més tard vaig arribar a precisar les intuicions que m'havien portat a prendre aquella decisió: els interessos del govern i els de les

majories socials són contraposats; els programes de desenvolupament, fins i tot els millors, els més participatius i eficaços, fan mal a la gent, en lloc de beneficiar-la.

Cap a on vas dirigir els esforços quan vas abandonar el teu treball a l'Administració Pública Mexicana?

Vaig buscar crear-me un nínxol autònom de treball amb la gent que ja a l'època era considerada com a marginal, és a dir, indígenes, camperols i grups populars urbans. Però malgrat que la meva intenció era treballar de forma diferent a com ho havia fet des del govern, vaig acabar reproduint els mateixos patrons: seguia actuant com a professional i expert, per *ajudar* la gent a assolir els objectius del desenvolupament, les seves definicions de la bona vida.

Però en tot aquest procés, on es va produir la teva opció per la desprofessionalització?

El fet d'haver actuat com a professional durant molts anys, a l'empresa privada, al govern i amb els marginals, va permetre'm adonar-me del caràcter fonamental de les professions al procés de reproducció social i del model de desenvolupament. De fet, cada professió posseeix un llenguatge propi que li impedeix veure la realitat tal i com aquesta és, creant-ne una visió, la que més interessa per a la seva pròpia reproducció. És així, per exemple, com els diversos planificadors del desenvolupament han creat els conceptes de necessitat i pobresa. Se'ns diu que cal desenvolupar les poblacions, donat que cal satisfer les necessitats que tenen, per treure-les de la pobresa. Necessitat i pobresa esdevenen un allargavistes amb el que s'acaba distorsionant tota percepció del que s'anomena Tercer Món. Les professions posseeixen un caràcter inhabilitant donat que imposen a la gent una visió en què els seus coneixements, destreses i capacitats es diagnostiquen com carències, llasts, com un *problema* del que la seva *solució* consisteix en dependre dels serveis del professional. Per la pressió de la gent i els fracassos del desenvolupament, s'ha posat de moda tenir present els coneixements locals i tradicionals, però en aprofitar-los pel desenvolupament, en subordinar-los a ell, se'ls devalua, se'ls distorsiona i finalment se'ls liquida. Per crear la necessitat dels seus serveis, cada professional ha d'inhabilitar primer les capacitats respectives de la gent.

El desenvolupament no ha fet més que modernitzar la pobresa, fent-la més extensa i degradant. Tot diagnòstic de la pobresa comença per una desqualificació, que dóna per cert que certs patrons uniformes de vida defineixen necessitats i aspiracions universals i que col·loca en situació indigna i subordinada qui, des de les seves pròpies definicions de la bona vida, prova d'enfrontar els seus predicaments i superar les restriccions naturals i socials a què està sotmès. Les guerres contra la pobresa són sempre guerres contra els pobres, que minen les seves bases de subsistència i transformen els seus intents autònoms en dependència indigna. Les misèries actuals són, en la seva immensa majoria, creacions del propi desenvolupament, molt més que endarreriments històrics.

No ets doncs només un intel·lectual desprofesionalitzat, sinó també un oponent al desenvolupament com a tal. Quan descobreixes la inviabilitat del desenvolupament com a visió del món i forma de vida?

Des que vaig començar a involucrar-me amb els problemes de les pobla-

cions camperoles, vaig tenir la impressió que l'oposició d'aquestes al desenvolupament no podia explicar-se satisfactòriament per una resistència al canvi i a la innovació. Aquesta explicació em deixava insatisfet en aquell moment. D'altra part, durant els anys seixanta i els setanta em va tocar viure tot el debat intel·lectual destinat a prolongar la validesa del desenvolupament, amb l'adjectivació d'aquest amb diferents termes: social, global, integral, endogen, participatiu..., termes que van operar com a simples desodorants de la sentor que ja estava emanant del desenvolupament.

Hi ha quelcom alhora còmic i tràgic en el fet que cents d'especialistes de Nacions Unides ens parlin actualment, des de 1990, de desenvolupament humà, perquè amb això ens estan dient la inhumanitat en la que fins llavors havia estat el desenvolupament. Però jo penso que parlar de desenvolupament humà és una contradicció en els termes.

Als anys vuitanta, el contacte amb pensadors radicals, com Ivan Illich, que havia vist amb notable anticipació el que significava el desenvolupament, em va permetre articular millor les meves experiències marginals, proporcionant-me una forma teòrica a les meves sospites i intuicions. Així em va ser possible percebre el que va implicar el canvi de significat de la paraula desenvolupament, quan el 20 de gener de 1949 el president Truman va encunyar la seva contrapart, el subdesenvolupament.

