

Propi



**SALVATGES I SUBDESENVOLUPATS.
DE L'UNIVERSALISME AL DIALEG INTERCULTURAL**

Albert Ferrer

Doctor en Filosofia per la Universitat de Paris-Sorbonne.

**Docència i recerca a les universitats de Cambridge,
Barcelona i Lleida.**

Docència a escoles de l'India.

Membre de Vivarium Academicum, dirigit per Raimon Panikkar.

La feina que ha portat a l'elaboració d'aquest llibre ha rebut el suport financer de la Fundació Jaume Bofill de Barcelona.

SUMARI.

- I. A la memòria del "Raja Alexander".
 - A. Tancament i monòleg. El mite de la modernitat. P 6
 - B. Diàleg intercultural i diàleg interreligiós. P 12
 - C. El desarmament cultural i el diàleg. P 19
 - D. La vida és diàleg. P 34
 - E. El "kairos" del temps present. P 41
 - F. La paraula del salvatge. P 44

- II. L'universalisme trencat i l'obertura cap al nou.
 - A. Les trampes del desenvolupament. P 47
 - B. Les trampes dels drets humans. P 57
 - C. L'educació com imperialisme cultural. P 69
 - D. Eros fora del diàleg. P 76

- Bibliografia.
 - A. Diàleg intercultural i interreligiós. P 87
 - B. Cultures orientals. P 91
 - C. Algunes figures del diàleg intercultural i interreligiós.
 - 1. A Occident. P 95
 - 2. A Orient.
 - a. A l'India. P 101
 - b. Al món budista. P 109

"Esser respectable vol dir ésser moral d'acord amb quelcom que és realment, essencialment immoral.

Hi ha tant a fer en el món, erradicar la pobresa, viure amb jòia, viure amb goig enlloc d'agonia i por, construir un tipus de societat completament diferent, una moralitat que estigui per sobre de tota moralitat. Però això tant sols podrà ser quan tota la moralitat de la societat actual sigui completament denegada.

Hi ha llibertat tant sols quan hi ha afecte, quan hi ha amor.

Sens dubte, és el sentit de l'afecte, aquesta escalfor de l'amor, l'únic que pot portar un nou estat, una nova cultura."

(J. Krishnamurti)

I.

A LA MEMORIA DEL "RAJA ALEXANDER"

A. Tancament i monòleg. El mite de la modernitat

El sentiment de superioritat d'una cultura envers les altres és molt antic i s'ha donat tot sovint al llarg de la història, encara que amb formes que han pogut variar d'un lloc a l'altre; aquí, ens centrarem en la formació d'aquest tipus de sentiment en els darrers segles, i en particular en el món contemporani, per la civilització occidental moderna.

El fet d'afrontar el que tant sovint s'ha anomenat "imperialisme occidental", especialment en el seu vessant cultural, no implica necessàriament la idealització del colonitzats -d'Orient per exemple-. Sense caure en aquesta idealització dels que han estat dominats, tampoc podem oblidar que hi ha hagut -i hi ha encara- unes estructures i unes relacions de dominació. Diem que hi ha encara, perquè el colonialisme formal ha pràcticament desaparegut; però moltes persones no han cessat de parlar en els darrers 50 anys de múltiples formes de neocolonialisme, i doncs, de la perpetuació de relacions de dependència.

Quan parlem d'"Orient", d'altra banda, no hem d'oblidar que fem referència a un conjunt de cultures molt diferents i que de vegades ben poc tenen a veure entre elles -Xina i els països del Golf Pèrsic per exemple-; en canvi, l'Índia i els països budistes sí que comparteixen moltes coses. De fet, Orient no existeix per als orientals; és un invent d'Occident. Però si som conscients d'aquestes coses, podem emprar el terme per raons de comoditat en una accepció essencialment geogràfico-històrica. De tota manera, tots els termes plantegen problemes en un sentit o un altre.

El colonialisme o imperialisme modern ha estat capaç d'abraçar el conjunt del planeta, quelcom que no havia succeït encara en tota la història de la humanitat. Això implica l'extensió a escala planetària, per primera vegada, d'un model civilitzatori: la modernitat d'origen occidental -un model que no sols s'ha considerat superior a les altres cultures, sinó que, de manera específica, s'ha vist a sí mateix com la coronació del progrés. Des d'aquesta especial preeminència cultural, les altres cultures han estat definides com a "salvatges", "endarrerides", o en el millor dels casos, "subdesenvolupades"; no els queda llavors més remei que "modernitzar-se", perquè es dona per suposat que el paradigma modern designa l'òptim per a tots els pobles.

Moltes cultures han produït sentiments de superioritat; però la pretensió d'universalitat és un fenomen específicament occidental. Tot i que es pugui resseguir aquesta tendència al llarg de la història fins a l'Antiguetat, assoleix la seva màxima expressió en l'època moderna. Cap civilització en la història de la humanitat havia desenvolupat el nivell d'universalitat en que es sustenta la modernitat: l'organització mundial, el dret internacional, el mercat mundial, la globalització, la cultura planetària, etc, no són fruit del diàleg intercultural en

condicions d'igualtat, ans tenen un origen geogràfic concret, imposant-se a escala mundial a través de la preeminència política, econòmica i cultural. Alhora, s'universalitzen les institucions més característiques de les societats europees modernes: l'estat-nació, la democràcia, els drets humans, l'economia de mercat, l'escola moderna, etc.

Però en la transició del segle XX al XXI ens podem demanar: aquesta universalització -forçada- ha funcionat? D'entrada, ha funcionat a Africa o a Asia -o àdhuc a Amèrica llatina-? I amb els nombrosos i greus problemes de tipus sociològic i antropològic que tenen les societats occidentals, podem continuar afirmant el caràcter universal d'aquests valors i institucions pel al mateix Occident? Potser un dia haurem de qüestionar seriosament algunes coses assumides durant massa temps. Potser el futur no passi per la perpetuació d'una universalitat que ja s'ha trencat, sinó més bé per la transformació, per la creació d'un món completament nou. Això requereix la creativitat i la llibertat -enlloc de la imitació o la imposició-.

La pretensió d'universalitat i les teories universals han vingut fins ara del monòleg, i doncs del colonialisme -no sols polític i econòmic sinó també cultural-. La "missió", el "progrés", la "colonització", el "desenvolupament", la "modernització" -Occident sempre ha trobat mites per tal d'estendre per tot arreu el seu model social i antropològic, i doncs imposar-lo als altres. Però aquests altres han acabat reaccionant tard o d'hora; d'aquí surten -al costat d'altres orígens- molts integrismes i tancaments en la tradició. Davant del tancament cultural dels colonitzadors, els colonitzats han respòs amb altres monòlegs. En el fons, la humanitat és la mateixa a tot arreu. Afortunadament, també s'obren esquerdes en els murs, tant en els uns com en els altres, i per aquestes esclatxes es filtra la llum del diàleg.

Val la pena insistir en una visió matisada i equilibrada de les coses. Al costat dels "dimonis" i de l'arrogància de l'Occident imperialista, no podem oblidar les aportacions fonamentals d'Occident al nostre món. I al costat de l'explotació i la desestructuració sofertes per causa de l'imperialisme occidental, tampoc hem d'oblidar que els colonitzats han engendrat múltiples formes de tradicionalisme tancat, amb els seus propis "búnkers" culturals. Per cert, el recurs a la "tradició" no deixa de ser curiós, perquè aquesta "tradició" ja està alterada per la influència occidental i la modernització -però se n'és completament inconscient de vegades-.

Més enllà d'una espiritualitat elevada, de la mística més sublim, més enllà d'una tendresa a flor de pell en les relacions humanes, l'India també ofereix múltiples formes de violència, dominació i explotació. Tal com dèiem, la humanitat és la mateixa a tot arreu, encara que les formes culturals i els problemes concrets puguin canviar d'un lloc a l'altre.

Visquent en alguns països orientals, visquent amb la seva gent i educant als seus fills en diversos col·legis fundats per místics, he après a estimar aquesta part del món, però també a no idealitzar-la. I després de viure a Orient, estimant-lo, comprenc més que mai que el futur ha de ser nou, radicalment nou. El futur

no serà ni l'Occident modern, imposant-se als altres, ni un Orient tradicional, reaccionant contra l'occidentalització. I aquest futur nou tant sols podrà ser construït a través del diàleg intercultural, aprenent els uns dels altres.

El vertader diàleg es fonamenta en l'amor. De fet, el coneixement tant sols pot venir de l'amor. Això ho sabien prou bé els antics grecs; però l'Europa moderna ho ha oblidat, perquè ha escindit el coneixement i la vida.

Hi ha sens dubte diferències entre Occident i Orient -i a dins d'Orient també-; però no hi ha separació. I no cal aixecar un pont entre Orient i Occident. El pont ja existeix; tant sols hem de caminar per ell.

No hi ha diàleg quan no hi ha obertura a l'altre, ni voluntat real de dialogar. No hi ha diàleg quan hom creu tenir la veritat, i la imposa als altres -per al seu propi bé, és clar-. Llavors, assistim a l'espectacle de l'enfrontament: enfrontaments de tot tipus, en tots els àmbits, tancaments per a tots els gustos i per a tots els judicis -cadacún convençut de la seva veritat i de la seva bondat-. En aquest clima, el simple fet de voler dialogar amb l'altre és vist com una traïció pels qui defensen el caràcter tancat del mite que està en joc. Pensem en tants conflictes polítics, en els quals els més intransigents liquiden als membres del propi bàndol que són més moderats i intenten establir el diàleg amb el bàndol oposat.

Tampoc hi pot haver diàleg quan hi ha indiferència. Si l'altre, en la seva diferència, no es creua en el nostre camí, si la diferència no ens afecta, no hi ha possibilitat de que es manifestin ni el diàleg ni el seu rebuig. El problema del diàleg es planteja quan ens trobem confrontats amb la diferència, quan sorgeixen o pensem que sorgeixen contradiccions entre diverses visions, quan les diferències es veuen forçades a coexistir. Aquesta coexistència s'ha imposat de manera creixent al llarg de la història moderna. Per això, la modernitat avançada ha hagut d'abordar més que mai la qüestió del pluralisme. La història recent ha intensificat la mútua dependència; en aquest context, ja no ens podem aïllar els uns dels altres, i en trobar-nos, podem enfrontar-nos o bé dialogar. Fins ara, els éssers humans han tendit sovint a inclinar-se per la primera opció, la qual cosa vol dir que davant de la diferència, davant de l'altre, han tendit a tancar-se en la seva visió -o més bé, en els límits que fragmenten la seva visió-.

El físic David Bohm, que tingué tot de converses fascinants amb Krishnamurti, organitzà o participà en nombrosos grups de diàleg arreu del món. A partir de la seva experiència, Bohm subratllà les dificultats que emergeixen en un procés de diàleg. D'entrada, el que bloqueja la nostra sensibilitat, i doncs la nostra obertura a l'altre, és la barrera defensiva imposada per les nostres creences i els nostres judicis. En aquest punt, Bohm remarcà quelcom que els mestres espirituals de la humanitat sempre han ensenyat: no hauriem de jutjar als altres, però tampoc hauriem de jutjar-nos a nosaltres mateixos per mantenir una

actitud defensiva. Tant sols hauriem de procurar ésser sensibles al fet que ens estem defensant, i doncs tancant en els nostres aprioris, amb la càrrega emocional que això comporta.¹

Krishnamurti digué que ésser és relacionar-se. La relació és vida. Hom no pot existir sense relació. Raimon Panikkar ha recordat tot sovint que el mateix Diví és essencialment relacional més que no pas substantiu; quan el substantivitzem, el reifiquem. L'Esser és Esdevenir. Ara bé, el relacionar-se també pot ser problemàtic; ens enfronta amb els nostres propis límits en enfrontar-nos amb els límits dels altres. Krishnamurti insistí que hauriem d'aconseguir travessar els processos mentals, amb tots els seus aprioris i judicis, per tal d'obrir-nos al diàleg amb l'altre, i doncs despertar la nostra pròpia sensibilitat.

R. Panikkar ens suggereix una reflexió a partir d'una paràbola ben senzilla.² Un home arriba embriagat a casa seva de nit, i cerca nerviós les claus a la llum d'una farola sense trobar-les. Un policia li demana si ha perdut allí les claus, i l'home li contesta: -"No, però aquí hi ha més llum". Tal com diu Panikkar, mireu sota l'única llum que tenim.

Panikkar recorda, però, que en la ciutat de la humanitat hi ha d'altres faroles. La farola d'Occident no és l'única que tenim. Obviament, hom podria contestar que no es tracta de la farola d'Occident, sinó de la farola humana de la raó, l'única font d'intel·ligibilitat i enteniment comú. Panikkar respondria que per tal de trobar les claus de la casa de la saviesa, hauriem de confiar més en la llum del dia, i que tant sols la llum sobrehumana del sol seria la llàntia comuna de tot l'univers.

Els mites tancats són innumbrables, i totes les societats en poden tenir i n'han tingut. Però Occident ha disposat d'una potència formidable per imposar el seu gran mite civilitzatori arreu del món, la modernitat -un mite que es concreta de fet en diversos mites: el desenvolupament i el progrés, la secularitat i la primacia de la història, l'economia de mercat, l'estat-nació, l'imperi de la ciència i la tecnologia, la universalitat de la democràcia i els drets humans, la "normalitat" de la moral i la psicologia, etc. Segons Panikkar:

"La pau no és possible sense el desarmament. Però el desarmament requereix no és sols nuclear, militar o econòmic. Fa falta també un desarmament cultural, un desarmament de la cultura dominant, que amenaça amb convertir-se en una monocultura que pot ofegar tots els altres cultius i acabar asfixiant-se a sí

¹Cf D. Bohm, "Sobre el diàleg", p 72-76.

²Cf R. Panikkar, "Sobre el diàleg intercultural", p 103-104.

mateixa."³

Aquest desarmament cultural implica deixar de veure les altres cultures en funció de la nostra. Des del profund sentiment de superioritat de l'Occident modern, hom ha entès les altres cultures en termes negatius, amb relació al que els hi manca per ser com nosaltres, tot i considerant òbviament la cultura occidental moderna com un paradigma de valor universal, com el model des del qual tot ha de ser contemplat i cap al qual tot ha de convergir.

L. Racionero ha escrit unes paraules especialment escaients sobre això:

"Jo no sé si els orientals ens entenen, però em consta que nosaltres entenem poc als orientals, entre altres coses perquè no sabem gairebé res -ni ens interessa- de la seva filosofia, la seva cultura i la seva visió del món, que, sens dubte, són considerablement diferents de les nostres. (...)

Els orientals no són uns europeus incomplets en l'àmbit cultural, ni uns consumidors subdesenvolupats en l'àmbit econòmic, sinó una gent amb propòsits vitals diferents dels nostres perquè concibeixen el món d'una altra manera."⁴

Examinarem més endavant dos mites exemplificatius d'aquesta monocultura moderna que s'ha volgut imposar arreu del món: el desenvolupament i els drets humans. Després veurem com l'expansió del model educatiu modern, d'origen occidental, ha constituït un poderós instrument d'imperialisme cultural. Finalment, mostrarem com la cultura hegemònica és particularment rígida en un àmbit tan important de la condició humana com és l'amor i la sexualitat.

Però abans, veiem en què pot consistir el diàleg davant de tots aquests tancaments culturals. En aquesta tasca, podem evocar una figura cabdal en la història de la humanitat: Alexandre el Gran.

En un petit alberg públic als afores de Puttaparthi, al sud d'Andhra Pradesh, els nois camperols em van demanar una tarda que els parlés del "Raja Alexander".⁵ D'antuvi, em va sorprendre que aquells nois de 8 a 15 anys, fills de camperols en un racó de l'Índia rural que ni tant sols surt als mapes, esmentessin el nom d'Alexandre el Gran. Però l'Índia sorprèn cada dia encara que hi visquis anys i anys.

³R. Panikkar, "Paz y desarme cultural", p 112.

⁴L. Racionero, "Oriente y Occidente", p 14.

⁵Recordem que "raja" significa "rei" en sànscrit.

Els vaig demanar de seguida per què tenien tant d'interès per aquell personatge històric. Amb els seus ulls negres i lluminosos i un somriure radiant als llavis, van contestar que el "Raja Alexander" era grec però estimava l'India. Un d'ells, amb una camisa encara més foradada que els seus companys i amb un somriure encara més lluminós al rostre, va afegir: -"El "Raja Alexander" fou un autèntic "Raja"; va ser inspirat per Déu."- I aquell vespre, mentre el sol tropical quèia sobre les serres estepàries, els 150 nois del petit alberg van dedicar el cant d'uns versos del Bhagavad Gita al gran "Raja" de Grècia.

Què va fer Alexandre per que 23 segles més tard, uns noiets camperols a penes escolaritzats en un racó de l'India rural se'n recordin d'ell i l'estimin tant? Del segle VI A.C. cap endavant, Grècia desenvolupà un marcat sentiment de superioritat cultural envers els "bàrbars". Alexandre trencà aquest menyspreu. Segons autors antics com Diodor, Alexandre va promoure l'obertura cultural i el sentiment d'unitat de l'esperit, encoratjant els matrimonis i les amistats entre persones de diferents ètnies i cultures, i afavorint àdhuc moviments de població d'Àsia cap Europa i d'Europa cap Àsia. En "La vida d'Alexandre" de Plutarc, se'ns diu que el rei macedoni intentà establir la unitat - "homonoia"-, la comunió -"koinonia"-, i la pau -"eirene"-, en el món entès com un tot. Segons Plutarc, Alexandre estava convençut de realitzar una missió inspirada pel Diví, per tal de reconciliar diverses parts del món i conduir els pobles i els homes cap a la unitat.

Potser el més important no és el rigor històric que hi pugui haver en els llibres de Plutarc o Diodor. El més important és que hi hagi a finals del segle XX uns nois camperols en un racó de l'India, humils i a penes escolaritzats, que recorden a Alexandre perquè Alexandre fou un rei "europeu" que estimà l'India i portà unitat al món.

B. Diàleg intercultural i diàleg interreligiós

Parlar de diàleg intercultural implica parlar de diàleg interreligiós. En una civilització tan profundament materialista i dualista com la nostra, on tantes persones han reaccionat contra el que les esglésies han fet amb la religió, val la pena recordar les reflexions del poeta i escriptor T.S. Eliot. Encara que creiem que la mateixa religió pot informar una diversitat de cultures, Eliot es demana si alguna cultura podria originar-se o mantenir-se sense una base religiosa. Eliot va més enllà, i es demana si el que anomenem la cultura i el que anomenem la religió d'un poble, no són aspectes diferents del mateix objecte, essent la cultura, essencialment, l'encarnació de la religió d'un poble.⁶

Històricament també, l'obertura d'Occident cap al diàleg intercultural s'ha fet tot sovint des de la dimensió espiritual. El corrent de la "Philosophia Perennis", manllevant una expressió del filòsof Leibniz, i impulsat per persones com Aldous Huxley, ha significat un apropament a les altres cultures de cara a una fecundació mútua i, alhora, un diàleg entre diverses tradicions espirituals per tal de retrobar una unitat perduda.

L'estudi seriós i l'interès profund cap a Orient, promoguts per persones com Alexandra David-Néel, Hermann Hesse, René Guénon, Mircea Eliade, Alain Daniélou, Thomas Merton, Henri Le Saux, Bede Griffiths, Arthur Osborne, Raimon Panikkar, entre d'altres, també impliquen una obertura en la qual la cultura i l'espiritualitat són indissociables. Al mateix temps, alguns insignes intel·lectuals i mestres orientals, com els indis Radhakrishnan, Coomaraswamy, Gopi Krishna o Amal Kiran, com el Dalai Lama o altres lamas tibetans, o com el japonès Suzuki, han fet aportacions valuoses per tal de donar a conèixer els tresors de les cultures orientals a Occident.⁸

⁶Cf T.S. Eliot, "Notas para la definición de la cultura", p 37.

⁷Cf A. Huxley, "La filosofía perenne".

Vegeu igualment F. Schuon, "Tras las huellas de la religión perenne" i "Las perlas del peregrino", i F. Foster, "The Perennial Religion".

⁸En la bibliografia annexa, podeu trobar les obres més significatives dels autors citats.

Entre molts altres llibres que es podrien esmentar, vegeu, des d'Orient, Sri Aurobindo, "The Human Cycle. The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination", S. Radhakrishnan, "Eastern Religions and Western Thought", A. Coomaraswamy, "El tiempo y la

Ara bé, cal precisar tot seguit que la dimensió espiritual de que estem parlant aquí no és la de les esglésies constituïdes, sinó la dels místics i els savis, és a dir, l'espiritualitat interior que està en tota persona humana. Aquesta puntualització és especialment necessària en unes societats on tant creients com agnòstics pensarien de seguida en les esglésies en sentir el terme "religió". Uns les defensarien, d'altres les criticarien o les atacarien. Però tots tindrien al cap la idea de religió institucionalitzada.

En canvi, pocs se'n recordarien del que significa "religió" etimològicament. Aquest mot -"religio" en llatí- està emparentat amb el verb "relegere", i també amb "ligare" i "religare" -que ha donat en català el verb "relligar" justament-; és a dir, la religió és allò que uneix. En definitiva, la religió, en el seu sentit veritable, és el que en grec s'anomenava "ta mystika" -la

eternidad" i "La filosofía cristiana y oriental del arte", Bhikkhu Buddhadasa Indapaño, "Christianity and Buddhism", i D.T. Suzuki, "Mysticism. Christian and Buddhist".

Des d'Occident, vegeu H. Hesse, "El viaje a Oriente", H. Le Saux, "La rencontre de l'hindouisme et du christianisme" i "Sagesse hindoue, mystique chrétienne", B. Griffiths, "The Marriage of East and West" i "A New Vision of Reality", Th. Merton, "Reflexiones sobre Oriente", A. Osborne, "Buddhism and Christianity in the Light of Hinduism", R. Panikkar, "The Intrareligious Dialogue" i "Religious Identity and Pluralism", i la biografia d'A. Daniélou, "Le chemin du labyrinthe".

Entre les obres generals sobre diàleg interreligiós, pot ser d'interès consultar T.A. Aykara, "Meeting of Religions", J.-C. Basset, "El diálogo interreligioso", J.-A. Cuttat, "La rencontre des religions", K.F. Dürckheim, "El camino de la trascendencia. El hombre en busca de su integridad", H. Jai Singh, "Inter-religious Dialogue", D.J. Krieger, "Les fondements méthodologiques du dialogue interreligieux", B.L. Lonergan, "Spirituality and the Meeting of Religions", Pathil, Podgorski, Thundy, "Religions on Dialogue", L. Racionero, "Oriente y Occidente", i R.C. Zaehner, "Concordant Discord. The Interdependence of Faiths".

També es poden consultar els documents de la World Conference on Religion and Peace i de l'Asian Conference on Religions and Peace.

Pel que fa a la perspectiva cristiana amb relació a l'Extrem Orient, val la pena esmentar J.B. Cobb, "Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue?", A.M. Cocagnac, "Les pierres qui attendent. Pour un dialogue entre l'hindouisme et le christianisme", H. Coward, "Hindu-Christian Dialogue", H. Dumoulin, "Christianity meets Buddhism", N.K. Devaraja, "Hinduism and Christianity", G.W. Houston, "The Cross and the Lotus. Christianity and Buddhism in Dialogue", H. de Lubac, "La rencontre du bouddhisme et de l'Occident", J. Monchanin, "Mystique del'Inde, mystère chrétien", i Sita Ram Goel, "History of Hindu-Christian Encounters".

mística: l'experiència de la Unitat, de la bellesa, la joia, l'amor, la llum, en aquesta Unitat última constitutiva de la Realitat, que és Esser i Esdevenir.

Fins als temps moderns, les diverses àrees de civilització entre la Mediterrània i Extrem Orient mantenien sens dubte relacions de tota mena: bèl·liques, comercials, culturals, etc. Però aquestes relacions eren força limitades, sobretot entre les zones més distants: el budisme a penes es coneixia a Occident; l'Islam era òbviament més conegut, però les relacions estaven fortament dominades pel conflicte, i en el fons, la manca de comprensió mútua. A més, hi havia cultures totalment tallades d'aquesta franja de civilització esmentada -a Amèrica del nord i del sud, Oceania i certes zones d'Àfrica en particular-.

En els darrers segles, Occident ha desenvolupat un model civilitzatori nou que ha trencat amb els models socials tradicionals. Aquesta civilització moderna es caracteritza pels valors materialistes i utilitaris, en una mentalitat dualista particularment marcada, i en una visió secularitzada i mecanicista del món. Alhora, es caracteritza per una formidable potència material i tecnològica que li ha permès dominar tot el món: Amèrica del nord i del sud, Àfrica, Àsia i Oceania -pràcticament tot el planeta acaba sent colònia de les potències europees. Aquest colonialisme o imperialisme dels temps moderns, sense precedents en el passat, implica un factor igualment nou en la història de la humanitat: l'extensió a tot el planeta d'un model civilitzatori -la modernitat-.

El fet que avui dia es puguin veure gratacels al costat de pagodes budistes en qualsevol ciutat del Sud-est Asiàtic ja és prou significatiu. Però la incorporació per molts orientals de paràmetres de pensament típics de l'Occident modern potser és encara més significativa. Recordem, per exemple, la utilització sistemàtica de la noció de "desenvolupament", que no constitueix de cap manera un universal cultural; en canvi, quants orientals l'han incorporat en el seu llenguatge i en la seva ment!

Ara bé, la diversitat de cultures no desapareix del tot. Malgrat una certa occidentalització o modernització, aquestes altres civilitzacions mantenen també alguns trets propis. Paralelament a la imposició del model hegemònic modern, d'origen occidental, es mantenen altres cosmovisions i realitats culturals en el món. En aquests països, les élites polítiques o econòmiques estan sovint més occidentalitzades que el poble. Al mateix temps, a dins del mateix Occident, bressol de la modernitat, es manifesten problemes prou seriosos que fan que es comenci a qüestionar el model civilitzatori dominant. En aquest procés d'auto-crítica, Occident es tomba i mira cap a Orient.

L'atracció per Orient és de fet antiquíssima; ja es va donar en l'Imperi Romà -sobretot en el Baix Imperi-. En l'època moderna comença, com tantes altres coses, amb els romàntics. Al segle XIX s'anà consolidant un orientalisme seriós, molt heterogeni però, i no sempre exempt de crítiques per part dels orientals. Al segle XX, a més del creixement de l'orientalisme més estrictament

acadèmic, ha anat arrelant un interès per Orient molt més íntim i vital, i molt directament vinculat a les qüestions espirituals. De l'obra d'un William Jones, un Rhys Davids o un Max Muller, d'un Renou, un Oldenberg o un Gellner, passem a l'eclosió de grups de meditació, contactes personals amb mestres orientals, i viatges i experiències a Orient. Alguns autors com Alain Daniélou han sabut combinar el més alt nivell acadèmic amb la més profunda experiència vital.

Occident ha dominat sens dubte Orient -i el món sencer-. Alhora, aquells que han estat dominats no han deixat d'exercir una fascinació creixent a casa dels dominadors. Malgrat els seus problemes i conflictes, malgrat una certa modernització, Orient ha estat i és encara com un mirall en el qual Occident es mira a sí mateix, per adonar-se del que ha perdut en termes espirituals i humans al llarg de la construcció imparable de la civilització tecnocràtica.

L'escriptor Hermann Hesse fa dir al narrador de la novel·la "El viatge a Orient":

"(...) el nostre objectiu no tant sols era Orient, o, millor dit, el nostre Orient no sols era un país i un concepte geogràfic, sinó la pàtria i la joventut de l'ànima, la immensitat i el no res, el conjunt de tots els temps."⁹

Al mateix temps, no manquen tendències profundes en les societats occidentals que continuen mantenint un menyspreu implícit o àdhuc explícit cap a aquestes altres cultures "endarrerides" o "subdesenvolupades". Tot i així, augmenten les persones i els grups interessats, per exemple, en la filosofia i l'espiritualitat índies, el Vedanta en particular -per no parlar del Yoga que és, recordem-ho, un camí místic-. Els mestres espirituals indis del segle XX també exerceixen una notable influència en cercles minoritaris d'Occident: entre ells, val la pena citar a Ramakrishna, Aurobindo, Ramana Maharshi, Swami Ramdas, Nisargadatta Maharaj, Yogananda i Krishnamurti. D'altres mestres indis, amb aspectes interessants sens dubte però potser de menys envergadura, han tingut ressò en capes més àmplies de la població: Maharishi en seria un exemple.

Avui dia, Sathya Sai Baba i Mata Amritanandamayi són segurament els "gurus" indis més coneguts a Occident. En molts àmbits espirituals de l'Índia, es remarca les diferències entre el "guru" de l'Índia clàssica i aquests "guru" de l'Índia contemporània. El primer tenia uns pocs deixebles al seu voltant; els segons s'adrecen a un gran nombre de persones, o àdhuc a la humanitat de manera genèrica.

Al costat de l'Índia i l'hinduisme, el budisme també ha exercit una fascinació indubtable en les nostres societats. La meditació Zen, amb orígens en el budisme "mahayana" o del nord, i el budisme tibetà, s'han donat a conèixer més fàcilment que el budisme original, el budisme "theravada" o del sud. No obstant,

⁹H. Hesse, "El viaje a Oriente", p 32.

la meditació pròpia del budisme "theravada", la meditació Vipassana, s'està començant a estendre més recentment pels països occidentals. Aquest budisme original queda, però, una mica eclipsat per l'èxit del budisme tibetà i del Zen. El Dalai Lama ha arribat a tenir una àmplia audiència en les nostres societats -en menor grau, d'altres tibetans com Sogyal Rimpoché o Chögyam Trungpa també han arribat a ser relativament coneguts-. Mestres Zen com el japonès Suzuki han gaudit igualment d'un prestigi notable.

Les tradicions xineses -les taoistes en particular- han quedat una mica arraconades per la irradiació de l'Índia i el prestigi del budisme a Occident. Tot i així, aquestes tradicions també han anat penetrant en els darrers anys en les nostres societats; l'extensió de diverses pràctiques xineses seria prou significativa. Pel que fa al món musulmà, caldria recordar l'interès creixent cap al sufisme que es dona en tots els països.

