



Algunes reflexions del curs 1998-99

Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia

SEMINARI INTERN DE L'EQUIP DE CRISTIANISME I JUSTÍCIA

1. La impossible teodicea: la crisi de la fe en Déu

SEMINARIS OBERTS

2. Àfrica subsahariana

3. Repensar la democràcia

4. Ètica civil, ètica de mínims

5. Cinema, creixement personal i socialització

6. La globalització

7. Delinqüència, presó i reinserció

8. A les portes d'Europa

9. El treball en el món

10. Ignacio Ellacuría: vida i pensament

11. L'església del futur, que ja neix

ALTRES ACTIVITATS ACADÈMIQUES DE CIJ

12. Resum

A més de la tramesa dels 6 ó 7 Quaderns anuals, igual com férem l'any passat, volem compartir amb els nostres amics alguns punts del que ha estat la reflexió de *Cristianisme i Justícia* durant el curs 1998-99.

En el Quaderns intentem (no sempre amb prou èxit) un llenguatge alhora seriós i planer. Aquest Quadern extra, atès el seu origen, potser no resultarà de lectura fàcil en tots els seus capítols.

L'equip *Cristianisme i Justícia* està constituït per uns seixanta professors universitaris i especialistes en les diverses ciències humanes i socials i en teologia preocupats pel diàleg cultural fe-justícia.

Aquest Quadern extra recull: 1) el seminari intern; 2) les reflexions d'alguns dels seminaris oberts que els professors del Centre han compartit amb altres persones i 3) un breu resum de la resta d'activitats acadèmiques del Centre.

Cristianisme i Justícia
desembre 1999

1. LA IMPOSSIBLE TEODICEA: LA CRISI DE LA FE EN DÉU

Coordinador: José I. González Faus

El seminari d'aquest curs passat va tenir com a tema el llibre de J. A. Estrada *La impossible teodicea*. La nostra intenció no era solament estudiar el problema de la teodicea, sinó tenir un teló de fons per a les reflexions sobre aquesta forma de mal que és la injustícia. En l'ambient del seminari es van constatar dues posicions, dues experiències contradictòries i, alhora, complementàries:

– un cert recel davant un tema que d'entrada, i de sortida, es veia excessivament teòric: la teodicea (!)

– una certa tranquil·litat i, fins i tot, alegria en comprovar que això tan teòric tenia molt a veure amb un problema tan flagrantment real i material com el mal, i amb una experiència tan fonamental i necessària per a la nostra vida com la d'un Déu, que creiem que ens estima i que per això lluita contra el mal que afligeix tantes persones.

Després, la magnitud del llibre ens va desbordar i potser va faltar una sessió d'"aplicació" de tot el que havíem llegit. Però aquesta intenció es va reflectir, si més no, en la forma com vàrem distribuir, en la nostra lectura, l'obra d'Estrada. Vam suprimir les noranta pàgines inicials sobre les primeres reflexions i els mites: reduïrem a tres les quatre parts que Estrada dedica a mostrar la "impossibilitat" de la teodicea. I vàrem ampliar a dues sessions la part que dedica l'autor al camí de Jesús, no com a "resposta" però sí com a "via de sortida" davant el problema del mal. Per consegüent, el nostre pla de treball va quedar així: una primera sessió sobre la teodicea "teològica" (Agustí i Anselm sobretot), una altra sobre la teodicea "filosòfica" (de Leibniz a Kant i Hegel), una altra sobre el fracàs de tot aquest recorregut, expressat en diverses veus de la Modernitat (des de Nietzsche fins a Voltaire), una quarta sessió sobre el camí de Jesús, expressat en la fe en l'"Abba" i la lluita pel Regne de Déu com a fi de la injustícia. I una última sessió sobre les grans dades cristològiques (encarnació, creu i resurrecció) com a llum per a la teodicea.

REFLEXIONS PRÈVIES

Filosofia, religió i mitologia s'han enfrontat amb el problema del mal. Unes vegades s'han limitat a proposar sortides més "pràctiques", com lluitar contra ell, tractar d'oblidar-lo aprofitant l'instant ("carpe diem") o relativitzar-lo declarant que el mal no és més que una absència del bé. Però quan han intentat enfrontar-lo amb la raó, cercant-ne l'origen o el perquè, han acabat o bé deformant la idea de Déu (casos del maniqueisme i dualisme metafísic, o de les idees sobre un Déu cruel o arbitrari o no omnipotent...), o bé fent recaure el mal sobre l'home, culpabilitzant-lo més del convenient.

Els mites han intentat explicar el mal, ja sigui per alguna escissió en el si de la divinitat (lluïtes entre els déus...), o per alguna raó tràgica a la qual els mateixos déus estan sotmesos (destí), o per alguna catàstrofe inicial de la història (mites "de la caiguda")... Estrada crida l'atenció sobre la

importància que té -en un context així- el mite bíblic més important que és el de Job: perquè en ell, Déu dóna la raó a Job en la seva queixa i en la seva pretensió d'innocència. Però no li dóna cap resposta. I nega la raó als amics de Job, que pretenien justificar Déu a costa de silenciar la protesta de l'home davant el sofriment.

Aquesta part no va ser objecte de debat, sinó solament d'un breu resum, ja que semblava un marc imprescindible per abordar el recorregut del llibre. Després, alguns van criticar no haver-s'hi detingut més.