La idea de què qui des de llavors van dir-se subdesenvolupats assolissin el desenvolupament va atrapar ràpidament la fantasia mundial. No calia somiar, definir el propi camí: tot estava somiat, les rutes establertes. Viure i lluitar no havia de ser una altra cosa que accedir al desenvolupament, és a dir, a la forma de vida dels desenvolupats, al *American Way of Life*. Tota la resta va quedar descartada. Podia discutir-se, i es va discutir, quina era l'estratègia més eficaç, quina la via més curta o menys dolorosa, però el destí general estava definit. I també quedava definida la nostra subordinació als experts, aquells que suposadament sabien com arribar al desenvolupament perquè hi vivien.

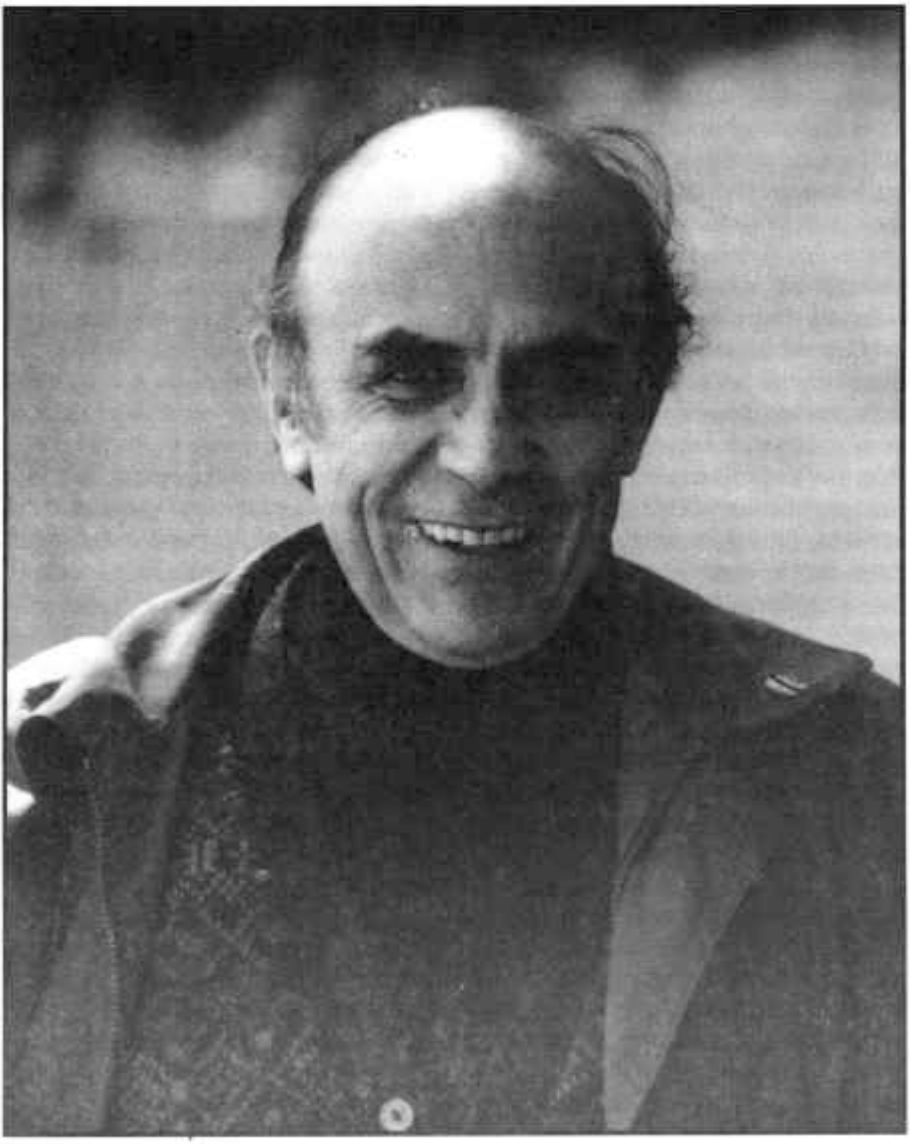
Però com expliques el fet que l'adhesió al somni del desenvolupament es produeixi de forma tan profunda a les societats del sud, si el que aquest oferia al cap i a la fi era la miserabilització de la gent?

