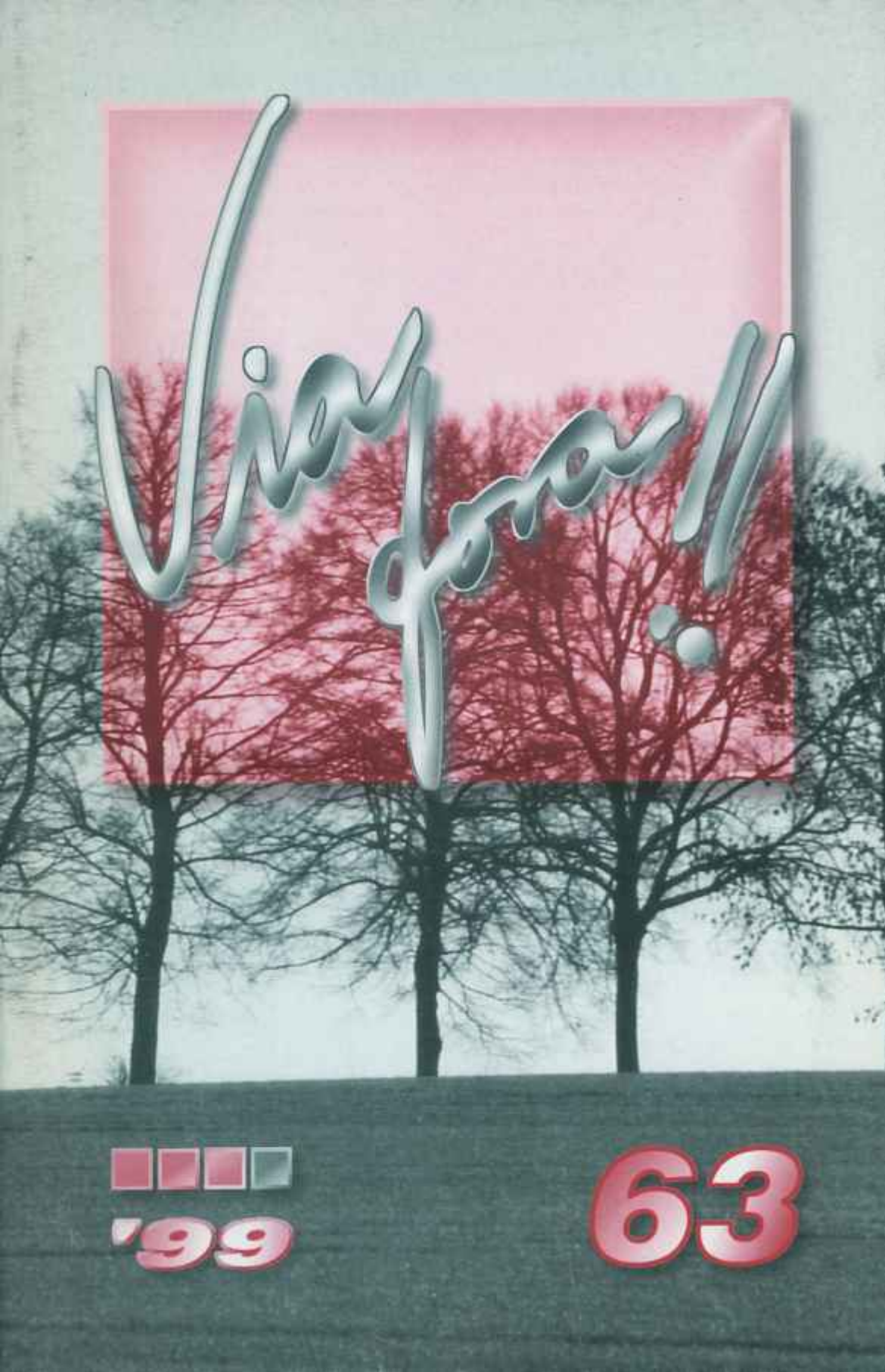

Vision Quest
'99
63

CONTENTS		ENHAVO
The system, the others and ourselves	3	La sistemo, ni kaj la aliaj
Is the notion of Human Rights a Western concept?	4	La nocio "homrajtoj" ĉu okcidenta koncepto?
On the dialogue among religions	13	Pri la interreligia dialogo
Charity versus solidarity?	16	Karitato versus solidareco?
"Caravan", a different journal	29	"Caravane" eldonajo malsimila
Proposals for a desirable Catalonia	32	Proponoj por dezirinda Katalunio
A conversation with Gustavo Marín	34	Konversacio kun Gustavo Marin

Via fora!! núm. 63 Estiu del 1999. Preu venda: 500 ptes.

Edita: Associació enllaç. Apartat de Correus 85, 08291 Ripollet (Vallès Occidental), telèfons: 93 692 51 83 – 93 692 66 55, adreça electrònica: mon@bcn.servicom.es.

Redacció: Marc Dueñas, Joan-Ramon Gordo, Agustí Nicolau, Jaume Sobrevals, Milagros Vallès i Lluís Vàzquez.

Traduccions: Alice Baumann, Marc Dueñas, Joan-Ramon Gordo, Ramon Llop, Agustí Nicolau, Marina Ollé, Llibert Puig i l'Associació Catalana d'Esperanto.

Fotografies: la de la portada mostra un paisatge de Txèquia i és de Miquel Palau. La de l'entrevistat és de Pau Ixent Olivella.

Il·lustracions: Eva Virgili i Xavi López.

Maquetació: VIA FORA!! és composada electrònicament per membres de l'Associació, amb la col·laboració de Servei de Secretaria S.A.

Impressió: "La Impremta" (el Prat de Llobregat), amb paper ecològic Biotop 3 de 90 grams pel que fa a l'interior i cartulina ecològica Magnosttar de 200 grams pel que respecta a les portades.

Dipòsit legal: B-13.925/1984

ISSN: 0214-672X.

VIA FORA!! és membre de l'Associació de Publicacions Periòdiques en Català (APPEC).

EL SISTEMA, NOSALTRES I ELS ALTRES

Els fets del 12 d'octubre passat al barri de Sants de Barcelona, quan la policia va detenir i posar a disposició judicial alguns joves de moviments alternatius i antifeixistes, han tornat a posar en relleu una situació de malestar polítco-social que gairebé ningú no té ganes d'abordar de cara i a fons.

Els aspectes foscos van ser abundants: per part de la policia (fent detencions indiscriminades i maltractaments durant la detenció), per part de la jutge responsable del cas (acusant els detinguts d'associació il·lícita sense cap fonament i ordenant la presó preventiva indefinida per als detinguts, mesura sense precedents en casos d'aquesta mena), per part dels responsables policials (que van jugar a la intoxicació informativa tot proclamant els vincles dels manifestants amb Jarrai, i van exposar els seus arguments habituals: repressió i criminalització), i per part dels mitjans de comunicació que, amb alguna excepció, van presentar aquests joves com delinqüents organitzats i àvids de destrucció, donant per bona la suposada «alarma social» amb què es pretenien legitimar els desproporcionats càrrecs que pesaven sobre els detinguts.

Un altre aspecte fosc (o massa clar) és el tracte judicial menys estricte que reben les accions violentes dels *skin-heads* i altres grups neonazis. Pel que sembla, les seves agressions a immigrants del Tercer Món, a col·lectius homosexuals, a joves de moviments radicals i a persones sense-sostre, no causen tanta «alarma social» com les destrosses d'alguns béns immobles per part d'alguns joves de l'espai alternatiu.

Arran de tot plegat, les persones i les organitzacions socials del país hauríem de posar-nos d'acord per establir tota mena de límits als moviments d'extrema dreta i estroncar així el seu possible creixement. La lluita contra els totalitaris és cosa de tots, i no ens podem permetre deixar-la només en mans dels joves alternatius...

D'altra banda, la gran heterogeneïtat dels joves que formen part del moviment alternatiu (en ideologia, en origen social, en formació i estudis, en situació laboral, en lloc de residència) podria estar-nos indicant, precisament, que sectors molt diversos de la societat comparteixen una sèrie d'inquietuds: principalment el treball precari, l'atur i la manca d'habitatges a un preu assequible, però també la gran desconfiança vers una democràcia representativa que es mostra incapaç de donar resposta als seus problemes i que els aboca al marge d'aquesta societat. En aquest sentit, els joves del moviment alternatiu consideren injustes les grans desigualtats socials i econòmiques que genera el sistema, refusen una forma de treballar que consideren embrutidora i alienant, consideren inacceptable que la mesura de valor d'una persona o d'un paisatge sigui la seva rendibilitat econòmica, etc. Per això consideren hipòcrita parlar de violència per trencar els vidres d'un caixer automàtic: no resulta molt més perjudicial i d'efectes més devastadors la violència del mateix sistema, que condemna a persones i grups sencers a l'exclusió o a l'atur?

Què podem aprendre dels grups de joves alternatius? Està clar que no podem caure en la manca de capacitat de diàleg dels partits polítics amb representació parlamentària. Cal que aquells que volem exercir plenament de ciutadans aportem —després d'haver-nos deixat interpel·lar per la raonabilitat de moltes crítiques anti-sistema— una resposta constructiva.

Via fora!! Núm. 63, Volum VII. Estiu '99

LA NOCIÓ "DRETS DE L'HOME", UN CONCEPTE OCCIDENTAL?[1] (1a part)

Raimon Panikkar

Per tal de raonar la qüestió de si els Drets Humans són una invariant universal i poden ser considerats, per tant, un marc de referència vàlid per a totes les cultures, Raimon Panikkar proposa un mètode de recerca específic i exposa els supòsits filosòfics de la Declaració Universal dels Drets Humans. En el proper número de Via Fora!! *oferirem la segona i última part de l'article, que culmina amb una reveladora reflexió intercultural sobre la qüestió plantejada en el títol.*

In his attempt of discussing whether Human Rights are a universal invariant and can, therefore, be a valid framework for all cultures, Raimon Panikkar puts forward an ad hoc research method and explains the philosophical assumptions of the Universal Declaration of Human Rights. The next issue of Via Fora!! *will offer the second and last part of this article, which contains a revealing intercultural reflection on the question mentioned in the title.*

Laŭcele pripensi ĉu la Homrajtoj estas universala nevariaĵo kaj oni povas konsideri ilin kiel validan referencan kadron por ĉiuj kulturoj, Raimon Panikkar proponas konkretan esploran metodon kaj prezentas la filozofiajn tezojn de la Universala Deklaracio de la Homrajtoj. En la venonta numero de Via Fora!! *ni prezentos la duan kaj lastan parton de la artikolo, kiu kulminas per klariga pripenso interkultura pri la proponata demando en la titolo.*

Cal abordar aquest tema amb gran temor i respecte. No és un tema simplement acadèmic. Els Drets Humans són trepitjats tant al Nord com al Sud, tant a l'Est com a l'Oest. Tot i acceptar que en gran part l'avidesa humana i el mal pur i simple són la causa d'aquesta transgressió universal, ¿no podria ser també que els Drets Humans no s'observin perquè, en la seva forma actual, no constitueixen un símbol universal prou convincent per suscitar la comprensió i l'acord?

Actualment cap cultura, tradició, ideologia o religió pot parlar en nom de la humanitat, i encara menys resoldre els seus problemes. Són necessaris el diàleg i l'intercanvi que porten a una fecundació mútua. A voltes, però, les condicions mateixes del diàleg no són presents, pel fet que hi ha condicions implícites que la major part dels interlocutors no poden satisfer. La formulació actual dels Drets Humans és el resultat d'un diàleg molt parcial entre les cultures del món. Tan sols recentment aquesta qüestió ha estat percebuda en tota la seva cruesa.[2]

No entraré pas en els detalls de la història dels Drets Humans, ni en una anàlisi de llur natura. Em limitaré a la interrogació implícita en el títol d'aquest article: els Drets Humans, ¿són una invariant universal?

I. EL MÈTODE DE RECERCA

1. Hermenèutica diatòpica

Hom proclama que els Drets Humans són universals. En si mateixa, aquesta proposició comporta una interrogació filosòfica d'una importància cabdal. ¿Té sentit preguntar-se si les condicions de la universalitat són presents, des del moment que la pregunta entorn de les condicions de la universalitat no és ni de bon tros universal?

La filosofia no pot restar per més temps cega davant d'aquesta problemàtica intercultural. ¿Podem pretendre extrapolar el concepte dels Drets Humans a partir del context de la cultura i de la història en què va néixer, fins a fer-ne una noció vàlida a escala mundial? Aquest concepte, ¿pot almenys *esdevenir* un símbol universal? ¿O potser tan sols és una manera particular d'expressar, i de salvar, l'*humanum*?

Tot i que la pregunta formulada en el títol sigui una pregunta legítima, en la seva formulació, tal com m'ha estat proposada, hi ha quelcom d'inquietant. Almenys a primera vista, sembla que la pregunta tan sols ofereix una sola alternativa: o bé la noció de Drets Humans universals és una noció occidental, o bé no ho és. Si ho és a més de convertir-se tàcitament en una acusació envers aquells que no posseeixen un concepte tan valuós, la seva introducció en altres cultures, fins i tot si és necessària, pot aparèixer com una pura i simple imposició de l'exterior. És a dir, pot aparèixer un cop més com la continuació de la síndrome colonial, que es fonamenta en la creença que les idees d'una cultura concreta (Déu, Església, Imperi, civilització occidental, ciència, tecnologia moderna, etc.) tenen, si no el monopoli, almenys el privilegi de posseir un valor universal que les autoritza a ser difoses per tot el món. Si no ho és, és a dir, si el concepte de Drets Humans universals no és un concepte exclusivament occidental, serà difícil negar que moltes cultures l'han deixat inactiu, suscitant una altra vegada la impressió de la superioritat indiscutible de la cultura occidental. Admetre una jerarquia entre les cultures no és cap cosa extraordinària, però aquest ordre jeràrquic no pot ser situat com a punt de partida, de la mateixa manera que no pertany a una de les bandes de definir tota sola els criteris que són el fonament mateix d'aquesta jerarquia. Aleshores, preguntar si la noció de Drets Humans és una concepció occidental comporta una pregunta prèvia: la pregunta sobre la pròpia naturalesa dels Drets Humans, que és una pregunta que sotmet directament aquesta noció a un examen intercultural.

La nostra pregunta és un exemple adient d'*hermenèutica diatòpica*: el problema és com, des del *topos* d'una determinada cultura,[3] hom pot comprendre les idees forjades en una altra cultura. És una metodologia perversa començar tot preguntant: hi ha alguna altra cultura que també disposi de la noció de Drets Humans?, donant per fet que una tal noció és absolutament indispensable per garantir la dignitat humana. Cap pregunta no és neutra, ja que tota pregunta condiciona les seves possibles respostes.