Però el més important, potser, és que aquesta atenció a les espiritualitats orientals ha anat lligada a una recuperació de la mística occidental, sepultada al llarg de la història per la persecució del poder eclesial i àdhuc laic, i finalment pel materialisme de la societat moderna. Ara bé, tot i l'augment significatiu en el nombre d'estudis i de llibres sobre els nostres místics, el cristianisme no pot resoldre fàcilment un problema profundament arrelat en la història: els místics han estat perseguits durant segles, i àdhuc condemnats i executats; llavors, tampoc s'han pogut consolidar llinatges iniciàtics o tradicions espirituals com a Orient. Es per això que tants occidentals oberts a la dimensió espiritual interior es tomben avui dia cap a Orient; allí poden trobar guiatges ben consolidats que aquí no han pogut acabar de fer-se mai.

Certament, a Occident han sobreviscut sempre tradicions espirituals al marge de les esglésies: recordem, entre d'altres, la tradició hermètica, els gnòstics, els templaris, els alquimistes, els rosacres, la francmaçoneria, el druidisme, l'il.luminisme, els teòsofs, etc. Però aquests corrents, així com les majors figures místiques, han quedat justament soterrats i han estat constantment perseguits, no sols pel poder eclesial sinó també pel laic -Giordano Bruno fou condemnat per l'Església, però William Blake fou vigilat per la policia anglesa-.

Tot això no pot no tenir efectes. La fascinació per Orient en el segle XX, i sobretot a finals del segle, no és una simple moda o anècdota; ens revela quelcom profund: la radical desorientació en el camí espiritual interior a Occident. Llavors, Orient ve a omplir aquest buit que la repressió ha creat aquí. Però això tampoc es pot fer tant fàcilment. La importació accelerada de les tradicions orientals en un món occidental amb tant de sed espiritual i amb tant de desorientació, on tot es banalitzava i mercantilitzava, no podia sinó portar-nos a la confusió en que ens trobem.

No es pot servir a dos senyors al mateix temps.¹⁰

El poder eclesial no sols ha ignorat tot sovint aquestes paraules, sinó que, a més, ha exercit la coacció sobre aquells cristians que sí les tenien presents i tant sols volien servir a un senyor, el Senyor -que és alhora la part més profunda d'un mateix-. Avui dia, no manquen occidentals d'origen cristià que, seguint el camí de la mística, giren l'esquena a les esglésies i es tomben cap a Orient, on s'ha mantingut més respecte a la mística i on s'han preservat guiatges per al camí espiritual interior. A algú li pot encara sorprendre?

En qualsevol cas, aquesta evolució històrica constitueix l'entorn en el si del qual es va dibuixant poc a poc un diàleg intercultural i interreligiós que continuarà fent camí en les properes dècades.

Arthur Osborne visqué força temps a Tiruvannamalai, la ciutat tàmil on es troba l'"ashrama" del místic Ramana Maharshi; dedicà bona part dels seus esforços a comprendre i donar a conèixer els tresors de l'espiritualitat índia, però tot i així no idealitzà mai aquest país ni cap altre país oriental. Segons Osborne, els diversos pobles orientals, que havien mantingut a distància durant molt de temps el materialisme occidental, no sols hi sucumbiren al final, sinó que es precipitaren amb clamor cap a l'adquisició dels seus armaments i indústries, per tal de defensar-se de l'explotació occidental. En fer això, els països orientals mostraren que poden produir armes i utilitzar-les tant bé com els occidentals. I en el seu nou entusiasme, els pobles orientals han anat abandonant les bases espirituals de la seva vida i de la seva cultura, tal com Occident ho va fer quan va adoptar la seva civilització materialista, però encara molt més ràpidament amb l'acceleració general de la història que és característica dels nostres temps.

D'altra banda, remarca Osborne, més i més occidentals, cansats i malalts de tant de materialisme, sentint vagament que hi ha d'haver quelcom més enllà però no sabent on trobar-ho, s'estan tombant cap a la saviesa espiritual d'Orient. Això queda confinat encara a dins d'una minoria, o més bé en un cert nombre de minories tallades les unes de les altres, cadascuna sentint la seva pròpia crida per camins diferents que porten finalment al mateix lloc; però aquesta és sempre la naturalesa de les noves tendències.¹¹

S. Radhakrishnan també tingué ocasió de conèixer bé ambdós móns, Orient i Occident; d'origen indi, donà classes durant molts anys a la Universitat d'Oxford, i esdevingué finalment President

¹⁰Evangelí de Mateu, 6, 24.

¹¹Cf A. Osborne, "Buddhism and Christianity in the Light of Hinduism", p 200-201.

de la República Índia amb la independència. Radhakrishnan reconegué que Orient i Occident són sens dubte diferents, però no pas tant com per no poder enriquir-se mútuament a través del diàleg. De fet, l'intercanvi s'ha produït sempre al llarg dels segles; fou ja notable en l'Antiguetat, i s'aprofundí amb una figura excepcional com Alexandre el Gran. Però l'època moderna ha produït l'emergència d'una nova consciència d'unitat de la humanitat. En aquest context, Occident i Orient s'han hagut de confrontar l'un amb l'altre més que mai; ja no podran tancar-se a dintre de sí mateixos de cara al futur. Cap cultura no podrà mirar tant sols cap al seu propi passat. Cap civilització no podrà ignorar la resta de la humanitat. Malgrat els conflictes, conclou Radhakrishnan, s'està preparant sens dubte una fecundació única en la història. La proximitat física està preparant el camí per a una aproximació espiritual i un intercanvi de tresors culturals.¹²

El místic de Pondicherry, Sri Aurobindo, portà encara més lluny la visió de Radhakrishnan:

"Una religió espiritual de la humanitat és l'esperança del futur. Això no vol dir el que s'entén habitualment per religió universal, un sistema, una qüestió de credo, creences de tipus intel·lectual, dogmes i rites externs. (...) Una religió de la humanitat significa la consciència creixent que hi ha un Esperit amagat, una Realitat divina, en la qual tots som un (...) Pel seu creixement dintre nostre, la unitat amb els nostres semblants esdevindrà el principi rector de tota la nostra vida, no un mer principi de cooperació sinó una germanor més pregona, un sentiment real i interior d'unitat i d'igualtat i una vida en comú."¹³

¹²Cf S. Radhakrishnan, "Eastern Religions and Western Thought", p 115-116.

¹³Sri Aurobindo, "The Ideal of Human Unity", p 554.

C. El desarmament cultural i el diàleg

Segons el S.I.P.R.I. d'Estocolm, durant la primera guerra mundial el 90% dels morts foren soldats; durant la segona guerra mundial, el 50%; durant la guerra del Vietnam, el 10%, la qual cosa vol dir que el 90% foren població civil. Per descomptat, els soldats són persones humanes com les altres; des d'aquest punt de vista, no importa gaire si els morts són militars o civils. Ara bé, aquesta evolució sí que ens mostra l'abast creixent de la guerra a mesura que avança el segle XX, la qual cosa implica una capacitat de destrucció igualment creixent.

Però el més important és adonar-se que això és la superfície de quelcom més profund. La violència extrema manifestada a través de la guerra té unes arrels més fondes que no sempre són tan visibles. L'enfrontament militar manifesta altres nivells d'enfrontament de naturalesa cultural i antropològica. Els éssers humans s'han fet la guerra més que mai al segle XX. Però abans d'agafar els armes, les seves idees, conceptes i dogmes, atrinxerats en ferris sistemes de creences, ja s'havien enfrontat.

La diplomàcia clàssica deia que la guerra és la continuació de la política per altres medis. En el fons, la guerra és la continuació de la cultura; la guerra és un mirall de la consciència. Hi ha enfrontament militar perquè hi ha enfrontament entre cultures, perquè hi ha guerra en la ment humana, perquè hi ha violència en la consciència.

Els místics i els savis sempre ho han dit: el que succeeix en el món no és sinó l'exteriorització del que passa en la consciència humana. Però a Orient s'ha ignorat tot sovint la paraula dels místics. I a Occident se'ls ha perseguit i empresonat.

No servirà de gran cosa continuar organitzant conferències de pau i negociacions de desarmament. Si l'estat de la consciència roman el mateix, res no canviarà. De fet, de conferències de pau se n'han fet moltes; i cada vegada hi ha hagut més guerres. I les negociacions de desarmament han servit per alguna cosa? Avui dia es fabriquen i venen més armes que mai. Les anomenades "democràcies" occidentals continuen incrementant la fabricació i les vendes per que els éssers humans es matin en altres parts del planeta; al mateix temps, els governs dels països més pobres tenen prou recursos per comprar o fabricar armes. Potser cal recordar que l'armament és el principal negoci del capitalisme. I ho és després d'innombrables conferències de pau, rondes de desarmament, i discursos per fer un món millor. Potser la humanitat haurà d'afrontar algun dia que quelcom no s'ha acabat de plantejar del tot bé fins ara.

Persones com Raimon Panikkar no s'han cansat de repetir que el desarmament cultural és encara més urgent que el desarmament militar. I el gran savi de l'Índia contemporània, J. Krishnamurti, insistí que sense una transformació de la persona i de la consciència, el món no canviarà. -Tu ets el món -deia

Krishnamurti. La consciència i el món no es poden separar.

"La crisi no està en la política, en els governs, siguin els totalitaris o els anomenats democràtics; la crisi no està en els científics ni en les respectables religions establertes. La crisi està en la nostra consciència, és a dir, en les nostres ments, en els nostres cors, en la nostra conducta, en la nostra relació."¹⁴

Potser valdria la pena, doncs, que comencem a parlar una mica d'aquest desarmament cultural, d'aquesta transformació de la consciència. El desarmament cultural implica el diàleg intercultural; i la transformació de la consciència no es farà pagant cursets de meditació o de temes esotèrics, si no hi ha d'entrada una obertura cap al diàleg, un esperit dialogal.

Quan R. Panikkar utilitza l'expressió "desarmament cultural", puntualitza que es refereix preferentment a la cultura predominant, de caràcter científic-tècnic i d'origen europeu; aquesta cultura ha entronitzat valors adquirits i no negociables com el progrés, el mercat econòmic mundial, les organitzacions estatals, l'imperi de la ciència i la tecnologia, la democràcia, etc.

"Convé insistir en aquest punt. Per "desarmament cultural" o "desarmament de la cultura moderna" intento al·ludir a un canvi radical del mite predominant de la humanitat contemporània, d'aquella part de la humanitat més vociferant, influent, rica i que regeix els destins de la política".¹⁵

Davant d'aquest mite predominant, imposat per una petita part de la humanitat, com reaccionen els altres, els que fins fa poc havien estat colonitzats formalment? L'exemple de l'Índia és prou il·lustratiu.

En aquest país immens, amb una cultura autòctona que encara està viva malgrat el procés de relativa modernització, podem trobar-nos amb quatre tipus de reacció. En primer lloc, els qui s'han convertit a la nova religió de la modernitat, i que, com tantes vegades en la condició humana, volen ser més moderns que els mateixos occidentals. Aquest sector social s'escandalitzaria davant d'una proposta de desarmament de la cultura hegemònica, doncs la volen imitar i estendre per tot el seu país. Els àmbits empresarials i tecnològics constitueixen òbviament el gruix d'aquest sector social.

En segon lloc, tenim una part de la població índia que, tot i estar profundament occidentalitzada, seria crítica amb relació a alguns aspectes de la modernitat -de tipus socio-econòmic i

¹⁴Krishnamurti, "Sobre la mente y el pensamiento", p 118.

¹⁵R. Panikkar, "Paz y desarme cultural", p 62.

ecològic per exemple-. En el seu vessant crític, aquest tipus d'actitud no deixa d'estar influenciat pels corrents de pensament crític del mateix Occident. Recordem que hi ha hagut un important moviment d'arrel marxista a l'Índia, força influent a nivell universitari. De vegades, aquesta mentalitat occidentalitzada i alhora crítica manté un cert diàleg amb valors culturals de la seva pròpia tradició. Es dona un coneixement intel·lectual de la història cultural índia; però la cosmovisió des de la qual es pensa és profundament moderna -i doncs occidental-. La Fundació Krishnamurti es mou sovint en aquests paràmetres.

En tercer lloc hi hauria els tradicionals, els qui defensen que cal reforçar i revigoritzar la cultura autòctona de l'Índia davant la implantació dels patrons occidentals. En aquesta tasca, la reorientació de l'educació vers unes arrels índies més clàssiques jugaria un paper de primer ordre. L'organització Arya Samaj fou pionera de la renaixença hindú; la Missió Ramakrishna, de la qual tornarem a parlar més endavant, es situaria en aquest tipus de posicions, juntament amb el moviment de renaixement de les escoles vèdiques -"patasala"-. Arya Samaj, la Missió Ramakrishna i el moviment dels "patasala" van començar a fer sentir la seva veu al segle XIX o a principis del XX; han continuat actuant en aquesta direcció fins als nostres dies.

En quart lloc, caldria esmentar els tradicionalistes més bel·ligerants, propugnats la necessitat d'"armar-se" contra la penetració de la cultura occidental, i reaccionant de manera més virulenta contra el que veuen com una agressió cultural de l'Occident post-colonial. A l'Índia aquest tipus de reacció no arriba habitualment als extrems que es donen en altres àrees del món. Però en els darrers anys s'han endurit algunes posicions tradicionals que, tal com hem vist, existien des del segle XIX o principis de segle. Aquest fenomen social ha tingut una traducció política perfectament visible en el sistema de partits i en el sistema de govern vigents.

A Occident no seria pas absurd que ens fessim algunes preguntes a partir d'aquests fets. Per què s'ha produït aquest enduriment de la cultura més tradicional en un país més aviat obert i acollidor com l'Índia? Aquests processos socials, que són més radicals en altres parts del món, potser ens estan dient quelcom sobre la manera com hem estès i universalitzat el nostre model civilitzatori per tot el planeta.

L'arrogància del mite modern per part d'Occident -i per part dels no occidentals occidentalitzats- no farà sinó alimentar un tradicionalisme cada vegada més tancat i bel·ligerant -i cada vegada més allunyat de la seva tradició històrica-. I el tancament de les altres cultures donarà encara més arguments a l'arrogància del model modern. Això és un cercle viciós; per aquí no hi ha sortida. Si volem evitar l'enfrontament i deixar de destruir-nos a través de la mútua incomprensió i la violència creuada, haurem d'acceptar que la vida mateixa és diàleg, i que la negació del diàleg porta a la mort.

Però el diàleg no és possible si no es donen condicions d'igualtat. Està la cultura moderna, hegemònica a nivell mundial, disposada a atorgar aquest estatut d'igualtat a les altres cultures, des de l'antiga cultura vèdica fins a una cultura

indígena? Si la resposta fós positiva, difícilment tindriem les reaccions tradicionalistes que encara tenim i que s'han endurit en els darrers temps.

"La interculturalitat no és ni folklore per descansar ni turisme per entretenir-se."¹⁶

Podem parlar de diversos tipus de diàleg: intercultural, interreligiós, intergrupals, interpersonal, etc. En qualsevol cas, el fonamental és la perspectiva dialògica; aquesta és la base de qualsevol forma de diàleg, en qualsevol àmbit de la condició humana i de la vida social.¹⁷

El fonamental és la voluntat de dialogar, és a dir, la capacitat d'escoltar -a l'altre-, d'estar obert a d'altres experiències i testimonis, a d'altres narracions. A partir d'aquesta voluntat de diàleg compartida, pot sorgir un enteniment i una intel·ligibilitat comuns, un horitzó comú que no té perquè ser definitiu. Però, tal com diu R. Panikkar:

"L'intercultural, de què tant es parla avui en dia, no és turisme cultural, és a dir, un adonar-se del fet que els altres existeixen, que són interessants i que tenen coses a dir."¹⁸

¹⁶R. Panikkar, "La experiencia filosófica de la India", p 13.

¹⁷Entre les aportacions més significatives en la nostra època per la comprensió del diàleg, vegeu D. Bohm, "Sobre el diàlego" i "Diálogos con científicos y sabios", i R. Panikkar, "Sobre el diàlego intercultural", "Paz y desarme cultural", "El imperativo intercultural", "The Dialogical Dialogue", "L'espirit de la política", i "Invitació a la saviesa".

A més de l'obra general de Krishnamurti, també són especialment esclaridors els diàlegs entre Krishnamurti i D. Bohm.

Alhora, caldria esmentar algunes obres d'un filòsof contemporani, Martin Buber: "La vie en dialogue" i "Je et tu".

Poden resultar igualment d'interès C. Baudouin, "Dialogue ou violence", M. Bon, "Le dialogue et les dialogues", J.B. Chethimattam, "Dialogue in Indian Tradition", Cobb, Hellwig, Knitter, "Death or Dialogue?", S. Guellouz, "Le dialogue", W. Halbfass, "India and Europe", J. Levrat, "Du dialogue", D. de Rougemont, "Le dialogue des cultures", J. Seguy, "Les conflits du dialogue", i R. Vachon, "Guswenta, ou l'impératif interculturel".

Es poden consultar, finalment, alguns documents de la UNESCO com "Historia y diversidad de las culturas".

¹⁸R. Panikkar, "L'espirit de la política", p 18.

Falsegem la perspectiva intercultural si la reduim al simple coneixement intel·lectual d'altres cultures, a la integració dintre de la cultura predominant d'altres dades culturals. La perspectiva intercultural no rau tant en el mer coneixement d'altres cultures, romanent intacte el nostre punt de partida, com en la fecundació que s'estableix entre les altres cultures i la nostra a través del diàleg. Però això implica un canvi de categories, un sacsejament dels sistemes de creences i judicis conduint a una visió més completa i rica de la realitat. Això és el que estem disposats a acceptar? Fins ara, el turisme cultural o el folklore intercultural han estat ben vistos; però el vertader diàleg intercultural és quelcom molt més seriós.

Pot ser útil recordar el significat etimològic del terme "diàleg". Aquesta és una paraula d'origen grec: "dia-logos". "Logos" és de difícil traducció, donat que és un terme cabdal que ha tingut profundes implicacions en la filosofia occidental; podríem traduir-lo aquí per "paraula". En quant al prefix "dia", no significa "dos" sinó més aviat "a través de". El diàleg no sols pot tenir lloc entre dues o més persones; es pot donar òbviament entre diversos interlocutors, però també en l'interior d'un mateix. El fonamental és que existeixi un corrent de significat, fluïnt a través de diverses entitats o entre diversos aspectes d'un mateix. Aquest fluir descobreix una unitat per sobre de la diversitat, facilitant l'emergència d'una nova comprensió de les coses i de quelcom creatiu que no existia anteriorment. I aquest significat compartit reforça els vincles entre les persones i les comunitats.

El diàleg és doncs diferent de la discussió. En aquesta, els interlocutors sostenen punts de vista divergents i en el fons irreconciliables, perquè ningú està disposat a qüestionar els seus sistemes de creences i aprioris. Cadascú es tanca en les seves creences, amb una forta càrrega emocional tot sovint, i del que es tracta llavors és de vèncer a l'altre. La discussió implica disgregació i lluita. En la discussió no hi podrà haver mai pau. El mateix succeeix amb un altre terme molt freqüent: "convèncer" -a l'altre-; convèncer vol dir guanyar. El diàleg, en canvi, es fonamenta en l'obertura -a l'altre- i en el compartir; i aquest esperit d'obertura, aquest escoltar a l'altre, porten a un enriquiment i una fecundació mutus, a un fluir creatiu.

En la discussió, les idees manen per sobre de les experiències. Les pròpies creences, parcials i limitades, ignorant l'experiència de l'altre, s'imposen a la realitat. La història de la humanitat és una successió constant de sistemes de creences diversos que, en tots els casos, distorsionen la realitat i la violenten, perquè la ignoren. En no escoltar a l'altre, en tancar-nos a la seva experiència, tanquem les portes del diàleg i finalment de la vida. Aquesta ha estat fins ara una de les arrels més profundes de la violència en el nostre món. Les portes del diàleg estan segellades amb les barres d'acer dels aprioris i els prejudicis. Tant sols esberlant aquestes barres i obrint les portes, ens podem obrir al que els altres pensen, senten i viuen. Els sistemes de creences amb tots els seus aprioris s'ensorren amb el diàleg; i sobre les seves ruïnes comença a fluir la vida.

Si les persones fan l'esforç de suspendre les seves creences i els seus judicis, per escoltar el que els altres tenen a dir, el que els altres estan visquent, es desperta un nou tipus de consciència més oberta; i aquesta consciència dialogal transforma les idees i els comportaments. Una nova cultura i un món nou emergiran progressivament d'aquest tipus de consciència dialogal. Però tal com remarcava Krishnamurti, tant sols hi ha una cosa que pot esberlar les creences i els aprioris i obrir-nos a la consciència dialogal; tant sols el sentit de l'afecte, l'escalfor de l'amor, poden portar a un nou estat i una nova cultura.

El qui fou tantes vegades interlocutor de Krishnamurti, el físic David Bohm, subratlla que amb aquestes qüestions estem parlant de quelcom realment necessari per les societats humanes, encara que fins ara no hagi tingut massa incidència. Si més i més persones es comportessin en uns termes més dialogals en totes les esferes de la vida social, el món començaria a funcionar de manera substancialment diferent, i tindria lloc gradualment una transformació de la consciència, tant a nivell individual com col·lectiu. La transformació interior implica un canvi en la nostra relació amb tot -amb els altres, amb l'entorn, i amb el cosmos sencer-. Però tal com adverteix Bohm recordant a Krishnamurti, tot això exigeix sensibilitat. Tant sols la sensibilitat pot portar a la comunió, a la "koinonia" dels primers cristians, aquesta participació en la totalitat indissociable de la plenitud interior.¹⁹

Krishnamurti insistí sovint que dialogar vol dir relacionar-se, i que la relació implica comunió. La relació significa comunió sense por, llibertat per comprendre's l'un a l'altre, per comunicar-se a l'instant. Això requereix, d'entrada, conèixer-se a sí mateix; la relació és en primer lloc un procés de descobriment de sí mateix. I en aquesta revelació, poden sortir coses desagradables sobre nosaltres que no voldriem saber. Però la majoria de persones, deia sempre Krishnamurti, no estan en comunió amb els seus semblants, i doncs no estan en relació en el sentit més profund de la paraula; viuen en costats oposats d'un mur d'aïllament. De tant en tant, hom mira un moment per sobre del mur i pensa que això és relació. Però el mur continua existint. I les persones continuen aïllades les unes de les altres; aquesta vida en aïllament condueix inevitablement a la frustració i la tensió.

Quan hi ha vertadera relació entre les persones, és a dir, quan hi ha comunió entre elles, llavors ja no hi ha por, ni deure ni responsabilitat. L'home que estima no parla de deures ni de responsabilitats; estima, i prou. I comparteix amb l'altre la seva vivència -la seva vida-. Quan hi ha realment amor, i doncs relació i diàleg, no hi ha enfrontaments; es dona espontàniament

¹⁹Cf D. Bohm, "Sobre el diàleg", p 72-73 i 81-82.

una unitat completa.²⁰

El poeta Rabindranath Tagore digué quelcom no gaire diferent:

"Si no som capaços de descobrir el que hi ha de millor en l'anglès i tant sols veiem en ell el soldat, el mercader o el buròcrata; si no ens aproximem a ell en el pla on tot home comulga amb un altre; si, en definitiva, l'indi i l'anglès continuen allunyats, es convertiran ambdós en objecte de mútua aversió."²¹

Raimon Panikkar és una altra persona que, juntament amb un Krishnamurti, un David Bohm o un Tagore, ha insistit en el valor del diàleg:

"Com s'aconsegueix la reconciliació? Voldria utilitzar una paraula molt corrent en els nostres dies: "diàleg"; el diàleg amb l'altre, amb l'anomenat "enemic". Però no es tracta d'un diàleg dialèctic, sinó del que he anomenat "diàleg dialogal". Cal prosseguir incansablement els esforços per parlar, per entendre i fer-se entendre, per obrir-se a l'existència dialogal."²²

Segons el filòsof alemany Martin Buber, el jo i el tu no són dos pols separables. Es al cor mateix del vincle entre el jo i el tu que retrobem l'essència de l'home. El tu és un atribut del jo. L'home no és sinó en relació a l'home. Els éssers humans veuen sovint als seus semblants en termes d'interès; els altres són mers mitjans al servei del jo. Llavors, l'altre esdevé una cosa. En canvi, quan l'altre és una persona, sense la qual jo mateix no sóc una persona, es dona la reciprocitat. Tal com diu Buber, en el diàleg entre el jo i el tu es construeix la comunitat. La comunitat dels homes tant sols pot aixecar-se sobre la base de relacions particulars i autèntiques. El pensament més sublim no té substància si no s'adreça al nostre semblant. El monòleg no ens basta; el diàleg és el més profundament humà en nosaltres. No som humans perquè siguem un jo; som humans en la relació entre el jo i el tu.

Buber constata com al llarg de la història de la humanitat s'ha produït un constant creixement de l'Això, el món de les coses. L'Home ha de redescobrir el Tu. En la relació i en el

²⁰Cf Krishnamurti, "La libertad primera y última", p 186-190.

²¹R. Tagore, "Oriente y Occidente" ("Hacia el Hombre Universal"), p 140.

²²R. Panikkar, "Paz y desarme cultural", p 173.

diàleg rau la llibertat.²³

En qualsevol àmbit de la condició humana, per que hi hagi diàleg fa falta l'altre. No hi ha diàleg si el jo no es troba davant d'un tu, si no s'estableix entre tots dos una relació en condicions d'igualtat. En el diàleg, l'altre no pot ésser un objecte; ha d'ésser un subjecte, una font d'intel·ligibilitat, un testimoni que té quelcom a dir. Obrir-nos-hi i escoltar-lo ens porta al diàleg, i doncs a una fecundació i un enriquiment mutus. Si el diàleg amb l'altre no té cap efecte en nosaltres, és que estem tancats; el testimoni de l'altre ha rebotat contra un mur - contra els nostres sistemes de creences, prejudicis i pors-.

L'altre, sigui una persona o una cultura, no pot ser reduït als nostres paràmetres -i doncs als nostres límits-. L'altre té, com nosaltres, una visió pròpia de la realitat; és, com nosaltres, una font d'autocomprensió i d'intel·ligibilitat, un testimoni que narra la seva experiència i les seves vivències. Si ens tanquem a dins de la nostra manera d'entendre les coses, si reduïm totes les perspectives a la nostra, no entendrem mai el que els altres pensen de sí mateixos i del món, i no sabrem mai el que viuen i el que senten. Llavors, no hi podrà haver mai pau; la incomprensió, la irritació i la tensió nodriran constantment el sòl del sofriment i de la violència.

Fins ara, la història de la humanitat ha estat una constant repetició del mateix tancament i la mateixa inconsciència. I els qui s'han parapetat en el seu propi tancament no sols han estat els dominadors sinó també els dominats. Quantes vegades en la història, els qui havien estat oprimits han passat posteriorment a oprimir! Però tothom ha estat inconscient del que feia. Es molt fàcil denunciar als altres; és més difícil mirar-se a sí mateix. Es molt fàcil reduir la condició humana a la dicotomia entre víctimes i culpables, justos i injustos. Tot això es basa en el judici, i és fruit d'una consciència fragmentada, a les antípodes de l'amor i la compassió; la humanitat encara no ha entès que un Buddha, un Jesucrist o un Krishnamurti no jutjaven. En qualsevol cas, totes aquestes dicotomies són dualistes, i la realitat no és dual; tant sols una ment fragmentada i anclada en el judici és dualista. A més, els qui denuncien la injustícia dels altres, se n'adonen de la injustícia que ells mateixos produeixen? La injustícia es comet tot sovint des de la inconsciència; i en general, tothom és inconscient dels seus propis prejudicis i dels seus propis límits.

Les injustícies de l'Antic Règim no van donar lloc a noves injustícies amb la Revolució Francesa? I les injustícies del Règim Tsarista, per què les va substituir la Revolució Russa? I en la transició del segle XX al XXI, els problemes de la dona han de portar a ignorar els problemes de l'home? El sofriment de tantes dones ha de portar a silenciar el sofriment de tants homes? Podriem multiplicar els exemples; acabariem tornant a traçar tota la història de la humanitat. Davant d'un desequilibri

²³Cf M. Buber, "Je et tu" i "La vie en dialogue".

s'ha reaccionat amb un altre desequilibri; i la història s'ha repetit sense parar.

Quan superarà la humanitat la fragmentació de la consciència i el judici? Quan serà capaç de pensar d'una manera global i oberta, des de l'amor i la compassió? Mentrestant, no es resoldrà res si agafem una sola variable o dimensió de la condició humana i l'absolutitzem, tot i menyspreant altres variables o dimensions igualment importants. El nostre testimoni i la nostra vivència tenen un valor indubtable; però no a base de negar el testimoni i la vivència dels altres.

Tot el que hem estat dient queda exemplificat en l'àmbit religiós, i en particular amb relació a aquells éssers que poden ser considerats com a mestres espirituals.

Certes perspectives cristianes consideren que Jesucrist és el centre de la dimensió religiosa i el cim de la manifestació divina en la història; en Ell es trobaria tota la veritat, i no hi hauria veritat a fora d'Ell. En aquest tipus d'actitud, hi ha una absolutització de la figura de Jesucrist que no pot sinó excloure d'altres punts de vista i experiències. Per exemple, molts hindús no tenen cap problema en reconèixer el caràcter diví de Jesucrist; de fet, Nadal és una diada assenyalada a l'Índia, i no únicament per als cristians. Però aquests hindús no veurien a Jesucrist en uns termes tan absoluts, perquè, tot i estimant-lo, el posarien al costat d'altres "avatara" o éssers divins com Krishna. Això no implica de cap manera rebaixar l'estatura de Jesucrist; implicaria més aviat posar-lo entre els seus germans. D'altra banda, sempre hi ha hagut cristians que han entès el missatge de Jesucrist en aquest sentit: tots estem cridats a ésser Crist; la figura de Jesucrist no és única ni exclouent.

Alhora, cal anar amb compte en posar junts els conceptes propis de cada cultura o tradició espiritual: Crist, "avatara" o "boddhisatva" no es poden confondre, car no volen dir exactament el mateix. Però sí que podem estar oberts al mite d'una altra cultura o a l'experiència d'una altra persona.