Jo no crec que les poblacions del sud en la seva gran majoria s'hagin adherit al desenvolupament lliurement i amb entusiasme. El que s'ha produït és una dominació per la violència, que comença a l'època colonial i de la que el desenvolupament representa la culminació, perquè destrueix les bases materials, simbòliques, culturals i religioses de la supervivència d'altres societats. Però cal tenir en compte que el colonialisme, malgrat la destrucció que va produir en moltes societats, sempre va deixar espais lliures, el que no passa amb el desenvolupament, perquè aquest necessita eliminar altres formes de vida per poder imposar-se.

D'altra part cal prendre en consideració el que el meu amic de l'Índia, Ashis Nandy ha anomenat 'enemic íntim' de les societats del sud, és a dir, la flor i nata d'occident, que són habitualment les més feroçment partidàries del desenvolupament. No es pot negar la gran influència que exerceixen als seus propis països i sobre les seves pròpies poblacions. Quan tot l'espectre polític, ideològic, religiós, des de

l'extrema esquerra a l'extrema dreta, va adherir-se al projecte del desenvolupament, la gent senzilla va sentir-se comdemnada a creure que el que pensava de forma espontània segurament no era vàlid ni realitzable. Van pensar de forma automàtica que "Si tots ells, els que *saben* estan d'acord, segurament tenen raó, i nosaltres som els equivocats". Es produeix un procés de desvaloització del que és propi, del tradicional, que junt a l'acció apisonadora del desenvolupament, acaba donant la impressió que la gent s'ha adherit a ell lliurement i amb entusiasme.

Cal tenir en consideració a més, que es va produir una immensa resistència. Malgrat la violència i la pressió de la ideologia dominant, a tot arreu van sorgir, i segueixen sorgint vigoroses resistències al desenvolupament. La gent no s'oposa a aquesta gelatina mental en el terme s'ha convertit, a aquest fantasma, sinó amb tot el vigor i l'energia als



Fotografia de Gilles Gagné

projectes concrets dels desenvolupadors que amenacen la seva vida i entorn.

Pot dir-se llavors, com fa el teu amic Maijid Rahnema, que el desenvolupament és com la SIDA, perquè destrueix el sistema immunitari de les altres cultures i societats?

Jo no crec que s'arribi a aquest punt, al menys no sempre. Jo crec més aviat que el que passa és que les diferents alternatives al desenvolupament no van poder i no poden expressar-se convenientment. No oblidem que el desenvolupament s'expandeix alhora que els moderns mitjans de comunicació de masses, un fenomen totalment nou. I els mitjans de comunicació de masses potencien el pecat original de la civilització occidental: la voluntat de convertir l'altre a si mateix.

Des de l'època dels grecs, occident ha vist les altres cultures amb deficiències, com si els faltés alguna cosa, que evidentment només occident podia proporcionar. Aquesta és una peculiaritat occidental, que amb el desenvolupament pren proporcions incommensurables. Un xinès o una altra persona d'una altra cultura, poden expressar un sentiment de superioritat, però mai voldran convertir l'altre a la pròpia cultura, perquè ens diran: "Ho sento, però jo no puc fer de vostè un xinès, o el que sigui". Però occident pretén poder convertir i transformar tot el món en occidental. La modernitat occidental front les altres cultures diu: destrueix la teva església, per adoptar els meus déus, destrueix la teva civilització, per adoptar la meva, destrueix la teva forma de vida, per adoptar el desenvolupament. A la supèrbia de la superioritat, occident afegeix la supèrbia del poder...

I la supèrbia de la raó moderna?

Crec que l'occident modern està fonamentalment convençut que fora de la raó occidental no hi ha una altra raó possible. Quan les idees no són articulades a la manera occidental, es diu que no hi han idees. Un exemple recent ho clarificarà. Un dels més reconeguts intel·lectuals mexicans que dóna suport a la causa dels indígenes de Xiapas va escriure fa un any un article que es va fer famós a Mèxic. En ell hi deia que calia donar-los educació, tecnologia i tot el que vulguessin, perquè així tinguessin tots els intruments moderns, per aprendre a lleguir i a pensar. Es tracta d'un racisme profund epistemològic: el que no pensa com jo, el que no sap pensar i llegir a la manera occidental, en darrera instància no sap llegir ni pensar, perquè fora del marc occidental no hi ha ni pensament ni reflexió.

Quan i com comença a articular-se la resistència teòrica al desenvolupament?