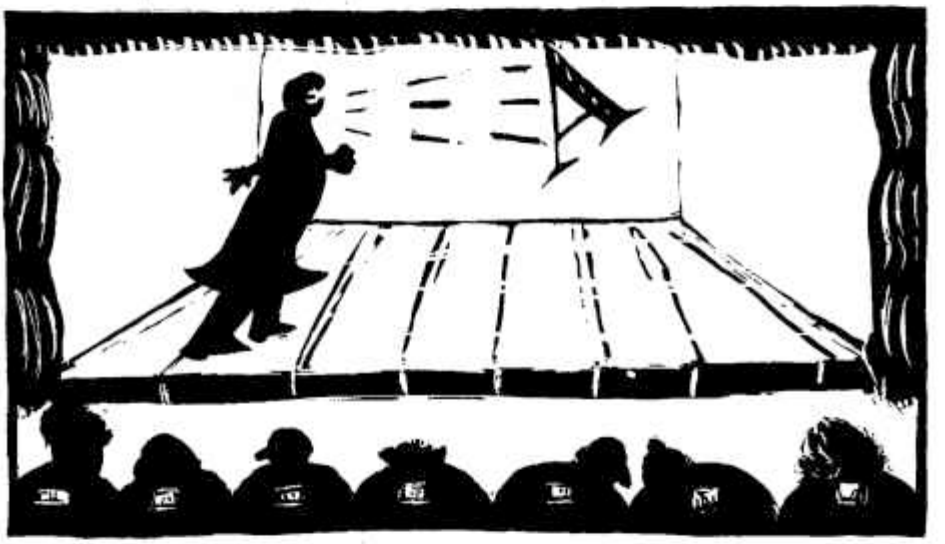
2. L'equivalent homeomòrfic

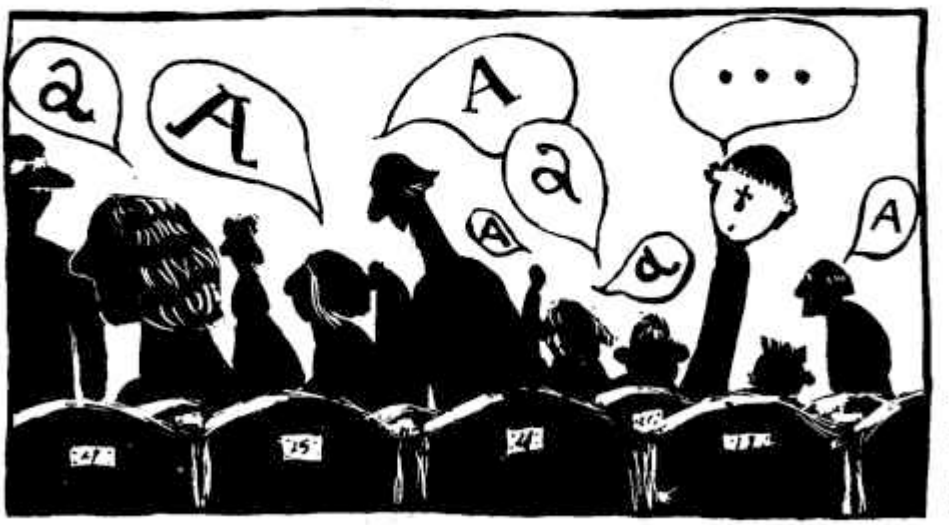
Una vegada se'm va demanar de donar els equivalents en sànscrit de les 25 paraules llatines clau que se suposa que són emblemàtiques de la cultura occidental. Vaig declinar la invitació, argumentant que allò que és el fonament d'una cultura, no és necessàriament el fonament d'una altra. Som en un àmbit en què els significats no són transferibles: les traduccions són més delicades que els trasplantaments de cor. Llavors, què hem de fer? Hem de cavar profundament fins que trobem un sòl homogeni o una problemàtica similar: hem de fer sortir a la llum l'*equivalent homeomòrfic* en el cas que ens ocupa l'equivalent homeomòrfic dels Drets Humans. «L'homeomorfia no és pas idèntica a l'analogia, ja que representa una equivalència funcional particular que pot ser descoberta mitjançant una transformació topològica». Podem dir que es

tracta «d'una mena d'analogia funcional existencial».[4]

Per aquest motiu no ens obsessionem a cercar la transcripció dels Drets Humans a altres llenguatges culturals, ni tampoc cerquem simples analogies, sinó que ens esforcem a cercar l'equivalent homeomòrfic. Si, per exemple, aquests drets són considerats com a constituents del fonament de l'exercici de la dignitat humana, ens cal d'antuvi cercar de quina manera en una altra cultura hom satisfà la necessitat equivalent cosa que tan sols és possible un cop establert un terreny comú (és a dir, un llenguatge mútuament comprensible) entre les dues cultures.

O potser cal que ens preguntem com la idea d'un ordre social i polític just pot ser formulada en una determinada cultura, tot cercant si el concepte de Drets Humans constitueix una manera particularment apropiada d'expressar aquest ordre. Un adepte del confucianisme tradicional podria veure aquest problema d'ordre i de drets com una simple qüestió de «bones maneres» o, en el marc de la seva con-





© Eva Virgili

cepció altament cerimoniosa de les relacions humanes, en termes de *li*. Un hindú podria veure-ho d'una altra manera, etc.

* * *

Per tal de clarificar la qüestió del nostre títol, indicaré algunes de les suposicions sobre les que es fonamenta la noció de Drets Humans. Seguidament plantejaré algunes reflexions transculturals que ens menaran al *locus* el context de la qüestió i a la justificació de la meva resposta, que ja des d'ara em permeto d'il·lustrar mitjançant una imatge: els Drets Humans són una finestra a través de la qual una cultura particular concep un ordre humà just per als seus individus. Cal ser conscients, però, que aquells que viuen en aquesta cultura no veuen la finestra i tan sols la poden veure amb l'ajuda d'una altra cultura, que hi veu a través d'una altra finestra.

Tot seguit plantejo el postulat següent: el paisatge humà, tal com és percebut a través d'una finestra particular, és alhora semblant i diferent de la visió percebuda a través d'una altra finestra. Si aquest postulat és cert, ¿cal fer esclatar totes les finestres i convertir tots aquests punts de vista en una sola gran obertura immensa, amb el perill real d'esfondrament estructural de l'edifici, o hem d'ampliar els punts de vistà fins a on sigui possible, fent prendre consciència a tothom que hi ha, i cal que hi hagi, una pluralitat de finestres? Assumir aquesta darrera possibilitat comporta optar per un pluralisme saludable. Es tracta de molt més que d'una simple qüestió acadèmica.

De fet, no es pot parlar seriosament de pluralisme cultural sense un autèntic pluralisme sòcio-econòmic-polític. És això el que ha portat a certs intel·lectuals de l'Índia a preguntar-se si els «drets civils» no són incompatibles amb els «drets econòmics». És del tot evident que parlar de pluralisme cultural en el si d'una ideologia paneconòmica no té sentit i, al cap i a la fi, significa tractar les altres cultures del món com a simple folklore. L'exemple de la noció de *dharma*, presa de la tradició índia, ens oferirà un punt de referència a partir del qual podrem formular la nostra conclusió sobre el tema que ens ocupa ací.

II. SUPÒSITS I IMPLICACIONS DEL CONCEPTE OCCIDENTAL

Prenc l'expressió «Drets Humans» en el sentit que se li dóna en la Declaració Universal dels Drets Humans aprovada per l'Assemblea General de las Nacions Unides el 1948.[5] Són ben conegudes les arrels occidentals, principalment aferents al protestantisme liberal, d'aquesta Declaració.[6] El món occidental ha lluitat pels drets dels ciutadans des de l'Edat Mitjana.[7] Aquest combat per la conquesta de drets concrets, arrelats en les pràctiques i el sistema de valors d'una nació o d'un país en particular, s'imposa amb urgència creixent després de la Revolució Francesa.[8]

L'home occidental passa de la pertinència integral a una comunitat de sang, de treball i de destí històric, fonamentada en el costum acceptat en la pràctica i en l'autoritat reconeguda en la teoria, a una societat fonamentada en una llei impersonal i un contracte idealment lliure, en el marc de l'Estat modern, l'existència del qual requereix normes i obligacions explícitament racionals. El problema s'aguditza progressivament amb el creixement de l'individualisme.

Aquest article dóna per descomptat el coneixement de la història dels Drets Humans, així com el fet que aquesta transició des d'una forma de

Via foral! Núm. 63, Volum VII. Estiu '99

vida col·lectiva a una altra forma més moderna, actualment es considera que ha adquirit un abast planetari. Em concentraré en els *supòsits* més estrictament filosòfics que semblen ser a la base de la Declaració.

1. En els fonaments dels discurs sobre els Drets Humans, hi ha el supòsit d'una *natura humana universal* comuna a tots els pobles. Si no fos així, una Declaració Universal no hauria pogut ser proclamada. Aquesta idea es troba en relació directa amb la vella noció de Llei Natural.

Però la contemporània Declaració dels Drets Humans *implica*, a més, que:

a) Aquesta natura humana ha de poder ser *cognoscible*. Una cosa és admetre acríticament o míticament l'existència d'una natura humana i una altra conèixer aquesta natura. Altrament la Declaració no podria pas parlar de Drets que són universals i legislar en relació a ells.

b) Aquesta natura humana és coneguda mitjançant un òrgan de coneixement igualment universal, anomenat *raó*. Altrament, si el coneixement d'aquesta natura depengués d'una intuïció o d'una revelació particular, estigués lligada a una creença, procedís del decret d'un profeta o reconegués un origen d'aquest tipus, els Drets Humans no podrien ser considerats com a drets *naturals* inherents a l'home. Cal que sigui un coneixement compartit de manera comuna. Altrament, els Drets Humans no podrien ser declarats universals per una assemblea que no pretén posseir un estatus epistemològic privilegiat. És quelcom que esdevé evident amb la noció de «Declaració», que assenyala el fet que no es tracta pas de quelcom imposat des de dalt, sinó d'una explicitació pública, d'una exposició a la llum del dia d'allò que és inherent a la mateixa natura de l'home.[9]

c) Aquesta natura humana és essencialment *diferent* de la resta de la realitat. Els altres éssers vius inferiors a l'home no posseeixen drets d'aquest tipus i sembla ser versemblant que no existeixen criatures superiors a l'home. L'home és senyor de si mateix i de l'univers, essent el legislador suprem sobre la terra la qüestió de saber si existeix o no un Ésser suprem resta oberta, però buida de conseqüències.[10]

2. El segon postulat és el de la *dignitat de l'individu*. Cada individu és, fins a un cert punt, absolut, irreductible a tot altre. Aquest és, probablement, l'accent principal de la qüestió moderna dels Drets Humans. Els Drets de l'Home defensen la dignitat de l'individu enfront de la societat en general i particularment enfront de l'Estat.

Però al mateix temps això implica:

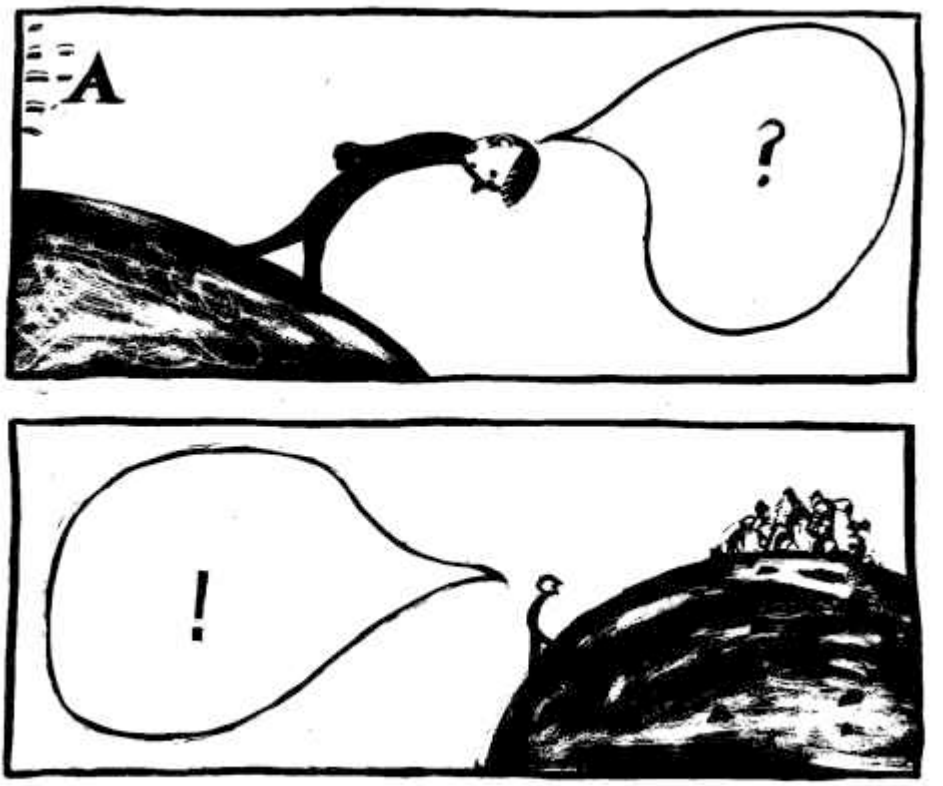
a) No tan sols la distinció sinó també la *separació* entre individu i societat. En aquesta òptica, l'ésser humà coincideix fonamentalment amb l'individu. La societat és llavors una mena de superestructura, que pot esdevenir fàcilment una amenaça i també un factor d'alienació per a l'individu. Els Drets Humans hi són, en primer lloc, per protegir l'individu.

b) L'*autonomia* del gènere humà en relació al cosmos i, sovint, contra aquest. Es quelcom que es mostra amb tota la claredat en la irònica ambivalència de l'expressió anglesa human rights, que significa alhora *Menschenrechte, Droits de l'Homme*, «drets de l'home» i també *menschliche Rechte, droits humains*, «drets humans». El cosmos és una mena d'infrastructura i l'individu es troba situat entre la societat i el món. Els

Drets Humans defensen l'autonomia de l'individu humà.

c) Una certa ressonància de la idea de l'home com a *microcosmos* i els ecos de la convicció que l'home és *imago dei*, paral·lelament a la independència d'aquesta convicció de les formulacions ontològiques i teològiques. L'individu posseeix una dignitat inalienable pel fet que és una finalitat en si mateix i una mena d'absolut. Podem tallar un dit en virtut de l'interès del cos tot sencer, però podem matar una persona per salvar-ne una altra?[11]

3. El tercer postulat és el que fa referència a un *ordre democràtic*. La societat és considerada, no com un ordre jeràrquic fonamentat en una voluntat o llei divina o en un origen mitològic, sinó com una suma d'individus «lliures» associats per tal d'atènyer uns fins que altrament seria impossible d'aconseguir. Els Drets Humans, una altra vegada, tenen la funció principal de protegir l'individu. La societat no és considerada com una família o una protecció, sinó com a quelcom d'inevitable, una entitat que fàcilment pot abusar del poder que li ha estat conferit (precisament per l'assentiment de la suma d'individus que la composen). Aquesta societat cristal·litza sota la forma de l'Estat que, teòricament, expressa la voluntat del poble. La idea d'un imperi, d'un poble o d'una nació investits d'un destí transcendent que tenen el deure d'acomplir aquesta missió imposada sense tenir en compte la voluntat dels membres d'aquesta societat encara persisteix en alguns Estats teocràtics, tot i que aquests mateixos estats s'esforcen a suavitzar la imatge de llur vocació messiànica, fent professió de fe democràtica.