SESSIÓ PRIMERA: LA TEODICEA "TEOLÒGICA"

El ponent de la primera sessió va criticar l'exposició d'Estrada, la qual va acusar de projectar sobre sant Agustí i sant Anselm un problema posterior que és el de la Il·lustració i la necessitat de "justificar Déu" per part dels il·lustrats. A Agustí (o Anselm i qualsevol dels medievals), l'afany de justificar racionalment Déu els semblaria un intent monstruós i, fins i tot, pecaminós. Tanmateix, com més forta és la fe en un Déu bo, el problema de la compatibilitat entre el mal i aquesta bondat de Déu és ineludible, tant si se l'anomena teodicea com si se l'anomena d'una altra manera.

És impensable una teodicea abans de la Modernitat, si s'entén per teodicea la justificació de l'existència de Déu, davant del problema del mal. També es va agrair un cert desemascament -per part del ponent- que, en el fons, tots desitgem que la teodicea sigui possible.

El ponent va evocar K. Barth per al qual tota teodicea és pecaminosa perquè creure en Déu és abandonar-se a Ell i perquè l'única teodicea és la resurrecció de Jesús. El ponent tampoc no compartia l'afirmació d'Estrada que Agustí inicia una línia de teodicea en la qual es justificaria Déu a costa de la incriminació de l'home. A Agustí el preocupa gairebé només el mal moral, i arriba a relativitzar el mal físic; és vist com un motiu per desitjar l'autèntic Bé Immutable i etern. El ponent va preguntar si aquesta teologia és totalment inadmissible, o si no serà que, quan la Il·lustració va secularitzar el caràcter escatològic de la salvació, es va voler negar aquesta teologia de la vall de llàgrimes i aleshores va ser necessari justificar les llàgrimes que s'havien negat orgullosament.

En opinió del cronista, la sessió va servir també per distingir dues qüestions diverses: 1) la de com respondre al mal i al sofriment -o de la pedagogia en la lluita contra ells- i 2) l'altra pregunta sobre el perquè del mal i el dolor. Aquesta segona qüestió pot condicionar molt la resposta a la primera.

El nostre diàleg

A partir de la invitació del ponent a considerar la teologia de la "vall de llàgrimes" com "la genuïna visió popular d'una autèntica teologia amb consciència del caràcter escatològic de la salvació" es va suscitar un ric debat en els grups sobre el tema, com una possible manera de plantejar i afrontar l'explicació del tema del mal.

En general, la imatge es va acceptar amb facilitat com una metàfora adequada de la realitat que tots veiem: sembla evident que aquest món és una "vall de llàgrimes", si més no, aquesta és l'experiència quotidiana de tres quarts parts de la humanitat i això fa que cada vegada es pugui explicar menys l'abundància i la intensitat del mal i del sofriment. Un plantejament d'aquest tipus també encaixa perfectament amb l'experiència d'impotència davant el mal i amb una certa reivindicació del valor pedagògic del sofriment i el dolor davant la sorprenent intolerància al mal que caracteritza la cultura actual. Fins i tot es va valorar que pot fer desitjar el veritable bé, com diu sant Agustí.

La teologia de la "vall de llàgrimes" no és falsa en absolut;

però no respon a la pregunta de per què ha de ser la terra una vall de llàgrimes (i de tantes llàgrimes que van més enllà de la dolorosa finitud de les coses). De fet, el ponent havia mostrat també com aquesta pregunta per compaginar el mal i la bondat (no la simple existència) de Déu, sí que és present en sant Agustí, i com aquest evoluciona des de les primeres respostes neoplatòniques (el mal resultat del procés degeneratiu dels éssers en distanciar-se de l'U), o antimaniquees (el mal resultat de la llibertat humana i no de l'existència d'algun déu dolent), fins a les respostes antipelagianes en què, per evitar l'exageració de la llibertat, Agustí exagera terriblement el significat del pecat original (Déu queda justificat perquè Adam podia no pecar; però nosaltres quedem sense justificació perquè després d'Adam "no podem no pecar"). La teologia de la "vall de llàgrimes" pot ser útil com a esperó cap al Bé Suprem, però no com alguna cosa que queda totalment justificada pel pecat original.

Els biblistes van assenyalar que, en els evangelis, no hi ha pròpiament una teologia de la "vall de llàgrimes". Un altre dels assistents va assenyalar que potser la veritable qüestió no és si es pot parlar de "teodicea" a sant Agustí, sinó si acceptem l'afirmació d'Estrada, que la doctrina d'Agustí "és clarament regressiva respecte del nivell assolit en el llibre de Job" (Estrada, p.119), és a dir: que no hi ha resposta a la pregunta del perquè del mal, però que són falses totes les respostes retribuicionistes que "prenen partit per Déu a costa de l'home". Segons Estrada, aquestes respostes acaben provocant aquests efectes negatius: a) que "la por a un Déu justicier desplaci l'anunci joànic del Déu Amor (178-179); i b) que la desobediència històrica joànica respecte de les persones i mediacions representatives del que és diví es transformi (des de l'hermenèutica teològica del Jesús obedient fins a la mort i mort en creu) en l'obediència com a clau de volta de les relacions amb Déu i amb els seus representants (179).

Les diverses intervencions van anar posant de manifest les limitacions i els perills de la manera en què aquesta opció teològica intenta fer compatible la bondat de Déu amb l'existència del mal:

– Posar tota l'esperança en el fet que acceptar la situació actual ens portarà a una vida millor en el cel dóna lloc a una religió alienant que mereix tot tipus de crítiques –recordem la de Marx.

– El plantejament davant el dolor acaba essent fatalista.

– No dóna resposta al perquè del mal, ni com pot ser que un Déu bo creï un món que és "una vall de llàgrimes".