Els anys vuitanta han estat considerats com la dècada perduda del desenvolupament, perquè en aquell moment totes les promeses s'ensorren una darrere l'altra. En el cas d'Amèrica Llatina en general, les polítiques econòmiques van orientar-se cap al desmantellament de tot el que s'havia fet durant els quaranta anys anteriors per generar un nou desenvolupament. Era el desenvolupamet per desenvolupar-se. Aquesta evident irracionalitat naixia enmig d'un desastre econòmic i polític generalitzat a tot el continent, amb el clar exponent de la crisi del deute extern. Aquesta situació va possibilitar començar a dir en veu alta als fòrums nacionals i internacionals el que realment pensàvem del desenvolupament.

Personalment la primera vegada que vaig veure una expressió pública en contra del desenvolupament com a tal va ser a una reunió de la Societat Internacional pel Desenvolupament a Roma l'any 1985. Allà jo vaig poder dir, sense por a que em prenguessin per un boig, que l'era del desenvolupament havia arribat a la seva fi i que començava l'era del post-desenvolupament. El veniem pensant des de mitjans dels anys setanta, deu anys més tard podíem expressar-ho públicament: el cadàver del desenvolupament ja feia pudor.

Com es relaciona tot això amb l'aparició del EZLN a l'escena política i social mexicana?

Durant els anys vuitanta, en el cas de Mèxic, apareixen nombrosos grups populars que en el seu discurs i en la seva pràctica es manifesten més o menys explícitament en contra del desenvolupament. Aquest moviment generalitzat desembocarà, el primer de gener de 1994, en els sorgiment de l'EZLN a l'estat de Xiapas. El que els zapatistes essencialment han fet, ha estat donar expressió teòrica i pràctica a un descontentament general de la majoria dels mexicans.

Molts analistes es van preguntar com un petit grup de gent, mal armats, en l'estat més pobre de Mèxic, va aconseguir fer trontollar el vell sistema polític mexicà amb més de 65 anys, en un país de 90 milions d'habitants. La recerca a aquesta resposta em va portar fins i tot a escriure un llibre[1], adonant-me de que el que van fer els zapatistes va ser simplement dir que el rei estava despullat. L'eslògan dels zapatistes, *¡Basta!* va servir per dir prou a tot el que no funcionava, a tots els desastres del país: prou de 500 anys de colonització, prou de 40 anys de desenvolupament, prou de 65 anys de PRI (Partit Revolucionari Institucional)...

L'aparició de l'EZLN podrà arribar a estudiar-se com una forma d'entendre el poder polític modern. Com bé diu Foucault, el seu secret està en la producció institucional de 'veritat', que no es refereix a postulats vertaders o falsos sinó a enunciats conforme als quals ens governem a nosaltres mateixos i a altres. Durant 65 anys els mexicans vam acceptar, d'una manera o altra, governar-nos amb certs enunciats que van sorgir de la Revolució Mexicana, i que van mantenir-se en la retòrica oficial encara que es traïssin en la pràctica. El president Salinas va atrevir-se a qüestionar-los, encara que ho fes en nom de la Revolució. Mentre alguns, que no coincidien amb el rumb neoliberal, exigien retornar als vells enunciats, l'EZNL va gosar dir *¡Basta!* Prou arrelat en la seva pròpia tradició indígena i en la de la Revolució Mexicana, va trencar amb la institucionalització d'aquell passat i amb la fugida cap a endavant del president Salinas. Va desafiar els enunciats del desenvolupament i va aconseguir unificar les resistències a seguir governant-nos amb ells, a través del règim establert. Encara persisteixen els esforços de reformular-los, per seguir governant el país amb ells, des de gener de 1994 han pogut expressar-se articuladament moltes altres visions i concepcions, altres esperances i definicions de la bona vida, que poden conduir-nos a produir una 'veritat' alternativa, nous enunciats amb els que poguem governar-nos a nosaltres mateixos, en els nostres propis termes, en tota la nostra pluralitat.

Podríem considerar llavors l'EZLN com el primer moviment revolucionari post-modern, en ruptura amb els moviments revolucionaris i guerrillers clàssics d'Amèrica Llatina?

L'EZNL posseeix unes profundes arrels històriques que connecten amb la gran tradició dels moviments camperols d'arreu el món que s'han rebel·lat contra el seu opressor. Però, alhora representa una ruptura amb les rebel·lions camperoles històriques, perquè han après les lliçons de la història, que mostren que, tot i que guanyèssin, sempre perdien. En el cas de la Revolució Mexicana veiem com Emiliano Zapata i Pancho Villa, quan arriben al palau presidencial es diuen un a l'altre: "No ens vam aixecar per governar aquest país, sinó per la nostra terra i la nostra llibertat. Aquí no fem res." i es van aixecar i van marxar, essent assassinats poc temps després. Això la gent de l'EZNL, ho ha comprés molt bé, el que demostra que posseeixen una gran maduresa política, fent-los extremadament contemporanis.