© Eva Virgili

Això implica:

a) que cada individu és considerat igualment important i, per tant, igualment responsable del benestar de la societat. D'això se'n deriva que l'individu té el dret de mantenir les seves conviccions i de protegir-les o de resistir a tota imposició contra la seva llibertat que posseeix per essència.

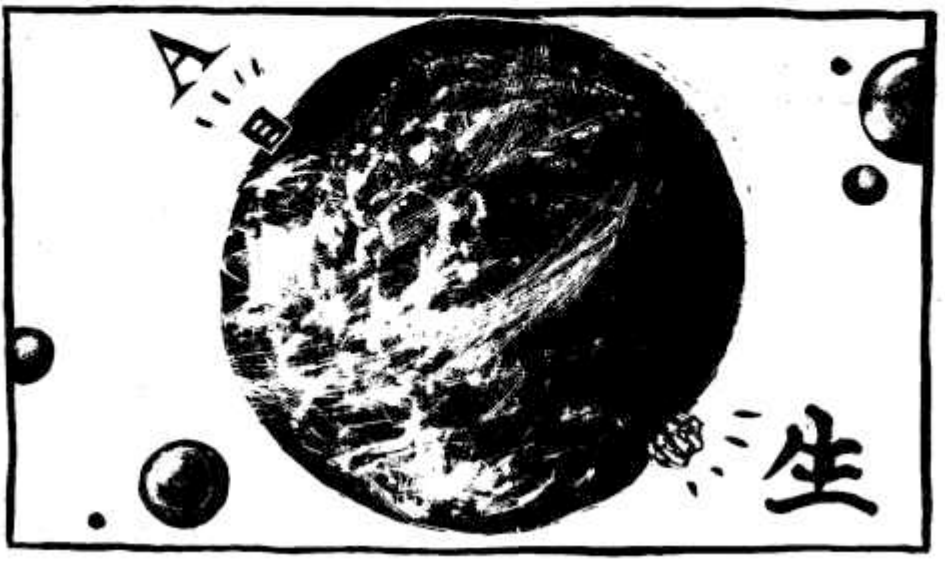
b) que la societat no és altra cosa que la suma dels individus, les voluntats dels quals són sobiranes i, al final, decisòries.[12] Fins i tot en la hipòtesis de l'existència d'un Déu o d'una realitat supra-humana, aquesta passaria pel filtre de la consciència humana i de les institucions humanes.

c) Els drets i llibertats d'un individu tan sols poden ser limitats en el cas que atemptin contra els drets i llibertats dels altres individus, la qual cosa justifica racionalment el govern de la majoria.[13] En el cas que els drets d'un individu siguin limitats per «raons d'Estat», hom ho justifica dient que l'Estat representa la voluntat i els interessos de la majoria. És interessant remarcar que la «Declaració Universal» parla de «llibertats» en plural i, cosa que és encara més intrigant, de «llibertats fonamentals». La individualització no s'atura en l'individu, sinó que divideix aquest mateix individu fins a distingir diferents llibertats.

Enumerant aquests postulats i altres hipòtesis subjacents, no pretenc pas afirmar que estiguessin presents en la ment dels autors de la Declaració. De fet, hi ha molts indicis que deixen entreveure que no hi va haver unanimitat en el que fa referència al fonament dels drets inscrits en la Declaració. El que està clar, però, és que la Declaració fou elaborada en funció dels corrents històrics dominants del pensament occidental dels darrers tres segles, i seguint una certa antropologia filosòfica o un cert humanisme individualista, que ajudaren a fornir-ne una justificació.

Notes

1. Aquesta és una versió ampliada i revisada de la comunicació presentada als "Entretiens de Dakar", al Senegal, sobre els *Fonaments filosòfics dels drets de l'home*, en tant que sessió anual de l'Institut International de Philosophie, (1980). C.f. Raimon PANIKKAR, "La notion des Droits de



© Eva Virgili

l'Homme est-elle un concept occidental?, *Diogène*, núm 120 (1982) p. 87-115.

2. Cf. el col·loqui, probablement el primer d'aquest tipus, convocat per la Unesco a Bangkok el desembre de 1979 sota el títol de "*Réunion d'experts sur la place des droits de l'homme dans les traditions culturelles et religieuses*"; els representants de nou de les escoles més importants del pensament religiós van examinar la qüestió plantejada, reconeixent que "una part important d'aquestes [les religions] no han donat prou importància als drets de l'home... [i que] és la missió de les diferents religions del món aprofundir i, en definitiva, ampliar i / o reformular el problema candent i important dels drets de l'home" (Rapport final, doc. SS-79/CONF.607/10, § 116 g; original anglès del 6 de febrer de 1980; traducció francesa del 28 d'abril de 1980). L'informe sencer val la pena de ser llegit.

3. Per "hermenèutica diatòpica" entenc, tant una reflexió temàtica entorn del fet que els *loci* (*topoi*) de cultures que no han estat històricament en relació profunda, fan difícil i problemàtica la comprensió d'una tradició amb els instruments i eines d'una altra tradició, com la tentativa hermenèutica de bastir ponts per sobre d'aquests abismes. Cf. R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Nova York, Paulist Press, 1979, p.8 sq.

4. Cf. R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, Nova York, Paulist Press, 1978, XXII. Els dos mots, Brahman i Déu, per exemple, no són ni anàlegs, ni simplement equívocs (ni naturalment unívocs). Tampoc són exactament equivalents. Són homeomòrfics, pel fet que compleixen un mateix tipus de funció que presenta una correspondència en les dues tradicions diferents a l'interior de les quals aquest mots son vius i plens de sentit.

5. Escric els mots «Drets Humans» en majúscula quan tenen el sentit particular que els atribueix la «Declaració Universal».

6. Les dates que cal recordar són les següents:
– 10 de desembre 1948: Proclamació de la Declaració Universal a Paris;
– 4 de novembre 1950: Adopció a Roma de la Convenció de salvaguarda dels Drets de l'Home i les llibertats fonamentals, anomenada «Convenció Europea dels Drets de l'Home», primer instrument internacional en matèria de drets humans que comporta obligacions d'ordre jurídic per als Estats signataris.
– 20 de març 1953: Adopció a Paris del primer Protocol addicional a aquesta Convenció.
– 16 de desembre 1966: Pacte internacional relatiu als drets econòmics, socials i culturals.
Pacte internacional relatiu als drets civils i polítics
Protocol facultatiu (en relació al pacte anterior i que no fou pas aprovat unànimament).

7. Quant als documents esbalaïdors dels primers nou segles cristians, cf. el recull i la traducció, amb una introducció penetrant, de H. Rahner, *Kirche und Staat*, Munich, Kösel 1961. La primera edició, publicada el 1943 durant la Segona Guerra Mundial sota el títol de *Abendländische Kirchenfreiheit*, es en ell mateix un document pels Drets de l'Home.
Mencionem també, pel fet de ser menys coneguda que la *Magna Carta* de 1215 del rei Joan d'Anglaterra, la del rei Alfons IX de Lleó de 1188, que reconeix els drets a la vida, a l'honor, a la casa i a la propietat.
També són interessants la declaració i la justificació de 1538 de Francisco de Vitoria: «Cuando los súbditos tengan conciencia de la injusticia de la guerra, no les es lícito ir a ella, *sea que se equivoquen o no*» (la cursiva és meva), *De los indios o del derecho a la guerra*, II, 23 (De. BAC, Madrid 1960, p. 831). Aquest afirmació la fonamenta citant l'Epístola als Romans, XIV, 23: «*Omne quod non est ex fide peccatum est*», que aquest autor tradueix com "Todo lo que no

es según conciencia, es pecado" (el subratllat és meu). Aquest passatge s'ha traduït normalment com "Tot el que no prové de la fe, és pecat". La variació de Vitoria es llegeix així: «Tot el que no està d'acord amb la pròpia *consciència* és un pecat». Cf. el principi tomista que l'home com a ésser racional que és, ha de seguir la seva consciència personal per tal d'actuar moralment.

8. Com a memoràndum recordem:
– 1689. Declaració dels drets (*Bill of Rights*) (Anglaterra).
– 1776. Declaració dels drets de Virginia.
– 1789 (26 d'agost). Declaració dels drets de l'home i del ciutadà.
– 1798. Declaració dels drets americana.

9. El document adoptat a París és una *declaració*, un enunciat límpid que aclareix el que ja està present, una explicitació (*declarare*, aclarir de declarare. Cf. *clarus*, clar, però també sonor (*clamor*). No es tracta d'una llei, d'una superposició, una creació humana, sinó el reconeixement o la descoberta d'alguna cosa que pertany de manera intrínseca a la naturalesa de la cosa; en el cas present «la dignitat inherent a tots els membres de la família humana» i «llurs drets iguals i inalienables», tal i com ho diu el preàmbul de la Declaració de 1948.

10. Aquest a-teisme d'ordre pràctic i fins i tot aquest desconeixement d'ordre pràctic de tota qüestió filosòfica o factor religiós ulterior, van aparèixer amb tota evidència durant les exposicions i discussions de la Conferència de Bangkok evocada més amunt; per no parlar de les reunions més oficials, en les que la filosofia o la religió pràcticament no hi tenen veu.

11. Cf. R. Panikkar «Singularity and Individuality: The Double Principle of Individuation», *Revue Internationale de Philosophie XIX*, 1-2, nº 111-112 (1975), p. 141-166, on es planteja que l'estatut ôntic dels individus humans es fonamentalment diferent del de totes les altres entitats individuals; en un mot, que no podem tractar els individus humans de la mateixa manera que tractaríem els cacauets o els animals, atribuint-los una individualitat simplement numèrica.

12. «La voluntat del poble és el fonament de l'autoritat dels poders públics», Article 21, (3) de la Declaració.

13. «En l'exercici dels seus drets i en el gaudi de les seves llibertats, cadascú tan sols està sotmès a les limitacions establertes per la llei *exclusivament* amb l'objectiu d'assegurar el reconeixement i el respecte dels drets i llibertats de l'altre i per tal de satisfer les *justes* exigències de la *moral*, de l'*ordre públic* i del *benestar general* en una societat *democràtica*». Article 29, (2) (assenyalem en cursiva els mots que plantegen problemes).

Raimon Panikkar, filòsof i teòleg, és director de la Fundació Vivarium - Centre d'Estudis Interculturals (Tavertet, Osona). Ha estat professor d'universitats d'arreu del món i és autor de múltiples escrits apareguts en diverses llengües. El seu últim llibre publicat entre nosaltres és La intuición cosmoteándrica (Madrid, Trotta, 1999).

Traduït del francès per Agustí Nicolau amb la col·laboració de Marc Duerfas.

SOBRE EL DIÀLEG INTERRELIGIÓS

Asghar Ali Engineer

En aquesta sèrie de reflexions a l'entorn del concepte de diàleg, amb especial atenció al diàleg en el camp de les relacions entre religions, l'autor remarca la necessitat de comprendre les diferències entre religions enlloc de combatre-les: mentre els rituals, les teologies i les institucions poden variar d'una religió a l'altra, els valors de cadascuna d'elles són complementaris. També ens ofereix algunes normes útils per tal d'iniciar-se en el diàleg interreligiós.

In these reflections on the notion of dialogue (paying especial attention to the dialogue in the field of relations among religions), the author stresses the need of understanding the differences among religions instead of fighting them: while rites, theologies and institutions may vary from one religion to another, their values are complementary. He also notes several useful norms to engage in interreligious dialogue.

Ni prezentas al vi serion da pripensoj kaj da konsideroj ĉirkaŭ la koncepto pri dialogo en la kampo de la interreligiaj rilatoj. Gia aŭ toro enprofundiĝas en la bezono kompreni religiajn malsimilecojn, anstataŭ ataki ilin kaj li klarigas al ni ke dum la ritoj, teologio kaj institucioj povas varii inter unu kaj alia religio, tiles unuopaj valoroj komplementiĝas kaj finas kun rekomendo de kelkaj utilaj reguloj por sin iniciati en la interreligia dialogo.

Els rituals, la teologia i les institucions són úniques a cada religió i són sovint objecte de malentesos. Cada tradició religiosa destaca la importància de certs rituals i dogmes teològics com a centrals d'aquesta tradició i afirmen llur superioritat sobre els altres. Per exemple, el sistema islàmic prohibeix la idolatria: l'islam subratlla la unitat de Déu i considera com un pecat tota associació d'un ésser qualsevol amb ell. Per contra, el hindús practiquen la idolatria i es postren davant dels ídols. Aquestes diferències porten tot sovint a conflictes violents entre ambdues comunitats a l'Índia.

Per tal d'establir un veritable diàleg, cal comprendre i apreciar aquestes diferències en lloc de combatre-les. Molts sants sufis i bhaktis ho han intentat. Han fet l'esforç, no tan sols de comprendre llurs diferències, sinó també de reconciliar-les. Guru Nanak, el fundador del sikhisme, per exemple, manifesta molt de respecte per l'islam i l'hinduisme i va elaborar una síntesi creativa d'ambdues. Dara Shikoh, el príncep mongol que estava interessat per les tradicions sufis, apreciava profundament les tradicions religioses hindús i va escriure un tractat titulat Majma'al-Bahrayn: la trobada de dos grans oceans, l'hinduisme i l'islam.

Un altre sant sufí indi del segle XVIII, *Mazhar Jan-I-Janan* afirmava que la idolatria en els hindús no era pas una manifestació politeista, ja que els idols no eren déus en ells mateixos, sinó un mitjà d'apropar-se a Déu. Els sants sufis subratllaven sobretot l'espiritualitat per sobre dels rituals i aleshores podien visualitzar la unitat de base entre les diverses tradicions de la fe. Els textos hindús també parlen d'igual respecte per totes les tradicions religioses. Els sants bhakti de la tradició hindú donaven importància - com els sufis- a l'amor intens sota la forma de *bhakti*, és a dir a la devoció a Déu, a l'ésser suprem. Ells pensaven igualment que els rituals eren secundaris i que l'espiritualitat era el fonamental. Els místics de tradicions cristianes ens han lliurat el mateix missatge.

Mentre els rituals, teologies i institucions poden variar d'una religió a una altra, els valors de cadascuna es complementen naturalment: l'hinduisme posa l'accent sobre la no-violència i el budisme sobre la compassió, el cristianisme fa de l'amor un valor central, mentre que l'islam privilegia la justícia i la igualtat. Aquests valors són, sense cap dubte, complementaris.

Això no vol dir pas que la gent sigui indiferent als altres rituals i a les altres teologies. Milions de persones donen una gran importància a llurs propis rituals i sistemes teològics. Un diàleg interreligiós ha d'acceptar i reconèixer aquest fet primordial. Jo voldria aquí elaborar algunes regles útils per iniciar-se en un diàleg interreligiós:

– Aquells que s'endinsen en un diàleg han d'estar fortament arrelats en la tradició de la seva fe i han de posseir una convicció profunda. La convicció veritable sense ser sectària és la base sòlida sobre la que es pot establir el diàleg.

– Els interlocutors no han d'experimentar un sentiment de superioritat de llurs pròpies tradicions, sinó hi ha el risc de destruir el mateix esperit del diàleg.