Des de l'absolutització cristiana, o des d'actituds similars en altres tradicions espirituals, es mira cap a la dimensió religiosa des d'una sola finestra, la pròpia, assumint que és l'única vàlida, sense tenir en compte l'existència d'altres finestres que s'obren a la mateixa realitat. Es pren una part pel tot. Però per més que la part representi el tot, el tot no s'esgota en cap de les seves parts. Encara que sigui cert que veiem el tot a través d'una part, hem d'acceptar que d'altres veuen el tot a través d'altres parts. Si es dona un esperit d'obertura, es té prou clar que hi ha diverses finestres al costat de la nostra, i que totes s'obren a la mateixa visió; i ni tant sols totes les finestres juntes poden abarcar el conjunt d'una realitat que és infinita. Ni tant sols totes les teofanies i revelacions juntes poden dir-ho tot sobre el Diví.

Hom pot reconèixer la forma del Senyor Shiva, del seu fill Skanda o Murugan, o de la Mare Divina; hom pot estar familiaritzat amb la forma de Krishna, del Buddha o de Jesucrist,

i sentir a dintre seu la Seva Paraula. Però l'Atman no té forma, i en les profunditats de Brahman hi ha un Misteri que és insondable. I més enllà de la Paraula hi ha el Silenci.

De vegades, la preeminència de la pròpia religió adopta una forma més subtil; però tot i així, estem encara fora del diàleg. En un cert Islam, per exemple, es diu que totes les religions són vertaderes; no es pretén que l'Islam sigui l'única religió veritable. Ara bé, s'afegeix tot seguit que l'Islam és l'única religió completa; totes les altres serien autèntiques però incompletes. La perspectiva dialogal inicial s'ha trencat. Es justifica aquest discurs fent referència a la cadena de profetes, la qual inclouria òbviament a Jesús i es veuria coronada per Mahoma. Però això planteja algunes preguntes. En primer lloc, Krishna o el Buddha podrien inserir-se en aquesta cadena de profetes? Com això sembla més aviat difícil, donat que es tracta de la cadena de profetes de les tres religions abrahàmiques, què fem amb l'hinduisme i el budisme -i amb altres religions encara-? D'entrada, ni els hindús veurien a Krishna com a "profeta", ni els budistes veurien al Buddha com a "profeta" tampoc -ni tant sols els cristians entendrien a Jesús en aquests termes-. I sobretot, en quina situació queden aquestes altres religions d'Extrem Orient? La pretensió d'obertura tant sols pot funcionar a dins del món abrahàmic. I aquí dins, tampoc acaba funcionant al capdavant. Si aquests musulmans proclamen que la seva religió és l'única completa, com dialogaran amb aquells cristians per als quals la seva religió també és l'única completa -o àdhuc l'única veritable-?

El problema de fons en tot això rau en l'estat de la consciència. Tots aquests discursos religiosos, enfrontant-se els uns als altres sense fi, no tenen res a veure amb l'experiència espiritual autèntica, que és interior. En tots aquests discursos, es manegen conceptes pertanyents al nivell mental de la consciència i forjats per les institucions al llarg del temps; i en aquest àmbit, la guerra sempre és possible -fins i tot inevitable-. Els conceptes, merament mentals, sempre s'acabaran fent la guerra, perquè cadascú en defensarà uns de diferents i no coincidiran mai. En canvi, l'experiència espiritual interior no té res a veure amb la ment, i no és conceptual doncs. Per això, hom pot compartir la pròpia experiència, i la pot irradiar. El que anomenem un místic és algú que irradia quelcom a través de la mirada; no li fa falta dir res. N'hi ha prou amb observar els ulls d'un Ramana Maharshi o d'un Krishnamurti.

Encara s'explica a la petita ciutat de Tiruvannamalai, al Tamil Nadu, que de vegades arribaven a l'"ashrama", al peu de la muntanya d'Arunachala, occidentals plens de dubtes i preguntes, angoixats per dilemes existencials i problemes metafísics insolubles. Quan es trobaven amb la figura senzilla i humil de Ramana Maharshi, assegut al peu d'un arbre, mig nu, en comunió amb tot, es quedaven parats davant dels seus ulls, subjugats per aquella llum indefinible que irradiava a través de la seva mirada. Totes les preguntes i tots els problemes s'havien esvaït. Ramana Maharshi ni tant sols havia mogut els llavis; no havia dit ni una paraula.

El problema no és la ment; Ramana Maharshi també tenia ment -igual que el Buddha-. El problema és quan la ment cavalca sola; sempre acaba desbocant-se i enfrontant-se amb altres ments que també cavalquen desbocades. Les guerres de religió són les tempestes de la ment; la intolerància n'és la tramuntana. Tot això engendra un caos conceptual barrejat amb emocions i pors. D'aquí no sortirà mai el diàleg; amb això no hi haurà mai pau. Car la pau no és un concepte; és un estat de l'ésser. Però com la humanitat redueix la pau a un concepte, no hi ha sinó conflictes en el món. Tant sols la ment que és l'instrument d'una experiència interior, autèntica, pot dialogar amb els altres. Llavors, hom pot respectar i aprendre de les experiències dels altres, i veure els límits de tots els sistemes conceptuals -i doncs de totes les religions institucionalitzades-.

Totes les religions contenen quelcom autèntic. El Diví no es fixa en noms o etiquetes; es manifesta per a tots. Totes les religions han copsat quelcom que és cert. Alhora, totes han estat construïdes i perpetuades per persones que no eren homes "il.luminats"; per això, totes presenten límits al costat de la seva veritat.

Un dia de finals de primavera, la directora d'un col·legi de Madràs m'estava parlant de la seva mestre espiritual, Mata Amritanandamayi, coneguda popularment com "Amma" -Mare-. La directora em deïa que ella mateixa i moltes altres persones en aquests col·legis veuen a Amma com una encarnació de la Mare Divina. Amb molt de respecte, va afegir tot seguit que ni la figura d'Amma és l'única manifestació de la Mare Divina, ni aquesta és l'única dimensió del Diví; el que anomenem Déu també és masculí o Pare, i molts homes sants l'haurien encarnat en aquest món. La meva interlocutora insistí en una visió oberta de l'hinduisme i de la religió en general. En el seu amor sense límits per la humanitat, Déu es complauria en manifestar-se a través d'una diversitat de formes segons la diversitat de sentiments i necessitats dels éssers humans. Així, podria manifestar-se en forma de dona com a Mare, en forma d'home com a Pare, o també en forma de formós adolescent com el déu Murugan -i encara en altres formes, o com a pura llum-. El mateix Krishna podria aparèixer com a nen i doncs com a fill, o bé com un noi més gran i doncs com amic, company i estimat.

En aquest col·legi de Madràs, els alumnes, majoritàriament hindús però d'orígens religiosos diversos, mediten regularment. La filiació religiosa no té al capdavant gaire importància; cada alumne medita en llibertat, escollint la forma divina que més l'atreu. Alguns obriran el seu cor a la Mare Divina; d'altres adreçaran la seva devoció al Senyor Shiva; d'altres es centraran en Jesucrist; d'altres s'enamoraran, com el llegendari príncep Prahlad, del seu Senyor Krishna. D'altres no sentiran cap necessitat de centrar-se en una forma concreta del Diví, i meditaran en la llum. Alhora, tots respecten la preferència o la filiació de cadascú, i viuen en comunió en el mateix col·legi.

Un altre dia, en una contrada força allunyada, a l'altiplà d'Andhra Pradesh, un noiet de 10 anys d'una escola humil va treure de la butxaca de la camisa un llibret. El va besar amb molt d'amor i profund respecte, i me'l va oferir amb les dues

mans. D'antuvi, em vaig quedar una mica sorprès pel fet que besés un llibret més aviat tronat; llavors, sota un títol en alfabet telugu -la llengua d'Andhra Pradesh-, vaig veure un dibuix en color de Jesucrist. Sobre els seus ulls negres i lluminosos, una marca roja entre les celles atreia la meva mirada; aquest noieta que acabava de besar amb tant d'amor a Jesucrist era hindú.

Donat que després parlarem amb més profunditat d'educació, val la pena apuntar ja les implicacions del diàleg en aquest àmbit. Si n'hi ha uns que es proclamen a sí mateixos "majors", tot i rebaixant els altres a la categoria de "menors", com volem que es dongui el diàleg?

Els condicionaments culturals en matèria d'edat són tan profunds en la cultura moderna, que s'ignora simplement com eren les coses àdhuc a Occident abans dels temps moderns -i per descomptat a Orient o en els pobles més arcaics-. Més endavant tornarem a parlar de la iniciació. Però val la pena avançar que, en totes les cultures abans de la modernitat, un preadolescent o un adolescent no eren considerats com a simples menors d'edat, sinó com a persones en el ple sentit de la paraula -com a persones que s'estaven formant-. I els rites iniciàtics de la pubertat -o àdhuc prepuberals- marcaven clarament la clausura de l'etapa de dependència infantil, i la inauguració d'una etapa nova amb nous drets i deures en la comunitat. Això implicava un clar reconeixement de l'ús de raó a partir dels 8 anys -i més encara a partir dels 11-; en aquestes condicions, el jove que ja no era un nen podia entrar en una relació dialogal amb l'adult.

Però com es pot donar aquesta relació dialogal en una societat com la moderna, que no reconeix l'ús de raó ni marca la transició de l'etapa infantil a una etapa juvenil amb més autonomia i amb un paper més rellevant en la comunitat? La infantilització crònica del creixement en la cultura moderna ignora l'adveniment de l'ús de raó i l'autonomia de la persona. Això corrou les bases d'un vertader diàleg entre joves i adults; alhora, alimenta com a reacció les nombroses formes d'alienació i violència juvenils. I encara que això sigui un fenomen d'abast general, és més greu en els nois que en les nòies. Potser s'haurà de reflexionar algun dia sobre el significat antropològic de tot plegat.

La modernitat repeteix aquestes mateixes pautes de l'edat a nivell de la cultura. L'Occident modern no se n'adona que, tot i erigint-se com la majoria d'edat històrica, ha degradat les altres cultures a la categoria de menors. Llavors, fer-se major vol dir modernitzar-se, desenvolupar-se; és a dir, imitar el model occidental, la qual cosa implica la destrucció de la pròpia cultura. Però aquesta pretensió és en el fons impossible, tant en termes econòmics com ecològics -tornarem sobre això més endavant-

En canvi, si ens obrim al diàleg, les altres cultures no són ni menors ni mers objectes -ni tant sols objectes de coneixement-; passen a ser subjectes com nosaltres, fonts d'intel·ligibilitat, testimonis vius que tenen quelcom a dir

sobre la condició humana i l'univers, i dels quals tenim quelcom a aprendre.

Orient i Occident no són únicament dues entitats històriques o geogràfiques. Certament, al llarg de la història sembla que Orient hagi estat inclinat a viatjar cap a l'interior, mentre Occident es decantava per explorar l'exterior. Orient s'ha endinsat en els estats més profunds de la consciència humana; Occident ha penetrat en els secrets de la matèria i ha desenvolupat màquines i instruments per dominar-la. Però Occident i Orient s'han acabat trobant. Orient s'està afegint a aquesta exploració exterior, i Occident està redescobrint el camí cap a l'interior.

Tot això és fruit d'una història imperialista i es fa encara en un món on existeixen poderoses estructures de dominació. Però el camí està obert perquè el sol també es posi a Orient i es llevi a Occident.

La humanitat és una; no hi ha separació. Tota separació és pura il·lusionisme. Orient i Occident no són dos móns independents. Tot país i tota persona tenen un Occident i un Orient a dintre seu.

El diàleg entre l'Orient i l'Occident històrics, entesos geogràficament, és sens dubte cabdal per al futur de la humanitat. Però en el fons, es tracta d'un diàleg interior a la humanitat i a cada persona humana.

L. Racionero suggereix que Occident està potser al final del seu viatge. La tecnologia derivada de la ciència mecanicista i aplicada segons la filosofia utilitària ha produït greus crisis ecològiques i una societat de consumidors infeliços en la seva opulència i de productors alienats en les seves tasques. El segle XX, afegeix Racionero, s'acaba amb rencors de lluita entre nacions i cultures, deficiència espiritual i neurosi psíquica, núvols pol·lucius i exabruptes de grups insatisfets per la futilitat del sistema de vida. Occident, si no està en decadència, està en una etapa de regeneració; en qualsevol cas, d'inquietud i recerca. És evident que ha desaparegut l'autocomplaença del segle XIX i la seva inequívoca confiança en el progrés.

En aquesta situació històrica, conclou Racionero, l'Occident progressista i lineal es troba amb l'Orient conservador i concèntric. És el moment propici per a una fertilització mútua: Occident renunciant a l'afany missioner i les agressions colonialistes, Orient acceptant la tecnologia que pot millorar les seves condicions materials i un individualisme actiu que redimeixi el fatalisme teocràtic. Res més desitjable doncs per al futur del món que l'activisme occidental es moderi amb la serenitat asiàtica i que el misticisme conformista d'Àsia es mobilitzi amb el pragmatisme occidental.²⁴

²⁴Cf L. Racionero, "Oriente y Occidente", p 16-17.

Aquesta saviesa oriental -que és ahora occidental- ens pot fer descobrir el valor del diàleg. Ara bé, cal desfer alguns malentesos i advertir sobre algunes simplificacions que de vegades es produeixen.

Occident és el bressol del paradigma modern. Però totes les cultures han estat afectades per l'era colonial i per l'actual era post-colonial, la qual cosa vol dir que totes han estat alterades per la modernitat. L'impacte d'aquest procés varia segons les cultures, i en qualsevol societat segons les classes socials; en general, les élites i la classe mitja estan més occidentalitzades que la gent humil, i les ciutats més que el camp. Alhora, Occident no es pot reduir al model hegemònic que s'ha estès per tot el món. A dins del mateix Occident hi ha d'altres valors també. Orient no és sempre tan oriental; i Occident no és monolític.

Llavors, el diàleg intercultural pot ser merament formal si s'estableix entre un occidental per un costat, i, per un altre costat, un oriental que opera amb patrons mentals perfectament moderns. En canvi, el diàleg a dins d'Occident amb altres valors que continuen existint i que no corresponen al paradigma hegemònic pot ser molt fructífer. Els romàntics, per exemple, van donar vida a una cosmovisió ben diferent d'allò que s'afermava al seu voltant i que ha arribat fins als nostres dies. Però en qualsevol de les seves formes, el diàleg pot plantejar problemes i dificultats. Segurament hi ha un sol camí per desbrossar els obstacles: la sensibilitat i l'afecte.

El diàleg, en última instància, es fonamenta en l'amor. Es quan un occidental estima una cultura oriental i la seva gent que pot arribar a dialogar i a aprendre dels altres. Això és vàlid en termes de diàleg intercultural i també en la mateixa vida quotidiana. Els nens o els joves adolescents de nacionalitats diferents poden jugar junts sense problemes -i àdhuc sense tenir una llengua comuna- si els uneix aquella calidesa de l'afecte.

Però la majoria d'éssers humans, parapetats en les trinxeres de conceptes i sistemes de creences, no saben dialogar i tampoc saben com sortir-se dels múltiples enfrontaments que no cessen d'alimentar. No coneixen l'amor; han perdut aquella calidesa de l'afecte que, tal com han recordat els místics, constitueix la nostra essència més profunda.

Els místics també ens han dit que la saviesa ve a ser com una nova innocència.

Tant sols en la innocència habita l'amor. I tant sols el qui estima sab dialogar.

En una conversa amb el físic David Bohm, Krishnamurti formulà la pregunta:

"Llavors, per què hem perdut allò altre? Hem conreat amb molt de cura, mitjançant el pensament, el concepte d'enfrentar-nos a l'odi amb l'odi, a la violència amb la violència, etcètera. Per què no hem avançat amb l'altra línia, amb la de l'amor, que

no té causa? Entén la meva pregunta?"²⁵

²⁵J. Krishnamurti i D. Bohm, conversa d'Ojai, 15 d'abril de 1980 ("Más allá del tiempo", p 187).

D. La vida és diàleg

El problema no és el mite -en sí-. El mite pot estar obert a d'altres mites i dialogar amb ells. Pot establir-se un pont entre diverses narracions, un contacte fecund entre experiències diferents. Cada ésser humà constitueix una font inesgotable d'experiències, un testimoni complex i enriquidor per a qualsevol altra persona.

L'obertura cap a l'altre ens fa descobrir la nostra pròpia complexitat; la diversitat d'experiències i de testimonis que ofereixen els altres ens remet a la nostra pròpia riquesa interna. El món no és monolític; però un mateix tampoc ho és. Val la pena recordar que el poeta Pessoa creà, a través dels seus heterònims, tota una generació de poetes; és a dir, el jo monolític es va dissoldre en una diversitat de jos.²⁶

Tal com diu R. Panikkar:

"La interrupció del diàleg és el solipsisme i la mort, perquè la vida mateixa és diàleg dialògal constant. L'altre té sempre quelcom a dir. No sóc jo l'única finestra per la qual es veu el món; ni el meu jo existeix sense un tu i tota la gama dels pronoms personals."²⁷

Les persones que s'aïllen dels seus semblants, i doncs de la totalitat, no seran mai lliures, observa Panikkar; i esdevindran tirans si són més poderosos que els seus veïns. Però aquests continuaran condicionant-los, encara que sigui negativament. L'altre romandrà sempre alienant i doncs coaccionant. En aquestes condicions, les relacions humanes es basaran en la por i en la força.

Tant sols quan l'altre es descobreix com un altre jo, pot convertir-se llavors en un tu, i passar a formar part de la nostra identitat supraindividual. L'altre deixa de ser una amenaça a la nostra llibertat, i passa a ser una forma superior de la mateixa. Es per això que sense amor no hi ha llibertat, tal com han insistit els savis i místics de tots els temps. Tant sols l'afecte ens permet veure a l'altre com un altre jo, com un tu, en diàleg amb nosaltres. A partir d'aquí, Panikkar gosa proclamar quelcom que no pot sinó sobtar en una cultura dominada pels valors liberals: el subjecte últim de la llibertat no és l'individu, sinó l'Esser, la Realitat en la seva totalitat. La llibertat, abans que un dret de l'individu, és un caràcter de la

²⁶Al costat de Fernando Pessoa ("Cançoner", "Primer Faust", "Missatge"), tenim a Alberto Caeiro ("El guardador de ramats", "Poemes inconjunts"), Ricardo Reis ("Odes"), Alvaro de Campos ("Poesies"), ...

²⁷R. Panikkar, "Paz y desarme cultural", p 173.

Realitat.

I la Realitat és essencialment plural i diversa. Ni l'home és monista, ni Déu és monoteista, ni la veritat és monolítica. Una mentalitat monista no ens ajudarà a comprendre la condició humana ni a resoldre els nostres problemes. Però una mentalitat dualista tampoc ens ajudarà gaire. No hi ha un segon home, un segon Déu, una segona veritat. No es tracta de buscar una interacció dialèctica entre dos pols que estan separats. En canvi, podem obrir-nos al diàleg amb l'altre en una unitat que ens comprèn a tots dos.²⁸

I el que ens obra i ens uneix és l'afecte, l'amor, la tendresa, quelcom que la competitivitat i la duresa de la nostra civilització ha bandejat, i que la "seriositat" de la cultura més acadèmica i científica ha reclòs a àmbits marginals com la poesia. La Realitat és no-dual; el diàleg li és essencial. I la seva naturalesa última, diuen els místics, és l'amor.

Nosaltres som aquesta Realitat quan no estem aïllats; la llibertat liberal, en canvi, ens aïlla els uns dels altres. Per això no hi pot haver pau en el món. Nosaltres som aquesta Realitat quan ens obrim a l'altre, quan dialoguem amb l'altre, quan el jo i el tu s'escolten i es fecunden mútuament. Llavors, el jo i el tu no estan separats, i la pròpia identitat és indissociable del compartir.

En una xerrada a Nova York el 18 d'abril de 1971, Krishnamurti demanà als seus interlocutors d'intentar comprendre aquest principi fonamental: allí on hi hagi un observador separant-se a sí mateix del que observa, hi haurà conflicte. Mentre existeixi aquesta divisió entre l'observador i l'observat, el conflicte serà inevitable. Mentre hi hagi divisió entre el musulmà i l'hindú, entre el catòlic i el protestant, entre el negre i el blanc, hi haurà conflicte. Les persones, adverteix Krishnamurti, es podran tolerar mútuament; però aquest és un mode intel·lectual de tancar la intolerància. En canvi, si som capaços de veure que l'observador és l'observat, que no hi ha separació entre ambdós, llavors podrem copsar la totalitat de la consciència.²⁹

No és casual que la ideologia liberal hagi produït el concepte de tolerància, i que aquest hagi arrelat tant en el nostre món. Però la tolerància no és diàleg; més aviat amaga la manca de diàleg, puix que separa i divideix. Tolerar, en el fons, vol dir no agredir; però de cap manera vol dir dialogar.

L'ésser humà no és tal si no és en relació, deia tot sovint Krishnamurti. La vida mateixa és relació constant. La persona tant sols pot ésser en relació amb el seu semblant. I una relació

²⁸Cf R. Panikkar, "Paz y desarme cultural", p 123-124, i "Sobre el diálogo intercultural", p 28-47.

²⁹Cf Krishnamurti, "El despertar de la inteligencia", vol I, ("La raíz del conflicto"), p 61-80.

autèntica tant sols pot descansar en l'amor, en la calidesa de l'afecte que ens uneix.

En canvi, quan tot descansa en un jo que separa, que s'identifica amb prejudicis i sistemes de creences, tenim la violència enlloc de l'amor.

Jesús digué en l'últim sopar:

"Un nou manament us dono: estimeu-vos els uns als altres; com jo us he estimat, estimeu-vos també els uns als altres."³⁰

Això és el que ens permet veure en l'altre no un objecte sinó un subjecte, una font de coneixement i de vida igual que un mateix. Això és el que ens permet escoltar a l'altre, descobrir-lo, sentir el que té a dir, i aprendre de la seva narració.

Això és el que ens permet ésser, i alhora estar en relació.

Es interessant remarcar algunes pràctiques en la societat índia que a Occident resulten difícils d'imaginar. A les escoles -de tota mena, privades o públiques- es comença sovint la jornada escolar de la següent manera: tot el col·legi s'asseu per terra en una gran sala, i la comunitat d'alumnes i professors canta llavors diversos "bhajan" -cants sagrats- en sànscrit o en les llengües vernacles. A l'Índia, es té clar que un col·legi és una comunitat de persones, i que la nostra identitat individual és inseparable d'una identitat supraindividual que ens uneix malgrat les diferències; en la gran sala de l'escola, a primera hora del matí, la música sacra dóna vida a aquesta Realitat de la qual som part essencial i que alhora ens transcendeix.

També podem remarcar una altra pràctica ben típica en molts ambients de la societat índia: abans de començar una reunió o una assemblea, es fa una breu meditació col·lectiva, i de vegades, es pronuncia la síl·laba sagrada, l'AUM. La meditació conjunta abans de posar-se a parlar ens ajuda a sentir la presència d'aquesta identitat supraindividual que ens uneix. En l'inici d'una conferència, Krishnamurti es quedava sovint en silenci durant uns minuts; molts assistents aprofitaven per meditar. El silenci abans de la paraula no estranya a l'Índia; en canvi, posaria nerviosos a molts occidentals.

Com pot entendre una cultura radicalment individualista com la nostra aquest tipus de pràctiques i aquesta visió índia de la vida? Ara bé, nosaltres mateixos ens queixem després de les conseqüències produïdes per l'individualisme en les nostres societats; al mateix temps, la modernització tan glorificada també introdueix els valors individualistes a l'Índia -al menys en certes capes de la població-.

La unió amb els altres i amb tota la Realitat no passa pel pensament, per la raó, pel cervell; tampoc passa pels sentits. Diversos místics cristians, entre ells Hug de Sant Víctor,

³⁰Evangelí de Joan, 13, 34.

parlaren d'aquest tercer ull del coneixement del qual, òbviament, també han parlat els místics hindús, budistes o sufís. El tercer ull no és, però, una qüestió exclusiva del budisme tibetà o dels yoguis indis; a Occident sembla que oblidem que els nostres místics també hi han fet referència. Això planteja una pregunta important: com s'explica que místics i savis de totes les cultures, des de contrades tan allunyades i sense haver-se conegut, hagin coincidit en assenyalar que existeix una tercera dimensió que no és ni la raó ni els sentits, i que, tot i englobant-los, els transcendeix en una comprensió més completa i profunda de la realitat? La cultura hegemònica en el món modern, incapaç de diàleg, ha ignorat quelcom que té a veure amb la vida mateixa.

Tot el que hem estat suggerint ens ajuda a comprendre que el diàleg no es pot limitar a l'àmbit de la política o de les relacions internacionals. La vida mateixa és diàleg continu.

En última instància, el diàleg intercultural no comença entre Occident i Orient -per posar un exemple-, sinó a l'interior del mateix Occident. En el fons, el diàleg intercultural no és sinó diàleg, i comença simplement amb l'altre; comença finalment amb un mateix.

Krishnamurti advertí:

"La revolució en la societat ha de començar per la transformació interior, psicològica, de l'individu".³¹

"La bondat tant sols pot florir en llibertat, no en la tradició. El món necessita un canvi, vosaltres necessiteu una tremenda revolució a dins vostre (...) una revolució fonamental, psicològica, i aquesta revolució és ordre. I l'ordre és pau. I aquest ordre, amb la seva virtut i la seva pau, tant sols pot existir quan us poseu directament en contacte amb el desordre de la vostra vida quotidiana. Llavors des d'allí floreix la bondat i, per tant, no buscareu més. Perque allò que és, és el sagrat."³²

Els místics ens recorden el caràcter no-dual de la realitat -ni dualisme ni monisme-. La vida no és monista; les persones no són idèntiques. Però la vida tampoc és un caos politeista de petits déus aïllats els uns dels altres.

Som diferents -afortunadament-; però ens necessitem els uns als altres també. Ens beneficia a tots el fet de compartir les experiències dels altres, d'escoltar altres narracions, d'estar oberts a d'altres testimonis.

³¹Krishnamurti, "La libertad primera y última", p 37.

³²Krishnamurti, "El despertar de la inteligencia", volum I ("La raíz del conflicto"), p 203-204.

No hi ha "mystika" sense "caritas"; no hi ha mística sense amor i compassió.

El mateix llenguatge no és merament individual. La quaternitat de la paraula i del llenguatge s'obra al diàleg. La paraula implica un parlant que parla a algú emetent uns sons carregats de sentit.³³

I aquest "ésser polític" que és l'home, tal com deien els grecs, és quaternari com la paraula mateixa; parlarem més endavant dels quatre centres de la condició humana: el despertar de la pròpia consciència, la relació amb l'altre -el diàleg entre el jo i el tu-, la pertinença a la "polis", la comunió amb el "kosmos" i el Diví -quatre dimensions de l'ésser humà que no poden dissociar-se les unes de les altres-. La dignitat i la llibertat rau en la vivència concèntrica d'aquests quatre centres.

Molts occidentals tenen una fixació amb relació a l'analfabetisme: l'entenen tant sols com a incapacitat de llegir i escriure. Resulta interessant observar que en les cultures orientals i africanes, l'analfabet no és el qui no sab reconèixer l'escriptura, sinó el qui únicament coneix un llenguatge, el dialecte de la seva localitat. En el fons, l'analfabet seria aquell qui, tenint accés a un sol llenguatge i tenint doncs una sola locució com a referència, és incapaç de distingir entre la locució concreta i el que aquesta significa. L'analfabet no és conscient que la mateixa cosa pot ser dita d'altres maneres; no és conscient que res és absolut. En canvi, el qui sab més d'un llenguatge, també sab que la mateixa cosa té un altre nom en una altra contrada, potser en la comarca veïna; llavors no confón el nom amb la cosa. Tot això no sols s'aplica als estris casolans o agrícoles que hom pot comprar en un mercat veí, sinó també a paraules vives com la comunitat, el món, la justícia, la bellesa, etc.³⁴

L'analfabet seria el qui està tancat a dins del seu propi llenguatge, el qui no coneix cap altre concepte o vivència que no siguin els seus. No hem d'oblidar que el llenguatge implica molt més que simples paraules; implica també una manera d'entendre les coses, una visió del món. L'analfabet seria el qui viu en el seu propi monòleg, tancat en el seu mite. Alfabetització i diàleg serien llavors indissociables. Està alfabetitzat no el qui sab identificar uns signes convencionals, sinó el qui no confón la paraula i la cosa perquè té accés a més d'un llenguatge, i doncs a més d'una perspectiva o cultura. Està alfabetitzat el qui pot dialogar, i és analfabet el qui és incapaç de dialogar.

Per descomptat, aquesta manera de veure les coses des de la saviesa ancestral d'Orient i Africa pot resultar incòmode a alguns occidentals, perquè la percepció més corrent es podria

³³Cf R. Panikkar, "La paraula, creadora de realitat".

³⁴Cf R. Panikkar, "Sobre el diàleg intercultural", p 120-126.

capgirar: aquells que es consideren a sí mateixos "alfabetitzats" i "civilitzats" podrien passar a ser analfabets, i alguns "analfabets" podrien aparèixer com més alfabetitzats i civilitzats del que ens pensavem. El qui tregui la conclusió que totes aquestes reflexions impliquen una desvaloració de la lectura i l'escriptura així com del seu aprenentatge, no ha entès res. Hem intentat parlar més aviat de la importància cabdal del diàleg en la vida mateixa i al cor mateix de la cultura humana. Hem intentat mostrar que l'obertura i el diàleg ens porten al que hi ha de més profundament humà en la condició humana.

El tancament, el dogmatisme, la intolerància, empobreixen, mutilen i ridiculitzen a l'ésser humà. El diàleg amb l'altre no sols és important per a l'altre; també és important per a un mateix. Sense diàleg amb el tu, el jo és patètic. El diàleg té a veure amb la dignitat humana.

El qui està tancat a dins del seu propi mite no és lliure; és presoner de sí mateix, de la seva pròpia misèria -quelcom que compensarà segurament amb la violència contra l'altre.

No sols la llibertat individual no és incompatible amb l'altre, sinó que necessita a l'altre. No hi ha jo sense tu. No hi ha llibertat sense diàleg.

Les esglésies han parlat sempre del cel. Però un cel a dins del qual no ets feliç no pot ser el cel. Un déu que exclou i castiga no pot ésser diví.