D'altra banda, es produeix una ruptura clara i neta amb els moviments guerrillers dels anys seixanta i setanta, en el fet que l'EZNL no cerca el poder per a si, ni imposar la seva veritat, tal com ells ho han dit des d'un bon començament. En certa forma les propostes de l'EZNL representen una resposta extremadament rica i innovadora a la fallida de les ideologies aparegudes al segle XIX, socialisme i capitalisme.

On resideix per a tu l'aportació innovadora de l'EZNL?

L'EZNL representa una novetat política extraordinària, perquè des d'un primer moment planteja el respecte a l'altre com a tal, encara del seu propi enemic polític. No considera el seu punt de vista com a únic, sinó com a una veritat entre d'altres, propugnant clarament un pluralisme radical, que és molt difícil de comprendre per a les ments occidentals modernes.

Des del primer de gener de 1994, des del primer moment, l'EZNL s'obre al diàleg polític i social, a la recerca d'espais polítics en els que la societat pugui expressar-se i es manifestin les diverses concepcions i corrents que la formen. Lluny d'expressar alguna forma de fundamentalisme indi o de cabuderia ideològica contemporània, l'EZNL representa una afirmació radical i digna del que són els pobles indis, ben arrelats al seu territori i en la seva cultura, i alhora amb una obertura completa a d'altres formes de concebre el món i arrelar-se en ell. Proposa que entre tots, els occidentalitzats i els autòctons, el Mèxic fictici i el Mèxic profund —com els va anomenar Guillermo Bonfil— trobem categories comuns, camps de superposició cultural, per establir a partir del diàleg les bases d'una convivència harmònica.

Un dels nous conceptes màgics i mitològics de l'economia actualment és el de la globalització. Per a tu, on creus que ens porta?

La globalització és un mite teòricament pobre, però extremadament destructiu Vol llençar de nou la decadent il·lusió del desenvolupament de que és possible universalitzar una forma específica de vida. Es recolza en el fet real de la transnacionalització dels capitals i dels mitjans de comunicació i pretén reforçar-se amb fets empírics, en aparèixer arreu certs productes, certs serveis, certes formes de viure. Però el fenomen real, a la fi d'aquest segle, no és una globalització efectiva d'una forma de vida, sinó la marginalització de les majories d'aquesta forma de vida globalitzada. La globalització és un mite, una il·lusió. I les majories saben, amb creixent claretat, que mai tindran un automòbil familiar, ni es registraran a un Sheraton, ni menjaran a un McDonald's; els 'globalitzats' haurien acabat amb tots els recursos del planeta abans de que això pogués ocò-

rrer. No és un mite ni una il·lusió, sens dubte, el que es fa en nom de la globalització: governs i corporacions formen ja una mar grossa mortal, que pretén assolar els espais de llibertat i les bases d'una subsistència autònoma de les majories.

Creus que una planificació social alternativa seria el camí adient per obrir alternatives al desenvolupament?

Vaig a explicar-te una anècdota. Jacques Maritain, el teòleg i filòsof personalista, molt gran ja, no aconseguia comprendre el que Ivan Illich li explicava. Va haver de repetir-li un cop i un altre, amb diversos exemples i imatges, què era això de la planificació. "Ah" —va dir el vell filòsof, amb una sobtada brillantor al seu esguard— "ara ho entenc. Es tracta d'un nou pecat, un pecat que els nostres avatpassats no haurien ni tant sols imaginat: el pecat de l'arrogància."

Hi ha quelcom inevitablement pervers en la mateixa idea de la planificació social. Quan no és deliri autoritari, opera com pretext tecnocràtic. Els qui creuen que la política consisteix a administrar les esperances de la gent, trafiquen amb elles mitjançant els plans. Els populistes entreguen promeses a canvi d'adhesions; els tecnòcrates, instruccions i normes. Ambdós transformen l'esperança en espectativa. L'esperança, aquest ésser viu que ha de ser abrigat per a que no es congeli, que suposa activitat i iniciativa, alhora que realista humilitat, es converteix així en expectativa, una actitud passiva i depenent del ser, avantsala de la frustració.