– L'estil polèmic és l'antítesi del diàleg; cerca de provar l'error de l'altre, mentre que el diàleg ha de conduir a la comprensió de l'altre.

– El diàleg busca no solament comprendre l'altre sinó també respectar la seva integritat. Cap diàleg no es pot dur a terme sense un profund respecte per aquesta integritat i les conviccions de l'altre.

– El diàleg ha de permetre d'expressar el propi punt de vista i no pas de convèncer l'altre. La més mínima temptativa de conversió destruiria l'esperit de diàleg i provocaria ressentiments.

– Els interlocutors han d'estar preparats per reconèixer el caràcter distint de la creença, dels rituals i dels sistemes teològics de cadascun. Aquesta unicitat engendra les diferències, que no han de ser compreses en termes de

© Xavi López

veritable o fals, sinó que cal apreciar en termes d'unicitat i de diversitat. Els interlocutors han de reconèixer que la diversitat és l'essència mateixa de la vida. Sense diversitat, la vida estaria desproveïda d'encant. L'Alcorà no tan sols accepta la diversitat sinó que la valora. Al·là desitja la diversitat (5:48 2:148). La manca de diversitat i la imposició d'una sola fe o d'un sistema ideològic pot abocar al feixisme i a l'autoritarisme. Els estats teològics, com els estats ideològics, tendeixen vers l'autoritarisme.

– El diàleg ha de promoure un esperit d'adaptació per tal de minimitzar els conflictes en la societat. L'esperit de diàleg consisteix a apreciar les dificultats dels altres i la complexitat de llurs situacions. L'adaptació és l'essència mateixa d'una cultura del diàleg.

– En un diàleg, el desig de dominar l'altre porta a un monòleg. Cada part d'un diàleg ha de veure l'ocasió d'expressar els seus punts de vista. Un diàleg només pot tenir lloc en un esperit purament democràtic on els drets de tots els que hi participen són reconeguts.

– En fi, cada interlocutor ha d'esforçar-se no solament a escoltar els altres sinó que també ha d'apreciar i saber replantejar els punts de vista en el context particular. Igualment, les Escriptures han de ser ressituades en el seu context, fora que es tracti d'un discurs sobre els valors. Les crítiques negatives són sovint degudes a la ignorància del context.

Si se segueixen aquestes regles bàsiques per un diàleg intercultural i interreligiós, hi ha moltes possibilitats que els resultats siguin positius Avui cap país no pot vantar-se de ser estrictament monocultural o monoreligiós. La rapidesa dels mitjans de transport han provocat una barreja de cultures i de religions diverses. Ho volguem o no, haurem de viure amb aquesta diversitat. Pot ser que un grup es constitueixi com a majoritari i els altres restin minoritaris, com també és possible que força minories s'uneixin constituint una majoria, una situació susceptible d'arribar properament al Canadà. El model d'una societat mosaic tan sols pot mantenir la seva bellesa en l'harmonia; tot conflicte conduirà a fer explotar aquest mosaic.

Per acabar, voldria parlar del diàleg de la vida. El diàleg de la vida és el viure plegats amb tots els seus problemes i les seves tensions i el compartir les alegries i les misèries dels uns i dels altres amb un esperit de col·laboració humana. Aquesta coexistència en la celebració de la vida es desenvolupa de manera quotidiana a nivell de la gent de base. Aquí no hi ha teories, teologies ni conceptes que ofereixin terrenys de disputa; només hi ha problemes i dificultats a compartir. Heus aquí el veritable diàleg de la vida, un diàleg per i per a la coexistència i el compartir.

Asghar Ali Engineer és director del Centre for Studies of Societies and Secularism (Mumbai, Índia)

Traduït del francès per en Joan-Ramon Gordo i Montraveta amb la col.laboració d'Agustí Nicolau i Coll.

Via Fora!! agraeix a Caravane, la seva autorització per reproduir aquest text que ha estat publicat al número 3, maig de 1999.

Via foral! Núm. 63, Volum VII. Estiu '99

CARITAT VERSUS SOLIDARITAT?

Eva Castellanos Maduell

En el context d'una economia en què el treball és considerat una mercaderia, com s'entén el treball voluntari? Com justifiquen els voluntaris la seva acció social? I com es relaciona el treball voluntari amb els drets i les responsabilitats socials, i amb un context polític i econòmic més ampli? Aquestes eren algunes de les preguntes que l'autora tenia al cap quan va iniciar el seu treball de camp en dos centres oberts per a infants al barri del Raval de Barcelona.

In an economic system that considers work as a commodity, how is volunteer work to be understood? In what way do volunteers justify their social action? And how volunteer work relates to social rights and responsibilities, and to a wider political and economic context? These were some of the questions the author had in mind when she began her fieldwork in two centres for children at the Raval area in Barcelona.

En la kunteksto de ekonomio, kie la laboro oni konsideras varon, kiel oni komprenas la volontulan laboron? Kiel pravigas la volontuloj sian socian agadon? Kaj kiel oni interrilatas la volontulan laboron kun la rajtoj kaj la sociaj respondecoj en politika kaj ekonomia pli plarĝa kunteksto? Tiuj estis kelkaj demandoj kiujn la aŭtorino pensis je la komenco de sia kamplaboro en du porinfanaj centroj en la kvartalo Raval de Barcelono.

A les primeres dècades del segle xx la part sud del Raval va començar a ser coneguda com el «Barri Xino», quan un periodista la va comparar amb la Chinatown de San Francisco amb la intenció de descriure el barri com un món a part de la resta de la ciutat, tot evocant imatges fosques, misterioses i fins i tot exòtiques relacionades amb el món de la prostitució i la delinqüència. Des d'aleshores tot sovint s'ha parlat del barri com si el que hi passés no tingués res a veure amb la resta de la ciutat. Va ser precisament com a reacció a aquesta tendència a descriure el Raval, i sobretot la seva part sud, com si constituís una realitat aïllada, que vaig decidir que els voluntaris serien el centre d'interès de la meva recerca. Aquests voluntaris treballen al Raval, però viuen en altres barris. Així doncs, la meva intenció és subratllar la necessitat d'entendre el Raval en relació amb un context social, econòmic i polític més ampli.

Vaig fer el treball de camp en dos centres oberts per a infants[1] durant un any (1994-95). Durant aquest període de temps vaig estar treballant com a voluntària en aquestes dues entitats, el Casal i el Gavina.[2] Tots dos centres organitzen activitats de lleure per a infants i adolescents del barri del Raval. Funcionen diàriament en horari extra-escolar i durant les vacances escolars s'organitzen activitats especials. També ofereixen servei de menjador i repàs escolar. Totes dues entitats, que van sorgir com a iniciatives privades, reben actualment subvencions d'institucions públiques. En tots dos casos l'equip d'educadors i monitors està format per personal remunerat, així com per voluntaris que no reben cap retribució econòmica.

Al començament només tenia clar que volia aprendre a escriure una etnografia. Vaig tenir la sort de rebre un bon consell: si volia fer treball de camp al Raval una bona forma de començar era fent-me un lloc en alguna de les entitats del barri; més endavant ja definiria el projecte d'investigació. Va ser així com, després d'haver estat un temps en un dels centres infantils, el treball voluntari es va convertir en el meu objecte d'anàlisi al mateix temps que esdevenia el meu mètode d'investigació. Durant la meva primera experiència en un dels centres infantils (1991-92), el que em va cridar més l'atenció va ser el fet que els centres fossin per als nens del Raval però que la majoria dels voluntaris, així com el personal remunerat, que hi treballaven fossin d'altres barris. Se'm van obrir molts interrogants sobre la forma en què els voluntaris definien el seu treball i vaig pensar que aquest seria un angle interessant des d'on podia enfocar la investigació.

Aquest article pretén assenyalar dos estils diferents de treballar, dos enfocaments que els voluntaris tendeixen a definir com a opcions en contrast. «Caritat» i «solidaritat» han estat escollides com a paraules clau per tal d'identificar aquests dos enfocaments, perquè els voluntaris utilitzen aquests termes i perquè, a més a més, també apareixen en debats més amplis d'actualitat. D'una banda, segons l'enfocament basat en idees relacionades amb la noció de caritat, l'objectiu del centre és tenir cura dels nens, bàsicament donant-los menjar i roba i evitant que estiguin pels carrers. De l'altra banda, l'enfocament basat en idees relacionades amb la noció de solidaritat, insisteix en la necessitat de treballar més amb els pares i demanar que agafin responsabilitats, donant-los suport en comptes de tendir a substituir-los.

© Eva Virgili

Tot i que cap d'aquests dos enfocaments es pot trobar en una forma «pura», una comparació entre els dos centres ens confirmaria que aquesta tensió entre «caritat» i «solidaritat» és significativa. Podríem dir que al Gavina hi predomina l'enfocament relacionat amb la noció de caritat, mentre que al Casal el projecte educatiu està més desenvolupat i es tendeix més vers l'enfocament relacionat amb la noció de solidaritat. El contrast entre aquests dos enfocaments esdevé especialment visible quan els voluntaris discuteixen sobre les dinàmiques quotidianes del centre, quan parlen de la història del centre i quan expliquen les seves experiències personals en el moment d'incorporar-s'hi com a voluntaris. Tot i això, ens cal observar la dinàmica quotidiana en els dos centres per copsar com s'articulen aquests dos enfocaments que funcionen com a opcions en contrast en alguns contextos, i en d'altres es superposen.

1. Tensions quotidianes

a) Centre Obert Joan Salvador Gavina

Començaré per descriure el Gavina a través d'un dels seus personatges principals. Vaig sentir parlar de la Marta fins i tot abans de la meva primera visita al centre. Ella era la directora i hi tenia un paper central fins fa poc, que es va jubilar. Encara ara tothom parla d'ella, sobretot amb relació als orígens del centre. L'any 1979 va tornar de Xile, on havia estat treballant en un centre infantil, i va decidir iniciar un projecte semblant al barri del Raval. Es va posar en contacte amb una congregació religiosa anomenada Legió de Maria perquè l'ajudessin. Les monges d'aquesta congregació es dedicaven a visitar els presos de la Model i a donar classes de repàs als seus fills. El ràpid creixement del Gavina està estretament lligat a la seva estructura pirami-

© Eva Virgili

dal i a la persona de Marta com una figura central. La recordo asseguda al seu despatx. Quasi sempre estava en aquell despatx, asseguda darrera la taula. Tenia una malaltia que li immobilitzava progressivament el cos i que la va obligar a anar en cadira de rodes. Tot i això, des d'aquell despatx ella ho controlava tot. Sempre tenia l'última paraula. Tenia uns seixanta anys, era una dona forta, amb molt de caràcter.

La Marta creia que el Gavina havia de sobreviure fos com fos i comptava amb la col·laboració de voluntaris i «semi-voluntaris», incloent personal remunerat però amb sous molt baixos. Tenint en compte això, la col·laboració de monges i altres religiosos era significativa ja que estaven més disposats a treballar en aquests termes. El tipus de remuneració que cadascú rebia era resultat de negociacions individuals amb ella. En un moment de la negociació solia dir: «*Recorda que treballem pels necessitats*» o «*el centre està al servei dels marginats*». Tot i això també insistia que el centre no havia de fer només caritat (donant roba i menjar i evitant que els nens estiguessin pels carrers), creia que la tasca educativa també era molt important. Però era difícil pels educadors i els voluntaris treballar en equip perquè l'estructura del Gavina no ho permetia. Les reunions eren bàsicament informatives, i per això es feia difícil establir uns criteris comuns per treballar conjuntament. Convivien al mateix temps diferents estils de treball amb els nens. Aquests estils o enfocaments diferents no es discutien obertament a les reunions, però sí que se'n parlava en converses més informals.

L'any 1993 en Josep, el nou director, va començar a reorganitzar el Gavina seguint un enfocament més relacionat amb la noció de la solidaritat. És a dir, tenia com un dels objectius principals desenvolupar el projecte educatiu i crear un equip sòlid d'educadors remunerats. Així doncs, les reunions i les discussions sobre uns criteris educatius comuns van prendre més importància. S'ha de tenir en compte, tanmateix, que continuen coexistint al Gavina estils de treballar i enfocaments molt diversos. S'ha de tenir en compte que part del personal remunerat i dels voluntaris ja treballaven al Gavina abans que en Josep comencés a fer de director.

Per exemple, Asunción, una monja vestida amb hàbit religiós que encara està actualment al Gavina, era sovint criticada per alguns educadors perquè donava als nens quantitats increïbles de menjar. Alguns educadors creien que aquesta actitud no era pedagògica, i creien que calia ensenyar els nens a menjar «correctament», i això volia dir, entre altres coses, que aprenguessin a mesurar la quantitat de menjar que volien al plat en relació amb la seva gana, però sense fer excessos considerats poc saludables. També hi havia una altra monja, la Teresa, que no portava hàbit; només se li notava per la discreció amb que vestia, pel cabell curt i perquè, tot i tenir uns cinquanta anys, mai portava maquillatge. Ella tenia un estil de treballar més similar al de la majoria dels educadors, com la Marga i en Jaume, que mentre estudiaven educació social treballaven a mitja jornada al Gavina. Ells es queixaven que se'ls donava massa coses als nens que venien al centre, i a les seves famílies, sense demanar-los que agafessin responsabilitats. Per exemple, trobaven malament que algunes de les dones que venien a fer de voluntàries regalessin joguines a alguns nens.

D'altra banda, la Marta, la directora, i algunes de les monges havien establert relacions quasi de parentiu amb alguns dels nens, sobretot amb els nens que eren de les famílies gita-

nes que venien al centre des del començament. Els feien de padrines; aquest rol lligava amb la inspiració catòlica del Gavina i també amb les pautes de parentiu que seguien les famílies. Des del punt de vista del Gavina, aquestes relacions quasi de parentiu permetien la creació d'un context que feia possible visitar les cases de les famílies, donar regals, i que tot això agafés un to més informal, més «natural». També encaixava amb l'estructura piramidal del centre, ja que no tothom tenia aquest tipus de relació amb els nens. Això era criticat per alguns dels educadors, però mai obertament; no se'n parlava a les reunions d'educadors que la Marta organitzava.

b) Casal dels Infants del Raval

En contrast amb els orígens i la inspiració catòlica del Gavina, el Casal va néixer com una iniciativa de l'Associació de Veïns del barri. Fins fa poc el projecte també girava força al voltant del director, però això va canviar ara fa pocs anys quan ell va marxar. Tot i que li costava molt delegar responsabilitats, al Casal sempre es posava molt d'èmfasi en la necessitat de treballar en equip.

Com ja he dit abans, al Casal hi podem trobar, en termes generals, un estil de treballar, un enfocament que correspon més a les idees relacionades amb la noció de solidaritat. El projecte educatiu està més desenvolupat, és a dir, s'han establert una normativa i uns criteris educatius comuns d'una forma més explícita. Això implica que es tenen unes expectatives concretes sobre el procés de desenvolupament dels nens i per això es formen diferents grups d'edats. La divisió del treball entre el personal remunerat i els voluntaris també està més estructurada, així com el procés de selecció i incorporació de voluntaris nous.