Durant tot el seminari es van succeir les intervencions entorn de què és el mal, quins són els tipus de mal. Un dels assistents al seminari va posar damunt la taula, i tots hi vam estar d'acord, que els homes estem implicats en el mal, que potser no sapiguem l'origen de tots els mals i ni tan sols puguem demilitar clarament algunes responsabilitats o causes, però és clar que podem "apuntar-nos" a la seva dinàmica o lluitar-hi en contra.

També en el nostre seminari va haver-hi una contínua inquietud davant la diferència entre veure el mal des de fora i des de

dins... Es va recordar que l'experiència de finitud, de contingència sempre és segona; el primer, el més contundent és l'experiència de sofriment, de dolor.

Des de l'inici de les sessions constatem, una vegada i una altra, una contradicció: per una banda, tots volem "explicar" el mal i en certa manera desitgem que la teodicea sigui possible i, per l'altra, tots constatem que el mal l'hem d'explicar menys i combatre'l més.

El mal és impossible explicar-lo des de la raó. Davant el mal cal mantenir l'escàndol i la rebel·lia que impedeix la resignació fatalista i impulsa un compromís actiu. Fins i tot davant del mal físic se'ns planteja la necessitat i la urgència de lluitar també contra aquest mal que és més evitable del que sembla. En els moments en què sembla que no hi ha res a fer, ens pot ajudar la referència dels grans sofrents de la història.

Renunciar a la pregunta per l'origen del mal i dedicar-se només a la saviesa pràctica de com combatre'l (com fan els grecs), és una solució que no convenç, insatisfactòria, perquè la pregunta per l'origen té a veure amb el nostre propi comportament, cal pensar la relació de Déu amb el mal per situar-nos en la nostra lluita contra el mal.

SEGONA SESSIÓ: LA TEODICEA FILOSÒFICA

Leibniz

– 1. Amb Leibniz entrem en l'aparició no solament del terme, sinó d'una veritable teodicea, en sentit fort, que ja no és una simple apologètica de la fe. Un dels grups en què ens vam dividir va considerar molt importants els condicionaments històrics, per comprendre Leibniz. Aquests condicionaments es poden reduir a:

a) Un moment històric marcat per la por (turcs, pestes, bruixes, infern...) que porta a un afany de seguretat per un mateix (Déu es va quedant relegat a un deisme). I b): un pressupòsit personal indemostrable de correspondència entre la realitat i la ment humana (la raó grega). Leibniz era matemàtic (i diplomàtic): tot té el seu perquè i el seu significat i l'home és capaç de conèixer-lo. Des d'aquí es comprèn l'enorme esforç de Leibniz per "conciliar": concordar racionalment Déu, el cosmos i l'home (en contraposició, per exemple, a la reacció negativa i ja gairebé atea de P. Bayle).

– 2. Aquests condicionants fan comprensible el sistema de Leibniz que cap en aquests cinc punts:

a) Déu té una visió de conjunt de tot concatenat. b) Elegeix, des d'aquesta visió, el millor món possible (ja que Déu és perfecte). c) Els inconvenients d'aquest món elegit són inevitables i estan integrats en el tot. d) Que Déu esculli el millor, no implica que ho sigui per a l'home! e) Conseqüentment, el mal no és solament permès sinó que Déu el vol. (Vegeu la citació de Leibniz a la p. 206: "un món sense pecat no seria el millor, ja que tot està lligat".)

– 3. Aquest sistema té aquestes conseqüències:

a) Escamoteja el mal i en rebaixa la realitat. Sembla que en el millor món possible hi hauria d'haver menys mals i l'experiència diu que n'hi ha molts. El mateix Leibniz havia escrit que "Déu no podia crear un sistema mal lligat i ple de dissonàncies" (p. 195).

b) Així, no sembla que Déu pugui aparèixer com una lluita contra el mal. I l'home menys... Ni tan sols Déu pot intervenir d'una manera intermitent "per arreglar una disfunció de la màquina", doncs això seria un senyal d'imperfecció de Déu. Per tant, fins i tot els monstres estan dins de l'ordre!

c) L'home no és un fi sinó un mitjà per al fi universal (Estrada p. 201: "desafecció per l'home, més grec que cristià").

d) Acaba fonamentant el conservadorisme social: la idea posterior de la "mà invisible" que condueix a bon port tots els mals de l'economia, etc.

– 4. I suscita les objeccions o preguntes següents:

a) No ha crescut aquí la raó fins a voler sotmetre Déu? Estrada escriu que Leibniz "acaba realitzant el que és irracional" (p. 208). Com sant Anselm...

b) Dir que la llibertat és un bé, només justifica el mal en abstracte: no tots els mals concrets (és a dir: no podria Déu intervenir, per exemple, no creant Hitler...?). Davant aquests mals concrets Leibniz no té cap més resposta que la tradicional (càstig, prova, fer que ens adonem del bé que ja tenim...) *Tot això s'anirà a can Pistras amb el terratrèmol de Lisboa.*

c) Aquesta indiferència davant el dolor concret de l'home prové del principi anterior que la creació no està feta per a l'home, sinó per a una altra finalitat (vegeu com ho resumeix Estrada a la p. 207: "una condemna eterna de la majoria de la humanitat no seria res comparada amb la bondat del Déu que en salva uns pocs". Igual que sant Agustí). Però aleshores: per a qui estarà feta la creació? Per a Déu no, atès que ja és perfecte. Tampoc per a un ésser inferior a l'home, ja que aleshores li seria superior...

d) La resposta de Leibniz és un dogmatisme que acaba convertint-se en fideisme: Déu és bo i hem de creure que el seu món és bo, encara que no ho veiem. Amb això sembla que també s'acaba la lluita contra el mal: el Déu cristià és així substituït per un Déu "grec", i aquest "ordre millor" jugaria el mateix paper que el destí en la filosofia grega. Així "s'evacua la creu de Crist".