Mai, enlloc, una planificació social s'ha acomplert, tanmateix en nom dels plans, assajatsde mil formes diferents, s'han comés tot tipus d'aixafaments i exercicis autoritaris. És el pretext en el que s'empara un alè arrogant i voluntarista per sotmetre als seus designis la realitat natural i social. El futur d'una societat ha de veure's sempre com un horitzó difús i inassolible, al que se li poden posar marcs d'acotament que canalitzin esperances i esforços, però que no poden ser objecte de planificació. Prou de la pretensió de ser Déu.

Com veus llavors el futur de tots els marginats i exclosos del desenvolupament?

Trobo una font d'esperança en dos factors concurrents en les actuals circumstàncies i que poden detenir la mar grossa mortal de la globalització: les 'imposibilitats estructurals' i els controls polítics. D'una banda, els fenòmens associats amb la globalització i les polítiques que les impulsen generen les seves pròpies contradiccions, que comencen a posar-hi els seus límits. La més evident és la d'una gana més gran que l'estòmag: en rebutjar constantment gent, fent-la primer aturada i després inempleable, no només estimulen reaccions socials i polítiques, sinó que creen el seu propi límit, la seva pròpia contradicció, perquè aquesta gent no pot consumir el que l'aparell globalitzat produeix en quantitats creixents. Es multipliquen així les condicions de les crisis clàssiques, combinades ara amb les molt modernes per generar 'impossibilitats estructurals'. D'altra banda, la mobilització de la gent, en les que es combinen ara les iniciatives dels marginals amb les dels expulsats del centre econòmic, estan impulsant nous controls polítics, que comencen a posar límits als mecanismes enbogits de la globalització.

Jo crec que els considerats marginats i exclosos en troben al centre de les alternatives, perquè la pròpia marginalització del sistema dominant els permet desenvolupar diferents formes de vida, més certes, autòno-

mes i sostenibles. És des d'ells, des de les seves experiències i formes de vida que podem començar a articular, no planificar, alternatives viables al desenvolupament.

Els humanismes es proposen canviar les ideologies sense transformar les institucions. Els reformistes cerquen modificar les institucions sense tocar el sistema ideològic. El que els moviments de base dels marginats i exclosos suggereixen és, en teoria i en la pràctica, canviar simultàniament les ideologies i les institucions afavorint una pluralitat d'opcions, la llibertat efectiva de poder triar entre aquestes opcions i finalment l'autonomia real permeten el contacte i el retrobament entre els grups i les cultures.

Segons el que observo als barris i pobles, la nova dinàmica de la gent comunitària no genera plans utòpics o projectes polítics orientats cap a una generalització universal i global. Observant aquests moviments socials, les coalicions de gent comunitària, constato que són novetats sociològiques que fan reviure la tradició i alhora reevaluen la modernitat.

Però no existeix encara cap mapa dels camins alternatius, jo em resisteixo deliberadament a la temptació 'assenyalar-los, perquè només podem identificar els marges culturals que ens són accessibles un cop hem abandonat el vaixel del desenvolupament, enlloc de provar de treure l'aigua del vaixell per no enfonsar-nos sense remei a les aigües profundes.

NOTES

1.-Gustavo Esteva, *Crónica del fin de una era. El secreto del EZLN.* Ed. Posada, México D.F. 1994.

Referències bibliogràfiques

1.-"Uomo comunitario e uomo economico", Frontiere, V-3, Tardor 1994.

2.- Crónica del fin de una era. El secreto del EZLN. Ed. Posada, México D.F. 1994.

3.-"A new source of hope: The margins", Interculture, 1993.

4.- Le nord perdu: repères pour l'après-developpement. Amb Gilbert Rist i Majid Rahnema. Ed. d'en Bas, Lausana, 1993.

5.- "Development" in Wofgang Sachs (ed.), Development: a polemical dictionary. Aed books, London, 1991.

6.-"Preventing green development", Developpment: seeds of change. 3, 1991.

7.- "Alternative to economics", a Don Cole (ed.) Macroeconomics 89/90, Connecticut: The Dushkin Publishing group, 1988.

8.-"Regenerating people's space" Alternatives XII.1., 1987.

9.- "Development as a threat: the struggle for rural Mexico". Teodor Shaning *Peasants and Peasants studies*, Oxford: Brasil Blackwell, 1987.

10.-"Development: metaphor, mith threat", *Development: seeds of change*, 3, 1985.

11.- *La batalla del México rural*, Ed. Siglo XXI, México, 1980.

12.-*Economía y enajenación*, Uniersidad Veracruciana, México, 1980.