Federico García Lorca va escriure uns versos bells i alhora tràgics davant d'aquest déu que no escolta certes paraules d'amor, certes vivències, un déu ben poc diví que crea el desig i la tendresa, i després els condemna, un déu de prohibicions i turments.

"Aquest és el regne del dolor
I no existeix el Déu d'Amor
Que ens pinten.
(...)
El Déu que diu el Crist
Que habita en els cels, és injust."³⁵

Els místics ens han parlat d'un Déu que sí és just, un Déu que no castiga ni condemna, perquè no jutja; un Déu que és amor, amor incondicional.

Quan es tanca la porta a d'altres experiències, quan s'exclouen altres testimonis, es tanca la porta al Diví -que ens transcendeix i que alhora està en nosaltres, i que alhora som nosaltres-. El mite tancat al diàleg, el monòleg, el monisme, la imposició, queden exemplificats en aquest déu tan poc diví i tan terrenal en canvi, aquest déu que tant poc té a veure amb el cel

³⁵Federico García Lorca, "Un tema con variaciones pero sin solución" ("Poesía inédita de juventud").

i que tant té a veure amb l'ordre social. Ningú pot, però, monopolitzar més la interpretació de la paraula de Jesucrist; i menys encara poden silenciar-se les altres revelacions i teofanies de la història humana.

Davant d'aquest Lluís XIV còsmic que tant ha turmentat a tants cristians, el mestre japonès Suzuki ens proposa el frescor d'una altra experiència ben diferent, la del Zen:

"La moral sempre està associada a la idea del bé i del mal, del just i de l'injust, de la virtut i del pecat, i no pot superar aquesta disjuntiva perquè, si ho fés, ja no seria ella mateixa; és la seva pròpia naturalesa la que no pot ser lliure i independent. El Zen, en canvi, no està associat a tals idees; és tan lliure com l'ocell que vola, com el peix que neda, com les poncelles que floreixen."³⁶

La Bíblia diu que al setè dia Déu descansà. Potser la Bíblia ens està dient també que el món quedà com inacabat; li pertocaria justament a l'home la tasca de continuar el que Déu va començar. Hom parla de la Glòria de Déu; també li pertocaria a l'home l'honor de glorificar a Déu. Adhuc Déu necessita a l'home. Els llibres sagrats de l'Índia ens parlen d'un Déu que es multiplica per ser molts, per poder dialogar.

Si Déu necessita a l'home, podem copsar més fàcilment fins a quin punt l'home necessita a l'home. Adhuc Déu necessita el diàleg amb l'home. Com no necessitaria llavors l'home el diàleg amb el seu semblant!

El diàleg -amb l'altre- és enriquidor per a un mateix; és indissociable de la humanitat, de la dignitat i la llibertat de la persona humana.

³⁶Suzuki, "Vivir el Zen", p 16.

E. El "kairos" del temps present

Krishnamurti digué fa uns anys:

"Estem acostant-nos a la vora d'un precipici; totes les nostres activitats ens hi condueixen, totes les activitats polítiques i econòmiques ens porten inevitablement al precipici, arrossegant-nos cap aquest abisme de caos i confusió. La crisi és, doncs, sense precedents, i exigeix una acció sense precedents. Per apartar-se, per sortir d'aquesta crisi, es necessiten accions creadores, atemporals, accions que no es basin en idees o sistemes; (...)

La qüestió és que, com la crisi és de caràcter excepcional, per afrontar-la hi ha d'haver una revolució en el pensament; (...) i aquesta transformació ocorre tant sols quan vosaltres, com individus, comenceu a ser conscients de vosaltres mateixos en cada pensament, acció i sentiment."³⁷

I Raimon Panikkar ha escrit en aquest segle que s'acaba:

"(...) en aquests moments de la vida de l'home sobre la terra, quan el seu periple anímic s'ha tornat anèmic i la seva peregrinació material està tocant a la seva fi; ara, en el "kairos" del temps present, en el "rtu" de la història contemporània, s'albira la possibilitat i es sent la necessitat d'una meditació fonamental sobre la condició humana que sense caure en l'extrem espiritualista eviti el materialista. (...)

D'altra banda tampoc podem deixar que el nostre destí navegui cap a l'abisme. Es cert que els vents bufen des del cel i tal vegada l'esperit sigui diví. Es cert que la nostra embarcació es troba sobre les ones i tal vegada en un mar que no hem creat. Però sens dubte el timó està en les nostres mans i les veles són de la nostra incumbència.

Ens fa falta una saviesa divina i humana alhora."³⁸

Panikkar descarta tant els teocentrismes deshumanitzants com els antropocentrismes degradants. Ni monisme ni dualisme. La relació és "advaita" -no-dual o dialogal-; aquesta és també la intuïció trinitària. I aquí rau el secret de l'harmonia.

Panikkar recorda que no hi ha dues ciutats. La ciutat terrena i la ciutat de Déu no són dues entitats independents. La pau de Déu i la pau del món no es poden separar. No hi ha una eternitat post-temporal ni una temporalitat pre-eterna. La realitat és tempiterna. Això vol dir que la relació és no-dual -"advaita", com es diu en sànscrit-.

³⁷Krishnamurti, "La libertad primera y última", p 152-153.

³⁸R. Panikkar, "La experiencia filosófica de la India", p 14-15.

Potser val la pena apuntar el significat de la creu, oblidat per tantes persones -àdhuc entre aquells que es consideren cristians, o aquells que parlen d'espiritualitat des de fora d'un credo determinat-. En primer lloc, la creu no és un símbol exclusivament cristià. La "svastika" hindú és més antiga, i és, fonamentalment, una creu. Constitueix tot un símbol del segle XX i de l'estat actual de la humanitat, el fet que aquesta "svastika" sagrada fós usurpada i profanada pel nacional-socialisme, i més encara, que avui dia a Occident tothom conegui la creu gamada nazi però gairebé ningú no sàpiga que això és una usurpació d'un símbol sagrat de l'India.

En qualsevol cas, tota creu és el punt de trobada entre dues línies, vertical i horitzontal: l'elevació cap al cel i la resistència de la matèria, el pla celest i el terrenal, la ciutat de Déu i la ciutat terrena, l'eternitat i la temporalitat. La creu és el punt d'unió, la tempiternitat. Aquest és el secret de la realització, i doncs de l'encarnació. Els mestres espirituals i els místics han parlat sempre d'això, car ho han viscut. La creu no és teoria, no és un concepte o una idea. És realitat; és la vida. I el destí de l'home és realitzar la creu, aquí i ara. L'home és el pont entre el món creat i el món creador.

En l'aquí i ara es juguen la pau de l'home i la pau de Déu. En l'aquí i ara es creuen els dos plans de la Realitat. El cel descendeix a la terra i la terra s'eleva fins al cel. Aquest és el centre de la creu. I aquesta és la visió més profundament espiritual. El que més necessita el nostre món és una espiritualitat encarnada.

Novament, és d'això que han parlat els mestres espirituals de la humanitat i els místics. Però els qui no ho han estès, els qui han aixecat estructures i sistemes de creences, sobre la por i la violència, els qui han separat, fragmentat i mutilat, han ostentat espiritualismes desencarnats o materialismes degradants. Mentrestant, on hi ha hagut pau?

La humanitat ha oscil·lat cegament entre els extrems, entre els pols oposats de relacions dualistes, entre l'integrisme religiós i el materialisme dogmàtic, entre la salvació de les víctimes i la persecució dels dolents. Per reprendre unes paraules de R. Panikkar, ens cal una "meditació fonamental sobre la condició humana". O tal com insistia J. Krishnamurti, ens cal una transformació profunda de la persona, una revolució interior.

Això no pot consistir en nous sistemes de creences, perquè no hi pot haver ni sistemes ni creences. La vida és llibertat. Les lleis són per als morts. No som pas nosaltres qui diem això; els mestres espirituals de la humanitat ho han dit tot sovint.

No hi ha una alternativa, perquè la vida és essencialment plural i diversa. No hi ha una fórmula definitiva, perquè la vida no es pot petrificar; és un fluir continu, és creació constant. L'Esser és Esdevenir.

Ara bé, podem saber que el diàleg transforma, perquè obra el que estava tancat, perquè es fonamenta en l'amor. I en aquesta terra sense camins que és la veritat -en paraules de

Krishnamurti-, és l'amor qui té la paraula.

Krishnamurti no es va cansar de repetir: tant sols l'amor pot portar un nou estat, una nova cultura.

F. La paraula del salvatge

En un missatge colpidor i alhora bell, adreçat al President dels Estats Units d'Amèrica al 1855, el Gran Cap Seattle diu:

"No, nosaltres som de races diferents.
Els nostres fills no juguen junts,
i els nostres avis no contenen
les mateixes històries.

(...)

El Pell Roja sempre s'ha apartat
de l'exigent home blanc,
tal com la boira del matí,
a la muntanya, cedeix davant el sol neixent.

(...)

Sabem que l'home blanc
no comprèn la nostra manera de pensar.
Per a ell una part de la Terra
és igual a una altra, doncs ell
és un estrany que arriba de nit
i s'apodera de la Terra,
del que necessita.

La Terra no és la seva germana,
sinó la seva enemiga,
i quan l'ha conquerit,
cavalca de nou.

(...) Tracta a la seva mare,
la Terra, i al seu germà, el Cel,
com coses que es poden comprar
i arrabassar, i que es poden vendre,
com ovelles o perles brillants.

Famolenc, s'empassarà la terra,
i no deixarà res,
tant sols un desert.

No sé, però la nostra manera de ser,
és diferent de la vostra.

(...)

Considerarem la vostra oferta.
Sabem que si no us la venem,
vindrà l'home blanc
i s'apoderarà de la nostra Terra.
Però nosaltres som uns salvatges.

L'home blanc
que corre darrera la possessió del poder,
ja es creu que és Déu,
al qui la Terra pertany.

(...)

Continueu contaminant el vostre llit,
i una nit morireu
en la vostra pròpia caiguda.
(...)

Doncs, abans que res, nosaltres
estimem el dret
que té cada ésser humà
de viure tal com ho desitja,
encara que sigui de manera molt diversa
als seus germans.
No és molt el que ens uneix."³⁹

³⁹Gran Cap Seattle, "Nosaltres som una part de la Terra".
(Publicat en castellà per J.J. de Olañeta, Ciutat de Mallorca,
1995).

II.

L'UNIVERSALISME TRENCAT I L'OBERTURA CAP AL NOU

A. Les trampes del desenvolupament

No fa encara gaires anys, es parlava des del món "desenvolupat" de països "subdesenvolupats"; ara es parla de països "en vies de desenvolupament". Això pot semblar més cortès per part dels "desenvolupats", però en el fons rau el mateix problema: el mite tancat, el tancament cultural. En un passat recent, quan es parlava de subdesenvolupament, i més recentment encara, amb aquesta dubtosa cortesia que ha elevat aquests països a la categoria de nacions en vies de desenvolupament, el problema continuava sent el mateix: es dóna per suposat que existeix tant sols un model social i civilitzatori vàlid, el desenvolupament; i es dóna per suposat que aquest model constitueix un concepte universal, un ideal socio-polític que tota la humanitat ha d'abraçar.

Doncs bé, pensem que hi ha prou problemes i prou seriosos en les societats "desenvolupades" i en el món sencer com per que comencem a qüestionar aquest model únic. Uns pocs grams d'esperit crític ajudarien a diluir una mica la sopa espessa del desenvolupament.

Raimon Panikkar és un dels qui han obert les finestres per que entri una mica de llum i d'aire fresc en l'habitació fosca i florida del mite del desenvolupament.⁴⁰

Darrera aquesta ideologia, subsisteix el mite de l'evolucionisme progressista. Es dóna per sentat que una part del món, Occident, ha realitzat un model social que constitueix la coronació de la història, i es dóna per sentat que tots els altres continents l'han d'imitar per tal d'arribar a ser com el "primer món". Panikkar adverteix:

"ara volem inculturar el desenvolupament arreu del món. I això, amb les millors intencions (com molts dels poders colonials tenien les millors intencions). Abans es volia salvar ànimes; ara es vol salvar cossos.

La idea mateixa del desenvolupament és monocultural, no intercultural."⁴¹

Darrera el clixé del "tercer món" s'amaga encara la mateixa ignorància de l'altre que caracteritzava al període colonial. Qui és l'altre, quan posem en el mateix calaix de sastre a països tan diferents com Perú, Somàlia o l'Índia? Aquest calaix de sastre no sols passa per sobre de les profundes diferències culturals, sinó

⁴⁰Cf R. Panikkar, "Desenvolupament i tercer món".

Vegeu també Attali, Castoriadis, Domenach, Massé, Morin, "El mito del desarrollo".

⁴¹R. Panikkar, op cit, p 111.

àdhuc de les notables diferències socio-econòmiques. Panikkar diu sense embuts:

"crec detectar reminiscències d'actituds inconscientment colonialistes, les quals sovint són acceptades acríticament per les èlits de les ex-colònies.

De fet, el Tercer Món no existeix, i suggeriria que l'eliminéssim del nostre vocabulari."⁴²

Des de la fe en el mite del progrés, es parla fins i tot, amb bones intencions per descomptat, d'"ajut al desenvolupament". Donat que s'està convençut de la validesa universal i, en el fons, de la superioritat del nostre model social, es tracta d'ajudar als altres a realitzar-lo a casa seva. Ara bé, això planteja diversos problemes que la humanitat no podrà continuar ignorant en el segle XXI.

En primer lloc, no hi ha llibertat; els altres no han tingut l'opció d'escollir entre el nostre model i altres vies. La colonització ha imposat, no ha suggerit. I la descolonització ha implicat una imposició encara més implacable, car ha estat més subtil que la dominació militar anterior.

En segon lloc, ajudar als altres a desenvolupar-se vol dir ajudar-los a adoptar el model social i cultural que ha creat l'Occident modern; i això vol dir ajudar-los a destruir les seves pròpies cultures. No és que la destrucció sigui un perill; és ja un fet. La desestructuració cultural i antropològica és ben real a Africa. I Orient també ha sofert una certa desestructuració; els problemes que pateixen països com l'India tenen molt a veure amb això. Els problemes socio-econòmics o polítics poden semblar urgents; però una fissura antropològica lacera en profunditat les societats no occidentals en la base mateixa dels problemes socials i polítics. L'explosió demogràfica a l'India no és un fenomen merament demogràfic; té unes arrels que s'endinsen en un sòl cultural i antropològic. I la problemàtica de les fronteres a Africa no és un fet merament polític, sinó que implica un trencament de les estructures culturals i antropològiques del continent.

En tercer lloc, ajudar als altres a desenvolupar-se és una manera particularment subtil de dir que ens ajudem a nosaltres mateixos a desenvolupar-nos. Hi ha dades socio-econòmiques que són ben conegudes; alhora, de vegades sembla que ningú les conegui. Per cada dòlar que el "primer món " inverteix en el "tercer món", en reb de retruc un benefici superior als 10 dòlars; i val la pena subratllar que això no inclou el deute. Mentrestant, podem continuar pensant que ajudem als altres a desenvolupar-se.⁴³

⁴²R. Panikkar, op cit, p 100.

⁴³Cf R. Panikkar, op cit, p 104.

Però cal anar encara més lluny. Què és el que pretenem quan diem que ajudem al "tercer món" a desenvolupar-se? Si fós cert que fessim això, llavors estariem ajudant-nos els uns als altres a autodestruir-nos. Dit d'una altra manera, no pot ser cert que ajudem als altres a desenvolupar-se, perquè és simplement impossible. Una minoria de la humanitat està desenvolupada perquè la majoria no ho està; i no ho pot estar. Cal dir i repetir, perquè molta gent no ho sab, que el model de desenvolupament és vàlid mentre el gaudeixi una minoria de la humanitat. Si tota la humanitat estigués desenvolupada, estariem tots morts.

Novament, recordem algunes dades que són prou conegudes, i que alhora sembla que ningú conegui. El 18% de la humanitat consumeix el 80% de l'energia del planeta. Què passaria si el 82% restant de la població consumís l'energia que utilitza el 18%? No hi hauria futur.

Si la totalitat de la població mundial tingués el promig de cotxes per persona que té la classe mitja del món desenvolupat, l'atmosfera de la terra esdevindria irrespirable en pocs anys. Si tota la població mundial consumís el volum de paper que consumeixen els Estats Units d'Amèrica, no quedaria un sol arbre al planeta en pocs anys.

Aquest model de desenvolupament consumeix 4 vegades més energia que la que el planeta és capaç de reciclar. De 13 unitats d'energia per càpita consumides, la terra tant sols en regenera 3. El desenvolupament necessitaria doncs quatre planetes com el nostre.⁴⁴

Tot això és el que tenim al cap quan diem que ajudem als altres a que adoptin el nostre model de desenvolupament? Què estem dient doncs quan parlem d'ajut al desenvolupament?

No és pas agoserrat suggerir que una minoria de la humanitat dilapida els recursos de tot el planeta mentre la majoria amb prou feines sobreviu -o ni tant sols això-. D'aquest estat del món en diem "desenvolupament"; i pretenem que és un model universal.

Després d'analitzar les desigualtats inherents al model, S. Latouche conclou sobre la gran massa de desheredats del "desenvolupament":

"Tots ells són víctimes del progrés i es troben en una situació d'exili interior amb relació a la modernitat planetària. (...)

La gran societat és exclusiva perquè descansa en uns valors que es pretenen universals."⁴⁵

I com viu la minoria que gaudeix d'aquest model de desenvolupament? Cal recordar tota una sèrie de fenòmens inherents a les societats desenvolupades? Depressió, alcoholisme,

⁴⁴Cf R. Panikkar, op cit, p 104-107.

⁴⁵S. Latouche, "El planeta de los naufragos", p 13 i 19.

drogadicció, suïcidi, crim, violència de tota mena, fins i tot preadolescent, accidents de circulació, psicosis i neurosis, etc. La dimensió d'aquests fenòmens arriba a esgarrifar de vegades a la classe mitja del món desenvolupat. Però s'arriba a plantejar el problema de fons? Es prefereix la fugida cap endavant. I es respon a la violència amb més violència.

I què significa la vida en unes societats on el consumisme arriba a ser quelcom compulsiu? Què significa el desenvolupament en societats que han de col·locar detectors de metalls a les portes d'entrada dels col·legis? I no cal fer dels Estats Units d'Amèrica un cap de turc; a Europa continental també entra ja la policia en alguns col·legis.

Mentrestant, l'aire pol·luint de ciutats com Delhi, Bombay o Bangalore és cada vegada més irrespirable. En això consisteix la universalització del model de desenvolupament? Això és la coronació del Progrés? Aquestes metròpolis asiàtiques gegantines, ingovernables, contaminades fins a extrems alarmants, amb extensions de barraques perdent-se fins a l'horitzó, són un mer accident en el camí, un efecte lateral no desitjat, o més bé quelcom inherent al model mateix de desenvolupament?

Recordem les paraules del savi indi del segle XX, J. Krishnamurti:

"Esser respectable vol dir ésser moral d'acord amb quelcom que és realment, essencialment immoral."

La consciència mística de Krishnamurti no operava amb els criteris dualistes i condicionats culturalment del "bé" i del "mal"; no operava doncs amb criteris de "moralitat", perquè no jutjava. La consciència d'un Buddha, d'un Jesucrist o d'un Krishnamurti està més enllà del judici. Però utilitzant justament els termes morals que la massa de la humanitat i les institucions socials encara creuen necessitar, cal dir i repetir que el que és realment, essencialment immoral, és l'ordre establert. I aquest ordre s'anomena a sí mateix un món desenvolupat.

Podem esmentar unes darreres dades que són ben conegudes i alhora perfectament ignorades. En ple procés de descolonització, en l'inici de la dècada dels anys 60, el "primer món" era 20 vegades més ric que el "tercer món"; tant sols 20 anys més tard, el "nord" era 46 vegades més ric que el "sud". I això, amb la descolonització, el sistema de l'O.N.U. i l'ajut al desenvolupament.⁴⁶

El 46 ja s'ha convertit en 60 amb el canvi de segle; fins on continuarà la progressió? R. Panikkar conclou:

"Hi ha alguna solució a aquesta situació? Des de l'interior del sistema sembla que no hi hagi sortida."⁴⁷

⁴⁶Cf R. Panikkar, op cit, p 105.

⁴⁷R. Panikkar, op cit, p 105.

L'imperialisme cultural consisteix en veure-ho tot des del punt de vista d'una sola cultura; qualsevol altre punt de vista, qualsevol altra cultura, són ignorats o bé reduïts a mer folklore. Això és el que ha fet i continua fent l'Occident modern. Altrament, no parlariem d'ajut al desenvolupament, perquè reconeixèriem que el desenvolupament és tant sols un model social, i que d'altres cultures en poden tenir d'altres igualment vàlids. Alhora, aquesta perspectiva dialogal ens portaria a qüestionar el nostre propi model en contacte amb altres idees i realitats.

Però com que donem per sentat que les nostres concepcions són de validesa universal, ni tant sols ens plantejem que hi pugui haver altres visions, i extenem i imposem el nostre model de desenvolupament per tot el món. Llavors, amb les millors intencions, parlem d'ajut al desenvolupament. Mentrestant, 20 anys són suficients per que el "sud", essent ja 20 vegades més pobre que el "nord", passi a ser-ho 46 vegades més.

Les bones intencions no són suficients. Un vell proverbi diu que l'infern està ple de bones intencions. De cara al segle XXI no podem continuar així. Ens cal un plantejament de fons; i cal que aquest plantejament qüestionï radicalment l'estat de coses actual. Recordem que "radicalment" significa anant a les arrels. I per anar a les arrels, no podem prescindir d'un vertader diàleg intercultural que es relacioni de tu a tu amb altres visions culturals, per tal d'obrir els condicionaments existents que limiten i empresonen la consciència.

Tal com Krishnamurti no es va cansar de repetir, ens cal construir un món completament nou, indissociable d'una nova consciència. I tal com no es cansa de repetir Raimon Panikkar, ens cal un canvi civilitzatori i àdhuc antropològic.

Panikkar recorda el significat del terme "desenvolupament".⁴⁸ Etimològicament, la paraula prové del verb llatí "volvere". Desenvolupament implica doncs la idea de girar o donar voltes. Per a algunes cultures, el desenvolupament té sentit; però per a d'altres no en té cap. Tal com diu Panikkar, l'home no és una baldufa. La idea de desenvolupament és monocultural.

"L'home no és un ésser a desenvolupar. El desenvolupament no significa necessàriament perfecció. Perquè hem d'estar sempre desenrotllant-nos, sempre desenvolupant-nos? I quan estiguem desenvolupats estarem probablement avorrits! Tot això traeix un model evolucionista i biològic que no ens permet de caminar per la vida trobant gust en el camí mateix."⁴⁹

⁴⁸Cf R. Panikkar, op cit, p 111.

⁴⁹R. Panikkar, op cit, p 111.

Panikkar mostra com la concepció de la mort en la nostra cultura il·lustra l'antropologia del desenvolupament. Els qui han viscut a Orient saben que en altres cultures la mort no implica tota la càrrega sinistra que comporta tant sovint a Occident; i és que a Orient es donen altres antropologies que no veuen la vida i la persona humana com a desenvolupament. En canvi, a Occident:

"No és estrany (...) que la mort es vegi com una tragèdia (...) perquè un no està mai suficientment desenvolupat. Un està en camí de desenvolupar-se i llavors ve la mort que trenca el cabdell! Hom no pot ésser feliç. No es pot tenir pau. (...) No es pot descansar ni gaudir. No s'està mai prou desenvolupat. S'ha de continuar. Sempre hi ha un miratge més endavant, més i més lluny. L'acceleració esdevé una virtut".⁵⁰

Val la pena observar com l'acceleració caracteritza l'estil de vida del món desenvolupat. La civilització del desenvolupament no és sinó una fugida cap endavant. Fins que el planeta digui prou. Fins que la depressió, el suïcidi o l'accident a la carretera diuen prou.

Fins aleshores, sempre hi haurà recursos per armar policies i construir presons, o per enviar els nostres exèrcits a d'altres parts del món -en nom del dret internacional, és clar-. Però ni el dret, ni la policia, ni les presons, ni les guerres, no resoldran els problemes de fons que planteja una antropologia del desenvolupament. Potser per això no paren d'augmentar les depressions, les neurosis, les psicosis, els suïcidis, i totes les formes de violència.

Panikkar conclou sobre aquest model glorificat de desenvolupament:

"Això és alienació, no solament de la terra sinó de nosaltres mateixos. No podem parar mai ni ens podem trobar mai. El desenvolupament posa la meta a fora, sempre a fora del camí. Es per això que el desenvolupament pren a l'home la seva llibertat; no el deixa ésser. Li imposa una mena d'imperatiu extrínsec de desenvolupar-se. No ha pas d'estranyar que la competitivitat i el consumisme siguin els corol·laris obligats del desenvolupament."⁵¹

Hem dit que hi ha d'altres antropologies, no sols en la història sinó encara en el nostre món. Panikkar recorda que per a d'altres cultures l'home no és un ésser a desenrotllar-se com un cabdell. La vida no es veu com a desenvolupament sinó com a creació constant. La fita de l'home no és el desenvolupament sinó

⁵⁰R. Panikkar, op cit, p 111-112.

⁵¹R. Panikkar, op cit, p 112.

més aviat la realització. Segons Panikkar:

"La realització suggereix una actitud diferent respecte al sentit de la vida, a la realitat de la terra i al sentit de la divinitat. Realitzar-se tendiria a una major participació en la realitat amb tot el nostre ésser, descobrint la invisible dimensió de les coses. No és el privilegi del pocs que s'han desenvolupat explotant uns recursos limitats, sinó la possibilitat de cadascú d'arribar a la plenitud del seu ésser. No hi ha model per a la realització perquè cada ésser és únic."⁵²

La noció de desenvolupament va lligada a la primacia de la història tan característica de la cultura moderna. L'home modern viu en la història; el món desenvolupat és la coronació del procés històric -entès en termes de progrés-. En canvi, les cultures arcaiques i antigues no veuen les coses des d'una dimensió tan històrica. L'home tradicional no viu en la història, sinó en el Cosmos. No és que es negui completament l'esdevenir històric, però no s'entén exactament de la mateixa manera que en la cultura moderna, i sobretot, no se li atorga la primacia. L'home modern s'ha obsessionat amb la història perquè ha trencat amb els ritmes còsmics, perquè ha partit a la conquesta de la Terra enlloc de viure en harmonia en el seu si.

En les cultures premodernes, la plenitud de l'home no es pot separar de l'harmonia còsmica. Aquesta visió troba una expressió particularment sublim en l'art grec o en els diàlegs upanisàdics, però no és exclusiva de la cultura hel·lènica o de l'Índia. Realitzar-te és trobar el teu lloc en el Cosmos. Davant d'aquesta visió, l'individualisme inherent a la modernitat no pot sinó portar a l'ideologia del desenvolupament, i aquesta no és sinó una fugida cap endavant per damunt dels trencaments i les alienacions que la mateixa modernitat ha produït. L'individualisme modern és la civilització de l'ego; l'individu s'identifica de manera tan exclusiva amb la seva singularitat, que ja no es pot veure a sí mateix com un element constitutiu de la comunitat i del Cosmos. Ja no pot estar en comunió amb el Tot; ja no pot ésser el Tot. El mantra sànscrit per excel·lència perd el seu sentit -"So Ham": Jo sóc Ell, Jo sóc Déu-.

En alienar-se del Cosmos, l'home modern depèn tant sols de la història; i si la història li falla, s'ensorra. La felicitat de l'home modern depèn del seu entorn material i social; si s'espatllen les condicions materials de vida, o si l'ordre social esdevé injust o problemàtic, la persona està desvalguda. Això ens permet entendre per què els occidentals en els tres darrers segles s'han preocupat de manera tan vital i apassionada per la política. A un ésser tallat del Cosmos tant sols li queda l'ordre social; llavors, l'evolució d'aquest ordre esdevé el més important. La persona no té res més; no té res que sigui independent del desenvolupament social. En canvi, en la perspectiva espiritual sí que hi ha quelcom que és independent de l'ordre social i de la seva evolució; i no està òbviament a fora,

⁵²R. Panikkar, op cit, p 113.

sinó a dins de la persona. Per ser feliç no necessites res exterior a tu mateix. No sols el Buddha o Jesucrist han parlat d'això; tots els místics ho han testimoniats.

En les cultures antigues, els fets polítics i els seus alts i baixos no tenien per a la persona la importància cabdal que tenen per a l'home modern. Això ens ajuda a comprendre quelcom que tot sovint astora als occidentals viatjant per l'Índia: l'aparent resignació dels qui viuen en les pitjors condicions. Aquesta mena de resignació, que de voltes resulta tan irritant per als occidentals, té a veure amb diversos aspectes de la civilització índia. Però no és independent de la interpretació de la història i de la societat. Per a la cultura índia -i per a d'altres cultures antigues-, la pau social és important; però hi ha alhora quelcom que no depèn d'això: la felicitat última d'un mateix. En canvi, per a l'home modern la salvació està en la història; la seva felicitat depèn de la seva situació en la societat i de les seves condicions materials.

Potser les cultures tradicionals poden aprendre quelcom de la preocupació social de l'home modern. Però també l'home modern té quelcom a aprendre de les cultures tradicionals. Si aquestes no canvien, poden portar a un excés de resignació i d'immobilisme. Però si la ment moderna tampoc canvia, res no detura la fugida cap endavant que se'ns emporta actualment. A més, el món que resulta d'aquesta fugida cap endavant planteja alguns problemes insolubles. Hem vist més amunt les trampes inherents a la idea mateixa d'ajut al desenvolupament. En la pràctica, no tothom té dret a desenvolupar-se; tant sols una minoria pot estar desenvolupada. Si tothom ho estigués, estariem tots morts. Ecològicament és impossible. I àdhuc un món en el qual tant sols una minoria està desenvolupada és insostenible. En canvi, tothom es pot realitzar.

Com tant bé ha remarcat Raimon Panikkar, la tragèdia de la modernitat rau en el trencament d'una harmonia que és alhora còsmica, humana i divina. Tota la modernitat gira l'esquena a una realitat que és finalment "cosmoteàndrica" -i doncs trinitària-. "Cosmos", "theos" i "anthropos" no es poden dissociar. La modernitat ha erigit en canvi un "anthropos" aïllat, i ha acabat fragmentant i mutilant el mateix "anthropos". Al final, l'existència no té sentit, les relacions humanes són un desastre, i el planeta està emmetzinat.