Hegel

La ponent d'aquesta sessió va considerar important el fet que Estrada tracti Hegel abans que Kant, malgrat que cronològicament és posterior. Perquè Kant va reconèixer que *l'especulació filosòfica no pot respondre les preguntes del mal*. Va desplaçar el problema del mal de la raó especulativa a la pràctica, va reconèixer el fracàs de la teodicea i va replantejar el problema del mal des de la perspectiva existencial. En canvi, Hegel (tot i haver passat per Kant) *vol tornar a la fase anterior*, és a dir, incorporant-hi la dimensió pràctica, pretén arribar a una justificació especulativa. En aquest sentit, potser es podria parlar de Hegel com d'un "leibnizianisme històric". En efecte:

la seva resposta al problema del mal ve a ser aquesta:

1. *La teodicea serà la mateixa història universal.* És a dir, la història és la que tendeix per necessitat al "millor dels mons possibles" de Leibniz, a la total harmonia. Així, la teologia de la història és substituïda per una filosofia de la història, mitjançant la secularització de l'Escatologia en un progrés necessari. En un sistema així no hi haurà lloc per a aquesta tragèdia (kantiana i bíblica) en la qual el virtuós no és feliç i el malvat triomfa.

2. *El mal serà la necessària dialèctica de l'esperit.* És a dir: el mal és aferrar-se a la singularitat (que és la dada fonamental de tota consciència!), sense elevar-se a la universalitat que és la destinació de l'home. Mirat així, el mal és alguna cosa més que la simple privació. És una cosa intrínseca i necessària en la història (per això podem dir que el problema no és tant en l'ordre ontològic com en el gnoseològic -nosaltres percebem com a mal el que no ho és-). Així Hegel creu superar l'autosuficiència de la consciència kantiana i ens remet a la societat i a la història.

3. *I la superació del mal (el progrés) serà la praxi de l'esperit.* La veritable òptica per abordar el problema del mal no és la de la ment humana sinó la de l'Esperit Absolut. Amb això el sofriment individual (o col·lectiu: d'un poble, etc.) és mancat de significat en ell mateix. El mal històric queda justificat en funció del progrés: aquest fi justifica aquells mitjans (fet que es reflecteix després en la macroeconomia: la mà invisible encarna la hegeliana "astúcia de la Raó"). El mal queda intel·lectualitzat, neutralitzat i, en definitiva, legítimat.

Això va permetre a un participant resumir d'aquesta manera el procés que portàvem recorregut: fins ara sembla que hem anat d'una teodicea (justificació *immediata* de Déu: Agustí, Anselm...) a una cosmodicea (el millor món possible) i d'aquí a una historiodicea la qual (en secularitzar-se la història i reduir-se tota economicistament) acabarà convertint-se en una "mercadodicea" (=al final, el mercat ho justificarà tot). (Malgrat aquesta observació, el cronista pensa que val la pena pensar i examinar el que podria haver-hi de vàlid en la resposta hegeliana, si no se la pren com a *lleï necessària de l'ésser i de la història*, sinó com a simple coherència que expressa les relacions de Déu amb els homes lliures.)

Intermedi: crisi d'aquest tipus d'explicacions en Voltaire
El terratrèmol de Lisboa arruïna la resposta de Leibniz, desplaça l'accent al mal físic, fa incompreensible un Déu que té una providència "general" però a costa dels particulars (per això als sacerdots no els queda cap més resposta que recórrer a la creença que el mal dels particulars és un càstig...). Voltaire opta, per tant, per "viure sense resposta i transformar el món" (p. 246), però deixant oberta la possibilitat de l'esperança per al final. Amb això s'esbossa el pas a Kant.

Kant

Es pot reduir a dues coses: allò que clausura (punts 1 i 2 de l'enumeració que segueix), i allò que inaugura (punts 4 i 5).

1. *El mal moral i el dolor són injustificables des de les*

explicacions tradicionals sobre el Creador. Les contradiccions del mal ni són conseqüència inevitable de la natura, ni la simple obre de l'home, ni són eliminables (o inexistents). Per tant, no és possible una teodicea teòrica: des del nostre saber ni podem justificar ni condemnar Déu. En canvi, la fe moral (la raó pràctica) permetrà una teodicea.

2. Amb això, Kant vincula el mal moral a la llibertat (amb la seva explicació del "mal radical" innat a tot ésser humà que sempre decideix fer el bé no pel bé mateix sinó en la mesura en què li sigui convenient). Sense la llibertat no es pot tematitzar el mal (amb la qual cosa desmitifica la versió agustiniana del pecat original). Però en vincular-lo a la llibertat, el mal es fa intel·ligible a qualsevol especulació.

3. En canvi, sobre el mal físic Kant té poc a dir i està una mica entre Leibniz i Hegel (=vàlid per al conjunt, per al progrés, etc.)

4. El seu reduccionisme moral de la religió converteix la teodicea en antropodicea. La teodicea és rebutjada no solament com a resposta, sinó com a pregunta. Déu és simplement el Fonament del fet moral que interpel·la l'home.

5. Des d'aquest reduccionisme, Kant prepara el camí a Hegel que convertirà l'antropodicea en una nova teodicea, en identificar l'Esperit absolut i la consciència humana.