Agustí Nicolau

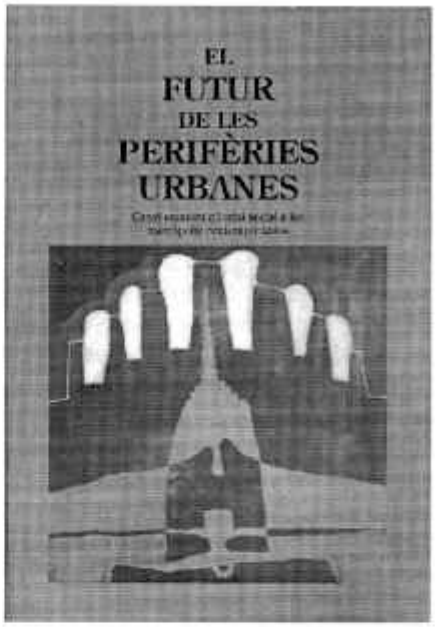
EL FUTUR DE LES PERIFÈRIES URBANES.
Canvi econòmic i crisi social a les metròpolis contemporànies.

Institut de Batxillerat Barri Besòs, Barcelona, 1994, 804 pàgines. 4800 ptes.

L'obra té el seu origen en les Jornades de reflexió i la Mostra d'art impulsades per un grup de joves i el professorat de l'Institut de Batxillerat «Barri Besòs» de Barcelona en els moments de l'eufòria pre-olímpica; inclou les actes d'aquest congrés, que comptà amb vora mil assistents en total, i diversos materials posteriorment elaborats sobre el tema.

Dins del variat espectre de treballs que aplega —més de cinquanta articles, entre ponències i comunicacions de caràcter molt divers, i deu sessions de discussió, entre debats i taules rodones— s'hi troben reflectits els punts de vista d'historiadors, economistes, sociolegs, geografs, antropolegs, urbanistes, tècnics de les administracions, professors, estudiants de secundària i d'universitat, representants polítics i veïnals, etc. En el marc d'una atrevida metodologia de debat col·lectiu, s'hi van desgranant els plantejaments. Els discursos especialitzats del camp de les ciències socials i del planejament entren en diàleg amb les diferents praxis socials i també amb l'àmbit de la producció artística. Mons diferents i llenguatges distints s'hi retroben, però sense confondre's en un tot indiferenciat que faria improductiu i falsejaria el retrobament.

La darrera part del volum, "Recomposició capitalista i periferització social", ofereix —a manera d'extens epíleg— un suggerent recorregut per la natura i implicacions de la internacionalització del capital i de les noves pautes culturals, amb el rerafons de Catalunya i de la Barcelona transolímpica. Un recorregut que comença per plantjar les relacions entre les diferents modalitats del saber social i que també entra, al final, en la reflexió sobre les propostes d'actuació col·lectiva.



En conjunt, *El futur de les perifèries urbanes* pretén fer convergir diferents perspectives d'anàlisi i de debat sobre un tema cabdal dels nostres dies: el de les modalitats d'una diferenciació econòmica, social, educativa, cultural i urbanística que afecta decisivament la sort dels ciutadans i que sembla donar noves, vigoroses i duradores ales al desigualament social.

PROPOSTES INNOVADORES PER REPENSAR L'ECONOMIA

Equip d'ECOCONCERN coordinat per Hemil Herbolzheimer, Martí Olivella i Stefano Puddu.

En les societats en transformació, com és ara la nostra, cal repensar l'economia per tal d'oferir camins que superin els carrerons sense sortida als quals han conduït les teories econòmiques dominants d'aquest segle. Una societat que és aconòmicament liberal, tecnològicament revolucionària i socialment conservadora està comdemnada a uns conflictes irresolubles. L'estudi pretén contrastar les visions d'alguns autors que han reflexionat sobre l'economia actual i que proposen algunes línies d'actuació que permetrien superar els desequilibris de la dinàmica econòmica actual. El treball es divideix en tres parts. La primera part ofereix la síntesi de les que s'han considerat principals aportacions dels autors i dels temes clau a desvelar. Els elements comuns de diagnosi i de proposta —objectius i dispositius— es resumeixen en breus capítols, precedits d'una mínima contextualització. En la segona part es recullen unes descripcions més extenses dels cinc models bàsics seleccionats. Es tracta de descripcions sintètiques que recapitulen els punts essencials de les propostes elaborades per Maurice Allais (Contra les rendes no guanyades), Joan N. Casals (El model sòlid), Agustí Chalaux (Racionalitzar la moneda), Òscar Colom (La transformación social) i Jacques i M. Louise Duboin (L'economia distribuitiva). En cada cas es repasa la diagnosi que fa l'autor de les disfuncions actuals, i l'argumentació d'unes propostes que servirien de teràpia per a les disfuncions detectades. Cada escrit finalitza amb unes consideracions sobre la posada en pràctica de les propostes escollides.