Davant d'això, les antropologies de la realització, tan allunyades d'una antropologia del desenvolupament, han tingut una presència pregona a Orient -cada vegada menys, però, a mesura que ha avançat la influència modernitzadora-. La visió dels místics i savis orientals, àdhuc en la nostra època, està més a prop d'aquestes cultures de la realització que no pas d'una cultura del desenvolupament; en el fons, les tradicions culturals orientals han begut l'aigua que brolla de la font de la saviesa -malgrat totes les deformacions i contradiccions, abusos i violències, que aquestes societats han conegut al llarg de la

⁵³Sobre la cosmovisió al subcontinent índic, vegeu l'obra ingent d'A. Daniélou, i en particular, "Shiva et Dionysos. La religion de la nature et de l'éros", "Les quatre sens de la vie", "La fantaisie des dieux et l'aventure humaine", "Mythes et dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou", i "La sculpture érotique hindoue".

En l'obra igualment extensa de R. Panikkar, val la pena subratllar "La experiencia filosófica de la India" i "El Cristo desconocido del hinduismo". Tot i la seva predilecció per la tradició islàmica, R. Guénon també dedicà la seva atenció a la tradició índia a "La tradición hindú", "Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues", i "El hombre y su devenir según el Vedanta".

Entre les grans figures índies del segle XX, caldria esmentar les aportacions de Sri Aurobindo, "The Foundations of Indian Culture", S. Radhakrishnan, "Indian Philosophy", "Indian Religions", i "La concepción hindú de la vida", i A.K. Coomaraswamy, "Hindusimo y budismo", "A History of Indian and Indonesian Art", i "La danza de Siva".

Pel que fa a l'indologia acadèmica, vegeu, entre d'altres, A.L. Basham, "A Cultural History of India", M. Biardeau, "Hinduism. The Anthropology of a Civilization", H. Coward, "Studies in Indian Thought", R.C. Craven, "Indian Art", A.T. Embree, "Sources of Indian Tradition", J. Filliozat, "Les philosophies de l'Inde", Filliozat, Renou, "L'Inde classique", G. Flood, "An Introduction to Hinduism", J. Herbert, "La spiritualité hindoue", E.W. Hopkins, "The Religions of India", T.M.P. Mahadevan, "Invitación a la filosofía de la India", P.T. Raju, "The Philosophical Traditions of India", L. Renou, "L'hindouisme", Vidya Dehejia, "Indian Art", B. Walker, "Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism", R.C. Zaehner, "Hinduism", i H. Zimmer, "Mitos y símbolos de la India".

Sobre la cosmovisió en les tradicions budistes, val la pena consultar algunes obres de les figures més rellevants del diàleg intercultural contemporani, com ara, R. Panikkar, "El silencio del Buddha", F. Schuon, "Tesoros del budismo", A.K. Coomaraswamy, "Buddha y el evangelio del budismo", Dalai Lama, "An Introduction to Buddhism", Sogyal Rimpoche, "El libro tibetano de la vida y de la muerte", Ch. Trungpa, "El mito de la libertad", i D.T. Suzuki, "Vivir el Zen", "Budismo Zen", i "El Zen y la cultura japonesa".

Pel que fa a la literatura acadèmica sobre budisme, vegeu, per exemple, E. Conze, "Buddhism. Its Essence and Development", H. Dumoulin, "Para entender el budismo" i "Zen Enlightenment", D.J. Kalupahana, "A History of Buddhist Philosophy", T.R.V. Murti, "The Central Philosophy of Buddhism", Ph. Rawson, "The Art of Southeast Asia", J.M. Rivière, "El arte y la estética del budismo", D. Seckel, "Arte budista", L. Silburn, "Aux sources du bouddhisme", A. Skilton, "A Concise History of Buddhism", J. Snelling, "El budismo", Y. Takeuchi, "Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese", N. Tarling,

Tampoc hauriem d'oblidar que les visions de l'existència humana com a realització han existit a Occident. Per descomptat, podriem citar a Sòcrates o al seu deixeble estimat, Plató. Tota la tradició neoplatònica d'Occident ha anat en aquesta direcció. Els místics cristians, perseguits durant segles, també. I més recentment, el moviment romàntic, que sacsejà la cultura europea en la transició del segle XVIII al XIX, no fou sinó una revolta contra la tirania del desenvolupament.

Tal com hem suggerit més amunt, el futur no podrà ser modern. El futur no pot passar per la perpetuació de l'actual model civilitzatori, d'entrada perquè aquest model és insostenible -no sols ecològicament sinó també antropològicament-

Però el futur tampoc pot consistir en el retorn a la tradició, perquè la tradició pertany al passat. Aquesta és una tentació poderosa en molts països orientals -no sols islàmics, sinó també budistes i a la mateixa Índia-. Les tradicions són sens dubte importants per frenar l'arrogància del paradigma modern, i per ajudar-lo a obrir-se tot i fent-lo dialogar. Ara bé, si la perpetuació del present seria el suïcidi, el retorn al passat és simplement impossible.

El futur passa pel diàleg intercultural, pel diàleg entre la modernitat i les tradicions, posant de manifest els límits de totes les cultures i societats, per tal d'obrir-nos a la creativitat i a la construcció d'un món nou, radicalment nou.

En aquest procés, el testimoni dels místics i els savis és més valuós encara que les tradicions; aquestes, en el fons, han petrificat els ensenyaments sagrats i la paraula dels mestres. La humanitat necessita el budisme davant la prepotència de la modernitat. Però encara necessita més la paraula del Buddha.

Això ens pot recordar el que fou potser el missatge més colpidor de Krishnamurti. Segons el savi indi, els músics han estat i són diversos. Però la Música és Una. Krishnamurti sempre demanà als qui l'escoltaven de no fixar-se en ell, sinó de mirar cap a sí mateixos. Hauriem d'aprendre a no mirar tant cap a un músic, i a escoltar la Música que també sona en nosaltres.

"The Cambridge History of Southeast Asia", i E.J. Thomas, "The History of Buddhist Thought".

B. Les trampes dels drets humans

La qüestió de la universalitat dels drets humans és sens dubte delicada; però alhora, també és cabdal. No ens podem deixar posar entre l'espasa i la paret. No podem acceptar ni la mutilació de la dignitat humana ni l'imperialisme cultural - amagat darrera un altre monòleg: els drets humans.

No es tracta de qüestionar la utilització dels drets humans com instrument jurídic pràctic davant els atentats a la dignitat humana. Alhora, els drets humans tal com s'entenen habitualment són indissociables d'una certa cultura -occidental moderna, i més concretament liberal-, i d'un cert context social -l'estat i el capitalisme moderns-. Davant l'extensió de la modernitat arreu del món, no es pot renunciar en termes pràctics a la utilització dels instruments de defensa de la persona davant l'opressió que la mateixa modernitat ha creat. Alhora, hi ha moltes més coses a dir.

D'entrada, el Sr Reagan i la Sra Thatcher -per posar tant sols dos exemples- van parlar molt dels drets humans. Ni Gautama Siddhartha, el Buddha, ni Jesucrist, ni Leonardo da Vinci, ni Krishnamurti, van parlar de drets humans. En canvi, la visió d'aquests grans homes descansa sobre una idea de dignitat sagrada de la persona humana, completament diferent del concepte modern, d'origen liberal, de drets humans.

El fet que ni el Buddha, ni Jesucrist, ni Leonardo, parlessin de drets humans, ens recorda quelcom que no sempre es té present: els drets humans no són un universal cultural; no són universals en la història. Existeixen des de fa uns tres segles tant sols, i foren inventats a Occident -Europa i Amèrica del Nord-. Durant els mil.lenis anteriors d'història de la humanitat no havien existit mai; en canvi, hi havia hagut altres maneres d'entendre la dignitat humana. Els drets humans són doncs un producte històric i cultural concret, situat en els inicis de la modernitat occidental.

El fet que Krishnamurti tampoc parlés de drets humans, després de dos segles de declaració dels Drets de l'Home i el Ciutadà, ens està indicant una altra cosa igualment important: es poden expressar en el nostre món, en l'actualitat, altres maneres d'entendre la dignitat humana. Hi ha encara altres valors culturals, altres visions de la condició humana i el món que no es redueixen a la concepció occidental moderna d'origen liberal. Ni tant sols els drets humans són un universal cultural; els universals culturals no existeixen.

En un món en que la Sra Thatcher i el Sr Reagan justificaven les seves polítiques exteriors agressives i les seves polítiques econòmiques neoliberals en nom dels drets humans, ens fa més falta que mai un Krishnamurti que ens parli de la dignitat sagrada de la persona humana des d'un altre punt de vista -des de la visió de la saviesa-.

El filòsof francès Michel Foucault es va adonar que darrera

la retòrica dels drets humans, promoguda pel mateix poder, hi ha quelcom més:

"Més bé una tecnologia nova: el desenvolupament, del segle XVI al XIX, d'un veritable conjunt de procediments per dividir en zones, controlar, mesurar, encarrilar als individus i fer-los alhora "dòcils i útils". Vigilància, exercicis, maniobres, qualificacions, rangs i llocs, classificacions, exàmens, registres, una manera de sotmetre els cossos, de dominar les multiplicitats humanes i de manipular les seves forces s'ha desenvolupat en el curs dels segles clàssics, en els hospitals, en l'exèrcit, les escoles, els col·legis o els tallers: la disciplina. El segle XIX inventà, sens dubte, les llibertats; però els donà un subsol profund i sòlid -la societat disciplinària de la qual seguim depenent."⁵⁴

Podriem afegir encara la formidable capacitat de control a través de la tecnologia que s'ha desenvolupat de manera accelerada en les darreres dècades. Aquestes tecnologies de control en mans dels estats i de les grans corporacions atorguen a les nostres societats un caire totalitari que no ens esgarrifa perquè no hi pensem habitualment, i perquè no veiem segurament sinó la punta de l'iceberg.

Davant d'aquesta societat disciplinària, amagada sota la retòrica dels drets humans, Krishnamurti ens parla d'una altra llibertat. La "llibertat primera i última" que ens convida a viure Krishnamurti no es pot trossejar en una multiplicitat de drets separats i aïllats; la dignitat humana no es pot fragmentar.

"Podreu parlar sobre la pau, podreu organitzar partits polítics, podreu cridar des dels teulats de les cases, però no podreu tenir pau; perquè en la ment està la base mateixa que crea la contradicció, que aïlla i separa."⁵⁵

I segons Raimon Panikkar:

"El que ens importa és la dignitat essencial de l'ésser humà, ja que l'ésser humà és un microcosmos, una imatge del tot, una guspira del foc infinit. Aquesta imatge intercultural de l'ésser humà ens permetria potser de superar l'escissió de la realitat que actualment ens turmenta i amenaça tant."⁵⁶

Segons Panikkar, la "quaternitas perfecta" o quàdruple

⁵⁴M. Foucault, "Vigilar y castigar".

⁵⁵Krishnamurti, "La libertad primera y última", p 65.

⁵⁶R. Panikkar, "Invitació a la saviesa", p 43.

natura humana constitueix la llar de la saviesa, i això ens porta al nostre jo autèntic.⁵⁷

En la "quaternitas perfecta", el fonamental és la dignitat de l'ésser humà. Aquesta quaternitat ens permet superar l'escissió de la realitat i les dualitats que actualment vivim: subjecte i objecte, jo i tu, home i món, terra i cel, coneixement i amor, ciència i religió, temps i eternitat, home i Déu, etc. La "quaternitas perfecta" ens permet transformar les ruptures en un fluir, en un esdevenir creatiu, tot i experimentant concèntricament els quatre centres de la quàdruple natura humana.

El primer centre té a veure amb la terra i el cos, amb el fer -activitat, acció-, i doncs amb la voluntat; finalment, té a veure amb el desvetllament -consciència, individualitat-. El segon centre té a veure amb el jo i amb l'àmbit de la psicologia -en el sentit més profund de la paraula-; podem parlar també de saber i coneixement. El segon centre implica l'altre, l'alteritat del jo; no hi ha un jo sense un tu. El segon centre implica doncs la relació.

El tercer centre té a veure amb l'ésser, amb l'àmbit òntic. Aquí cal parlar de devoció, donació, amor, "caritas"; també de "polis" o "civitas", és a dir, de comunitat. I cal recordar que la "polis" constitueix un mesocosmos on es troben el microcosmos i el macrocosmos; la "polis" comprèn els seus temples i els seus Déus, i la comunitat és comunió -amb els semblants, els éssers vius, les coses i els Déus-.

El quart centre té a veure amb l'aire i l'esperit, amb l'èter -que tant va cantar el poeta Hölderlin- i el "kosmos" -que és món i embelliment alhora per als grecs-. El quart centre ens porta a la contemplació, a la vida sense escissió entre el pensar i l'actuar, a l'àmbit de la mística -aquest tercer ull, més enllà dels sentits i l'intel·lecte, indivisiblement unit als anteriors-. El quart centre ens porta finalment a la vida -viscuda-, a la plenitud de la vida i a l'experiència -no el concepte- de la llibertat.

En una civilització com la moderna, amb tanta obsessió per la seguretat i el confort material, amb tantes assegurances, pors i precaucions, la vida no viscuda, la vida reprimida, es venja per mitjà de la mort, amb múltiples formes d'alienació i violència que busquen la mort. I la llibertat, afegeix Panikkar, es confón o bé amb la llibertat d'escollir o bé amb l'alliberament de coses externes. El liberalisme ha impregnat tant la cultura moderna, que molta gent tant sols és capaç d'entendre la llibertat en termes liberals, i no és capaç d'imaginar que hi ha d'altres possibilitats, potser més riques i més profundament humanes; hi ha d'altres dimensions de la llibertat.

La llibertat no es redueix a la llibertat d'elecció, adverteix Panikkar. Escollir entre diversos productes en un supermercat, o votar dins d'un espectre limitat de possibilitats, significa una llibertat molt relativa, i tot sovint, aparent tant

⁵⁷Cf R. Panikkar, op cit.

sols; les opcions estan determinades per les ofertes. La llibertat de l'home és anterior i més profunda que la capacitat d'elecció. Llibertat significa manca de determinació de l'exterior, de dependència, de tal manera que el meu propi ésser es pugui manifestar i realitzar.⁵⁸

La llibertat d'escollir no és l'experiència de la llibertat en la llar de la saviesa. L'experiència de la llibertat és l'experiència de la vida. És l'experiència de la contingència, del no-res, i de la plenitud, després que hagi desaparegut la por de l'ego i l'ego mateix. En paraules de Panikkar, "la llibertat és l'experiència d'infinitud, el fet que allò que jo sóc encara no ho ha estat mai ningú". Es tracta d'experimentar una realitat que encara no ha estat feta, que no depèn de models ni de sistemes apriorístics, sinó que precisament és creada per nosaltres. Es tracta de l'experiència de la realitat interior com a realitat central, de "l'experiència del caràcter únic de la nostra vida, mirall de l'univers sencer".⁵⁹

Segons Panikkar, la saviesa, indissociable de la llibertat i de la dignitat de la persona, consisteix en experimentar els quatre centres de la quaternitat humana concèntricament; consisteix doncs en una actitud espiritual de l'home amb sí mateix, amb l'altre, amb el món i amb "tota la realitat que tot ho abraça, que en moltes tradicions s'anomena Déu". Consisteix, finalment, en la plenitud de la vida i en la participació de l'home en aquesta plenitud. Reprenent unes paraules de Panikkar, "el fet de dur l'univers a la plenitud és propi de la dignitat de la persona". Es tracta de recuperar "el ritme còsmic que ens recorre per dintre i ens travessa, tot essent transformat al mateix temps que ens hi adaptem". Es tracta de recuperar aquella harmonia que és creadora i alhora ha de ser creada. Es tracta, finalment, de recuperar la nostra pròpia dignitat, de recordar que no som "cap mera partícula en l'univers", sinó "un mirall de tota la realitat".

Els ensenyaments de Krishnamurti ens ajuden a transcendir els judicis i les creences, a superar els sistemes de pensament organitzat -religiosos o laics-, per tal d'assolir la llibertat interior, la llibertat de cada instant. L'esperança està en l'interior de la persona humana. Retrobem doncs l'experiència de la llibertat de que ens parla Raimon Panikkar.⁶⁰

Es des de la llibertat interior que podem accedir a la realitat. La veritat no serà mai la repetició d'una doctrina,

⁵⁸Cf R. Panikkar, "Paz y desarme cultural", p 120-124.

⁵⁹Cf R. Panikkar, "Invitació a la saviesa".

⁶⁰Cf Krishnamurti, "La libertad primera y última".

d'un judici. En paraules de Krishnamurti, "quan la veritat es repeteix, deixa d'ésser la veritat". Es des del coneixement interior, des de la comprensió creadora d'un mateix, i no des dels símbols pensats per d'altres i organitzats en sistemes, que podem arribar a la realitat on s'arrela el nostre ésser.

El model civilitzatori imperant es basa en una educació que ens ensenya què pensar i no com pensar. Això comporta una idea de direcció que satisfà l'anhel de poder dels governants i l'anhel de seguretat dels governats. En tot instant i en totes les circumstàncies, les persones responen d'acord amb un pensament profundament condicionat. Krishnamurti ens ajuda a desfer-nos dels sistemes organitzats per d'altres que condicionen la nostra ment i bloquegen la nostra capacitat creadora.

"Com el pensament, a base del qual es construeixen totes les nostres civilitzacions, es torna mecànic, totes les nostres civilitzacions són mecàniques. En conseqüència, són corruptes. Per això, pertànyer a qualsevol organització és tornar-se corrupte o permetre que ens corrompeixin. (...)

Seria quelcom extraordinari si poguessim, tots junts, comprendre aquesta única cosa: la naturalesa de la consciència, la naturalesa de la percepció, la naturalesa del discerniment. Perque llavors la ment està lliure per viure."⁶¹

En una xerrada donada a Madràs al gener de 1968, Krishnamurti advertí al seu auditori: no és que nosaltres estiguem en desordre; nosaltres som el desordre. El passat és en nosaltres la tradició, els llibres que hem llegit, l'herència cultural que hem rebut, les creences que s'han anat transmetent de generació en generació. Tot això constitueix "la propaganda a la qual hem estat sotmesos". Som esclaus d'una propaganda de milers d'anys; i som el resultat d'aquesta propaganda. Això implica la paraula morta, el text mort, la influència dels altres sobre nosaltres -sense que en siguem conscients-. No hi ha res d'original o de creador; en canvi, hi ha el desordre que regeix les nostres vides. Aleshores, ens identifiquem amb coses externes, siguin objectes o creences, i en santifiquem algunes; però la imatge en un temple, recorda Krishnamurti, no és més sagrada que una roca al costat del camí. Som les persones que atorguem a l'objecte un sentit de santedat, sorgit des de les nostres pròpies pors, des dels hàbits heredats de les tradicions. Així doncs, esdevé molt important descobrir què és realment el sagrat.

Els homes han estat buscant durant mil.lenis quelcom que no fós moridor, que no fós creat per la ment, que fós sant en sí mateix, quelcom que no hagués estat tocat mai pel conegut. Però en buscar-ho, els homes han inventat i reconstruït constantment les religions, les creences, etc. L'home ha de descobrir per sí mateix el que és realment, eternament sagrat. Això requereix comprendre el desordre en un mateix i per sí mateix, mitjançant una atenció que és quelcom viu, en moviment. I aquesta

⁶¹Krishnamurti, "Sobre la mente y el pensamiento", p 54 i 56.

observació, aquesta comprensió, és la virtut. La virtut és bellesa, i la bellesa és amor. No ens cal cap altra norma ètica, cap moralitat, afegeix Krishnamurti. Llavors, l'ordre sorgeix espontàniament. En ésser ordenada ella mateixa, la ment es torna el sagrat. Quan estimem l'arbre, l'ocell, la llum sobre l'aigua; quan estimem als nostres semblants; quan existeix aquest amor que mai no ha estat tocat per l'odi, que no té causa; llavors aquest amor és en sí mateix sagrat. Cap altra cosa no pot ser-ho.

Aquesta cosa sagrada existeix doncs, però no en les coses que l'home ha acumulat, no en les coses que venen del passat, no en els objectes o en les creences que ens han donat les tradicions; aquesta cosa sagrada sorgeix quan la persona s'allibera del passat. I des d'aquesta llibertat sorgeix a la vida l'amor. Quan l'home té aquest amor, pot deixar de banda tots els llibres sagrats i tots els déus de les tradicions, tots els rituals i totes les creences. I cal fins i tot que la persona deixi de banda els llibres sagrats, els déus, els rituals i les creences, per despertar a aquest amor. Aquesta és l'única cosa sagrada que existeix, conclou Krishnamurti.⁶²

La dignitat de la persona rau en la "llibertat interior de la Realitat creadora". Hi ha una espontaneïtat transcendent en la vida, una "Realitat creadora" que se'ns revela amb la percepció d'un mateix més enllà dels sistemes de símbols organitzats. Això ens porta a la Realitat interior, i finalment a la saviesa - malgrat la ignorància o malgrat el coneixement acumulat-. La saviesa és el descobriment d'un mateix d'instant en instant, diu Krishnamurti. Aquí rau la llibertat fonamental de l'ésser humà. Aquesta és la seva dignitat.

Tot això té ben poc a veure amb els drets humans -tal com la cultura moderna, d'arrel liberal, els entén-. Repetim un cop més: no podem prescindir dels instruments jurídics de protecció de la persona que la mateixa modernitat ha creat davant els atentats a la dignitat humana i la universalització de les formes d'opressió específicament modernes. Alhora, tampoc podem oblidar que aquesta manera d'entendre els drets humans implica tota una ideologia, i que hi ha d'altres visions.

La visió de la saviesa, tant en les tradicions occidentals com orientals, s'ha fonamentat en una experiència -no un mer concepte- de dignitat sagrada de la persona humana; aquesta experiència potser ens està dient quelcom sobre la condició humana que la concepció moderna d'origen liberal no recull.

Però cadascú és lliure de seguir el seu camí. Les esglésies imposen; la modernitat també. La mística tant sols convida a compartir. La saviesa és una invitació.

En una perspectiva d'història cultural, ens podem interrogar sobre els "equivalents homeomòrfics" dels drets humans forjats

⁶²Cf Krishnamurti, "El despertar de la intel·ligència", volum I ("La raíz del conflicto"), p 191-204.

per la cultura moderna d'origen liberal. En paraules de R. Panikkar:

"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. (...) Podem dir que es tracta d'una mena d'analogia funcional existencial."⁶³

Els drets humans tal com s'entenen habitualment són producte d'una cultura històrica concreta -la nostra, la cultura de l'Occident modern-. Pretendre que aquesta civilització és l'única o la primera en parlar de la dignitat humana seria mera ignorància de la història cultural de la humanitat. En canvi, el que podem fer és cercar els equivalents homeomòrfics dels drets humans occidentals en altres cultures. Existeixen; però aquí no són coneguts -llevat d'uns cercles minoritaris-. I no pensem que la cultura hegemònica, especialment en la seva expressió a través dels medis de comunicació, sigui neutra en aquesta ignorància. Ja ens va bé donar la imatge que la cultura occidental és aquella que ha plantejat la qüestió de la llibertat; això constitueix un poderós mecanisme per cimentar la superioritat del nostre model -sense dir-ho-.

Al mateix temps, hi ha minories creixents a Occident que es tomben cap a Orient, trobant en les seves tradicions espirituals i en els seus mestres unes arrels més profundes per la dignitat de la persona humana.

R. Panikkar tempta d'anar a buscar l'equivalent homeomòrfic dels drets humans occidentals en la rica i fascinant tradició índia; el trobaria eventualment en la noció de "dharma" -"dhamma" en pali-.

"Dharma" és, com tants termes sanskrits, altament polisèmic; significa element, dada, qualitat i origen, però també naturalesa de les coses, llei, dret, norma de conducta, ètica, veritat, justícia, destí, etc. En l'arrel d'aquesta polisèmia, hi ha la idea de quelcom que manté, dóna cohesió i força.

"La justícia manté unides les relacions humanes; la moralitat manté l'ésser en harmonia; la llei és el principi unificador de les relacions humanes; la religió és el que manté l'univers en existència; el destí és el que ens connecta al nostre devenir; la veritat és la cohesió interna d'una cosa;"⁶⁴

En una cosmovisió centrada en la idea de "dharma", no es tracta d'establir els drets d'un individu enfront dels altres individus o de l'estat, sinó més aviat de considerar el caràcter "dhàrmic" -just, veritable- o "adhàrmic" de quelcom en el conjunt

⁶³R. Panikkar, "La noció "Drets de l'Home", un concepte occidental?", p 299-300.

⁶⁴R. Panikkar, op cit, p 353-354.

de la realitat. La cosmovisió centrada en el "dharma" no és doncs individualista, com ho és en canvi la ideologia liberal occidental, sinó que parteix d'una visió global i integrada de la realitat.

"Dharma és l'ordre de la realitat sencera, el que manté unit el món."⁶⁵

Llavors, la persona ha de trobar el seu lloc en la comunitat i en el cosmos, així com en relació amb el món transcendent. El primer deure de la persona és amb sí mateixa; és d'ésser ella mateixa. És des de la pròpia realització, des de la pròpia realitat, que la persona pot ocupar el seu lloc únic i insubstituïble entre els seus semblants i entre totes les coses i tots els éssers, densos i subtils.

Alain Daniélou, que va viure tants anys a l'Índia i que tant la va estimar, recorda els trets propis de l'ètica hindú davant la visió occidental moderna -i davant una certa occidentalització de l'Índia contemporània-. A "La sculpture érotique hindoue", Daniélou subratlla que els legisladors hindús han establert la diferència entre dos tipus de moral: la moral personal tendint al perfeccionament de la persona, i la moral social tenint com objectiu la regulació de la vida col·lectiva. En la visió hindú, el segon tipus de moral no pot anar mai en detriment del primer. La realització de la persona és al cor de l'harmonia social i còsmica.

Els éssers humans tenen no sols el dret sinó també el deure de realitzar-se tant a nivell físic com mental; això inclou la realització en el pla eròtic. Éssers malmesos en el seu equilibri psico-fisiològic -per la repressió sexual per exemple- corren el risc de no poder complir amb el seu destí espiritual per manca de suficient estabilitat. El primer deure de tota persona és amb sí mateixa. Si l'home no viu i no realitza tot allò que desitja profundament, si es menteix a sí mateix i busca conformar-se a normes exteriors i arbitràries, no trobarà mai a Déu i no trobarà mai la veritable llibertat.

El "svadharma" és el "dharma" inherent a tot ésser, la naturalesa profunda d'un mateix a realitzar, i no hi ha cap altre "dharma" que estigui per sobre d'ell o que en sigui independent. Panikkar suggereix que el "svadharma" podria ser l'equivalent homeomòrfic dels drets humans occidentals. Però amb una precaució: no oblidar en cap moment que aquesta equivalència no implica una correspondència terme a terme. Cada cultura és un món.

"Per tal d'arribar a una societat justa, l'Occident modern insisteix en la noció de Drets de l'Home. Per tal d'obtenir un ordre dhàrmic, l'Índia clàssica insisteix en la noció de

⁶⁵R. Panikkar, op cit, p 354.

Del "dharma" i el "svadharma" val la pena passar a d'altres nocions properes. En les tradicions hindús i budistes, les paraules "mukti", "moksa" o "nirvana" no signifiquen únicament "salvació"; alhora, impliquen una idea de llibertat -llibertat de tota forma d'esclavatge i condicionament, llibertat plena de l'home-. Finalment, impliquen una idea de plenitud i jòia, de realització i salut -en un sentit integral i profund-. Els àmbits terrenal i espiritual, religiós i polític, temporal i etern, estan estretament vinculats. La justícia té a veure amb la realització harmoniosa de totes les dimensions de la persona, en totes les seves relacions; la justícia ve a ser la relació plena de l'home amb sí mateix i amb la realitat sencera, amb la Polis i el Cosmos.

En la cosmovisió del subcontinent, la llibertat implica redempció del sofriment. Aquest sofriment -"duhkha"- no és sinó esclavitud produïda per la ignorància -"avidya" o "ajñana"- . La llibertat s'assoleix quan el coneixement de la realitat dissipa la ignorància que causava el sofriment. Hi ha doncs en les tradicions índiques una idea de llibertat a través del coneixement -"jñanam mukti"- que ben poc té a veure amb la noció de drets de l'individu entronitzada pel liberalisme modern. Al mateix temps, el coneixement -"jñana"- de les tradicions índiques tampoc es correspon amb els conceptes de l'epistemologia moderna. A l'Índia, coneixement i realització -d'un mateix- són indissociables. Quan hom coneix Brahman, hom esdevé Brahman;⁶⁷ la qual cosa vol dir que si hom no és Brahman, no pot conèixer-lo.

En canvi, la modernitat ha produït una cultura en la qual centenars d'especialistes i acadèmics parlen amb tota naturalitat de la mística sense haver tingut mai cap experiència mística. No fa falta haver viscut res per parlar d'espiritualitat en el nostre món. Els romàntics ja van advertir que la nova civilització moderna produïa una escissió sense precedents entre el coneixement i la vida.

Les tradicions índiques han entès el camí cap a la llibertat d'una manera global i integradora. La via del coneixement -"jñana"- , tot i essent fonamental, no es pot separar d'altres vies que són igualment cabdals: la via de l'acció -"karma"- i la via de l'amor i la devoció -"bhakti"- . Potser l'ésser humà té al

⁶⁶R. Panikkar, op cit, p 354.

Vegeu també Sri Aurobindo, "The Human Cycle", i en particular, els capítols "The Spiritual Aim and Life" i "The Necessity of the Spiritual Transformation".

⁶⁷Cf Mundaka Upanisad, 3, 2, 9.

principi especial necessitat d'avançar per mitjà de "bhakti" i "karma". Són ben conegudes les paraules de Ramakrishna:

"La via de la devoció és tan bona com la via del coneixement. Però mentre Déu mantingui el sentiment de l'ego en nosaltres, és més fàcil seguir la via de la devoció."