El nostre diàleg

El tema de l'harmonia preestablerta com a exigència per fer explicable la compatibilitat de l'existència del mal amb la d'un Déu bo va introduir una certa inquietud i, fins i tot, indignació.

Es va posar sobre la taula la sospita que la distinció entre mals suprimibles i no suprimibles i l'explicació que aquests últims contribueixen a l'harmonia és una "trampa racionalista". Trampa insostenible si es vol mantenir un mínim d'honradesa intel·lectual davant el sofriment real dels qui suporten les conseqüències d'aquests "mals suprimibles".

El crit de Jesús a la creu (Mc 15, 37) i el de tants crucificats, no és reconciliable en una harmonia universal. Trampa que porta a identificar, d'una forma reduccionista, mal amb finitud. Trampa que deixa Déu fora del món, de la història humana i que limita la llibertat humana fins a fer-la insignificant.

El plantejament racionalista és producte d'una certa divinització de la nostra manera d'argumentar, obliguem Déu a argumentar com nosaltres. El seu perill és que fa perdre de vista les persones concretes i les seves situacions reals. Portada a l'extrem, la racionalització és una fugida de la realitat que no afronta la limitació i la contingència humana i que no es deixa afectar pel sofriment i el dolor. El que és racional es desvincula del que és existencial i el sistema que es crea i s'imposa a la realitat genera passivitat.

La sospita augmenta quan ens adonem que es deixa de banda com un fet menor el mal físic quan, en la realitat, és el que fa patir la gent. L'afirmació que "no hi ha mal que per bé no vingui" és ofensiva per a molta gent.

Només és possible argumentar d'una manera racionalista, explicar, des de fora de l'experiència del mal com a sofriment o des de dintre del mal però només quan s'experimenta com a

contingència. El repte és no pensar al marge del mal, sinó després d'experimentar-lo. Dins del mal només és possible reaccionar: esperança, desesperació, rebel·lia, resignació... El perill a evitar és que el racionalisme es converteixi en ideologia que manipula la realitat i ens faci insensibles al mal, al dolor, al sofriment dels altres. (Curiosament expliquem el mal aliè i combatem el nostre.)

De tota manera, un dels participants va insistir moltes vegades que, quan parlem del mal, s'hauria de distingir entre aquells mals que són evitables per l'home, i aquells que són *absolutament inevitables*. Qui sap si aquests últims podrien formar part d'un tot... en què s'harmonitzin? Nosaltres tendim a confondre'ls i això ens porta a fer passos en fals.

Tot i que Kant va obtenir una certa acceptació tant en els grups com en la nostra plenària, alguns en el diàleg van assenyalar que els racionalistes sembla que parlin sense haver estat immersos en l'experiència del dolor (només així es pot dir que l'experiència de finitud és la raó del mal). I nosaltres tenim aquest mateix perill. En la realitat, és el mal físic que amoïna la gent, i nosaltres el deixem de banda i discutim sobre el mal "metafísic" (finitud) o el moral. Per això va concloure un dels participants: "sempre que es pretén *explicar* el mal, és que se n'està fora".

També es va suscitar una discussió sobre el silenci i el crit: dir que s'ha de callar és insuficient i pot ser còmode; però el mateix sofriment ja és un "crit" al qual se li ha de donar resposta. El silenci (i la teologia anomenada "apofàtica") només és de la raó especulativa. Del silenci de la impotència i de la incomprensió davant el sofriment també brolla una paraula, paraula que és crit, petició d'ajuda, lament, protesta... El silenci necessari és el silenci de respostes racionals, silenci de la raó especulativa.

La impossibilitat de la teodicea racional ha deixat pas a explicacions postmodernes igualment problemàtiques atès que considera perfectament harmòniques dues postures contradictòries: el "campi qui pugui" i la solidaritat entre els qui pateixen.

Davant Jesús a la creu sorgeixen preguntes que cal mantenir, tot i que no hi ha respostes racionals.

Potser més que preguntar el perquè, l'alternativa és preguntar el "per a què" que pot ser font de solidaritat.

SESSIÓ TERCERA: LA CRISI DE LA TEODICEA

L'introducció d'aquesta sessió va assenyalar que no pretenia encarar-se amb els autors a comentar (com havia fet el presentador el primer dia), sinó buscar "quins d'aquests plantejaments pul·lulen en suspensió pel nostre clima cultural, i quina és la seva influència a fi que el mal es converteixi en una categoria de l'acció i no de la teoria". Aquest mal que és – segons afirma Estrada – "el gran problema ètic, religiós i existencial del nostre temps".

Nietzsche

Nietzsche significa la gran reacció contra Hegel i la seva teologia històrica, que absorbia el mal en la història de l'autorealització de Déu. Per això N. absolutitza el present i l'individu contra tots els projectes alternatius de futur i de realització d'un "nosaltres". La mort de Déu canvia així de sentit: ja no serà un episodi *provisional*, sinó un pas necessari i *definitiu* per alliberar-se de la teodicea hegeliana, i recrear l'individu.

Amb aquest plantejament, N. pretén -segons Estrada- dues coses:

a) *una alternativa global a tot el curs històric d'Occident*, impugnant el pressupòsit d'una realitat amb estructures estables perceptibles per la raó. Criticarà l'objectivitat de la moral, i trencarà la identitat entre el que és bonic, és bo i és veritable.

b) *una reivindicació de l'individu aïllat: com si fóssim "mònades" leibnizians, però sense harmonia preestablerta.*

Sobre el primer: la religió dona al mal un sentit (fals): culpa i càstig fonts del poder sacerdotal. Per posar fi a tot això, Nietzsche s'afanya a eliminar el mal i creure en la puresa dels instints. Però el que és difícil per abolir la religió és que aquesta dona sentit al sofriment i que el que menys suporta l'home del dolor és la seva falta de sentit.