La tercera part recull més resumidament l'aportació d'altres cinc autors: Cristina Carrasco, André Gorz, Joan Martínez Alier, Antoni Ricard i David Schweickart. Cadascú aporta una reflexió valuosa, centrada sobre un àmbit concret: Cristina Carrasco sobre l'economia reproductiva i el treball de les dones; André Gorz i David Schweickart sobre nous principis d'organització del treball i del sistema productiu; Joan Martínes Alier sobre l'economia ecològica, i finalment, Antoni Ricard aporta una reflexió general sobre uns nous principis d'organització social. Dues prioritats han marcat el plantejament de l'estudi. S'ha volgut, en primer lloc, posar l'accent l'accent sobre la visió de conjunt, tractant d'abastar la complexitat dels problemes. La segona prioritat ha estat la de posar un èmfasi especial sobre les propostes. Massa sovint els estudis consisteixen en un recull de dades que contrasten o confirmen teories (empirisme) o bé en la lectura crítica d'unes dades, en funció de valors determinats (criticisme). Són pocs els autors que s'atreveixen a suggerir noves propostes a partir d'unes teories adequades a uns valors considerats com a desitjables (constructivisme). Els autors estudiats formen part d'aquest darrer grup.

ENHAVO CONTENTS

Cefartikolo **3** Editorial

Medicina kaj religio **4** Medicine and religion (1)
La revena vojo al niaj sentoj **19** The way back our senses.
Ili estas a ne estas **33** They are or not are
Moderneco kaj malriceo **35** Modernity and poorness

La memmastrumita sidejo **38** An automanagement center

Kokao 95: Necesa alternativo **42** Coca 95: A necessary alternative.
Manifesto pri Manifesto pri kampanjo "Kokao 95" Manifest Coca 95 campaign

Konversacio kun Gustavo Esteva **48** A talk with Gustavo Esteva

La futuro de lasurbaj periferioj **57** Urban outskirts future

Paper ecològic
100% lluire de clor

Via fora!! Publicació per a la gent culturalment activa.
Podeu reproduir qualsevol article sempre que sigui de manera íntegra, però us agrairíem que en féssiu constar la procedència.
Edita: Associació **enllaç**. Apartat de Correus 85, 08291 RIPOLLET (Vallès Occ.), telèfons: 692 51 83 - 675 27 83 i al CENTRE DE CULTURA, Turó dels Pujols, 08739 Guardiola de Font-rubí (Alt Penedès), telèfon: 897 43 05.
Via fora!! és composada electrònicament per membres de l'Associació comptant amb la col·laboració de Servei de Secretaria S.A. i Imprés als PP.CC. a La Impremta (el Prat de Llobregat), amb paper ecològic de 90 grams.
D.L. B-13.925/1984 I.S.S.N. 0214-672X.
Via fora!! és membre de l'APPEC (Associació de Publicacions Periòdiques en Català).

Aquest número de la *Via fora!!* és fruit del treball de: Leonor Carrion, Eugeni Chafer, Àngels Fortuny Morera, Joan-Ramon Gordo, Keshava, Agustí Nicolau, Jaume Sobrevals, Milagros Vallès i Lluís Vàzquez.
També han col·laborat en les traduccions: Ramon Llop, Llibert Puig, Mercè Castany, l'Associació Catalana d'Esperanto i Gemma Martínez.
Totes les il·lustracions són d'Eva Virgili.
La fotografia és de Gilles Gagné.
enllaç no s'identifica necessàriament amb els articles que van signats pels seus autors.

Editorial	***Rebel·lió i caritat***	**3**
Altrament	***Medicina i religió (1)*** Raimon Pànikker.	**4**
	El camí de retorn cap als nostres sentits David Abram	**19**
	Són o no són Marta-R. Domínguez Senra.	**33**
	Modernitat i pobresa Agustí Nicolau.	**35**
Cada terra fa sa guerra	***El casal autogestionari***	**38**
Reus, París Londres	***Coca 95: Una alternativa necessària***	**42**
A la intempèrie	***Conversa amb Gustavo Esteva.***	**48**
Relligats	***El futur de les perifèries urbanes.*** Institut de batxillerat Barri Besòs.	**57**
	Propostes innovadores per repensar l'economia Equip d'ECOCONCERN	**58**

en llaç

Associació cultural