Però tant sols "jñana", el coneixement de la nostra pròpia realitat, més enllà dels vels de la ignorància, pot conduir-nos a la llibertat. Cal remarcar, però, que en la visió índia els camins de "jñana", "karma" i "bhakti" no són exclusius, i ni tant sols es poden separar l'un de l'altre. I cal remarcar, sobretot, que en la visió índia la llibertat no és quelcom que es conquereix, perquè no està a l'exterior; és més bé quelcom que un mateix realitza des de l'interior, des de la seva pròpia realitat.

Algunes tradicions índiques tampoc han volgut separar la llibertat de l'home de la llibertat dels seus semblants. La llibertat, en el fons, és del Cosmos sencer o no és. Aquí s'inscriuen, per exemple, el budisme "mahayana" i el Vedanta. Segons aquestes escoles, la llibertat no és únicament l'assoliment de la plenitud d'un mateix, sinó també la identificació d'un mateix amb tots els éssers i el Cosmos. Fins que l'últim ésser no sigui lliure, jo tampoc puc ser-ho -proclament el budisme "mahayana" i el Vedanta-. L'amor i la compassió són inseparables de la plenitud i la llibertat.

D'aquí surten les figures tan importants en la història índia del "bodhisattva" i el "guru". Segons l'Isa Upanisad, l'home lliure -realitzat- és el qui "veu a cada ésser en sí mateix, i es veu a sí mateix en cada ésser"; donada l'ambigüetat de la paraula sànskrita "Atman", també podria dir-se que és el qui "veu a tots els éssers en l'Esser, i l'Esser en cadascun dels éssers".⁶⁸

En la ignorància i el sofriment estem tallats els uns dels altres i de la totalitat. L'home lliure sab que no hi ha separació.

Davant de tot això, la noció moderna de drets humans ha reduït i empobrit la condició humana, i sobretot, l'ha fragmentat. L'home dels Drets de l'Home i el Ciutadà és un individu desmembrat, alienat de sí mateix; per això busca desafortadament un succedani de salvació cap a l'exterior i les coses materials. El materialisme i el consumisme crònics de la nostra civilització tenen una arrel pregonada.

La modernització a Occident va trencar amb totes les tradicions anteriors. El problema és que el tall es va fer cegament, sense distingir entre l'ossificació de la saviesa en la tradició convertida en institució, i la intuïció fonamental que malgrat els seus límits contenia aquella tradició. La modernitat no ha distingit entre el Crist i el cristianisme, perquè la seva

⁶⁸Isa Upanisad, 6- 7.

pròpia dinàmica portava a arraconar tant a l'un com a l'altre.

En canvi, les societats orientals han mantingut les tradicions -malgrat la colonització i una relativa modernització-. I en el si de les tradicions, aquella intuïció fonamental s'ha mantingut viva. Tot i no tenir una església centralitzada i jerarquitzada, les tradicions hindús i budistes han petrificat els ensenyaments sagrats, han erigit sistemes de creences, i han legitimat estructures i ordres socials. Alhora, la paraula de Krishna adreçant-se al guerrer Arjuna, o la paraula del Buddha davant una assemblea a Varanasi, han continuat vives, i han continuat inspirant la cosmovisió del conjunt de la "polis" malgrat la dominació i la violència en la vida social.

L'Occident modern ha trencat amb tot; i ha trencat amb aquella visió de la saviesa juntament amb la tradició.

Els drets humans tal com s'entenen actualment són indissociables de les concepcions d'un cert entorn cultural, l'Occident modern. Per ser més acurats, hauriem de precisar que es tracta de la visió d'un cert Occident modern: la ideologia liberal que esdevé predominant.

Tot i l'extensió progressiva dels drets "burgesos" de finals del segle XVIII cap a sectors de la població cada vegada més amplis, no podem oblidar la crítica de Marx als drets humans. I no podem oblidar que els grans poetes i artistes romàntics tenien una visió de l'home i del món ben diferent -en moltes coses, més propera a Orient que no pas a la mentalitat liberal-. Per als romàntics, l'individualisme inherent a la noció de drets humans d'origen liberal era alienant. En la cosmovisió romàntica hi ha una idea d'harmonia còsmica i divina, i del lloc que la persona ocupa en aquesta totalitat, en la seva llibertat i plenitud, que no deixa de presentar afinitats profundes amb les visions hindú i budista.

Pretendre que els drets humans són un universal cultural implica la universalització de l'entorn civilitzatori en el qual aquests drets són construïts i tenen sentit; i aquesta universalització implica la negació de les altres cultures i cosmovisions. L'imperialisme cultural resultant acaba sent coherent amb les pretensions de llibertat, justícia i tolerància? La universalització dels drets humans mitjançant la noció d'universal cultural acaba girant-se contra sí mateixa.

A més, és això el que volem per al nostre món? Es això el que resoldrà els problemes que tenim? Hom ha constatat diverses vegades que la introducció dels drets humans en comunitats indígenes ha implicat alhora la introducció de valors individualistes; això ha desestructurat en profunditat aquestes cultures, especialment entre les generacions més joves. En aquesta desestructuració, l'individualisme ha trencat de manera dramàtica els mecanismes mil·lenaris de solidaritat comunitària. Els drets humans han entrat en la comunitat; però els vells i els malalts s'han vist desatesos per part dels joves per primera vegada en segles i segles d'història.

D'altra banda, les reaccions violentes i cada vegada més

estes contra aquesta universalització dels valors occidentals en països de cultura no occidental ens hauria de fer reflexionar. Aquesta reacció violenta no és una resposta als problemes; però la ceguera de la cultura dominant amb les seves pretensions d'universalitat tampoc.

Darrera les formulacions d'una cultura -de qualsevol- hi ha un mite subjacent que dóna sentit a les coses i crea un consens bàsic. En el nostre món, en la transició del segle XX al XXI -segons el calendari occidental-, el mite i el consens estan trencats a tot arreu. L'Índia contemporània no és ja l'Índia clàssica; el "dharma" de la tradició ja no es sustenta en aquell mite i en aquell consens de fa uns segles. Com podria fer-ho? Bombay o Bangalore són ciutats modernes on els valors capitalistes han reemplacat el "dharma" als llibres d'història. Encara hi ha l'Índia rural, és clar; però la colonització no li ha passat per sobre tampoc.

I la cultura hegemònica occidental pot oferir un mite i un consens alternatius? Es veu cada vegada més qüestionada fins i tot a dins d'Occident, i no se surt d'una espiral de violència que ella mateixa engendra.

No existeix en el món contemporani cap mite o cosmovisió que dongui unitat a les diverses cultures. I cap ideologia imposada -ni tant sols en nom dels drets humans- pot complir aquesta funció. La imposició no crea consens; crea en canvi les reaccions violentes que tant caracteritzen al nostre món. En aquest món lacerat que és el nostre, tant sols la fecundació mútua de les cultures en un vertader diàleg intercultural pot permetre l'emergència de nous valors culturals que donguin resposta als problemes de la humanitat.

Mentrestant, no li podem fer el favor a la tirania de renunciar als instruments jurídics de defensa de la persona basats en la ideologia dels drets humans. Alhora, podem recordar també que els universals culturals no existeixen, i que ni tant sols els drets humans són un universal cultural.

C. L'educació com imperialisme cultural

En un col·legi de Madràs, un monjo hindú de la Missió Ramakrishna em parlava un dia sobre la filosofia educativa de la seva organització, basada en els ensenyaments de Ramakrishna, un dels grans místics de l'Índia contemporània, i del seu deixeble Vivekananda. En particular, el monjo subratllava l'intent d'entroncar amb la tradició índia davant la imitació dels patrons occidentals; en la recuperació de la pròpia tradició, l'ideal del "gurukula", la relació educativa entre "guru" i "brahmacharya", jugaria un paper especialment rellevant.

Mentre escoltava amb respecte totes aquestes explicacions, tenia davant meu una aula amb 40 nois d'uns 13-14 anys, asseguts en pupitres de fusta i vestits amb pantalons curts i camisa. No podia deixar de pensar per a mi mateix que res del que estava veient en aquell moment tenia a veure amb la tradició índia: ni els pupitres de fusta, ni la roba -perfectament occidental-, ni el fet de posar a 40 nois junts en una habitació, ni el tipus de currículum que estaven seguint, ni el fet tant sols que tots els nois tinguessin la mateixa edat. Potser el més genuïnament indi en tot allò era que els nois estiguessin descalços.

En l'educació pròpia de l'Índia clàssica, podrien estar junts nois d'edats diferents; per descomptat no serien 40, sinó uns pocs. I no seuri en pupitres -quelcom ben occidental- sinó per terra. De fet, no estarien enquadrats en una aula, tancats durant hores en una sala com l'obrer a la fàbrica o l'administratiu a l'oficina. Finalment, la relació no seria d'alumne-professor sinó de mestre-deixeble, en una comunió profunda basada en la llibertat de pensament i en la igualtat entre tots dos; la comunió, a més, seria essencialment una relació d'amor. Tal com podem comprovar, la tradició educativa de l'Índia clàssica s'assemblaria més al "sangha" d'un monestir budista o a l'Atenes dels grans filòsofs que no pas a l'Europa moderna.

Tot això no és el que jo estava veient. Davant meu no tenia la tradició índia, la cultura clàssica dels Upanisad per exemple. Estava veient més aviat una aula d'una escola moderna -al país Tàmil, ben lluny d'Europa-. Ara bé, l'entranyable monjo insistia en la recuperació de la tradició índia davant l'occidentalització.

La història del que podem anomenar de manera genèrica "educació" és d'una riquesa ingent. Si mirem cap a cultures antigues com la grega, l'àrab, la persa, l'Índia, la xinesa o la japonesa, o si mirem cap als pobles indígenes d'Àfrica, el Pacífic o Austràlia, si mirem àdhuc cap a l'Edat Mitjana o el Renaixement occidentals, ens adonem que l'educació no es redueix a l'aula de l'escola moderna. Hi ha hagut moltes més coses. Hi ha hagut altres visions de l'educació.

De fet, l'escola moderna és l'educació del desenvolupament. L'escola tal com l'entendem avui dia tant sols té sentit en un món industrial. L'escola és l'altra cara de la fàbrica o de l'oficina. En societats que no entenen l'existència humana en termes de desenvolupament, l'escola moderna no té cap raó de ser; es veuria fins i tot com quelcom profundament deseducatiu. En cultures com la grega o l'índia, on els esperits més elevats veïen l'existència humana en termes de realització més que no pas de desenvolupament, l'educació implicava una relació personalitzada i afectiva com la que unia a "guru" i "brahmacharya" o a "erastes" i "eromenos". Aquesta relació educativa era profundament iniciàtica, i la iniciació era un acompanyament per tal de viure una vida més plena. L'educació, de naturalesa global i integral, descansava en un fonament humà i espiritual dins d'aquella visió cosmoteàndrica a la qual hem fet referència més amunt. Però l'escola moderna ha trencat completament amb aquestes filosofies de l'educació.

I el món desenvolupat ha inculturat els seus models per tot el planeta, quelcom que les élites de les colònies o ex-colònies han acceptat i integrat tant sovint. L'escola moderna és un invent del món desenvolupat. Però avui dia la podem veure al país Tàmil o a les planes d'Uttar Pradesh, als carrers de Rangún o de Bangkok.

I darrera l'escola han entrat moltes més coses. Entre els murs de l'aula moderna hi ha molt més que un pla constructiu. Voldriem proposar tres temàtiques per ajudar a reflexionar sobre aquestes qüestions: el temps, la relació educativa, i la consideració de l'educant.

Es ben sabut que la concepció del temps en la societat industrial no és l'única possible. Les altres cultures tenien altres concepcions del temps.⁶⁹ A l'Índia, per exemple, es donava una altra manera de viure i de pensar el temps. Però quan s'introduí l'escola moderna en aquest país, es va fer fora de l'aula la noció del temps de la cultura índia. És clar, queda la possibilitat de reorganitzar en profunditat l'escola fins a tal punt que tingui ben poc a veure amb l'escola moderna pròpiament dita. Això s'està fent en alguns llocs de l'Índia, encara que amb límits. En qualsevol cas, en la majoria d'escoles -i no sols les cristianes-, el patró és el de l'escola occidental.

I aquest patró implica tota una manera d'entendre el temps que és la del món industrial, la del desenvolupament. La visió índia tradicional es podia donar amb el "guru" assegut per terra amb uns pocs "brahmacharya" al seu voltant; però és en canvi expulsada de l'aula quan aquesta implica els horaris prefixats, les classes de 45 minuts, les jornades de 6 o 7 classes, la mitja hora de pati, l'hora per dinar, 40 alumnes en una aula, els deures, els exàmens, els controls, les notes, les revisions, la pressió acadèmica, etc. Tot això no té res a veure amb la cultura índia clàssica ni amb la noció del temps en la cosmovisió índia; en canvi, té molt a veure amb el món industrial, amb el model de

⁶⁹Cf A. Coomaraswamy, "El tiempo y la eternidad".

desenvolupament, amb la fàbrica o l'oficina.

Rabindranath Tagore va escriure a principis de segle:

"El que avui dia anomenem aquí una escola és en realitat una fàbrica, i els professors en formen part. A dos quarts d'onze del matí, la fàbrica obre les seves portes al toc de campana; després, i a mesura que els professors comencen a parlar, la màquina es posa a funcionar. Els professors deixen de parlar a les quatre de la tarda, l'hora en que la fàbrica es tanca i els alumnes tornen a casa seva emportant-se algunes dosis d'un saber manufacturat. Més tard, aquest saber és provat mitjançant un exàmen i seguidament etiquetat."⁷⁰

També podem reflexionar sobre la relació humana en l'educació. Hem esmentat més amunt la relació afectiva entre "guru" i "brahmacharya" en la cultura índia clàssica -recollida en els famosos Upanisad per exemple, i sens dubte similar a la maièutica socràtica-. La mestre espiritual de l'Índia contemporània, Vimala Thakar, va lloar en les seves obres aquesta pedagogia upanisàdica. I una altra mestre espiritual de l'Índia actual, Mata Amritanandamayi, hi ha vist uns valors humans que són potser l'únic que pot transformar la violència endèmica del nostre món. Però aquest tipus de relació educativa -i doncs humana- ha estat foragitada de l'aula moderna; la mateixa estructura de l'aula ho impedeix, i la cultura ni tant sols ho conceb.

Entre els murs de l'aula moderna, la relació educativa difícilment pot deixar de ser el que ha estat més habitualment a Occident: una relació profundament despersonalitzada i deshumanitzada en comparació a tradicions educatives com la upanisàdica a l'Índia clàssica, o com la relació entre el monjo i el novici en un monestir budista. Hem apuntat més amunt que la relació educativa entre "guru" i "brahmacharya" era una relació en condicions d'igualtat i en plena llibertat de pensament, i sobretot, una relació d'amor indissociable d'una profunda comunió. Com es poden donar aquesta comunió, aquest amor, aquesta llibertat i igualtat, entre els murs de l'aula moderna? Pensant en els nostres col·legis i en les nostres societats als segles XIX i XX, veiem que es tracta d'un altre món.

A la base de la relació educativa hi ha encara quelcom més, la manera de concebre i de tractar l'educant per part de l'educador. En les pedagogies de l'Índia clàssica, en el món upanisàdic per exemple, el "brahmacharya" no era considerat com un nen, sinó com un noi, un jove, etc; el menys important és el terme. El que sí és important és adonar-se que la pedagogia upanisàdica és una cultura iniciàtica, com totes les pedagogies antigues. I un dels fonaments antropològics de la iniciació consisteix justament en marcar la mort simbòlica del nen i el "segon naixement" d'un noi que, sense ser encara adult però no

⁷⁰R. Tagore, "El problema de la educació" (recollit a "Hacia el hombre universal", p 77).

essent ja un nen, entra en la comunitat amb nous drets i deures i un paper més rellevant.

Però tot això té quelcom a veure amb la realitat de l'Índia avui dia? A l'Índia actual, els adolescents de les escoles i les famílies de classe mitja són tractats com a nens, igual que a Europa o a Amèrica del Nord -potser de manera menys aguda-. Tot i així, la infantilització i la sobreprotecció instaurades per la nostra cultura burgesa, i perpetuades per l'actual cultura de classe mitja, han entrat en les famílies i les escoles índies, modelant les mentalitats i condicionant els comportaments. La cultura iniciàtica de la tradició ha quedat confinada als llibres d'història. Es cert que algunes organitzacions educatives intenten recuperar la cultura iniciàtica. Aquest és el cas, per exemple, de les escoles fundades per Sathya Sai Baba i dels centres de la Missió Ramakrishna. Alhora, els rites iniciàtics perduren en alguns espais educatius tradicionals com els "patasala" -escoles vèdiques-. Però aquestes "iniciacions" no deixen de ser una ombra de la vertadera iniciació. La modernitat ha destruït el procés iniciàtic en el pla del creixement; i l'Índia ha estat modernitzada -tot i que de manera parcial-. La colonització no ha estat en va.

Val la pena observar doncs com l'educació índia avui dia continua estant profundament "colonitzada" encara, en qüestions tan crucials com la noció del temps, la relació educativa i la consideració de l'educant.

L'extensió del model escolar modern és indestriable de la industrialització i del model social del desenvolupament. En un món desenvolupat no tindrem mai la relació educativa entre "guru" i "brahmacharya"; tant sols podrem tenir modificacions i reformes del que ja coneixem, l'aula i l'escola modernes. Alhora, el dia que entri en crisi aquest model del desenvolupament i comenci a transformar-se en profunditat, desapareixerà l'escola moderna juntament amb el desenvolupament que li va donar sentit. Educació, cultura i societat són expressions d'una mateixa realitat i d'un mateix estat de consciència. La crisi de l'educació en el nostre món manifesta quelcom més profund: la crisi del paradigma civilitzatori imperant, i fins i tot, una crisi antropològica i de l'estat de consciència de la humanitat.

En qualsevol cas, és prou clar que cap civilització ha estat eterna; la present tampoc ho serà. L'escola moderna tal com l'entendem avui dia, amb tots els problemes que planteja, no sobreviurà al món industrial, al model de desenvolupament que li ha donat vida i del qual n'era expressió.

I si volem qüestionar i transformar el model civilitzatori vigent, no podem sinó qüestionar i transformar la seva concreció en l'àmbit de l'educació: l'aula i l'escola modernes tal com les hem conegut fins ara. En aquesta tasca, el diàleg intercultural es fa imprescindible; ens enriqueix entrar en contacte amb altres valors i altres visions de l'educació, tenir altres punts de referència per obrir les nostres perspectives.

Llavors, si pensem que té més sentit una visió de la vida en termes de realització més que no pas de desenvolupament, haurem d'anar a veure com s'entenia l'educació en les antropologies de la realització. Però tot això no ens ha de servir per tornar al

passat sinó per construir el futur. No es tracta d'imitar la tradició; es tracta més bé d'aprendre per crear quelcom nou.

M. Carnoy publicà fa uns anys un llibre titulat "L'educació com imperialisme cultural". En aquesta obra, l'autor suggereix que la difusió del model escolar modern pels altres continents és consubstancial amb l'imperialisme o colonialisme, i doncs amb l'extensió del capitalisme.

Les primeres escoles modernes a les colònies estaven destinades a formar élites indígenes que fessin d'intermediaris entre la potència colonial i els comerciants de la metròpoli per un costat, i la població autòctona per un altre. Al igual que els ferrocarrils, les escoles tenien sentit en funció dels interessos comercials, les inversions i la relació de dominació. La institució escolar servia a una determinada estructura socio-econòmica -el capitalisme imperialista- i a unes estructures de poder. D'altra banda, hi havia poques escoles per als colonitzats; les potències colonials no van estar gaire interessades en una augment general de l'escolarització com el que es produí a les metròpolis.

Durant l'era colonial, els plans d'estudi i la llengua a les escoles de les colònies eren els mateixos que a les escoles de les metròpolis. Les escoles eren doncs un poderós instrument de socialització dels colonitzats en els valors culturals dels colonitzadors, amb la conseqüent degradació i desestructuració de la cultura autòctona. Aviat, l'accés a l'educació acadèmica en un sentit europeu esdevingué la millor manera d'escapar a la pobresa i la marginació a les quals hom era reduït per la mateixa situació colonial. Llavors, els modes tradicionals d'educar no podien sinó ser menyspreats, en una desvaloració global de la cultura autòctona.

La desaparició del colonialisme en termes formals no ha implicat de cap manera la desaparició dels models educatius occidentals a les ex-colònies. Els imperis colonials del segle XIX han estat desmantellats en els darrers 50 anys, però els sistemes educatius de les antigues colònies romanen profundament marcats per l'era colonial. Les matèries, l'organització de l'educació, la mateixa manera d'entendre-la, àdhuc la llengua, procedeixen de l'era colonial i no són sinó una còpia del sistema occidental. Amb la independència formal, s'han canviat de vegades els llibres de text d'història, i hom ha intentat inculcar en els nens i els adolescents alguns principis de la cultura autòctona. Però aquesta cultura autòctona ja no és el que era abans de la colonització; ja ha estat profundament alterada, i ja ha assimilat els valors culturals de les metròpolis, especialment entre les élites socials.

De fet, la relació de dependència s'ha agreujat amb la descolonització formal, tant en termes econòmics com culturals. Hem vist més amunt unes xifres que són prou eloqüents: els que eren 20 vegades més pobres passen a ser-ho 46 vegades més durant la "descolonització". Un cop s'ha estructurat la relació de dependència, aquesta no pot sinó aguditzar-se amb el pas del

temps. Tota relació de dependència té com objectiu la dominació.

L'exemple de l'Índia resulta prou significatiu. A l'Índia de finals del segle XIX i principis del XX hi va haver una reacció contra la implantació pels europeus del model escolar occidental. Aquest moviment impulsà entre d'altres coses el "patasala", l'escola vèdica tradicional on els nois són formats després dels rites iniciàtics, entre els 8 i els 21 anys, en l'estudi i el cant dels Veda -els llibres sagrats més antics de l'Índia-.⁷¹

No és casual que la Missió Ramakrishna, establerta en honor del místic de Calcutta i seguint la filosofia educativa de Vivekananda, comenci a estendre's per tot el país a la mateixa època, tot i seguint dues direccions complementàries: educació per a tots, i doncs per als més humils, i reelaboració d'una educació amb un fonament espiritual i més anclada en la tradició índia, davant del materialisme occidental i del seu model educatiu.

Però a l'altre extrem del segle quina és la situació de l'educació a l'Índia? Certament els "patasala" han sobreviscut, i encara existeixen alguns "gurukula". Però les escoles més prestigioses on es formen les élites del país són sovint escoles cristianes, o bé escoles laiques imitant el model britànic; el mateix s'esdevé a Sri Lanka i a Tailàndia.

D'altres col·legis també prestigiosos i en principi més independents, com els col·legis de la Fundació Krishnamurti, no deixen d'estar profundament occidentalitzats. Es pot buscar una certa inspiració en els ensenyaments del savi, però el tipus d'educació que s'hi practica és incompreensible sense tenir en compte la història colonial; la pròpia història índia no hauria portat mai a aquests col·legis. I el mateix succeeix a les escoles de la Missió Ramakrishna; malgrat els esforços per recrear una educació més "índia" i més espiritual, aquestes escoles no escapen ni a una creixent pressió acadèmica ni als patrons occidentals d'educació.

En la transició del segle XX al XXI, podem doncs adonar-nos de l'abast i la profunditat de la colonització -tan formal com informal-. Segons M. Carnoy, l'element colonial de l'escola és un intent de reduir al silenci, de racionalitzar l'irracional, per tal que s'acceptin les estructures de dominació. Un poble no elegirà ser explotat econòmicament o alienat culturalment. Per que accepti el seu paper de subordinació ha de ser colonitzat. Un cop colonitzat, la seva identitat es sustenta en les institucions de la metròpoli.

Llavors, subratlla Carnoy, l'alliberament del domini colonial requereix un renaixement de l'humà i de l'estimació d'un mateix, una redefinició del que significa ser independent. Quan les persones estan colonitzades, són depenents i ni tant sols saben com conduir-se en una condició alliberada. La

⁷¹Vegeu, per exemple, Vedic Academy and Mission, "For Reviving our Indigenous System of Education and Ethical Culture", publicat al 1917 a la Índia del sud.

descolonització o l'alliberament imposen lluites personals i socials que van molt més enllà d'abatre una bandera i aixecar-ne una altra.⁷²

Una gran part de les élites de les colònies o ex-colònies, formada en escoles occidentalitzades del seu país o en escoles de la metròpoli, no fa sinó emular Occident tot i alienant-se de la seva pròpia cultura. Això obra una rassa entre les élites i la massa de la població en aquestes societats. I aquesta fissura interna desestructura culturalment a aquests pobles. Per a ells, els efectes han estat nefastos; però per a Occident el procés ha resultat altament beneficiós, donat que ha constituït un poderós instrument d'expansió i dominació.

La política d'inculturar els propis valors en els fills de les élites dels territoris sotmesos és antiquíssima; els romans la van practicar amb gran eficàcia. Però les potències colonials modernes han desenvolupat aquest poderós instrument de dominació fins allí on no havia arribat encara cap poder en la història, ni tant sols Roma. La inculturació dels propis valors en els dominats no sols ha afectat als fills de les élites i a la institució escolar en general; avui dia, hom pot veure pels carrers de Bombay o de Madràs valles publicitàries on el personatge atractiu -femení o masculí- que està anunciant el producte no és indi sinó occidental. La pell blanca i els trets europeus gaudeixen d'un prestigi especial en països teòricament "descolonitzats" com l'Índia; i la publicitat ho sab prou bé i ho utilitza a fons.

Diversos autors com Carnoy o Memmi han remarcat que l'escolarització en els patrons occidentals crea una dualitat profunda en el colonitzat, tant de classe humil com de classe alta. El colonitzat no sols coneix dues llengües, sinó que participa en dos àmbits culturals. Però aquests dos móns simbolitzats per les dues llengües estan en conflicte. Hom no pot escapar a la dicotomia entre colonitzador i colonitzat, i la dicotomia forma part de la pròpia socialització, i doncs d'un mateix.

Podem reconèixer aquesta "catàstrofe cultural" -emprant els termes d'aquests autors- en molts àmbits de la vida social: per exemple, en l'adopció acrítica i inconscient del model del desenvolupament per les élites de les ex-colònies. Un altre exemple particularment frapant d'aquesta alienació cultural és molt menys citat i s'han parla ben poc: el tractament del que la nostra cultura anomena "homosexualitat" -i el tractament de la sexualitat i de l'afecte en general-.

⁷²Cf M. Carnoy, "La educación como imperialismo cultural", p 33-34.

D. Eros fora del diàleg

Aportarem tot seguit algunes dades d'història cultural que són poc conegudes. Encara que ens centrem en l'homoerotisme masculí, no hem d'oblidar les formes d'homoerotisme femení presents en la cultura índia -com en totes les cultures-.

En primer lloc, podriem recordar que en els llibres sagrats més antics de l'Índia, els Veda, hi són descrites escenes que podriem qualificar com "homosexuals"; aquestes escenes tenen un clar simbolisme metafísic. L'homosexualitat terrena és converteix en símbol d'una homosexualitat supraterrena.⁷³ Segons la tradició índia, els Angira, els guerrers primordials, s'unten els cossos amb la semença conjuntament emesa entre ells per tal de combatre els obstacles còsmics. El Rig Veda abunda en la mateixa idea en fer referència al déu Indra, resplendent de força, rebent la semença d'aquells que el segueixen. Alhora, trobem en els Veda altres escenes "heterosexuals" amb un simbolisme diferent -i complementari-.⁷⁴

En molts temples hindús hi ha escultures representant actes sexuals de naturalesa diversa; tot sovint aquests actes són heterosexuals, però de vegades són homosexuals. Vegeu, per exemple, els dos homes abraçats de Barmer, Rajputana (segle XII), el monjo i el laic del temple de Vishvanatha, Khajuraho (segle X), el monjo i el príncep de Chhapri, Índia Central (segle XII), el noi masturbant-se del temple de Mukteshvara, Bhuvaneshvar (segle XII), o el noi i els dos homes del temple de Matangeshvara, Khajuraho. En els temples hindús, les escultures amb connotacions eròtiques també estan parlant d'una dimensió metafísica i sagrada de la sexualitat -tant en el seu vessant "heterosexual" com "homosexual"-.

Troblem el mateix tipus de visió en el famós Kama Sutra; el que és menys conegut és que en el Kama Sutra la sexualitat no sols és "heterosexual" sinó també "homosexual". En la seva introducció al gran clàssic de la literatura índia, l'historiador A. Daniélou puntualitza:

⁷³Vegeu, per exemple, Rig Veda 1.85.11, 1.121.6, 1.155.3, 1.164.36, 1.173.2, 3.36.2, 4.10.8, 9.97.37, i 10.42.2, i Atharva Veda 11.8.29, i 19.61.1.

⁷⁴Cf E. Aguilar, "Eros i els seus rostres enigmàtics".

"El lesbianisme és descrit amb detall (...) L'homosexualitat masculina és part integrant de la vida sexual. Les diferents pràctiques homosexuals són descrites amb detall."⁷⁵

Cal esmentar, en particular, la part II, capítol IX ("Auparishtaka") del Kama Sutra, on es comenten tota mena de relacions entre homes i amb nois imberbes.

Alguns cultes hindús també han tingut -i tenen encara de vegades- una dimensió homoeròtica que els valors moderns han oblidat. En l'àmbit del shivaïsme, cal esmentar en particular els elements homoeròtics en el culte als dos germanastres divins: Ganesha -o Ganapati-, amb cos d'home i cap d'elefant, i Murugan -o Skanda-, amb aspecte d'un noi imberbe d'especial bellesa. Segons el Shiva Purana, Ganesha és fill de la deessa Parvati, companya de Shiva, i fou engendrat per ella sense l'ajut de cap ésser masculí. Abans que el seu padrastrer li tallés el cap, Ganesha era un noi fort i bell. Quan Shiva el ressucità i li fou posat un cap d'elefant, continuà essent, més enllà de les aparences, aquell déu de la joventut i de la bellesa; el seu cap d'elefant, símbol d'aquell qui aparta els obstacles, també representa la seva grandesa i el seu misteri.