I sobre el segon: un cop eliminat Déu (i la religió), continua quedant el sofriment! I Nietzsche només sap exigir que sigui assumit d'una manera estoica (tràgica), per l'home. Així acaba "naturalitzant" el mal físic i assumint-lo en una estètica antropològica, en lloc de combatre'l (amb perles com aquestes: *"el malalt és un paràsit de la societat"* i *"en un cert estat és immoral viure més temps"*).

En resum: Nietzsche sembla substituir la divinització hegeliana del tot, per una autodivinització (impossible!) del subjecte. I així acaba evadint-se del problema del mal: desapareix el sofriment sense sentit: el que cal fer és aguantar-lo i "curtir-se". Probablement, Nietzsche és un dels pocs que han estat capaços de pensar la hipòtesi atea fins a les seves últimes conseqüències. Així es queda en una contradicció entre les perspectives noves que obre la mort de Déu, i la acceptació resignada de la finitud i l'etern retorn. Un món sense ordre i sense significació absoluta, en el qual la fe en el superhome supleix l'antiga fe en Déu. Una càrrega desmesurada que acaba trencant el "jo" (per començar, el del mateix Nietzsche).

El nostre diàleg

Una de les idees de Nietzsche que ha calat més a fons en la nostra cultura és la del "mal inevitable". En el seminari es va produir un ric debat entorn d'aquesta idea, debat que va posar de manifest, un cop més, que decretar el fracàs de la teodicea no resol el problema de com situar-nos davant del mal i que fora de la teodicea també es donen sortides falses.

Constatem que la idea del mal inevitable, unida a la que no hi ha alternativa a l'ordre actual i a la de l'individu com a únic valor, proporciona una coartada sociologicocultural perfecta per mantenir la nostra indiferència i insensibilitat davant tantes situacions de dolorosa injustícia. La reacció dels membres del seminari, incloent-hi la irritació, va reforçar el nostre desig de no caure en la indiferència amb arguments contundents.

No es pot dir en qualsevol moment que un mal sigui inevitable, sinó només quan s'ha fet tot el possible per evitar-lo, o sigui després d'una història de lluita contra ell. Si es fa abans d'aquesta història, o en lloc d'ella, aleshores no es constata que un mal sigui inevitable sinó que es demostra que no es té cap interès a posar-hi fi. De fet, l'experiència ens diu que, amb l'esforç de la solidaritat, mals que semblaven inevitables acaben per no ser-ho.

Aquesta lluita per la justícia no té per què ser incompatible amb el plaer. Això ens permet defensar-nos d'algunes crítiques de Nietzsche. Potser des de la nostra lluita per la justícia marcada per la inquietud ètica i l'esperit estoic ens costi entendre-ho i no sapiguem com encaixar-ho, però si girem la mirada a l'Amèrica Llatina podem veure com la lluita per la justícia s'articula de forma natural amb l'aspecte festiu i celebratiu.

[N.B. Va tenir molt bona acollida en el diàleg, l'observació d'Estrada, pàgines 289-290, sobre la postura actual d'algunes esquerres que es valen de Hegel i de Nietzsche per desautoritzar l'un amb l'altre, tot "aprofitant-se" alhora de tots dos. És a dir: es fa servir N. per minar tot el projecte històric solidari, com a simple il·lusració; però s'utilitza Hegel per qualificar l'egoisme individualista i insolidari de "progrés de la història".]

Què queda després del naufragi?

De la teodicea com a mite s'ha passat al progrés com a mite. El desastre de la teodicea dóna lloc a la filosofia de progrés. Però aquesta acaba esclatant a Auschwitz i dóna lloc a totes les cultures del "post" (postmodern, postindustrial, postcristià...) i del "des" (desconstrucció, desencantament...) o de la mort (mort de Déu, mort del subjecte...). Aquests prefixos serveixen per denominar gairebé tots els nostres corrents culturals. El resultat és una societat rica, amb un alt grau de sofisticació, però que ha perdut la capacitat ètica i el potencial humanista. En aquest context, una sèrie d'autors van notant que negar que la finitud sigui un mal amaga una incapacitat per afrontar-la i és una nova derrota davant del mal. D'aquí vénen les diverses formes d'enyorança o de recerca de substitucions de la religió. Exemples:

Dostoievsky. Afirmació de la necessitat de Déu encara que, fins i tot, es rebutgi la seva creació (Ivan Karamazov).

Horkheimer. Anhel que Déu existeixi i comprensió de la funció desabsolutitzadora de la realitat que exerceix la idea de Déu. [Crida l'atenció que, després de tantes crítiques de la Il·lustració, un il·lustrat i no creient com Horkheimer, pugui afirmar que el pecat original "és evident"].

Camus. Necessitat i impossibilitat de Déu. És necessari perquè sense Ell no hi ha fonament en la lluita contra el mal. És impossible sobretot el Déu cristià, perquè se'l creu bo i preocupat pels homes (amb els déus grecs i el fat no faria falta teodicea). Camus suggereix aleshores que l'home es posi a fer el que Déu no fa. Però acaba descobrint que, en la lluita contra el mal, sovint encara es fa més mal (o bé morim màrtirs): en tots dos casos *triomfa el mal*. Per això aquesta visió tràgica: capacitat d'estimar i incapacitat per fer feliços els homes tot

i estimar-los.