Els objectius del Casal s'inspiren en idees relacionades amb la noció d'autonomia. S'insisteix en la importància que els nens i les famílies mantinguin la seva autonomia i no passin a ser dependents del Casal o d'altres institucions. La idea de fons és que s'ha de treballar amb les famílies. Quan un nen nou s'apunta a les activitats es fa una reunió amb els pares i s'arriba a acords concrets sobre els serveis que el centre oferirà i les responsabilitats que els pares assumiran. El Casal disposa de dos programes diferents: el «casal de lleure» i el «centre obert». Al casal de lleure (activitats) hi estan apuntats tots els nens, en canvi, el «centre obert» ofereix serveis especials (dutxes, menjador...) per tots aquells nens que es creu que ho necessiten. En les reunions amb els pares es decideix si els nens formaran part només del programa del casal de lleure o si també se'ls tindrà en compte per alguns dels serveis del centre obert. També es demana als pares que agafin alguns compromisos com, per exemple, que assegurin que els seus fills aniran regularment a l'escola i que els hi acompanyin cada dia i els vagin a buscar a la sortida.

Tot i les ganes del Casal de treballar conjuntament amb les famílies, encara hi ha tensions entre els educadors i els pares dels nens, tensions derivades de percepcions diferents pel que fa a les necessitats dels nens i les responsabilitats dels pares. Els educadors insisteixen que no s'ha de culpabilitzar les famílies, però consideren que són famílies «desestructurades» i que la seva capacitat socialitzadora és insuficient. D'altra banda, alguns dels pares no acompleixen els compromisos acordats (per exemple no acompanyen els nens de l'escola al Casal els dies previstos). Alguns dels pares no mostraven massa interès en els intents dels educadors per mantenir

amb ells un tipus de relació de col·laboració mútua; més aviat procuraven obtenir el màxim de suport sense haver de comprometre's.

Així doncs, tot i que els educadors del Casal intenten reformular les relacions amb les famílies, basant-se en idees relacionades amb les nocions d'autonomia i solidaritat, les expectatives de la majoria de pares respecte del Casal s'adiuen més amb un enfocament caritatiu. Un enfocament basat en la solidaritat, tal i com s'entén en el context dels dos centres infantils estudiats, implica que es considera necessari que els nens i les seves famílies assumeixin més responsabilitats en relació al projecte educatiu del centre.

Aquesta comparació entre els dos centres m'ha servit per a fer visibles dues formes diferents de treballar, dos enfocaments diferents que coexisteixen tant al Casal com al Gavina. A totes dues entitats hi ha tensions i discussions en relació amb aquests enfocaments diferents: d'una banda el que es basa en la noció de caritat i de l'altre el que es basa en la noció de solidaritat.

2. Paraules clau

La paraula solidaritat em va semblar clau perquè no només apareixia en el material editat pels dos centres, sinó que també apareixia en debats més amplis sobre política social. En els seus múltiples usos prenia connotacions molt diferents, però quasi sempre es feia servir en contrast amb «caritat».

Actualment el govern català promou el treball voluntari, de manera semblant a com també s'ha fet, en més o menys mesura, a altres països d'Europa. Això s'ha d'entendre en relació amb la crisi de l'Estat del Benestar i la creixent privatització d'empreses i serveis públics. Part del discurs del govern de la Generalitat de

© Eva Virgili

Catalunya es basa en la idea de «la solidaritat com a deure cívic».[3] Es fan programes de televisió, conferències, xerrades als instituts de secundària, s'editen tríptics... Fins i tot s'ha creat l'Incavol (Institut Català del Voluntariat). En un dels dossiers editats per aquest institut podem llegir el següent: «[la història del voluntariat] *És la història del pas de la filantropia o de la caritat més primària a l'exigència de la justícia i la reivindicació de la realització social de drets més o menys proclamats i definits. És el pas d'una actitud virtuosa i sovint paternalista a una actitud fonamentada en la participació social i el ple exercici d'una ciutadania responsable*».[4] I en la mateixa publicació també hi podem llegir: «*Aquest ressorgiment de l'esforç voluntari arreu del món és fruit de diversos factors coincidents, però hi ha un sentiment comú de voler viure la solidaritat des de la base, des de l'acció enfront de molts discursos de carcassa, i de recuperar, enfront dels estats, un espai de ciutadania, uns canals que facilitin un punt de trobada intermedi entre l'individu aïllat, les estructures del poder i la societat en tota la seva complexitat*».[5]

Pel que fa als dos centres on vaig fer el treball de camp, el terme «solidaritat» apareix en els tríptics i en altres documents editats per aquestes entitats com en les cartes que s'envien als col·laboradors, en els informes i en el projecte educatiu.[6]

Per tal d'il·lustrar com s'utilitzen les paraules «caritat» i «solidaritat» començaré descrivint un tríptic editat pel Casal. En la coberta hi podem llegir el següent: «*Defensar els drets dels infants no és només donar caritat; és fer justícia social*». En aquesta frase s'estableix un contrast entre «donar caritat» (és a dir, donar diners, roba i/o menjar) i «fer justícia» (és a dir, defensar i promoure uns drets bàsics). L'ús d'aquestes dues expressions, i el contrast

© Eva Virgili

entre els dos verbs utilitzats, sembla indicar un contrast segons el qual la segona opció transmet la idea que s'aconsegueix un canvi social. Tot i això aquestes dues opcions no es presenten com a excloents.

En referència a l'altre centre infantil, el Gavina, i per tal de posar un exemple concret d'un dels casos en el que s'utilitza la paraula «solidaritat», transcriuré literalment un fragment d'una carta enviada als col·laboradors: *«Benvolguts amics, Com cada any en aquests dies abans de Nadal us fem arribar unes ratlles per reflexionar i motivar-vos a fer un gest de solidaritat a favor dels infants del nostre Centre Obert. [...] Al centre de la ciutat es pot respirar aire pur i net de corrupció, però cal obrir els ulls del cor per saberlo trobar i alesbores eixamplar els pulmons i omplir-los. Aire pur de solidaritat, aire pur de servei, aire pur d'entrega, aire pur d'hospitalitat, en una paraula: aire pur d'amor. [...] Hem d'intentar mostrar a la societat que entre tots som capaços de lluitar no pel poder sinó pel servei als altres, no pel diner sinó per la solidaritat, no pel que puc rebre sinó pel que puc donar, i tot això ho podem aconseguir entre tots»*.

Aquesta carta, que forma part de la campanya de Nadal del Gavina per aconseguir donacions, és un bon exemple d'un dels casos en el que la noció de caritat i la de solidaritat es superposen. La paraula solidaritat apareix diverses vegades en aquest text, però s'utilitza en un sentit molt semblant al que s'entén per caritat. El subjecte actiu és la persona que fa la donació, i l'èmfasi recau en l'acció de «donar», que es descriu com una acció plena de solidaritat, servei, dedicació, hospitalitat i amor; tots aquests són termes que estan estretament lligats a la noció de caritat.

Així doncs, les paraules «caritat» i «solidaritat» apareixen sovint en els documents editats per tots dos centres. Tot i això, tampoc es vol donar a entendre que aquestes paraules formen part del vocabulari quotidià dels voluntaris. Això sí, estan totalment familiaritzats amb els dos conceptes, i les diferents idees i valors que impliquen. Utilitzen aquests termes quan se'ls pregunta sobre les seves trajectòries personals i sobre les seves motivacions per treballar en el centre, o quan discuteixen entre ells diferents estils de treballar.

Durant el treball de camp vaig fer algunes entrevistes als voluntaris per tal d'explorar com utilitzaven aquests termes. En una de les primeres entrevistes que vaig fer, vaig preguntar-li a en Ramon, que va entrar al Casal al mateix temps que jo, què en pensava del paper que tenien les organitzacions no governamentals (ONG). Ell va expressar certs recels davant la importància creixent que es donava a les ONG i, tot seguit va començar a criticar una entitat dedicada a la cooperació internacional perquè creia que els seus projectes *«es limitaven a fer caritat»*.[7] Amb les seves pròpies paraules: *«No haurien d'anar allà només a fer caritat. Haurien de tirar endavant un projecte més concret, alguna cosa que funcioni»*. Aleshores li vaig preguntar què entenia ell per caritat i em va respondre així: *«Ara tothom parla de la solidaritat i la cooperació. S'ha de cooperar i ser solidaris amb els altres. Hi ha una diferència entre les dues coses. La caritat és provisional, es fa en un moment puntual. La solidaritat en general té una repercussió de més llarga durada»*.

En aquest cas en Ramon parla de la caritat i la solidaritat com opcions en contrast. Tot i que al Casal i al Gavina no hi ha reunions formalment dedicades a debatre aquest tipus de qües-

tions, sí que s'hi fa referència sovint d'una forma més o menys explícita. Les reunions de l'equip de monitors (voluntaris i professionals) se centren al voltant de temes com el càstig i les seves alternatives, la importància de les normes per la socialització dels nens, i el tipus de relació que s'ha d'establir amb les famílies. En aquestes reunions a vegades s'estableixen contrastos que correspondrien al contrast entre caritat i solidaritat, però no sempre s'utilitzen aquests termes. Per exemple, quan vaig entrevistar l'Aleix, un educador del Casal que havia començat com a voluntari, va fer una referència explícita a la caritat, i la va posar en contrast amb el «treball educatiu». Això va sorgir com a part de la resposta que em va donar quan li vaig preguntar com va entrar al Casal, i quina era la seva motivació inicial.

També vaig demanar als voluntaris que descrivissin amb les seves pròpies paraules els objectius del centre. En les seves respostes, tot i que no sempre utilitzaven els termes «caritat» i «solidaritat», quasi sempre plantejaven un contrast entre dos estils diferents de treballar. Sovint els termes utilitzats en contrast eren treball «assistencial» i treball «educatiu». Tots dos tipus de treball eren considerats necessaris, però la majoria dels voluntaris posaven èmfasi en la necessitat de desenvolupar el treball «educatiu».

En aquest apartat de l'article he descrit les diferents formes d'entendre la caritat i la solidaritat al Casal i al Gavina. En el següent apartat exploraré les diferents implicacions que comporta l'ús d'aquests mots, i per a fer-ho em fixaré en la seva etimologia.

3. Ambigüitats i contradiccions

a) Caritat

A l'Edat Mitjana la noció de caritat està estretament lligada al cristianisme. El seu precedent llatí és *caritas*, de *carus* (estimat). En teologia, la caritat es considera una virtut i designa primàriament estimar Déu per sobre de tot i l'amor que Déu té a l'home i, per analogia, l'amor sobrenatural que l'home té a Déu i al proïsme. Així doncs, la caritat tenia un sentit ampli d'amor i compassió cristiana.[8] Però més tard es va utilitzar també amb un significat menys abstracte per referir-se a la donació d'almoines i l'assistència als pobres. En relació amb aquest significat trobem l'expressió «obres de caritat». Va ser precisament amb aquest sentit, de beneficència envers els pobres, que dues congregacions religioses femenines van adoptar el mot: les filles de la caritat de Sant Vicenç de Paül i les germanes de la caritat de Santa Anna, ambdues dedicades a l'assistència als pobres i a l'ensenyament.

Aquest segon sentit, de beneficència i donacions als «necessitats» va estar en un inici estretament lligat a la idea de l'amor cristià, segons el qual l'acte de donar sense el sentiment d'amor es considerava nul. S'havia de donar alguna cosa que fos costosa, però no només per la persona que ho rebia, que no ho hagués pogut aconseguir de cap altre manera. La idea era que s'havia de donar alguna cosa de valor per un mateix, alguna cosa que sortís d'un mateix: compassió i afecte. Tanmateix, la caritat, en el seu sentit actualment predominant d'ajuda als pobres, probablement ja era corrent al segle XVI. Però encara hi ha un altre significat del terme que sembla contrari a la idea de la caritat com una demostració de compassió. Aquesta forma d'entendre la caritat com a problemàtica, com un ideal difícil de portar a la pràctica sense contradiccions, s'ha d'entendre en relació amb canvis més amplis. La crítica creixent a la

caritat va sorgir de d'analitzar el que representava pels que la rebien. Tot això s'ha d'entendre com un procés paral·lel al desenvolupament de la Revolució Industrial. Però fou al segle xix que les contradiccions inherents al sistema capitalista es van fer evidents, sobretot a partir de la crítica marxista. Des d'una perspectiva marxista, la caritat era el resultat d'analitzar aquesta acció social des de les dues direccions en què es produïa.[9]

El missatge cristià que hi ha darrera la noció de caritat sembla sorgir de la idea que tots els éssers humans són fills de Déu, i per tant iguals. En part, la reformulació posterior del sentit del terme fou deguda a la restricció de la caritat als pobres -vergonyants-. Això implicava acceptar l'existència de rela-

© Eva Virgili

cions desiguals com a part d'un «ordre natural» i entendre les causes de la pobresa extrema en termes morals.

Marx i Engels, en canvi, van explicar les causes de la pobresa en termes socials i econòmics. De la seva anàlisi es desprenia una crítica de la caritat com una política de domesticació. Entenien que la filantropia moralista de la seva època no corresponia a l'amor al proïsme, sinó que acabava sent més aviat una recompensa per a aquells que mantenien una conducta socialment aprovada, distribuïda d'una forma selectiva per tal d'inculcar l'ètica del treball.[10] Aquestes crítiques de la caritat formen part d'un debat més ampli d'aquell temps sobre teories individualistes i socialistes.

El terme «individualisme» prové del francès i va sorgir com a part de la reacció europea a la Revolució Francesa. El pensament conservador del segle xix no veia amb bons ulls la invocació de la raó, i dels interessos i els drets de l'individu. No va ser fins a finals del segle xix que l'individualisme es va començar a entendre en contrast amb el socialisme; fou aleshores que es va començar a fer servir per a referir-se a la doctrina econòmica del *laissez-faire*, i a la defensa liberal de l'absència o minimització de la intervenció de l'Estat. Entre els socialistes el mot «individualisme» s'utilitzava per criticar l'atomització i l'explotació social provocada pel capitalisme, i es posava en contrast amb un ideal cooperatiu en conflicte amb la propietat privada dels mitjans de producció.[11] Fou precisament en aquest context que el terme «solidaritat» començà a aparèixer com un concepte clau pel moviment sindicalista a Anglaterra i, paral·lelament, en debats sobre política social a França. La solidaritat s'entenia com una total comunitat d'interessos i responsabilitats, una idea que es presentava com una alternativa necessària a l'individualisme predominant a l'època.[12] Tot i això, en aquest moment la solidaritat encara no s'entenia en contrast amb la caritat.

b) Solidaritat

L'arrel etimològica del terme «solidaritat» ve del llatí *solidarius*, derivat de l'expressió llatina *in solidum*, que significa «íntegrament». Aquesta expressió llatina té el seu origen en el mot *solidus*, que al seu torn significa sòlid, sense espais buits, coherent, estable o immutable. Com ja s'ha vist en relació amb la noció de caritat, els conceptes s'han d'entendre dins de contextos culturals concrets i s'ha de tenir en compte que canvien amb aquests. Així doncs, la noció de solidaritat també ha estat reformulada al llarg de la història a Europa.