Murugan, el seu germanastre, és "Kumara", el Noi. És el déu de la bellesa i de la guerra, el cap de tots els exèrcits dels déus. Així com Ganesha era fill exclusiu de la deessa, Murugan fou engendrat pel déu Shiva sense la intervenció de cap ésser femení. És l'expressió mateixa del déu, la seva manifestació més plena. Segons el Shiva Purana, el mateix Shiva no es cansa de beure el nèctar de la bellesa del seu fill; l'apreta contra el seu pit, l'abraça i el besa, i és feliç. Murugan és un déu que no manté relacions amb éssers femenins; el seu món és un món masculí, sempre tanyit de connotacions homoeròtiques. Els seus temples i els seus rites estan reservats a persones de sexe masculí; és el déu per excel·lència dels rites homoeròtics. Però el vincle homosexual, considerat com una forma especialment sagrada d'amor, conforma la iniciació en les sectes shivaïtes tant de Murugan com de Ganesha.

Certs grups i cultes krishnaïtes també incorporen una clara dimensió homoeròtica; a Kerala, per exemple, perduren unes sectes krishnaïtes cohesionades per un vincle homoeròtic que és alhora un impuls místic molt fort. Recordem, a més, les antigues tradicions de confraries masculines on les "gopi" -pastores- que veneren amorosament a Krishna són interpretades per homes o nois.

L'homosexualitat religiosa i ritual té unes arrels profundes en l'hinduisme. Durant el sacrifici de Soma, dos sacerdots que reben els noms d'Agnidh i de Nestr realitzen una còpula homosexual a nivell de la cuixa. Aquesta còpula crural reproduceix en termes humans un fet paral·lel que té lloc a nivell supraterrè, en el marc d'aquelles transaccions de semença que tant de relleu adquireixen en la visió índia del procés còsmic.

⁷⁵A. Daniélou, "Kama Sutra", introducció, p 16.

El ritual homosexual acomplert pel sacerdocí terrè s'insereix simbòlicament en un ritual homosexual similar acomplert pels déus.⁷⁶

Trobem aquesta homosexualitat ritual amb rerafons metafísic en diversos textos sagrats, el Taittiriya Samhita per exemple. Aquí, se'ns parla de la còpula crural entre el déu Indra i el déu Agni; en les entranyes del déu del foc, Indra col·loca ple de passió el seu propi cos deixant córrer el semen espremut. El vincle homosexual apassionat entre els dos déus està al cor mateix de les seves activitats còsmiques en el si del pla diví. El Rig Veda també parla en un sentit similar de la còpula intercrural del déu Indra amb el déu Soma. I el Satapatha Brahmana i el Taittiriya Samhita descriuen relacions homosexuals ardents entre els déus i els homes. Així, el Satapatha Brahmana ens mostra al déu Soma, ple d'amor i de desig, davallant del cel i unint-se al sacrificador que sent els mateixos sentiments apassionats envers ell.

De manera general, l'homosexualitat i també el travestisme adquireixen valor simbòlic i gaudeixen d'una alta consideració en la cultura índia clàssica -i en particular shivaïta-, perquè són imatges de l'"Ardhanarishvara", la naturalesa andrògina última de Shiva -o del Diví, i alhora de l'Home original-. El Diví seria andrògin, i doncs bigenèric i bisexual en un cert sentit. Però l'homosexualitat i el travestisme semblen ser vivències especialment aptes per despertar aquest caràcter bigenèric. Apareixen llavors com una emanació subtil de l'androgínia original, i al mateix temps com un impuls vers el retrobament de l'"Ardhanarishvara". Es per això que l'homosexualitat i el travestisme ocupen un lloc important en molts rites màgics de l'hinduisme -igual que en el xamanisme dels pobles més arcaics-⁷⁷

Aquesta concepció de l'androgínia es relaciona llavors amb la qüestió de la sexualitat creadora. En la mitologia hindú, Purusa engendra de la seva cuixa la casta dels "vaishya" -mercadors-.⁷⁸ El Mahabharata narra un fet similar: la creació d'un cert "vaishya" de la cuixa de Brahma. Paral·lelament, la mitologia grega explica com Zeus engendrà Dionís de la seva cuixa. La proximitat entre les narracions mitològiques índies i gregues revela quelcom més profund: la visió d'un ésser en principi masculí -Purusa o Zeus- que desenvolupa una mena d'òrgan

⁷⁶Cf E. Aguilar, "Eros i els seus rostres enigmàtics".

⁷⁷Cf A. Daniélou, "Shiva et Dionysos. La religion de la nature et de l'éros", i "La sculpture érotique hindoue", E. Aguilar, "Eros i els seus rostres enigmàtics", i "Vers una sexologia de la religió", R.P.L. Conner, "Men-Women, Gate-Keepers, and Fairy Mounds" ("Parabola", 25/1), i P.B. Courtright, "Ganesa. Lord of Obstacles, Lord of Beginnings".

⁷⁸Cf Rig Veda, 10.90.12.

femení crural; la cuixa viril pot esdevenir susceptible de funcionar a la manera d'una vulva. Això implica la substitució de la sexualitat procreadora per una sexualitat creadora.

En el Shiva Purana i en el Linga Purana, es descriuen tot de rites màgic-eròtics -de tipus homoeròtic- relacionats amb la iniciació. Els rites iniciàtics inclouen tota una sèrie de pràctiques de tocament -"nyasa"- . El mestre acaricia i venera totes les parts del cos del novici. L'home sencer és considerat com la manifestació del déu. Segons el Kularnava Tantra, "el cos és el temple del déu". La veneració del cos a través del contacte físic, eròtic, és la veneració del déu mateix; les formes del novici són una imatge del Diví. I l'amor cap a la bellesa del cos humà -el cos del novici en aquest cas- és amor cap a Déu. El "nyasa" es practica des del cap fins als peus, i inclou la carícia del penis i els testicles del deixeble. Al mateix temps, es van repetint diversos "mantra". Indissociable del contacte eròtic, el "nyasa" implica el despertar d'energies divines que estan presents en certs punts particulars de l'organisme. El tocament del cos del deixeble pel mestre també comporta l'aplicació de cendra sobre la seva pell; això inclou la unció dels testicles.

En les "Dionisiaques" gregues, es descriuen tot de pràctiques iniciàtiques que recorden el "nyasa" hindú; trobem doncs el mateix tipus de tocament ritual que és alhora, i de manera indestruïble, carícia amorosa. La cultura homoeròtica grega, en el seu vessant místic, està imbuida d'aquesta visió eròtico-màgica. La cultura índia antiga era sens dubte molt similar. Però es donen elements culturals semblants en tots els pobles indo-europeus, i no sols a Grècia o a l'Índia -allèn de moltes altres cultures antigues i indígenes-.

A partir del segle XVIII i sobretot del XIX, tot això queda sepultat a l'Índia per la colonització; no desapareix, però sí passa a refugiar-se en el secret o al menys en la discreció. Per tal d'il·lustrar fins on ha arribat la incorporació dels valors occidentals a l'Índia moderna, n'hi ha prou en recordar el sentit original del terme "brahmacharya": aquell que erra en l'Absolut -o el Coneixement-. ("Brahma" -Absolut, substracte profund del Cosmos, i també Coneixement- i "Charya" -errar, passejar-se, vagabundejar-.) En la cultura oficial de l'Índia actual, en canvi, es diu que "brahmacharya" significa cast. Qualsevol persona que sàpiga un mínim de sànskrit es posaria a riure. Es que els indis ja no saben sànskrit? El que ha succeït és que la cultura sexual inherent a la civilització moderna ha penetrat a l'Índia amb la colonització, arrelant en les capes altes i en els sectors més occidentalitzats.

En aquest context, l'Índia moderna ja no se'n recorda dels seus textos clàssics.

Segons el Shiva Purana, Kama -Eros- es queixa al déu Brahma de no disposar més que d'una nòia atractiva com arma per seduir a Shiva, i li demana doncs algun altre medi per tal de ser més eficaç en els seus encanteris. Responent a aquesta petició del déu de l'Amor, Brahma deixa anar un profund sospir del qual neix la Primavera. Però contràriament al que suposarien els

condicionaments culturals característics de la modernitat, la Primavera no adopta la forma d'una dona o d'una nòia, sinó d'un noi imberbe d'una bellesa extraordinària. De fet, vasanta -la primavera- és masculí en sànscrit. Vasanta, de cabells negres i arrissats, pell morena i trets fins, té un aspecte atractiu i fascinant, irradiant com un sol llevant. La seva bellesa és cautivadora, capaç d'encantar a tots els éssers i a tots els déus, estimulant el sentiment de l'amor. Llavors Brahma diu a Kama: -"Ara tens un amic fidel. Se t'assembla i et farà grans serveis".

Es indubtable que a l'Índia antiga la dimensió homoeròtica de l'amor conegué certs límits en termes socials; però també és indubtable que fou reconeguda amb una profunditat i un abast impensables en una societat moderna. Segons el prestigiós indòleg A. Daniélou :

"A l'Índia, on l'homosexualitat ha estat, com a tot arreu, i està encara molt estesa, hom sembla haver insistit en la seva funció ritual més que no pas en la seva funció sentimental i social. La condemna de les pràctiques homosexuals pel govern britànic ha perjudicat, en aquest àmbit com en d'altres, a l'harmonia de la vida."⁷⁹

Una cosa és discutir opinions; una altra és negar fets. En tot cas, aquesta és justament la foça del prejudici. El més interessant, per això, és adonar-se que aquest prejudici a l'Índia és en bona part occidental; implica la inculturació dels sistemes morals occidentals a l'Índia, i més concretament en les èlites de la població índia.

Nehru, educat en els patrons britànics, promulgà una llei que no havia existit mai en la tradició índia: la consideració de la relació homosexual com a criminal.⁸⁰ En què estava pensant Nehru? En els Veda? En les escultures dels temples hindús? En el Kama Sutra? En els cultes shivaïtes o krishnaïtes? En els mites hindús? En els rites iniciàtics i en la relació mestre/deixeble? O més aviat en els valors morals occidentals, i més precisament britànics, considerats òbviament com universals? Es més, Nehru no volia que es publicuessin fotografies de les escultures homoeròtiques dels temples hindús, perquè intentava imposar la versió oficial segons la qual el "vici" de l'homosexualitat havia estat introduït a l'Índia pels occidentals amb la colonització; és a dir, exactament el contrari de la realitat històrica. El que introduí la colonització fou el puritanisme occidental; el que existia en la tradició índia era el caràcter sagrat de la sexualitat -tant "heterosexual" com "homosexual"-.

⁷⁹A. Daniélou, "Shiva et Dionysos", p 206.

⁸⁰Vegeu el nou codi penal de Nehru, article 377.

Alhora, el pare de la no-violència, Gandhi, educat com Nehru a Anglaterra, donà ordres als seus seguidors d'anar als temples i destruir les estàtues eròtiques -i sobretot homoeròtiques-. Aquesta violència ordenada pel pare de la no-violència fou aturada per un home que tenia un altre tarannà, el poeta Rabindranath Tagore. Però no es parla de tot això; gairebé ningú ho sab. No serà que el conjunt de la societat conceb la no-violència amb les mateixes contradiccions que Gandhi?

Es comença a parlar força de diàleg intercultural en els darrers anys. Però és molt significatiu que un àmbit tan important de la condició humana com és l'amor i la sexualitat constitueixi una excepció a la pretensió general de diàleg. La cultura predominant en el nostre món no sembla capaç d'establir un veritable diàleg amb altres cultures en relació a l'amor i la sexualitat.

La perspectiva intercultural no consisteix en considerar l'altra cultura com un mer objecte de coneixement, que podem posar a la vitrina de l'erudició com una curiositat que, en qualsevol cas, no ens afecta. Si l'altre, en la seva diferència, no ens afecta, és que estem tancats a dins d'un "búnker" de creences, judicis i pors, i tapem la nostra real intolerància sota la cobertura de la tolerància. Si el testimoni de l'altre no ens toca directament, és que no hi ha relació. Hem reduït la perspectiva intercultural al folklore o al turisme.

El diàleg intercultural implica relació -entre el jo i un tu que està en peu d'igualtat amb el jo-. Quan es dona el diàleg, l'altre, en la seva diferència, constitueix un testimoni que ens posem a escoltar. I aquesta narració ens aporta quelcom que potser no sabem, que sabem a mitges, o fins i tot que no volíem saber. En tot cas, l'obertura a l'altre no ens pot deixar indiferents, perquè el testimoni que se'ns ofereix ens porta a qüestionar algunes coses que teníem assumides, a plantejar-nos-en d'altres, o simplement a aprendre. Llavors, el diàleg fa trontollar els sistemes de creences i els judicis que havíem fet nostres. Si hi ha obertura i es dona el diàleg, l'altre és el nostre mestre, perquè ens està dient quelcom del qual aprenem.

Però si hi ha tancament, l'altre és una raresa que podem hipòcritament tolerar, un marginal que podem ignorar, o un subversiu que haurem de destruir. D'aquí surten persecucions, intoleràncies i violències -amb total convenciment d'estar obrant justament-.

En la situació actual de la consciència humana, moltes persones s'identifiquen amb idees, conceptes, creences i judicis que no són seus, que han rebut de l'entorn en el qual s'han socialitzat. Aleshores, quan algú sacseja les creences i els judicis amb el seu testimoni, les persones que han caigut en aquesta identificació ensenyen les dents o àdhuc responen de manera agressiva. El qui es limita a transmetre la seva vivència, obrint-se al qui el vulgui escoltar, no té cap sistema de creences a defensar. Però en l'estat actual de la humanitat, serà agredit fàcilment per aquells que s'han alienat de sí mateixos aferrant-

se a sistemes conceptuals i normatius exteriors a la seva vivència interna, construïts i perpetuats per les institucions i brandats com espases en les guerres incessants.

El diàleg intercultural va més enllà de les relacions entre països i cultures; no es tracta d'un mer aspecte de les relacions internacionals. Es tracta de quelcom que té a veure amb la consciència humana. El diàleg -en qualsevol àmbit- no és una activitat interessant; és quelcom cabdal per a la humanitat. El tancament està a l'arrel de la violència i de la guerra. La pau tant sols sortirà del diàleg.

Krishnamurti va advertir fa uns anys:

"En les diverses crisis que abans es produïren, el problema fou l'explotació de coses o de l'home; ara l'explotació és d'idees, que és molt més perniciosa, molt més perillosa, perquè l'explotació de les idees és sumament devastadora, destructiva. Ara hem après el poder de la propaganda (...) Això és el que avui està succeïnt en el món. L'home no importa; els sistemes, les idees són l'únic important. L'home ja no importa."⁸¹

Eros està fora del diàleg -encara-; però aquest oblit no podrà durar eternament.

Krishnamurti subratllà diverses vegades que la sexualitat és un dels problemes més greus de la humanitat.⁸²

I si la sexualitat ha esdevingut un problema immens en el món modern, és perquè no hi ha amor. És la manca d'amor el que crea el problema. Quan hi ha amor, diu Krishnamurti, la sexualitat no és cap problema, i pot ser tan pura com un cel blau sense un sol núvol. Un home que estima és pur, i alhora pot ser plenament sexual.

Però enlloc d'això, la humanitat s'embolica amb innumbrables normes i lleis. Les regulacions han esdevingut més importants que la calidesa de l'afecte. Quan hi ha amor, el problema és més ben senzill.

"La sexualitat no és un problema; el problema és la contradicció en les vostres vides.

Es perquè no hi ha amor a dins de vosaltres, que de la sexualitat n'heu fet un problema."⁸³

⁸¹Krishnamurti, "La libertad primera y última", p 152.

⁸²Cf Krishnamurti, "The Mirror of Relationship: Love, Sex, and Chastity".

⁸³Cf Krishnamurti, op cit, p 59-60, 62 i 81.

D'entrada, la dicotomia entre "heterosexual" i "homosexual" no té cap sentit per al savi indi. L'amor és amor, i prou. L'amor no es pot fragmentar en parcel·les separades. Aquest separatisme és propi d'una ment que no coneix l'amor, d'una ment anclada en el conflicte i en la por.

"No hi ha divisió entre home i dona quan estimes a algú."⁸⁴

La humanitat ha fragmentat la totalitat de l'existència i de la vida, trencant-la en divisions de tota mena que no fan sinó ampliar-se i aprofundir-se. Llavors, s'intenta solventar els problemes tenint en compte tant sols un d'aquests fragments; però així no es resolt mai res.

En el fons, la vida és relació, ens recorda Krishnamurti. Estar viu vol dir estar relacionat. Però com que la majoria de persones no estan en relació en el sentit més profund de la paraula, s'identifiquen amb quelcom parcial: una nació, un sistema de creences, o un dogma qualsevol. Aquesta existència fragmentada i separada condueix inevitablement a diverses formes de conflictivitat i de violència.

I els esforços per disciplinar i reprimir el desig també creen conflictes i engendren insensibilitat. La repressió de la sexualitat constitueix una de les arrels més profundes de la violència en la condició humana.

"La sublimació no és llibertat, la supressió no és llibertat, el control no és llibertat."⁸⁵

Tant sols hi ha llibertat quan hi ha afecte, quan hi ha amor, diu Krishnamurti. Tant sols l'amor és pur; el factor que purifica és l'amor, no el desig d'ésser pur. Sense l'amor, la castedat és tant sols una altra forma de desig o de luxúria.

Krishnamurti insistí que la ment lluitant per controlar, suprimir o sublimar el desig, consumeix més energia que la que allibera l'acte sexual en sí mateix. L'esforç dirigit cap a la supressió, el control o la negació del desig, distorsiona la ment; i l'únic que s'aconsegueix és malbaratar energia a través d'aquesta pretensió de castedat.

"Totes les religions ens han ensenyat a negar la sexualitat, a suprimir-la, perquè, ens diuen, és una pèrdua d'energia i ens cal aquesta energia per trobar a Déu. Però aquesta mena d'austeritat i de supressió forçada i aquesta conformitat a un patró exerceixen una violència brutal contra els nostres instints més sublims. Aquest tipus d'austeritat forçada constitueix una

⁸⁴Krishnamurti, op cit, p 111.

⁸⁵Krishnamurti, op cit, p 62.

despesa d'energia superior a la satisfacció del desig sexual."⁸⁶

Krishnamurti no estalvià esforços per desfer els malentesos acumulats durant la història i convertits en ferris sistemes de creences per les religions institucionalitzades.

"Les religions organitzades estan molt preocupades per la nostra moral sexual; (...) No serà perquè les religions organitzades, essent part de l'entorn que hem creat, depenen per la seva mateixa existència de les nostres pors i esperances, de la nostra enveja i separatisme?"⁸⁷

I la humanitat no se n'adona que la repressió sexual és molt més que això; afecta alhora a l'amor, a la tendresa, a la sensibilitat.

"Ara, veiem en primer lloc què li succeeix a la ment que està sempre controlant-se, suprimint, sublimant el desig. Una ment com aquesta, estant ocupada amb sí mateixa, esdevé insensible. Tot i que parli sobre la sensibilitat, la bondat, tot i que digui que hem de ser com germans, que hem de produir un món meravellós, i totes les altres bestieses que va explicant la gent que suprimeix el desig -una ment així és insensible perquè no comprèn allò que ha suprimit. (...) el desig està encara allí."

"Pots anar al temple, pots portar la més respectable vida familiar, pots adoptar les moralitats de la societat -però no ets virtuós. Perquè el teu cor és àrid, buit, gris, estúpid, perquè no has entès el desig."

"Si suprimeixes el desig, llavors et destrueixes a tu mateix, et paralitzes tu mateix, esdevenis insensible (...)"

"L'home que ha suprimit els seus sentits i s'ha fet ell mateix insensible no sab el que és l'amor; llavors, per més que mediti durant els propers deu mil anys, no trobarà a Déu."⁸⁸

La negació del desig engendra insensibilitat i erosiona la tendresa. La violència de fons en la condició humana que en resulta es tradueix en violència contra l'entorn. Si la humanitat saqueja el planeta com ho està fent, és perquè ha reprimit el desig i ha girat l'esquena a valors com la tendresa, empobrint l'amor en les relacions humanes. Si no ens estimem els uns als altres, com podem estimar els arbres, els rius o els camps?

Krishnamurti repetí una i altra vegada que els éssers humans no estimen la Terra ni les coses de la Terra; tant sols les

⁸⁶Krishnamurti, op cit, p 80.

⁸⁷Krishnamurti, op cit, p 59-60.

⁸⁸Krishnamurti, op cit, p 33, 36, 38 i 42.

utilitzen. Han perdut contacte amb la Vida. Però al mateix temps, també han oblidat el sentit de la tendresa, i no poden comprendre el que és la verdadera relació amb els altres. Tot està unit; no hi ha separació entre la insensibilitat en les relacions humanes, la negació del desig i de l'amor, i la insensibilitat envers el medi i la Terra.⁸⁹

"Hem creat una societat que s'ha engendrat en la falta de relació. I els socialistes, els comunistes, tots els polítics, tracten de canviar la naturalesa i estructura de la societat. La qüestió bàsica és tenir una relació genuïna amb un altre. Si hom la té amb una persona, la té amb tot el món, amb la naturalesa, amb tota la bellesa de la Terra."⁹⁰

Segons Krishnamurti, enlloc de pretendre suprimir el desig, el que hauriem de fer és reconèixer la seva força i intentar comprendre'l. Si hom comença a comprendre el desig a dins d'un mateix, aleshores ja no el suprimeix; de fet, ja no suprimeix res.

"Llavors la vida no és un problema; la vida és per ser viscuda completament en la plenitud de l'amor, i aquesta revolució portarà un món nou."⁹¹

"L'amor no pertany a la ment, és completament independent del pensament (...)"

"L'amor és pur, i quan això manca, el vostre intent d'esdevenir purs a través de la sublimació del sexe és mera estupidesa."

"L'amor no és un ideal; l'amor és un estat de l'ésser."

"L'amor és quelcom que és nou, fresc, viu. No té ahir i no té demà. Està més enllà de l'agitació del pensament. Tant sols la ment innocent sab què és l'amor, i la ment innocent pot viure en el món que no és innocent."⁹²

⁸⁹Cf Krishnamurti, "Sobre la Naturaleza y el medio".

⁹⁰Krishnamurti, "Sobre la mente y el pensamiento", p 127.

⁹¹Krishnamurti, "The Mirror of Relationship: Love, Sex, and Chastity", p 72-73.

⁹²Krishnamurti, op cit, p 60, 62, 70, 77 i 118.

BIBLIOGRAFIA

A. DIALEG INTERCULTURAL I INTERRELIGIOS.

- ABEDIN, ANEES, SARDAR, "Christian-Muslim Relations", Grey Seal, London, 1991
- ASIAN CONFERENCE ON RELIGIONS AND PEACE, "A Brief Report of the Asian Conference on Religions and Peace", Singapore, 1976
- ASOCIACION DE ESTUDIOS JAPONESES EN ESPAÑA, "Japón. Hacia el siglo XXI: un enfoque pluridisciplinario y multicultural en el avance del conocimiento", Asociación de Estudios Japoneses en España, Madrid, 1999
- AYKARA T.A., sota la direcció de, "Meeting of Religions. New Orientations and Perspectives", Dharmaram, Bangalore (Karnataka), 1978
- BASSET J.-C., "El diálogo interreligioso", Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999
- BAUDOUIN C., i altres, "Dialogue ou violence. Rencontres internationales de Genève", La Baconnière, Neuchâtel, 1963
- BHIKKHU BUDDHADASA INDAPANÑO, "Christianity and Buddhism", Sublime Life Mission, Bangkok, 1967
- BOHM D., "Sobre el diálogo", Kairós, Barcelona, 1997
- BOHM D., "Diálogos con científicos y sabios. La búsqueda de la unidad", Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1990
- BON M., sota la direcció de, "Le dialogue et les dialogues", Centurion, Paris, 1967
- BUBER M., "La vie en dialogue", Aubier-Montaigne, Paris, 1959
- BUBER M., "Je et tu", Aubier-Montaigne, Paris, 1969
- CARDIN A., "Tientos etnológicos", Júcar, Madrid, 1988
- CARDIN A., "Lo próximo y lo ajeno", Icaria, Barcelona, 1990
- CARDIN A., "Dialéctica y canibalismo", Anagrama, Barcelona, 1994
- CARMAN, DAWE, sota la direcció de, "Christian Faith in a Religiously Plural World", Orbis Books, New York, 1978
- CASTELLI E., sota la direcció de, "Pluralisme philosophique et pluralisme des religions", Aubier, Paris, 1977
- CHETHIMATTAM J.B., "Dialogue in Indian Tradition", Dharmaram, Bangalore (Karnataka), 1969

- CHUBB J.N., "Presuppositions of Religious Dialogue", "Religious Studies", nº 8, 1972
- CIDOB, "Espacios de la interculturalidad", "Revista d'Afers Internacionals", nº 36, maig 1997
- COBB, HELLWIG, KNITTER, "Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue", SCM, London, 1990
- COBB J.B., "Bouddhisme- Christianisme. Au-delà du dialogue?", Labor et Fides, Genève, 1988
- COCAGNAC A.M., "Ces pierres qui attendent. Pour un dialogue entre l'hindouisme et le christianisme", Desclée de Brouwer, Paris, 1979
- COWARD H., sota la direcció de, "Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters", Orbis, New York, 1989
- CUTTAT J.A., "La rencontre des religions", Aubier, Paris, 1957
- DEVARAJA N.K., "Hinduism and Christianity", Asia Publishing House, Mumbai (Bombay), 1969
- DUMOULIN H., "Christianity meets Buddhism", Open Court, La Salle (Illinois), 1974
- DÜRCKHEIM K.F., "El camino de la trascendencia. El hombre en busca de su integridad", Mensajero, Bilbao, 1996
- ECK D.L., "What do we mean by "Dialogue"? A Survey of Types of Interreligious Dialogue Today", "Current Dialogue", nº 11, 1986
- ELIOT T.S., "Notas para la definición de la cultura", Emecé, Buenos Aires, 1952
- ENOMIYA LASSALLE H.M., "Zen y mística cristiana", Ediciones Paulinas, Madrid, 1991
- FERNANDO A., "Buddhism and Christianity. Their Inner Affinity", Ecumenical Institute for Study and Dialogue, Colombo, 1981
- FOSTER F., "The Perennial Religion", Regency, London, 1969
- GARAUDY R., "De l'anathème au dialogue", Plon, Paris, 1965
- GARAUDY R., "Pour un dialogue des civilisations", Denoël, Paris, 1977
- GEERTZ C., "La interpretación de las culturas", Gedisa, Barcelona, 1980
- GUELLOUZ S., "Le dialogue", Presses Universitaires de France, Paris, 1992
- HALBFASS W., "India and Europe", State University of New York

Press, 1988

- HOUSTON G.W., sota la direcció de, "The Cross and the Lotus. Christianity and Buddhism in Dialogue", Motilal Banarsidass, Delhi, 1985
- IZUTSU T., "Sufismo y taoísmo", 2 vols, Siruela, Madrid, 1997
- JAI SINGH H., sota la direcció de, "Inter-religious Dialogue", CISRS, Bangalore (Karnataka), 1967
- JARGY S., "Islam et Chrétienté", Labor et Fides, 1981
- KAHN J.S., sota la direcció de, "El concepto de cultura. Textos fundamentales", Anagrama, Barcelona, 1975
- KRIEGER D.J., "Les fondements méthodologiques du dialogue interreligieux (selon R. Panikkar)", "Interculture", nº 135, octubre 1998
- LEVRAT J., "Du dialogue", Horizons Méditerranéens, Casablanca, 1993
- LONERGAN B.L., "Spirituality and the Meeting of Religions", University Press of America, Lanham (Maryland), 1985
- DE LUBAC H., "La rencontre du bouddhisme et de l'Occident", Aubier, Paris, 1952
- MONCHANIN J., "Mystique de l'Inde, mystère chrétien", Fayard, Paris, 1974
- MOUCARRY Ch.G., "Islam and Christianity at the Cross-roads", Lion, 1988
- MÜLLER F.M., "India. What can It teach us?", Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1991
- OSBORNE A., "Buddhism and Christianity in the Light of Hinduism", Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai (Tamil Nadu), 1996
- PATHIL, PODGORSKI, THUNDY, sota la direcció de, "Religions in Dialogue. East and West Meet", University Press of America, Lanham (Maryland), 1985
- RACIONERO L., "Oriente y Occidente", Anagrama, Barcelona, 1994
- RAMAKRISHNA MISSION, "Enlightened Citizenship", Ramakrishna Mission, New Delhi, 1985
- DE ROUGEMONT D., "Le dialogue des cultures", Centre Européen de la Culture, Col.loqui de Ginebra, 1961/ La Baconnière, Neuchâtel, 1962
- ROUSSEAU R.W., sota la direcció de, "Interreligious Dialogue. Facing the Next Frontier", Ridge Row, Scranton, 1981

- SAID E.W., "Orientalismo", Prodhufi, Madrid, 1990
- SEAGER R.H., "The Dawn of Religious Pluralism. Voices from the World's Parliament of Religions, 1893", Open Court, La Salle (Illinois), 1993
- SEGUY J., "Les conflits du dialogue", Cerf, Paris, 1973
- SHARMA A., "Meaning and Goals of Interreligious Dialogue", "Journal of Dharma", n° 8/3, 1983
- SITA RAM GOEL, "History of Hindu-Christian Encounters. AD 304 to 1996", Voice of India, New Delhi, 1996
- UNESCO, "Historia y diversidad de las culturas. (Simposio)", Unesco, Paris, 1984
- VACHON R., "Alternatives au développement", Centre Interculturel Monchanin, Montréal, 1988
- VACHON R., "Guswenta, ou l'impératif interculturel", "Interculture", n° 127, Montréal
- VITTACHI A., "Earth Conference One. Sharing a Vision for One Planet", Shambala, Boston, 1989
- VITTOZ P., "L'attrait des religions orientales et la foi chrétienne", Labor et Fides, Genève, 1978
- WATT W.M., "Islam and Christianity today. A Contribution to Dialogue", Routledge and Kegan Paul, London, 1983
- WATT W.M., "Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions", Routledge and Kegan Paul, London, 1991
- WERBLOWSKY R.J.Z., "Beyond Tradition and Modernity. Changing Religions in a Changing World", Athlone, London, 1976
- WORLD CONFERENCE ON RELIGION AND PEACE, "Religion for Peace. Proceedings of the Kyoto Conference on Religion and Peace", Bombay/ New Delhi, 1973
- ZAEHNER R.C., "Concordant Discord. The Interdependence of Faiths", Clarendon Press, Oxford, 1970
- ZAEHNER R.C., "The Convergent Spirit. Towards a Dialectics of Religion", Routledge, London, 1963

B. CULTURES ORIENTALS¹

- ARVON H., "Le bouddhisme", Presses Universitaires de France, Paris, 1991
- BASHAM A.L., sota la direcció de, "A Cultural History of India", Oxford University Press, 1999
- BEGUIN G., "El arte indio", Paidós, Barcelona, 1986
- BELAVAL Y., "La filosofía en Oriente", Siglo XXI, Madrid, 1987
- BHATTACHARYA H., sota la direcció de, "The Cultural Heritage of India", 4 vols, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkatta (Calcutta), 1993
- BIARDEAU M., "Hinduism. The Anthropology of a Civilization", Oxford University Press, 1991
- BURCKHARDT T., "Principios y métodos del arte sagrado", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2000
- CONZE E., "Buddhism. Its essence and Development", Harper and Row, New York, 1959
- COWARD H., sota la direcció de, "Studies in Indian Thought", Motilal Banarsidass, Delhi, 1983
- CRAVEN R.C., "Indian Art", Thames and Hudson, London, 1997
- DUMOULIN H., "Para entender el budismo", Mensajero, Bilbao, 1997
- DUMOULIN H., "Zen Enlightenment", Weatherhill, New York, 1987
- EMBREE A.T., sota la direcció de, "Sources of Indian Tradition", 2 vols, Penguin, London, 1991
- EMBREE A.T., "The Hindu Tradition", Vintage Books, New York, 1972
- FILLIOZAT J., "Les philosophies de l'Inde", Presses Universitaires de France, Paris, 1987
- FILLIOZAT, RENO, "L'Inde classique", Maisonneuve, Paris, 1985
- FISHER R.E., "Buddhist Art and Architecture", Thames and Hudson, London, 1993

¹I en particular, les tradicions índiques i budistes, a les quals hem fet especial referència en les pàgines anteriors.