Bloch. Busca el Regne de Déu sense Déu. Esperança (i optimisme) contra la visió tràgica de Camus: al final l'home ho farà bé (*spero ergo ero*). Espècie de cristianisme ateu. Però: i el sacrifici que demana als herois rojos?, qui ho compensa?, i encara més quan no és prou clar que serveixi de gaire?

Filosofies analítiques. Mereixen ser citades com a contrapès a algunes coses anteriors: neguen validesa a l'argument que -des del mal- conclou la inconsistència lògica del teisme (tot i que pugui fer subjectivament menys creïble o més improbable l'afirmació de Déu). Atès que aquesta inferència lògica suposaria *un punt de vista absolut que nosaltres no tenim*.

El nostre diàleg

El diàleg entorn de les propostes dels representants de l'humanisme ateu o "ateisme de protesta" (J. Moltmann) - Dostoievski, Horkheimer, Camus, Bloch- va donar pas a una sèrie de reflexions i comentaris sobre la possibilitat d'una certa "teodicea pràxica", una certa resposta des de la sensibilitat davant el sofriment. Una resposta feta de mantenir les preguntes davant el mal i urgir una resposta que implica el compromís pràctic, ja sigui des de la fe o des de l'ateisme.

El model de resposta seria Mateu 25. Per als creients suposa prendre's seriosament la dimensió pública, el compromís alliberador de la fe. Per als no creients suposa reivindicar un Mateu 25 "cultural", una cultura laica solidària. Una resposta davant el mal marcada per la preocupació per "la salut de cada home" -com el protagonista de *La pesta* de Camus. Un compromís amb l'home "animal que menja pa" (G. Bueno), un home que no és solament ni fonamentalment racional sinó que té necessitats bàsiques a les quals només es pot donar resposta des d'una certa cultura i organització social. Des d'aquesta concepció de l'home, se'ns fa patent el mal inacceptable i insuportable que hi hagi tantes persones que no poden menjar. Podríem resumir així el missatge de Mateu 25: "fora dels pobres no hi ha salvació".

La indignació és un motor important per a un compromís d'aquest tipus. Una indignació que no és ressentiment ni remordiment i que, alhora, no ens deixa situar-nos còmodament com a espectadors indiferents davant el mal. Déu mostra la seva indignació davant determinades situacions en l'Antic Testament (Èxode, Profetes) i Jesús de Natzaret també s'indigna; això no obstant, als discursos de molts teòlegs els manca "indignació", parlen de la humanitat i de la història des de fora. Davant d'això, el que és cristià és baixar al món, ja que el món és el solar de Déu. Igualment, hem de ser capaços de passar de l'individualisme a la solidaritat també en aquest aspecte; convertir la indignació personal en clamor social. Davant la sospita que paralitza cal alimentar la *indignació creativa* que desperta i dinamitza. En conclusió, és important tenir consciència del mal, una consciència que va acompanyada del reconeixement de l'ésser humà i de deixar-se afectar pel mal que pateix. Tot això es va resumir en la formulació d'una benaurança: "Feliços els indignats..."

En el diàleg va tornar a sorgir el tema del mal inevitable i de si alguns dels autors vistos diuen el que diuen només referint-se al mal inevitable. Però continuem sense saber quin

mal és realment inevitable. En aquest sentit, sembla que el cristianisme obliga a considerar inevitables molts més mals dels que considerarien altres cosmovisions. Aquest és el significat del miracles (signes) de Jesús. I de la protesta d'un dels presents contra aquesta "teologia de la inevitabilitat" que sembla que ens envolta en nom de la postmodernitat.

També es va suscitar, i no per primera vegada, la qüestió de l'alegria, del dret al plaer, etc. L'hem presentat massa com a contradictòria de l'esforç, l'imperatiu, etc. Per això algú va evocar el cèlebre text d'Ecclésiastes: hi ha un temps per riure i un temps per plorar. Potser el més important és que sapiguem donar cabuda als dos temps en la nostra lluita. Perquè el que és innegable és que qui mai no riu, en lloc de plorar (quan toqui) farà plorar. I el qui mai no plora, també farà plorar. Un altre va apuntar la possibilitat d'ajuntar els dos ressorts anteriors, sense necessitat de separar-los temporalment: de fet, les benaurances podrien parafrasejar-se així: "feliços els indignats" davant el dolor del món... Un altre va apuntar que la indignació davant la injustícia i el dolor coexistirà amb una certa felicitat, si se la viu compromesament en el si d'una comunitat: això farà que el solidari no hagi de ser, necessàriament, un solitari (o que no ho hagi de ser sempre).

A tall de conclusions

Quedaria una doble conclusió de tota aquesta primera part del seminari:

a) la impossibilitat de la teodicea i també de la "ponerodicea" (justificació del mal). "La plausibilitat de la fe no treu la pobresa argumentativa a l'hora de justificar per què Déu no va poder establir un ordre en el qual hi hagués hagut menys mal" (Estrada, p. 339). "La teodicea, en tant que intent especulatiu de justificar el mal existent i fer-lo racionalment compatible amb el postulat d'un Déu bo i omnipotent, és un fracàs" (p. 341). "En canvi, és possible rebutjar la teodicea en tant que justificació de Déu davant la raó humana, i conciliar l'existència de Déu i la lluita contra el mal, en una interacció de la raó pràctica i de la dimensió religiosa. Avui, l'antropodicea desplaça la teodicea, la resposta pràctica i solidària davant el mal substitueix l'especulació teòrica" (p. 346).

b) Que, malgrat el seu fracàs com a resposta *racional*, alguna cosa de la teodicea continua renaixent. Parcial, fragmentària, com a resposta, com a tasca pràctica... Neix per a creients i no creients. I potser els representants de l'"ateisme de protesta" han posat de manifest que la font generadora de l'energia solidària per a la lluita contra el mal que pateix "l'altre", no és el teisme ni l'ateisme, sinó haver estat "afectat" pel seu sofriment. Una altra cosa és que aquesta "afectació" sigui obra de Déu (cf. Mt 25,31s.).