Solidarität, en el sentit d'unitat en l'acció política o industrial, va començar a aparèixer en anglès a meitat del segle XIX, derivat de la forma francesa *solidarité* (utilitzada en la terminologia legal en el darrer terç del segle XVIII). Va arribar a ser un concepte central en el desenvolupament del moviment cartista i sindicalista. S'utilitzava en relació a la noció de classe social per expressar la consciència d'estar compartint una situació social similar i tenir uns interessos comuns.

També va esdevenir un concepte clau a França a finals del segle xix en relació amb el debat sobre el paper de l'estat en una societat democràtica. Durkheim va desenvolupar aquest concepte en la seva obra titulada *De la divisió del treball social*.[13] Va establir una distinció entre la solidaritat mecànica i l'orgànica. Segons ell, es podia veure una evolució social des de la solidaritat mecànica, en la qual la cohesió social es basava en la identificació comuna dels individus, cap a la solidaritat orgànica de la societat

industrial, en la qual la cohesió social es basava en la interdependència dels individus a causa de la creixent divisió del treball. Durkheim argumenta que la primera és gradualment substituïda per la segona, tot i que aquesta darrera no acaba de desaparèixer.

La noció durkheimiana de la solidaritat està estretament lligada a la percepció que ell tenia del context econòmic i social del seu temps. Des d'un angle totalment diferent de les anàlisis marxistes, Durkheim assenyalava a les possibles conseqüències del desenvolupament del capitalisme, el «lliure mercat» i del creixent individualisme. Aquest autor va descriure la seva època com un període de crisi moral, i va argumentar que, degut a la desaparició progressiva de la religió en el seu sentit tradicional, calia la necessitat de desenvolupar un nou codi moral per tal d'estimular el comportament altruista en la vida social. Segons ell, els individus no haurien de d'actuar només segons els seus interessos, sinó que també haurien de complir els seus deures envers la societat: aquestes són les bases de la seva forma d'entendre la solidaritat. Amb la seva defensa de la intervenció estatal, la necessitat de desenvolupar una legislació social i promoure l'associacionisme, Durkheim buscava un punt mig entre el liberalisme del *laissez-faire* i el socialisme.[14] Algunes d'aquestes idees formen part dels debats actuals sobre política social.

L'ús recorrent del terme solidaritat és probablement degut a l'ambigüitat que ha adquirit i que permet moure's en un terreny que, sense deixar de ser políticament correcte, tampoc va necessàriament més enllà. En algunes ocasions apareix en contrast amb la noció de caritat, i fins i tot s'arriba a presentar com una alternativa, ara que la caritat està carregada de connotacions negatives. La caritat ha estat criticada perquè reproduïa una estructura jeràrquica i assignava un rol passiu a les persones que la rebien. La solidaritat es presenta lligada a idees basades en els drets i la justícia social, i com una opció que pretén construir una societat més justa i participativa. La solidaritat sembla aparèixer com un intent de trobar una alternativa a la caritat, i especialment com un intent de trobar un model d'acció social que no reprodueixi les contradiccions que sorgeixen quan certs valors es volen portar a la pràctica.

La intenció d'aquest article és aportar uns primers elements per a reflexionar sobre fins a quin punt aquests dos models responen a pràctiques socials diferents. Voldria suggerir que la noció de solidaritat, al mateix temps que qüestiona algunes de les idees en què es basa la caritat, també les reformula i d'aquesta forma els dóna continuïtat. A vegades el model d'acció social en què es basa la solidaritat es redueix a posar èmfasi en l'educació i en la noció d'autonomia personal, basant-se en idees liberals sobre la responsabilitat individual. Segons aquest model, els individus, tot i desenvolupant les seves pròpies capacitats i habilitats, han de prendre responsabilitat per ells mateixos. És en aquest sentit que la solidaritat, com a model d'acció social, no deixa de ser una reformulació de les contradiccions inherents a la noció de ciutadania.

Notes

1. Els centres oberts atenen als infants i adolescents en «situació de risc». Es considera que les situacions de risc són aquelles en les que hi ha moltes possibilitats que les necessitats bàsiques no estiguin cobertes. Per tal

que un centre obert estigui reconegut oficialment per la Generalitat de Catalunya ha de complir els següents requisits: el centre ha d'estar situat en una de les àrees considerades prioritàries pel que fa a la necessitat d'acció; ha de funcionar durant una mitjana de trenta hores setmanals; la proporció d'educadors/nens ha de ser un mínim d'un educador per cada 20 nens; finalment el centre ha de treballar d'acord amb la legislació vigent.

2. En aquest article, per tal d'agilitzar-ne la lectura, em referiré als dos centres infantils amb les version escurçades dels seus noms complets («Casal dels Infants del Raval» i «Centre Obert Joan Salvador Gavina»). Els noms propis de les persones que apareixen a l'article han estat canviats per pseudònims. D'altra banda, voldria aprofitar l'ocasió per mostrar el meu agraïment a totes aquelles persones de l'equip de col·laboradors del Gavina i del Casal que em van dedicar part del seu temps.

3. Cf. J.M. Canyelles (ed.) *La cultura del voluntariat*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Benestar Social, 1993, p. 27.

4. Cf. C. Armengol, «Un concepte modern», a J.M. Canyelles (ed.), op. cit., p. 30.

5. Cf. Canyelles (ed.) op. cit., p. 28.

6. Aquest document es redacta amb la intenció d'establir uns objectius, uns criteris i unes estratègies educatives comunes, i també acostuma a formar part del document presentat quan se sol·licita una subvenció.

7. En aquesta entrevista en Ramon es referia a la seva experiència personal en una ONG que organitza camps de treball per a voluntaris als països anomenats del «Tercer Món». De fet, hi havia un nombre significatiu de voluntaris del Casal i del Gavina que havien participat en un dels camps de treball d'aquesta mateixa ONG o tenien pensat de fer-ho.

8. Apareix per primer cop en català amb aquest sentit ampli d'amor cristià a començaments del segle XIII. Cf. A.M. Alcover - F. Moll, *Diccionari català-valencià-balear*, Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1968.

9. Cf. F. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* [1845], a K. Marx - F. Engels, *Obras*, Barcelona, Crítica, 1978, vol. 6.

10. Cf. P. Hollis, *Class and conflict in nineteenth century England*, Londres, Routledge, 1973.

11. Cf. S. Lukes, *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1973.

12. El terme «solidaritat» apareix per primer cop en català en un diccionari editat el 1839. Vegeu J. Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, Curial, 1983.

13. E. Durkheim, *The Division of Labour in Society* [1893], New York, Free Press, 1964.

14. S. Lukes, Émile Durkheim. *His life and work*, Londres, Allen Lane, 1973, p. 351.

Eva Castellanos Maduell és doctora en Antropologia Social per la Universitat de Manchester. Actualment és professora de geografia a l'Escola Universitària de Turisme CETA (ecastellanos@mundivia.es)

"CARAVANE", UNA REVISTA DIFERENT

Joan-Ramon Gordo i Montraveta

Caravane és alguna cosa més que una revista que surt cada quatre mesos: és una eina d'expressió col.lectiva fruit del treball internacional d'una munió de persones i d'organitzacions agrupades al voltant de la Plataforma per a un Món Responsable i Solidari. A punt de sortir el número 4, Caravane *és una finestra oberta al món, amb voluntat de bastir una comunitat humana global i alhora diversa, portadora d'una visió fèrtil i generosa, que mostra respecte vers la natura i l'altre.*

Caravan *is something else than a periodical published every four months: is a way of expressing collectively the internacional work of many people and small organizations involved in the Alliance for a Responsible and United World. About to appear the fourth issue,* Caravan *is an open window to the world, and tries to build up a global but diverse human community, using a fertile and generous vision, that shows respect both to nature and the other.*

Caravane *estas plt ol konvencia amaskomunikilo. Temas pri kolektiva esprimilo rezulte de internacia laboro de grupo da organizafoz kaj da homoj ĉirkaŭ la Platformo por Respondeca kaj Solidara Mondo.*
Ce baldaŭa apero de numero 4 kaj kun ofteco kvarmonata, Caravane *estas fenestro malfermita al la mondo kiu celas homglobalan komunumon sed samtempe diversan, kun fekunda kaj malavara vidpunkto, respektoplena kun la alitulo, de la alitulo kaj kun la naturo.*

Parlar de *Caravane* vol dir parlar també d'una iniciativa internacional: l'Aliança per un Món Responsable i Solidari.

Aquesta suggerent proposta és iniciativa d'un munt de persones, col·lectius i institucions d'arreu del món amb la voluntat de crear un fòrum, un moviment i un marc de referència on es puguin discutir, compartir i proposar experiències, reflexions, acccions concretes i accions globals.

Per a qui llegeix *Via Fora!!* aquest nom no és desconegut. Diverses iniciatives i institucions relacionades amb *Caravane* han estat presents a les nostres pàgines. La Fundació Charles Léopold Mayer pour le Progrés de l'Homme, la dinàmica del Fòrum Català per Repensar la Societat (el *Via Fòrum!!*, recordeu?), la Primera Trobada Internacional de l'Aliança per un Món Responsable i Solidari feta a Barcelona l'abril de 1966... són alguns dels exemples del que acabem de dir.

Doncs bé, *Caravane* és una de les eines de comunicació d'aquesta complexa i diversa iniciativa internacional.

Amb tres nûmeros al carrer i amb una periodicitat quatrimestral, *Caravane* s'edita, de moment, en francès i anglès. El seu equip de redacció el conformen persones aliades d'arreu dels cinc continents, dues de les quals són catalanes.

Caravane és hereva d'una altra publicació, Lettre de liason, la qual tenia més aviat un caràcter de butlletí intern i explicatiu de les activitats de l'Aliança. Podríem afirmar que *Caravane* correspon a un estat de maduresa de l'Aliança pel que fa al tema de la comunicació i divulgació del seu pensament i activitats.

Simbòlicament parlant, ja des de la portada incorpora l'esquema continental de Pangea, idea formulada el 1912 per Alfred Wegenar segons la qual milions d'anys enrera tots els continents en formaven un de sol. Aquesta

imatge és el símbol d'una unitat irreductible i d'una solidaritat indefectible entre tots els habitants del planeta. Es traca d'una imatge de comunitat humana global però alhora diversa, portadora d'una visió fèrtil i generosa, respectuosa amb l'altre, de l'altre i de la natura.

Cada número convida a un artista a elaborar una proposta plàstica, tot relacionant-la amb la dinàmica de l'Aliança arran de compartir aquest procés durant diversos dies.

Podríem afirmar que *Caravane* mostra com les forçes immanents de la vida i de l'esperit operen profundament en una infinitat de llocs i a cada moment per menar el món vers un futur millor. En aquest sentit, *Caravane* vol donar una visió alternativa a la globalització.

Fonèticament parlant, caravana és un mot d'origen persa, similar a molts d'altres de les grans llengües vehiculars del món contemporani. Dóna una imatge positiva tant en l'imaginari oriental com en l'occidental. Caravana no és sols un instrument de llibertat familiar (la caravana arrossegada per un cotxe), sinó que també és un símbol i manifestació de voluntat col·lectiva: caravana per la pau, pels drets de l'home...

Una caravana és un reagrupament voluntari de persones amb l'objectiu principal d'afrontar plegats les rigorositats del viatge vers horitzonts llunyans. Caravana implica la construcció d'un espai comú de responsabilitat i de solidaritat per part dels viatgers molts dels quals no es coneixien abans d'iniciar el viatge.

De la mateixa manera, l'Aliança per un Món Responsable i Solidari és una aventura de dimensió humana, un moviment sens dubte ple de dificultats

© Xavi López

CARAVANE
Lettre de liaison de l'*Alliance pour un monde responsable et solidaire*
Numéro 3 Mai 1999

i de sorpreses, però ric per la seva diversitat i per l'esperança que porta.

La temàtica tractada en aquests tres primers números es concreta en un dossier central, uns articles temàtics i una sèrie de referències a activitats internacionals desenvolupades per l'Aliança i/o per institucions i iniciatives similars d'arreu del món.

Així, el tema central del número u és el sòl. Podem trobar també una colla de reflexions xineses al voltant del tema de l'Aliança i uns reportatges sobre les diferents assemblees realitzades arreu del món: Sao Paulo (Brasil), Bangalore (Índia), Tolga (Noruega), Argel (Argèlia), Roubaux (França), Barcelona (Catalunya) i Kigali (Rwanda).

El número dos versa sobre la resolució pacífica de conflictes, la mundialització i l'aliança dels pobles vers una sòcio-economia solidària. Hi ha articles d'opinió sobre la modernitat del concepte gandhià d'hàbitat rural autònom, sis lliçons d'arquitectura sobre la relació entre matèria i esperit, i finalment informació de les trobades realitzades a Dakar (Senegal), Kampur 2001 (Índia) i Porto Alegre (Brasil).

Ja en el número tres, el tema central és la biodiversitat, amb tota una sèrie d'aportacions teòriques i d'experiències al voltant d'aquest tema, ampliat vers la biotecnologia, l'agricultura i el diàleg intercultural.

Qualsevol persona interessada pot rebre aquesta publicació de manera gratuïta. Sols ha de signar la Plataforma per un Món Responsable i Solidari i comprometre's a tenir una actitud mínimament activa envers les diferents iniciatives nacionals i internacionals que es duen a terme.

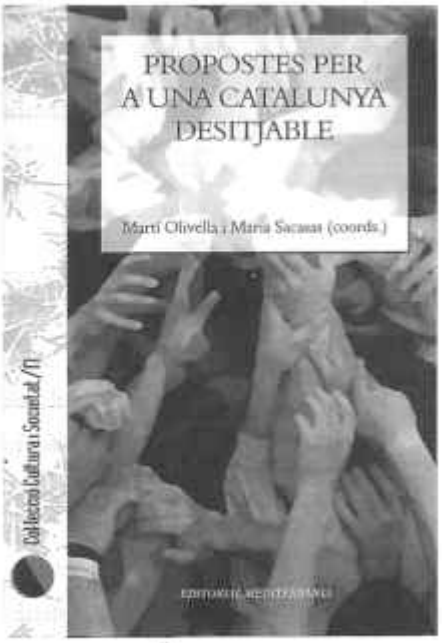
Notes:

Tots els signataris de la Plataforma per un Món Responsable i Solidari reben gratuïtament *Caravane*.

Si voleu més informació podeu posar-vos en contacte amb Philippe Guirlet (philippe@nda.vsnl.in).

Per a més informació de l'Aliança per un Món Responsable i Solidari visiteu la web: Alliance:www.echo.org

Joan-Ramon Gordo i Montraveta és membre d'Enllaç i de l'Equip Internacional de Redacció de *Caravane*.



Martí Olivella i Maria Sacasas (coords.)

Propostes per a una Catalunya desitjable

Barcelona, Editorial Mediterrània, 1999. 335 pàgs. 1.800 ptes.

Quina Catalunya (quina Europa, quin món) desitgem? Com a catalans, quin horitzó de futur volem fixar-nos? Davant de l'absentisme social i de la manca de visió a llarg termini de les administracions públiques i de gran part de les empreses, ¿quins projectes innovadors poden aportar els ciutadans en àmbits tan crucials com l'ensenyament, la salut, la participació ciutadana, el medi ambient o la pau? El llibre que avui us recomanem avança algunes respostes parcials a aquests grans interrogants.