- FLOOD G., "An Introduction to Hinduism", Cambridge University Press, 1998
- FREDERIC L., "Dictionnaire de la civilisation indienne", Robert Laffont, Paris, 1991
- GARG G.R., "Encyclopedia of the Hindu World", Concept Publishing Company, New Delhi, 1996
- GOETZ H., "El arte de los pueblos. India", Seix-Barral, Barcelona, 1961
- GUENON R., i altres, "La tradición hindú", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1988
- HAUSSIG H.W., sota la direcció de, "Wörterbuch der Mythologie. Götter und Mythen des indischen Subkontinents", Ernst Klett, Stuttgart, 1984
- HERBERT J., "Spiritualité hindoue", Albin Michel, Paris, 1972
- HIRIYANNA M., "Essentials of Indian Philosophy", Vikas, New Delhi, 1978
- HOPKINS E.W., "The Religions of India", Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1970
- KALUPAHANA D.J., "A History of Buddhist Philosophy", Motilal Banarsidass, Delhi, 1992
- KONTLER Ch., "Les voies de la sagesse: bouddhisme et religions d'Asie", Philippe Picquier, Arles, 1996
- MAHADEVAN T.M.P., "Invitación a la filosofía de la India", Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- MERLO V., "Siete ensayos sobre el hinduismo", Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 1984
- MILLER J., "The Vision of Cosmic Order in the Vedas", Routledge and Kegan, London, 1985
- MURTI T.R.V., "The Central Philosophy of Buddhism", Harper Collins, Delhi, 1998
- PRATS R.N., sota la direcció de, "Espai i símbol en l'art oriental", Cruïlla, Barcelona, 1997
- RAJADHYAKSHA N.D., "Los 6 sistemas de filosofía india", Etnos, Madrid, 1997
- RAJU P.T., "The Philosophical Traditions of India", Motilal Banarsidass, Delhi, 1998
- RAWSON Ph., "The Art of Southeast Asia", Thames and Hudson, London, 1995

- RENOUE L., "L'hindouisme", Presses Universitaires de France, Paris, 1991
- RIVIERE J.-M., "El arte y la estética del budismo", Universidad Nacional Autónoma de México, 1958
- ROSS F.H., "The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism", Routledge, London, 1952
- SARAL JHINGRAN, "Aspects of Hindu Morality", Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- SCHUHMACHER, WOERNER, sota la direcció de, "Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, hinduismo, taoísmo, zen", Paidós, Barcelona, 1993
- SECKEL D., "El arte de los pueblos. Arte budista", Seix-Barral, Barcelona, 1962
- SILBURN L., "Aux sources du bouddhisme", Fayard, Paris, 1997
- SIVARAMAMURTI C., "El arte de la India", Gustavo Gili, Barcelona, 1975
- SKILTON A., "A Concise History of Buddhism", Windhorse, Birmingham, 1994
- SNELLING J., "El budismo", Edaf, Madrid, 1992
- SWEATER D.K., "The Buddhist World of Southeast Asia", State University of New York Press, 1995
- TAKEUCHI Y., sota la direcció de, "Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese", Crossroad, New York, 1995
- TARLING N., sota la direcció de, "The Cambridge History of Southeast Asia", 4 vols, Cambridge University Press, 1999
- THAPAR R., "Ancient Indian Social History", Orient Longman, Hyderabad, 1979
- THOMAS E.J., "The History of Buddhist Thought", Routledge and Kegan Paul, London, 1963
- VIDYA DEHEJIA, "Indian Art", Phaidon, London, 1997
- VOLWAHSEN A., "India", Garriga, Barcelona, 1971
- WALKER B., "Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism", Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1983
- WARDER A.K., "Indian Buddhism", Motilal Banarsidass, Delhi, 1980
- ZAEHNER R.C., "Hinduism", Oxford University Press, 1966

- ZIMMER H., "Mitos y símbolos de la India", Siruela, Madrid,
1995

C. ALGUNES FIGURES DEL DIALEG INTERCULTURAL I INTERRELIGIOS

1. A OCCIDENT

- DANIELOU A., "Le chemin du labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident", Editions du Rocher, Monaco, 1993
- DANIELOU A., "Le phallus", Pardès, Puiseaux, 1993
- DANIELOU A., "Shiva et Dionysos. La religion de la nature et de l'éros", Fayard, Paris, 1999
- DANIELOU A., "Histoire de l'Inde", Fayard, Paris, 1983
- DANIELOU A., "Les quatre sens de la vie", Editions du Rocher, Monaco, 1992
- DANIELOU A., "La fantaisie des dieux et l'aventure humaine", Editions du Rocher, Monaco, 1996
- DANIELOU A., "Mythes et Dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou", Flammarion, Paris, 1997
- DANIELOU A., "Yoga, méthode de réintégration", L'Arche, Paris, 1983
- DANIELOU A., "Kama Sutra", Editions du Rocher, Monaco, 1992
- DANIELOU A., "La sculpture érotique hindoue", Buchet-Chastel, Paris, 1973
- DANIELOU A., "Visages de l'Inde médiévale", Hermann, Paris, 1985

- DAVID-NEEL A., "Viaje a Lhasa", Indigo, Barcelona, 1989
- DAVID-NEEL A., "Magos y místicos del Tíbet", Indigo, Barcelona, 1988

- DUCH Ll., "Mircea Eliade", Abadia de Montserrat, 1983

- ALLEN D., "Mircea Eliade et le phénomène religieux", Payot, Paris, 1982
- ELIADE M., "El vuelo mágico", Siruela, Madrid, 1997
- ELIADE, PETTAZZONI, "L'histoire des religions a-t-elle un sens?", Cerf, Paris, 1994
- ELIADE, COULIANO, "Diccionario de las religiones", Paidós, Barcelona, 1994
- ELIADE M., sota la direcció de, "Historia de las creencias y de las ideas religiosas", Herder, Barcelona, 1996
- ELIADE M., "La búsqueda. Historia y sentido de las religiones", Kairós, Barcelona, 1999
- ELIADE M., "Tratado de historia de las religiones", Era, México, 1972
- ELIADE M., "Ocultismo, brujería y modas culturales", Paidós, Barcelona, 1997
- ELIADE M., "Lo sagrado y lo profano", Labor, Barcelona, 1992
- ELIADE M., "Mito y realidad", Labor, Barcelona, 1994
- ELIADE M., "Images et symboles", Gallimard, Paris, 1999
- ELIADE M., "La nostalgie des origines", Gallimard, Paris, 1971
- ELIADE M., "Le mythe de l'éternel retour", Gallimard, Paris, 1991
- ELIADE M., "Mefistófeles y el andrógino", Labor, Barcelona, 1984
- ELIADE M., "Iniciaciones místicas", Taurus, Madrid, 1989
- ELIADE M., "El yoga. Inmortalidad y libertad", Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- ELIADE M., "Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase", Payot, Paris, 1951
- GRIFFITHS B., "The Golden String. An Autobiography", Harper Collins, Delhi, 1995
- GRIFFITHS B., "The Marriage of East and West", Collins, London, 1982
- GRIFFITHS B., "Christian Ashram. Essays towards a Hindu-Christian Dialogue", Longman, London, 1966
- GRIFFITHS B., "A New Vision of Reality", Harper Collins, Delhi,

1995

- GRIFFITHS B., "Return to the Centre", Harper Collins, Delhi, 1995
- GRIFFITHS B., "Vedanta and Christian Faith", Dawn Horse, Los Angeles, 1973

- GUENON R., y otros, "La tradición hindú", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1988
- GUENON R., "La crise du monde moderne", Gallimard, Paris, 1973
- GUENON R., "Apreciaciones sobre la iniciación", C.S. Ediciones, Buenos aires, 1993
- GUENON R., "Los estados múltiples del ser", Obelisco, Barcelona, 1987
- GUENON R., "Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada", Paidós, Barcelona, 1995
- GUENON R., "El rey del mundo", Luis Cárcamo, Madrid, 1987
- GUENON R., "La metafísica oriental. Conferencia en la Sorbona en 1925", Obelisco, Barcelona, 1995
- GUENON R., "Esoterismo islámico y taoísmo", Obelisco, Barcelona, 1992
- GUENON R., "Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues", Vega, Paris, 1976
- GUENON R., "El hombre y su devenir según el Vedanta", C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1990

- HESSE H., "Siddartha", Grasset, Paris, 1950
- HESSE H., "El viaje a Oriente", Oniro, Barcelona, 1997

- HUXLEY A., "La filosofía perenne", Edhasa, Barcelona, 1992

- LE SAUX H./ ABHISHIKTANANDA, "La montée au fond du coeur. Le journal intime du moine chrétien- sannyasi hindou. 1948-1973", Oeil, Paris, 1986
- LE SAUX H./ ABHISHIKTANANDA, "Intériorité et révélation. Essais théologiques", Présence, Sisteron, 1982
- LE SAUX H./ ABHISHIKTANANDA, "La rencontre de l'hindouisme et du christianisme", Seuil, Paris, 1966

- LE SAUX H./ ABHISHIKTANANDA, "Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité", Centurion, Paris; 1965
- LE SAUX H./ ABHISHIKTANANDA, "Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience", I.S.P.C.K., Delhi, 1990
- LE SAUX H./ ABHISHIKTANANDA, "The Further Shore", I.S.P.C.K., Delhi, 1997
- LE SAUX H./ ABHISHIKTANANDA, "Prayer", I.S.P.C.K., Delhi, 1999
- MERTON Th., "Amar y vivir. El testamento espiritual de Merton", Oniro, Barcelona, 1999
- MERTON Th., "Reflexiones sobre Oriente. La filosofía oriental a la luz del misticismo occidental", Oniro, Barcelona, 1997
- MERTON Th., "Mystics and Zen Masters", Dell, New York, 1967
- MERTON Th., "Gandhi y la no-violencia", Oniro, Barcelona, 1998
- MERTON Th., "El Zen y los pájaros del deseo", Kairós, Barcelona, 1994
- MERTON Th., "The Way of Chuang Tzu", Allen and Unwin, London, 1965
- PRABHU J., sota la direcció de, "The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar", Orbis Books, New York, 1996
- SAVARI RAJ A., "A New Hermeneutic of Reality: Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision", Peter Lang, Bern, 1998
- MITRA KANA, "Catholicism-Hinduism: Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridge Building", University Press of America, Lanham (Maryland), 1987
- PIGEM J., "El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència", tesi doctoral, Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 1998
- KRIEGER D.J., "Les fondements méthodologiques du dialogue interreligieux (selon R. Panikkar)", "Interculture", n° 135, octobre 1998
- PANIKKAR R., i diversos autors, "Raimundo Panikkar", "Anthropos", Barcelona, n° 53-54, 1985
- PANIKKAR R., "Invitació a la saviesa", Proa, Barcelona, 1997
- PANIKKAR R., "La Trinidad y la experiencia religiosa", Obelisco, Barcelona, 1989
- PANIKKAR R., "Les icones del misteri. L'experiència de Déu",

Edicions 62, Barcelona, 1998

- PANIKKAR R., "The Cosmotheandric Experience", Orbis, New York, 1993
- PANIKKAR R., "Religion, philosophie et culture", "Interculture", n^o 135, octubre 1998
- PANIKKAR R., "Myth, Faith and Hermeneutics", Paulist Press, New York, 1979
- PANIKKAR R., "La experiencia filosófica de la India", Trotta, Madrid, 1997
- PANIKKAR R., "The Vedic Experience", University of California Press, 1977
- PANIKKAR R., "El Cristo desconocido del hinduismo", Grupo Libro, Madrid, 1994
- PANIKKAR R., "Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme", Cerf, Paris, 1970
- PANIKKAR R., "El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso", Siruela, Madrid, 1996
- PANIKKAR R., "The Unknown Knower. Five crosscultural theses on Consciousness", a "Mélanges offerts à André Mercier", Peter Lang, Berne, 1988
- PANIKKAR R., "La paraula, creadora de realitat", a Panikkar R., sota la direcció de, "Llenguatge i identitat", Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994
- PANIKKAR R., "The Dialogical Dialogue", a F. Whaling, sota la direcció de, "The World's Religious Traditions", T. and T. Clark, Edinburgh, 1984
- PANIKKAR R., "Sobre el diàleg intercultural", San Esteban, Salamanca, 1990
- PANIKKAR R., "El imperativo intercultural", II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, Universidade do Vale do Rio Dos Sinos, 1997
- PANIKKAR R., "Paz y desarme cultural", Sal Terrae, Santander, 1993
- PANIKKAR R., "The Intrareligious Dialogue", Paulist Press, New York, 1978
- PANIKKAR R., "Religious Identity and Pluralism", a Sharma i Dugan, sota la direcció de, "A Dome of Many Colors", Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania), 1999
- PANIKKAR R., "Is the Notion of Human Rights a Western

Concept?", "Diogenes", 120 (Versió catalana a "Via fora!!", nº 63-64, vol VII, estiu-tardor 1999)

- PANIKKAR R., "El sentit de la Universitat", Universitat de les Illes Balears, 1997

- PANIKKAR R., "Les cultures contemporaines et l'éducation universitaire", "Interculture", nº 88, julio 1985

- PANIKKAR R., "L'esperit de la política. Homo politicus", Edicions 62, Barcelona, 1999

- PANIKKAR R., "Desenvolupament i tercer món", a "Desequilibri nord-sud. Propostes per a reduir-lo", SECODES, Barcelona, 1995

- PANIKKAR R., "Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra", San Pablo, Madrid, 1994

- SCHUON F., "Tras las huellas de la religión perenne", J.J. de Olañeta, Mallorca, 1982

- SCHUON F., "Las perlas del peregrino", J.J. de Olañeta, Mallorca, 1990

- SCHUON F., "De l'unité transcendante des religions", Seuil, Paris, 1948

- SCHUON F., "Comprender el Islam", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1987

- SCHUON F., "Tesoros del budismo", Paidós, Barcelona, 1998

2. A ORIENT

a. A L'INDIA

- AMAL KIRAN, "Talks on Poetry", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1989
- AMAL KIRAN, "Classical and Romantic", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1997
- AMAL KIRAN, "Problems of Early Christianity", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1998
- PURANI A.B., "The Life of Sri Aurobindo", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1995
- SATPREM, "Sri Aurobindo o la aventura de la consciencia", Obelisco, Barcelona, 1989
- AMAL KIRAN, "Sri Aurobindo and Greece", The Integral Life Foundation, Waterford (CT), 1998
- MERLO V., "Experiencia yóguica y antropología filosófica. Invitación a la lectura de Sri Aurobindo", Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 1995
- MERLO V., "Sri Aurobindo", Kairós, Barcelona, 1997
- SRI AUROBINDO AND THE MOTHER, "On Education", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1997
- SRI AUROBINDO AND THE MOTHER, "A Divine Life Manifesto", Sri Aurobindo Society, Pondicherry, 1998
- SRI AUROBINDO, "A System of National Education", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1970
- SRI AUROBINDO, "Thoughts and Aphorisms", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1996
- SRI AUROBINDO, "The Life Divine", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1971
- " "La vie divine", Albin Michel, Paris, 1955
- SRI AUROBINDO, "L'évolution future de l'humanité", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1993
- SRI AUROBINDO, "The Supramental Manifestation and other Writings", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1976

- SRI AUROBINDO, "The Hour of God and other Writings", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1976
- SRI AUROBINDO, "The Human Cycle. The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1993
- SRI AUROBINDO, "Renaissance et Karma", Editions du Rocher, Monaco, 1983
- SRI AUROBINDO, "The Synthesis of Yoga", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1971
- SRI AUROBINDO, "Letters on Yoga", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1971-1976
- SRI AUROBINDO, "The Foundations of Indian Culture", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1998
- SRI AUROBINDO, "The Secret of the Veda", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1993
- SRI AUROBINDO, "The Upanishads", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1996
- SRI AUROBINDO, "Essai sur la Gîtâ", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1992
- SRI AUROBINDO, "Letters on Poetry, Literature and Art", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1994
- SRI AUROBINDO, "The Future Poetry", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1994
- SRI AUROBINDO, "Les poèmes de Sri Aurobindo", (edició bilingüe francès-anglès), Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1995
- COOMARASWAMY A.K., "Time and Eternity", Select Books, Bangalore, 1989
- COOMARASWAMY A.K., "Hinduismo y budismo", Paidós, Barcelona, 1997
- COOMARASWAMY A.K., "Buddha y el evangelio del budismo", Paidós, Barcelona, 1994
- COOMARASWAMY A.K., "La filosofía cristiana y oriental del arte", Taurus, Madrid, 1980
- COOMARASWAMY A.K., "Sobre la doctrina tradicional del arte", J.J. de Olaneta, Mallorca, 1983
- COOMARASWAMY A.K., "La transformación de la Naturaleza en Arte", Kairós, Barcelona, 1997

- COOMARASWAMY A.K., "History of Indian and Indonesian Art", Dover, New York, 1965
- COOMARASWAMY A.K., "La danza de Siva", Siruela, Madrid, 1996
- GANDHI, "Autobiography", Navajivan, Ahmedabad, 1997
- "Gandhi", recopilació a càrrec de Rudrangshu Mukherjee, Penguin, London, 1993
- "Gandhi y la no-violencia", recopilació a càrrec de Thomas Merton, Oniro, Barcelona, 1998
- GANDHI, "All Religions are True", Pocket Gandhi Series, Bombay, 1962
- GANDHI, "Hindu Dharma", Orient Paperbacks, Delhi, 1997
- GOPI KRISHNA, "Kundalini. El yoga de la energía", Kairós, Barcelona, 1999
- GOPI KRISHNA, "Ancient Secrets of Kundalini", U.B.S., New Delhi, 1996
- GOPI KRISHNA, "Higher Consciousness", Julian Press, New York, 1974
- GOPI KRISHNA, "The Shape of Events to Come", Kundalini Research and Publication Trust, New Delhi, 1979
- LUTYENS M., "Vida y muerte de Krishnamurti", Kier, Buenos Aires, 1993
- LUTYENS M., "Krishnamurti. The Years of Awakening", Shambhala, Boston, 1997
- LUTYENS M., "Krishnamurti. The Years of Fulfilment", John Murray, London, 1983
- JAYAKAR P., "Krishnamurti. Biografía", Kier, Buenos Aires, 1989
- BALFOUR-CLARKE R., "The Boyhood of J. Krishnamurti", Chetana, Mumbai (Bombay), 1977
- MICHEL P., "Krishnamurti. Love and Freedom", Motilal Banarsidass, Delhi, 1996
- FOUERE R., "La pensée de Krishnamurti", Cercle du Livre, Paris, 1951
- FIELD S., "Krishnamurti. The Reluctant Messiah", Paragon House, New York, 1989

- GROHE F., "The Beauty of the Mountain. Memories of Krishnamurti", Krishnamurti Foundation Trust, Brockwood (Hants), 1996
- "Krishnamurti's Notebook", Krishnamurti Foundation India, Chennai (Madràs), 1994
- "Krishnamurti's Journal", Krishnamurti Foundation India, Chennai (Madràs), 1994
- "Krishnamurti to Himself. His Last Journal", Krishnamurti Foundation India, Chennai (Madràs), 1998
- "Diálogos con Krishnamurti", Edaf, Madrid, 1998
- KRISHNAMURTI, BOHM, "Más allá del tiempo", Kairós, Barcelona, 1996
- KRISHNAMURTI, BOHM, "El futuro de la humanidad", Edhasa, Barcelona, 1987
- KRISHNAMURTI, "Libertad total", Kairós, Barcelona, 2000
- KRISHNAMURTI, "Antología básica", Edaf, Madrid, 1998
- KRISHNAMURTI, "¡El ser humano está en peligro!", Orión, México, 1994
- KRISHNAMURTI, "Sobre el conflicto", Edaf, Madrid, 1995
- KRISHNAMURTI, "Krishnamurti on Nationalism", Rishi Valley Study Centre, Rishi Valley (Andhra Pradesh), 1997
- KRISHNAMURTI, "Sobre la mente y el pensamiento", Kairós, Barcelona, 1995
- KRISHNAMURTI, "El despertar de la inteligencia", 3 vols, Sirio, Málaga, 2000
- KRISHNAMURTI, "El camino de la inteligencia", Kairós, Barcelona, 1994
- KRISHNAMURTI, "You are the World", Krishnamurti Foundation India, Chennai (Madràs), 1995
- KRISHNAMURTI, "La libertad primera y última", amb pròleg d'A. Huxley, Kairós, Barcelona, 1996
- KRISHNAMURTI, "La libertad interior", Kairós, Barcelona, 1997
- KRISHNAMURTI, "Freedom from the Known", Krishnamurti Foundation India, Chennai (Madràs), 1997
- KRISHNAMURTI, "Comentarios sobre el vivir", 3 vols, Kier, Buenos Aires, 1992

- KRISHNAMURTI, "El arte de vivir", Kairós, Barcelona, 1994
- KRISHNAMURTI, "Sobre la vida y la muerte", Kairós, Barcelona, 1994
- KRISHNAMURTI, "Sobre la ética y los medios de vida", Edaf, Madrid, 1995
- KRISHNAMURTI, "Sobre el amor y la soledad", Kairós, Barcelona, 1997
- KRISHNAMURTI, "The Mirror of Relationship: Love, Sex, and Chastity", Krishnamurti Foundation America, Ojai (California), 1992
- KRISHNAMURTI, "Sobre la naturaleza y el medio", Kairós, Barcelona, 1994
- KRISHNAMURTI, "Time and the Timeless", Krishnamurti Foundation India, Chennai (Madràs), 1997
- KRISHNAMURTI, "Meditations", Krishnamurti Foundation India, Chennai (Madràs), 1997
- KRISHNAMURTI, "Sobre el aprendizaje y la sabiduría", Kairós, Barcelona, 1996
- KRISHNAMURTI, "On Religious Life", Rajghat Education Centre, Varanasi (Benarès), 1997
- KRISHNAMURTI, "Sobre Dios", Kairós, Barcelona, 1994
- KRISHNAMURTI, "Cartas a las escuelas", 2 vols, Kier, Buenos Aires, 1996
- KRISHNAMURTI, "Krishnamurti y la educación. (Conversaciones con los Estudiantes/conversaciones con los Maestros)", EDHASA, Barcelona, 1991
- KRISHNAMURTI, "Pedagogía de la libertad", Integral, Barcelona, 1996
- KRISHNAMURTI, "Principios del aprender", Edhasa, Barcelona, 1988
- KRISHNAMURTI, "Conversacions con estudiantes", Kier, Barcelona, 1994
- KRISHNAMURTI, "La educación y el significado de la vida", Orion, México, 1993
- KRISHNAMURTI, "Educando al educador", Fundación Krishnamurti Iberoamericana, Barcelona, 1992
- KRISHNAMURTI, "La urgencia de una nueva educación", Orion, México, 1983

- THEOSOPHICAL SOCIETY INDIA, "Theosophy and Education", Theosophical Society, Varanasi

- LA MERE, "Prières et méditations", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1997

- LA MERE, "L'Agenda de Mère", Aubier, Paris, 1960-1973

- LA MERE, "Education", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1994

- RADHAKRISHNAN S., "East and West in Religion", Allen and Unwin, London, 1949

- RADHAKRISHNAN S., "Eastern Religions and Western Thought", Oxford University Press, 2000

- RADHAKRISHNAN S., "The Recovery of Faith", Hind Pocket, Delhi, 1967

- RADHAKRISHNAN S., "Religion and Society", Allen and Unwin, London, 1947

- RADHAKRISHNAN S., "Indian Philosophy", 2 vols, Oxford University Press, 1996-99

- RADHAKRISHNAN S., "Indian Religions", Vision Books, New Delhi, 1979

- RADHAKRISHNAN S., "La concepción hindú de la vida", Alianza Editorial, Madrid, 1969

- RADHAKRISHNAN S., "True Knowledge", Orient Paperbacks, Delhi, 1984

- SWAMI NIKHILANANDA, "Ramakrishna. A Biography", Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Chennai (Madràs)

- NARASINGHA P. SIL, "Ramakrishna Revisited. A New Biography", University of America Press, New York, 1998

- ROLLAND R., "The Life of Ramakrishna", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1997

- ISHERWOOD Ch., "Ramakrishna and his Disciples", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1998

- KRIPAL J.J., "Kali's Child. The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna", The University of Chicago Press, 1994

- VIVEKANANDA, "Ramakrishna and his Message", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1997

- RAMAKRISHNA, "The Gospel of Sri Ramakrishna", 2 vols, Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Chennai (Madràs)
- KASTURI N., "La vida de Sai Baba", Ediciones Sathya, Buenos Aires, 1994
- NARESH BHATIA, "Sueños y realidades. Cara a cara con Dios", L'Ermita, Barcelona, 1999
- BUSTO G., "Swami. Un Camino de Amor", Errepar, Buenos Aires, 1991
- BUSTO G., "Sai Baba, el Señor", Errepar, Buenos Aires, 1993
- BUSTO G., "Cuando el Maestro llama", Errepar, Buenos Aires, 1997
- MAZZOLENI M., "El árbol de los deseos. Reflexiones acerca de las enseñanzas de Sai Baba", Errepar, Buenos Aires, 1996
- SANDWEISS S.H., "Sai Baba y el psiquiatra", Yug, México, 1984
- MURPHET H., "Sai Baba. El hombre milagroso", Yug, México, 1984
- SATHYA SAI BABA, "Love is my Message", edición a càrrec de V.B. Patacsil, Sri Sathya Sai Books, Anantapur (Andhra Pradesh), 1997
- SATHYA SAI BABA, "Vidya Vahini. Flow of Spiritual Knowledge which Illuminates", Sri Sathya Sai Books, Anantapur (Andhra Pradesh), 1984
- SATHYA SAI BABA, "Luvias de verano", diversos volums, Sathya, Buenos Aires, 1994
- SATHYA SAI BABA, "Cultura y espiritualidad", Sai Ram, México, 1994
- SATHYA SAI BABA, "Rosas de verano", Yug, México, 1992
- TAGORE R., "Morada de paz (Santiniketan)", edición a càrrec de W.W. Pearson, J.R. Jiménez- Z. Camprubí de Jiménez, Madrid, 1995
- TAGORE R., "Hacia el hombre universal", Sagitario, Barcelona, 1967
- SWAMI NIKHILANANDA, "Vivekananda. A Biography", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1998
- VIVEKANANDA, "Selections from the Complete Works", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1998
- VIVEKANANDA, "His Call to the Nation", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1997

- VIVEKANANDA, "My Plan of Campaign", Sri Ramakrishna Math, Chennai (Madràs), 1997
- VIVEKANANDA, "Education", Sri Ramakrishna Math, Chennai (Madràs), 1999
- YOGANANDA, "Autobiography of a Yogi", Jaico, Mumbai (Bombay), 1997
- YOGANANDA, "Man's Eternal Quest", Yogoda Satsanga Society of India- Mohan Pramlani, New Delhi, 1996

b. AL MON BUDISTA

- DALAI LAMA, "Freedom in Exile. An Autobiography of the Dalai Lama of Tibet", Hodder and Stoughton, London, 1990
- DALAI LAMA, "A Policy of kindness. An Anthology of Writings by and about the Dalai Lama", Snow Lion, Ithaca (New York), 1990
- DALAI LAMA, "An Introduction to Buddhism", Tibet House, New Delhi, 1965
- DALAI LAMA, "Du bonheur de vivre et de mourir en paix", Calmann-Lévy, Paris, 1998
- DALAI LAMA, "Las leyes de la vida", Martínez Roca, Barcelona, 2000

- SOGYAL RIMPOCHE, "El libro tibetano de la vida y de la muerte", Urano, Barcelona, 1994
- SOGYAL RIMPOCHE, "Meditación", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1997

- SUZUKI, FROMM, "Budismo zen y psicoanálisis", Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- SUZUKI, MERTON, "El Zen y los pájaros del deseo", Kairós, Barcelona, 1994

- SUZUKI D.T., "Mysticism. Christian and Buddhist", Allen and Unwin, London, 1957
- SUZUKI D.T., "Vivir el Zen", Kairós, Barcelona, 1995
- SUZUKI D.T., "Budismo Zen", Kairós, Barcelona, 1998
- SUZUKI D.T., "El Zen y la cultura japonesa", Paidós, Barcelona, 1996

- TRUNGPA Ch., "Nacido en Tíbet", Luis Cárcamo editor, Madrid, 1986
- TRUNGPA Ch., "Loca sabiduría", Kairós, Barcelona, 1995