Però, d'on surt aquest llibre d'autor col·lectiu que gosa plantejar-se qüestions de tanta volada? De fet, aquest volum és un dels primers fruits que s'ofereixen al públic d'un procés d'iniciativa ciutadana orientat a promoure la innovació social, és a dir, a fer possible la creació col·lectiva d'eines socials (i la seva correcció i millora constants) que permetin encarar els grans reptes contemporanis amb unes mínimes garanties de sortir-nos-en. Tot i que l'associació EcoConcern ha estat impulsant projectes en aquesta direcció des de 1992, no va ser fins el 1996, quan va donar el seu suport a la creació del Centre per a la Innovació Social (CIS), que va iniciar-se pròpiament el procés que esmentàvem. Des d'aleshores, el principal projecte del CIS ha consistit en coordinar la celebració del Fòrum Català per Repensar la Societat, des de gener de 1998 a finals de 1999.

Les dades nues que poden aportar-se com a resultat provisional del Fòrum són les següents: cent personalitats de diferents àmbits ciutadans van ser-ne els convocadors; l'esdeveniment ha rebut el suport continuat d'unes vuitanta entitats, així com la participació activa de prop de tres-centes persones, que han presentat i valorat 377 propostes, distribuïdes en dotze fòrums (grups de discussió) temàtics diferents. Tanmateix, aquestes dades no poden transmetre tota l'energia de dinamització i d'engrescament, personals i col·lectius, que ha suposat el Fòrum (i que caldrà aprofitar i reconduir en fases successives del procés).

Els lectors de Via Fora!! han tingut la possibilitat de seguir de prop aquest procés, atès que en les pàgines centrals de la revista s'han publicat tres números del Via Fòrum!! —i està previst publicar-ne un de quart, que serà l'últim—, òrgan d'expressió d'aquesta assemblea de persones de molt diverses procedències.

Quant al llibre en qüestió, cal advertir d'entrada que és obra de vint-i-quatre persones que han presentat vint-i-tres propostes, en nom d'altres

tantes entitats catalanes, la gran majoria de les quals són de caire associatiu. Són propostes que procedeixen d'entitats molt diverses i això, d'entrada, parla positivament en favor de la capacitat de convocatòria del Fòrum. També són molt diversos els temes abordats, així com l'abast i el nivell de concreció de les propostes.

Aquí no tenim espai per avaluar les vint-i-tres propostes una per una, però si podem assenyalar que algunes de les propostes s'estan començant a aplicar o estan ja en marxa (com les presentades pel SETEM, la Fundació Jaume Bofill i la Universitat Oberta de Catalunya), mentre d'altres són projectes que es presenten als partits polítics per tal que puguin tenir-los en compte com un oferiment de col·laboració continuada (com són les propostes de l'Associació Sostenible?, Fundació per la Pau, GRAMC, Salut Mental Sabadell o l'Institut de Tecnoètica, entre d'altres). No cal oblidar que el volum que comentem duu per subtítol «23 entitats presenten les seves propostes als partits polítics». D'altra banda, també hi ha propostes —extremament suggeridores— que se situen en un altre context, el del necessari alè utòpic, i dibuixen models polítics, de valors, de relacions personals la realització dels quals requeriria una transformació en profunditat de la societat tal com avui la coneixem (com és el cas de les propostes de la Fundació Randa, el Centre UNESCO de Catalunya i la Fundació Vivarium).

El 7 d'octubre passat de 1999 va fer-se la presentació pública del llibre al Col·legi de Periodistes de Catalunya, en plena campanya per a les eleccions al Parlament de Catalunya, la mateixa nit que es reobria oficialment el Liceu. Va ser un acte més aviat inusual que, a més de comptar amb la presència de gairebé tots els autors del llibre i d'alguns col·laboradors del Fòrum, va suposar un primer contacte amb representants dels diferents partits polítics de Catalunya. La presa de posició dels partits polítics respecte a les propostes presentades en el llibre va ser molt favorable, però també força genèrica. Tanmateix, es tracta de l'inici d'una nova línia de treball en col·laboració, buscant punts de coincidència i de debat, que s'espera tingui continuïtat en el futur.

Aquest llibre, doncs, és per anar fent boca abans no ens arribin —l'any que ve?— altres fruits de l'arbre del Fòrum Català per Repensar la Societat: uns llibrets que recolliran, de forma monogràfica, les millors propostes presentades al Fòrum (és a dir, les que han estat més ben avaluades pels participants) sobre temes com l'ocupació i l'atur, l'aprofundiment democràtic del nostre sistema polític, les relacions interculturals, etc. Amb noves fites i nous reptes, el procés d'innovació social segueix el seu curs.

Nota:

Aquells que vulguin saber més coses del Centre per a la Innovació Social (CIS) i del Fòrum Català per Repensar la Societat, poden adreçar-se al telèfon 93 586 60 19, enviar un missatge a cis@troc.es, o bé visitar la pàgina web http://www.troc.es/repensar

Marc Dueñas és antropòleg i membre d'Enllaç.

Via foral! Núm. 63, Volum VII. Estiu '99

CONVERSA AMB GUSTAVO MARIN

Joan-Ramon Gordo i Montraveta

Gustavo Marín és d'aquelles persones que han viscut d'una manera intensa cadascuna de les moltes etapes de la seva biografia, sempre compromès de manera profunda en un projecte d'alliberament col·lectiu. Una tarda de setembre, tot aprofitant la seva estada a Barcelona per una reunió de la Plataforma per a un Món Responsable i Solidari, vem anar desgranant les principals fites de la seva peripècia vital.

Gustavo Marín has lived intensely each one of the many stages of his biography, always deeply committed to a collective liberation undertaking. He spelled the main features of his life out to us along a September afternoon in Barcelona, where he came for a meeting of the Alliance for a Responsible and United World.

De antaŭ longe, ĉi tiu interrjuo restis tel plenumota. Gustavo Marín estas homo kiu vivis ege kaj intense ĉiun sian vivetapon kaj kiel komuna denominatoro la intensa kaj profunda ofero por kolektiva projekto.

Ni profitis la okazon de lia restado en Barcelono kaj dum septembra posttagmezo okazis la konversacio kiun ni sekve reproduktas.

– Tu ets xilè. Parla'ns una mica dels teus orígens...

Jo sóc el que en diuen un "nortino". Vaig nèixer el 1950 a Antofagasta, al nord de Xile. Fa només cent anys que Antofagasta era un port bolivià. Va ser a la guerra anomenada del Pacífic que Xile es va anexionar aquesta zona.

El meu pare era un tècnic miner, la meva mare mestressa de casa, som sis germans... sóc el tercer de la família. De fet vaig ser adoptat per la meva àvia. Vaig viure a Antofagasta fins al 1964. Vaig tenir una relació molt propera, molt afectiva amb la meva àvia. Ella em va ensenyar molt... em va donar una força afectiva molt gran. Jo la tinc molt present sempre.

El 1964, amb catorze anys, tota la família ens vàrem desplaçar cap a Santiago, a la capital, a més de mil dos-cents kilòmetres d'Antofagasta. Allí va canviar el context: es vivia un període sòcio-polític i cultural molt important a Xile, caracteritzat per dues grans tendències. Una, influenciada per la revolució cubana; l'altra, pel fenomen dels Beatles. Els Beatles em van ajudar molt a tractar de sortir del context purament xilè. Això, crec que ens va ocórrer a molts de nosaltres.

– Tanmateix, aviat et relaciones amb altres contextos socials...

Sí. Als quinze anys vaig tenir una beca per a viure als Estats Units durant un any, a Nova York. Era l'època dels hippies, de Martin Luther King, de la guerra del Vietnam... es vivia una atmosfera molt rica i conflictiva i intensa alhora.

Poc a poc se'm van anar obrint les comportes d'un món diferent, misteriós, atractiu...

– Com va ser la teva reincorporació al ritme xilè?

A la tornada vaig acabar els meus estudis per entrar a la universitat i vaig escollir sociologia. De fet, em vaig inclinar per sociologia per aquesta tendència a apropar-me a la cosa social... que em ve de la meva àvia i de la meva mare.

A sociologia, el 1968, hi havia una efervescència social molt forta. Eren els anys de Víctor Jara, Quilapaiún, Inti Illimani... amb una confrontació social i política cada cop més forta. Tot plegat em va motivar molt a inte-

grar-me dins de grups de debat polític.

– Quins corrents de pensament dominaven aleshores els ambients on et movies?

En aquells temps hi havia una influència del pensament marxista molt important. Tanmateix, tenia una mena de contradicció entre el fet d'estar estudiant els problemes de la societat i per altra banda estar vivint-los.

Hi ha un fet que recordo molt clarament i intensa: per anar a la universitat havia de creuar un barri molt popular. El fet de veure cada matí a nois i noies remenant entre les escombraries, el nivell de probresa que hi havia... foren imatges que em van anar interpel·lant, incomodant-me.

– Quina va ser l'espurna que et va fer decidir amb el teu compromís social?

El que em va marcar profundament va ser el contacte que vaig tenir amb un dirigent camperol del sud de Xile que un bon dia va aparèixer a la universitat i ens va demanar que algú l'ajudés a redactar un butlletí d'informació per a una gran confederació sindical camperola. Jo el vaig començar a ajudar i en un moment donat ens va dir: vinguin a ajudar-me perquè anem a ocupar unes terres al sud.

Això, a partir d'aquí, em va canviar la vida, perquè jo, sense pensarho massa però alhora motivat per aquesta voràgine que s'estava vivint a Xile, vaig convidar a alguns companys de curs i vàrem partir cap al sud.

Allí vaig viure amb els camperols, ocupant la terra, enfrontant-me a una realitat social i política molt forta. Això em va fer plantejar deixar els meus estudis de sociologia. Cal pensar que en aquell context la perspectiva de transformació i revolució social era creïble i molt viscuda, la crèiem possible i viable.

– Com es concreta el teu compromís polític i social?

Tot seguit em vaig començar a vincular als partits més actius del sud que eren els partits de l'esquerra. De fet, vaig tenir una tendència a no ficar-me dins dels partits clàssics de l'esquerra (comunistes, socialistes) i buscar alternatives noves, més juvenils, més radicles fins i tot, menys burocràtiques i no tan urbanes. Va ser així que em vaig vincular al MIR que es va anar organitzant al sud del país.

El MIR érem un petit grup de militants però totalment dedicats, a totes hores, a aquesta causa. Estava dedicat en cos i ànima a intentar fer una revolució que no tenia gaire clar com ferla.

Tanmateix, el que era important era que nosaltres havíem entès una cosa clau i que no tots els militants més radicals de l'esquerra xilena la havien entès: una revolució era sobretot social i no havia de ser protagonitzada per petits grups guerrillers... Teníem clar que el model de la revolució cubana no es podia reproduir a Xile i que l'experiència del Che Guevara que acabava de ser assassinat a Bolívia ens demostrava que la reorganització de l'imperialisme i de l'exèrcit americà amb els d'Amèrica Llatina havien ja generat les condicions militars per impedir el sorgiment de qualsevol focus guerriller.

– Aquesta nova consciència era general a la regió?

Força. Pensa que gran part de l'esquerra d'Amèrica del Sud, d'Argentina, de Bolívia, fins i tot de Brasil... ja s'adonava que hi havia un esgotament d'aquests grups que anomenàvem "foquistes". Molts del miristes vàrem comprendre això.

– Des de la distància no es tenia massa clar quines eren les diferències entre les organitzacions d'es-

querra xilena. Per exemple, entre el MAPU, el MIR...

El MAPU va sorgir de la democràcia cristiana, va ser una emanació més radical d'aquest partit. El MIR era més aviat una emanació de socialistes, comunistes, troskistes, petites avanguardes... però amb una component cristiana militant de base.

El MIR era molt jove, el militant més vell tenia trenta-quatre anys. Jo vaig ser secretari regional al sud amb dinou anys i membre del comitè central als vint.

– No totes les forçes polítiques pensaven el mateix...

Davant d'aquesta radicalització, d'aquesta recerca d'una insurrecció social a Xile, hi havia sectors polítics que optaren per una actitud més de consens, com per exemple els comunistes i el propi Allende que apostava més per una recerca de consens amb el centre demòcratacristià. Va ser una divisió política que va marcar molt l'esquerra xilena i el govern de Salvador Allende.

– Parla'ns de la teva vida al sud...

Al sud vaig participar amb una lluita social molt forta, amb obrers, camperols i estudiants, i durant el període del govern de la Unidad Popular es va arribar a un punt de tensió màxima.

S'han fet moltes anàlisis i estudis d'aquesta època. Tanmateix, el que està clar és que la societat xilena va arribar a un punt de màxima tensió. Per fer-se una idea del que això representava, cal saber que la dreta movilitzava un milió de persones, que l'esquerra també moviltizava un altre milió de persones, i que el centre un altre milió a Santiago, una ciutat que té quatre milions d'habitants. Tot el món estava movilitzat, era realment un període extraordinari. Nosaltres, els miristes, no vàrem tenir ni la capacitat ni el temps per fer una revolució social. Ens trobàvem dins d'un engranatge que ens impedia el tenir clar com assegurar que aquell procés prosperés. Però, alhora, el temps corria al nostre favor: cada cop més hi havien més sectors socials, fins i tot intermedis, que es trobaven en un procés de recerca de canvi social. Tanmateix, com ja he comentat abans, no se sabia massa bé el com fer-ho.

– En aquest context, com van anar evolucionant les forces més conservadores xilenes?

La dreta i el centre es van anar enfortint cada cop més, amb una presència social cada vegada més forta. Tinc molt clar que no es tractava de grups de conspiradors. Els militars varen fer una tupinada amb un suport social important. Jo no diria pas que fos majoritari, però suficient per suportar un cop militar.

– Quina percepció tens de com es vivia aquesta situació dins de l'exèrcit xilè?

El temps corria en contra dels militars. Pensa que el MIR i altres forces socialistes havien iniciat un procés d'introduir-se dins de els forces armades i començaven a tenir una certa presència i incidència. No es tractava pas d'un treball d'infiltració, sinó més aviat es tractava d'un treball social, cultural, polític, de debat al si de les forces armades.

La convulsió social que es vivia ens impedia tenir una clara capacitat de reacció i d'anàlisi de la situació que atravessàvem.

– Quina va ser la relació dels miristes amb Allende?

Jo la definiria com a molt tensa. Salvador Allende era conscient que la situació s'agreujava per moments. Que havia que negociar...

Des del punt de vista humà i de treball fou una relació molt bona. Només cal dir que el nucli de l'e-

quip que el protegia físicament era mirista, fins i tot abans de ser elegit president. Hi va haver una relació de molt companyerisme. Tanmateix, des del punt de vista polític, Allende deia que calia fer un socialisme amb democràcia, amb eleccions i amb acords polítics. Els miristes dèiem que no, que aquesta via no era possible. Calia fer una revolució social. Jo crec que la història ha demostrat que cap de les dues propostes eren possibles en aquell moment a Xile.

– I arriba l'onze de setembre de 1973... el cop militar...

A mi em sorprèn estant al sud del país. Durant sis mesos vaig aconseguir treballar en la clandestinitat, protegint els líders i protegint-nos en un replegament desorganitzat. Hi va haver una repressió molt forta que es desplegava per onades repressives. Tots els intents de refer una mínima estructura política d'acció van fracassar. Durant els últims anys ens havíem dedicat a l'acció i al treball polític obert i no estàvem preparats per afrontar una situació tant repressiva com la que es va viure. Al cop militar no hi va haver una resposta popular. Hi va haver petites respostes, sí, però molt aïllades.

– I arriba un dia d'abril del 1974...

L'u d'abril de 1974 el servei d'intel·ligència em va capturar. Amb aquesta detenció comença el meu període de tortura i de presó. Com tot període d'aquestes característiques fou molt difícil. Hi vaig estar fins el desembre del 1976.

– Quina valoració en fas d'aquest període?

El que més m'ha ajudat primerament és aquesta sensació d'haver sobreviscut, d'haver salvat la vida en situacions difícils. Això sempre m'estranya: per què hi va haver companys que varen morir i jo nò? Són preguntes que no tenen resposta.

Primer ens feien presoners. Més tard, quan els presoners començaren a ser un problema polític degut a les pressions internacionals, els militars van decidir expulsar-los, però als nous presoners, per tal de no tenir aquest problema polític i com a més a més no es podien expulsar desseguida, els feien desaparèixer i així va venir tota l'onada dels desapareguts. I em continuo preguntant, per què vaig sobreviure?...

A la presó hi havia un grup de cent cinquanta a dues-centes persones permanents. El període de la presó va representar una experiència extraordinària.

– Quins diries que foren els temps més durs d'aquesta època?

Més que el temps de la tortura, el període més difícil de la meva vida van ser els primers mesos de presó. Allí, amb els meus companys i antics camarades, vàrem arribar gairebé al punt d'odiar-nos, enmig d'una crisi moral profundíssima. El cop d'estat no sols era un cop polític, era sobretot un cop psicològic i moral que ens va deixar en una situació de gran debilitat i descomposició moral. Pensa que sempre que hi ha un procés de repressió, sempre apareix el fenomen de la desconfiança i dels recels.

Tot sovint me'n recordo d'aquest període, perquè em permet d'utilitzar-lo com un punt de referència en dir que, si vàrem ser capaços de superar aquella situació, també ho serem per superar-ne d'altres que vindran.

La història de la presó és una història riquíssima d'aprenentatge constant, de superació, d'estar al cas dels altres... Vàrem aconseguir recuperar la confiança i l'amistat.

– Com vas sortir-ne?

Va ser a través d'Amnesty Internacional, un grup local d'una població del centre de França i les gestions que va anar fent el meu germà des de l'exterior. Jo era, a la presó de Temuco, el que tenia la condemna més alta, vint anys de presó. Amesty identificava presoners amb fortes condemnes que poguessin sortir en llibertat. Per això vaig arribar a França. Et commutaven la pena de presó per l'exili. El que necessitaves, doncs, era un país receptor. El meu va ser França.

– I arribes a França. Com va ser la vida a París?

Des de París vaig intentar prendre contacte novament amb els miristes. Tanmateix, em vaig adonar que el MIR ja no tenia viabilitat. Miguel Enríquez, el seu cap, era un líder massa carismàtic... Fins a la seva mort el MIR era una grup polític cohesionat, després...

Aleshors va començar una mena de caça de bruixes, una lluita pel poder, amb moltes acusacions, sense dedicar temps a fer una valoració de com havia anat el procés.

D'altra banda, personalment a França vivia una altra realitat. Jo estava acabat de casar, teníem un fill, necessitava feina per sobreviure i preparar-me professionalment. Molts dels miristes propugnaven reprendre la resistència i la lluita armada contra Pinochet... Això era un suicidi.

Alguns dels meus companys van tornar al sud, van intentar crear focus guerrillers i els van matar a tots. Això era terrible!!

– Quin va ser el teu procés d'integració a la nova realitat francesa?

Després del període de la presó, crec que el que em va ajudar molt va ser el

treballar com a obrer en diferents feines a França. Vaig ser escombriaire, vaig treballar als supermercats, a la telefònica francesa... Això em va permetre el tenir una visió de la vida diferent. Em va obligar a sortir dels petits cercles en què em trobava. Però alhora, vaig seguir estudiant, perquè una de les raons per tenir el permís de residència a França era que jo estava allí per estudis.

Vaig estudiar economia política a la Universitat de París VIII. L'abril del 1981 vaig acabar el doctorat de sociologia amb una tesi que portava el nom d'*Acumulació de capital i moviment obrer*. Aquests estudis em van permetre, d'una banda, poder aprofundir en el tema xilè i repassar la història recent del meu país i, per altra, obrir el ventall de coneixements teòrics més enllaà de l'estricte pensament marxista.

A començaments dels anys 80 vaig col·laborar en organitzacions de suport a immigrats i de projectes de desenvolupament per al tercer món. Va ser a partir d'aquí que connecto amb la Fondation pour le Progrès de l'Homme (FPH).

– Tanmateix, tu tornes a Sudamèrica...

Cert. Pensa que jo tenia prohibit el retorn a Xile. Però després de nou anys d'exili, cada cop tenia més ganes de retornar al meu país. L'exili és corrossivament lent i llarg de suportar. Això gairebé em tenia malalt. Pensa que no només era exiliat, sinó que els meus dos primers fills els tenia a Xile (tot i que em caso a França, la meva primera companya torna a Xile després de separar-nos).

Per poder anar a Sudamèrica, elaborem un projecte pel Con Sud que fes investigacions socio-econòmiques i que donés suport a sindicats, esglésies, associacions... fent investigacions de caràcter econòmic i sociològic i de consultoria, a sindicats principalment. Ens vam instal·lar a l'Argentina juntament amb d'altres col·legues, perquè no podíem tornar encara a Xile. Vàrem crear una xarxa d'investigadors molt interessant, formada per prop de quinze persones. Era l'any 1986.

El cinc d'octubre del 1988 té lloc un fet clau: el referèndum de legitimització de Pinochet, referèndum motivat per la crisi econòmica i social en què es trobava Xile. Just abans (vint-i-nou de setembre) entro a Xile amb passaport francès (tinc la doble nacionalitat) i visc de primera mà aquest esdeveniment: la pèrdua del referèndum per part de Pinochet.

A Xile neix el meu fill petit el gener del 1989. En aquest moment l'escenari polític havia canviat. La democràcia cristiana era força més conservadora, una situació de por internacionalitzada molt forta, poca força dels sindicats, els comunistes molt marginalitzats... La societat xilena atravessava una situació de gran fragilitat. En aquest context tractem de treballar com independents, de construir xarxes, fòrums, debats... La qüestió de la dona, dels joves, de l'ecologia, dels mapuches, les noves corrents culturals i polítiques... foren alguns dels aspectes que abarcava aquesta iniciativa.

– Quan acaba aquest període?

Vaig estar treballant en aquest projecte fins al 1992, que m'incorporo a l'equip de la FPH. Tornem perquè la meva companya volia que la cultura francesa fos present a l'educació dels nostres fills i a més a més perquè Xile es trobava en una situació d'atzucac, en un moment molt feble i difícil. El cop militar havia deixat petja.

– I entres a treballar a la FPH.

Exacte. La FPH té una característica que s'ha anat consolidant en aquests darrers anys que consisteix en donar suport a determinats projectes vàlids però que moltes agències de coopera-

ció no recolzen, com per exemple: capitalitzar l'experiència, avaluar-la, publicar, organitzar trobades... En comptes de donar suport a l'habitatge, donem suport a la reflexió sobre la necessitat de l'habitatge i publiquem experiències exitoses d'arreu del món. El 1993 publiquem la «Plataforma per a un Món Responsable i Solidari» fruit de tot un seguit de trobades interdisciplinars arreu del món.

L'Aliança pot permetre situar-nos dins d'una dinàmica i d'un marc general i transversal, no delimitat geoculturalment parlant. Cal construir la lògica històrica per a un Món Responsable i Solidari i intentar tenir una visió global de la realitat amb la voluntat de voler donar també respostes globals.

Aquesta nova època requeriria una altra entrevista que, algun dia, farem en profunditat.

Nota:

Via Fora!! ha publicat diversos materials relacionats amb la Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'Homme, així com també sobre l'Aliança per Un Món Responsable i Solidari (Cf. VF!! 46 i 45). En aquest mateix número podeu trobar un article dedicat a *Caravane*, òrgan de difusió de les activitats i del pensament de l'Aliança.

Joan-Ramon Gordo i Montraveta, és membre d'Enllaç i i de l'Equip Internacional de Facilitació de l'Aliança per un Món Responsable i Solidari.

enllaç

BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

*En/Na*_____

Adreça _____

*CP*_____*Població* _____*Comarca*_____

*Telèfon*_____ *Fax* _____ *correu electr.* _____

❒ *em subscric a* Via fora!! *(1.600 ptes. per 4 números)*

❒ *Vull rebre en número* *de* Via fora!! *(500 ptes.)*

❒ *Vull col·laborar econòmicament amb Enllaç amb 1.000 ptes. per trimestre*

❒ *Vull col·laborar econòmicament amb Enllaç amb 1.500 ptes. per trimestre*

❒ *Vull col·laborar econòmicament amb Enllaç amb 2.000 ptes. per trimestre*

❒ *Vull col·laborar econòmicament amb Enllaç amb* *ptes. per trimestre*

Forma de pagament:

❒ *Gir postal*

❒ *Domiciliació bancària.*

❒ *Personalment*

*Data*_____ *Signatura:*

enllaç

BUTLLETA DE DOMICILIACIÓ BANCÀRIA

*En/Na*_____

Caixa/Banc _____

C.C./Llibreta □□□□ □□□□ □□ □□□□□□□□□□

Adreça _____

*CP*_____*Població* _____*Comarca*_____

Agrairé que amb càrrec al meu compte/llibreta s'atengui, fins a nova ordre, el rebut que periòdicament presentarà Enllaç per al pagament de la meva col·laboració.

*Data*_____ *Signatura:*

Si aquesta és la imatge més propera que tens de la natura, val més que t'acostis a l'exposició "Parcs naturals, més enllà dels límits" al Palau Robert.

La natura és diversió però, sobretot, és un bé que cal respectar, conservar i millorar per gaudir-ne així en tota la seva intensitat. Del 6 d'octubre al 30 de juny, al Palau Robert de Barcelona, podràs descobrir el passat, el present i el futur dels nostres espais naturals protegits. Una exposició que et donarà la imatge d'una natura que va més enllà de tot el que coneixes. T'hi esperem.

Generalitat de Catalunya

gasNatural

elPeriódico

www.gencat.es/probert

Via fora!! és una publicació que apareix l'hivern del 1984, fruit del treball d'equip de l'associació cultural **enllaç**, i des d'aleshores continua publicant-se amb una tossuda periodicitat trimestral.

Els primers números —amb el subtítol 'Publicació per a la gent culturalment activa'— es dirigeixen a totes aquelles persones que porten a terme alguna activitat de dinamització cultural. Poc a poc, en incrementar la relació amb altres publicacions afins d'arreu del món, Via fora!! es va convertint en una plataforma de difussió d'idees sobre noves maneres d'entendre la societat i les seves relacions amb el medi. Així, s'hi publiquen articles sobre temes tant diversos com ara les relacions humanes, els mecanismes del poder, els conflictes ètnics i nacionals, els models econòmics, el coneixement del propi cos, l'explotació nord ⇨ sud, la degradació del medi natural, els sistemes cooperatius, la gestió dels recursos o la participació política, sempre des d'un punt de vista innovador, amb un triple objectiu:

- ✓ informar sobre els debats ideològics i les experiències pràctiques que s'estan duent a terme arreu del món,
- ✓ provocar la reflexió individual i col·lectiva al voltant d'aquests temes, i
- ✓ apuntar possibles línies d'acció envers petits canvis dins d'una perspectiva global.

Via fora!! is a plublication which appears within the winter of 1984, fruit of the group work of the cultural association **enllaç**, and since then it continues being published with a quarterly obstinated periodicity.

The first issues —with the subtitle 'Publicació per a la gent culturalment activa'— were directed to all those people who carried out some activity of cultural dynamization. Gradually, with the increase of relationships with other similar publications all over the world *Via Fora!!* is becaming a platform for the diffusion of ideas concerning new ways to undestand society ans its relationships with the environement. Then, there are published articles about subjects as diverses as human relationships, mechanismes of power, ethnic and national conflicts, economical patterns, the knowledge of the own body, North ⇨ South explotation, the degradation of natural environement, cooperative systems, the resourcers management or the political participation, always from an innovating point of view, with a triple objective:

- ✓ to inform about ideological debates and practical experiences carried out all over the world.
- ✓ to promote individual and collective reflexion concerning these subjects, and
- ✓ to point out possible action lines towards small changes within a global prespective.

Via fora!! estas eldonaĵo kiu aperis vintre de 1984, kiel rezulto de la teama laboro de la kultura asocio **enllaç** kaj de tiam daŭre aperas kun konstanta trimonata ofteco.

La unuajn numerojn —kun la subtitolo 'Eldonaĵo por homoj kulture aktivaj'— oni adresis al tiuj personoj kiuj plenumis iun ajn aktivaĵon pri kultura aktivigo. Iom post iom kiam plimultigas la rilatoj kun aliaj similaj eldonaĵoj en la tuta mondo, *Via fora!!* iom post iom farigas kvazau platformo por disvastigo de ideoj pri novaj manieroj kompreni la socion kaj giajn rilatojn kun la medio. Tiel, oni aperigas en gi artikolojn pri tiel diversaj temoj kiel la homrilatoj, la meanismoj de la povo, la etnaj kaj naciaj konfliktoj, la ekonomiaj modeloj, la kono de la propra korpo, la ekspluatado nordo ⇨ sudo, la degenerado de la natura medio, la kooperativaj sistemoj, la mastrumado de la rimedoj au la politika partopreno, nepre el noviga vidpunkto, kun triobla celo:

- ✓ informi pri la ideologiaj debatoj kaj la praktikaj spertoj kiuj okazas en la tuta mondo.
- ✓ provoki la individuan kaj kolektivan pripensadon cirkau tiuj temoj.
- ✓noti eblajn agadliniojn cele al malgrandaj sangoj ene de totala perspektivo.

Editorial	**El sistema, nosaltres i els altres**	**3**
Altrament	**La noció "drets de l'home", un concepte occidental?** (1a part) Raimon Panikkar	**4**
	Sobre el diàleg interreligiós Asghar Ali Engineer	**13**
Cada terra fa sa guerra	**Caritat versus solidaritat?** Eva Castellanos Maduell	**16**
Reus, París i Londres	**"Caravane" una revista diferent** Joan-Ramon Gordo i Montraveta	**29**
Relligats	**Propostes per a una Catalunya desitjable** Martí Olivella i Maria Sacasas (coords.)	**32**
A la intempèrie	**Conversa amb Gustavo Marin**	**34**

enllaç

63
9 770214 672003