SESSIÓ QUARTA: L'ANUNCI DE JESÚS

Igual que passa en la història de la teodicea, també en l'Antic Testament la visió moralista del mal (és a dir, buscar la culpa del qui pateix i donar-hi sentit), havia fet crisi en Job i en Isaïes 53. En aquest context s'insereix Jesús, afegint-hi la tradició dels Profetes.

La "bona nova" del Regne i de la paternitat (o "amorositat") de Déu resumeixen la predicació de Jesús. Amb això Jesús anuncia dues coses: a) la superació del mal i la recuperació de les víctimes. Però també b) la necessitat d'impugnar el mal (teòricament i pràcticament) per ser incompatible amb Déu.

1) La primera significa no solament que el món és incomplet, sinó que està fet malbé. Per a Jesús hi ha una vinculació estreta entre pecat i empobriment de la persona (i del món). Però des de l'òptica del Regne, pecat és la falta d'obertura a l'"altre" (i sobretot al qui és més "altre": al pobre, malalt, marginat, etc.).

2) La segona significa que Déu no vol un món on existeixi el mal, i "ve" a posar fi a aquesta situació. Però Jesús no veu Déu darrere el mal (a la manera de providència, càstig, etc.) sinó que "quan al·ludeix al dolor i al mal sofert, busca causes històriques immanents" (Estrada, 339).

3) En totes dues coses es dona en Jesús una radicalització del mal, i també una radicalització de l'oferta de perdó. D'aquí ve la seva conflictivitat: atès que la primera té serioses conseqüències "polítiques" i la segona suposa una desautorització del judaisme de l'època. Aquesta conflictivitat porta a la decisió (o a la "necessitat") de fer callar Jesús.

4) Però Jesús no caurà en la temptació d'utilitzar Déu que això implicava. Encara que està convençut que les seves paraules i els seus actes són "signes" del poder de Déu per ajudar l'home, per a la lluita contra el mal, Jesús no es valdrà del poder de Déu per ajudar-se a si mateix i per fer triomfar la seva causa.

Si aquests quatre punts de Jesús són vàlids (i per ràpid que hagi estat el resum), caldrà afegir que el cristianisme històric traeix el seu missatge sempre que faci de Jesús el fundador d'una Església i l'anunciador solament d'una salvació d'ultratomba, vinculada a un programa moral privat i intimista (cf. Estrada p. 360). Situat aquí, el cristianisme ha entrat massa en un sistema que intentava pensar Déu i el mal unitàriament (oblidant que contra el mal cal lluitar, però que no se'l pot explicar). Això ha portat a una "rejudaïtzació" del cristianisme, no per la línia profètica, sinó per la línia sacerdotal (expiacionisme, nomisme, juricisme, sacrificialisme..., amb l'oblit que procedir retributivament sempre porta a l'autojustificació i al menyspreu del pecador).

Aquesta deformació del cristianisme històric marcarà tots els tractats teològics. I, tanmateix, era possible una altra lectura que avui sembla més d'acord amb les dades de la història i del Nou Testament. (Tot i que quedarà per explicar la pervivència en els evangelis de rampells de llenguatge "retribucionista": ¿Són residus del llenguatge apocalíptic de l'època, que reneix després de la caiguda de Jerusalem? ¿Són l'única manera de subratllar la responsabilitat pròpia que no queda anul·lada per l'anunci de la Gràcia? ¿Són indicis d'una crisi en el mateix Jesús que l'acostaria a postures del Baptista de les quals

s'havia apartat en els inicis? ¿O d'una crisi en l'Església primera davant el retard de la fi del món? ¿O una inevitable tensió de llenguatges -salvació i judici- que mostra la dificultat de "desimplificar" Déu del mal?... Aquestes qüestions queden pendents, però no obstenen perquè la lectura oferta de l'ensenyament de Jesús sembli avui la que està més d'acord amb els fets històrics i amb la globalitat del llenguatge neotestamentari.)

El nostre diàleg

Una gran part d'aquesta sessió va girar entorn del lloc i el sentit de Satanàs en la predicació i consciència de Jesús i en la tradició teològica. Les reflexions, matisacions i interrogants van aportar encara més dades per calibrar la dimensió i l'abast del problema del mal.

En la tradició teològica cristiana, Satanàs ha ajudat a explicar l'experiència d'un mal que sobrepassa tota explicació formulada des de l'experiència de la simple finitud i contingència. L'experiència més aviat és que lluitem contra alguna cosa superior a nosaltres, i que som, alhora, responsables i víctimes del mal, tema que és fonamental per entendre el perdó.

¿Era per a Jesús una dada òbvia del seu temps? ¿No es desenvolupa per evitar el qüestionament del monoteisme? ¿Serveix, si més no, per evitar la banalització del mal?

El tema de Satanàs està directament relacionat amb el tema del Seol. Per a la nostra sensibilitat actual és un tema difícil i considerem que la millor solució és acceptar que és una possibilitat oberta, però que és buit. Però considerar que és buit és devaluar la consistència del mal, és entrar en contradicció perquè, què passa amb la sang de l'innocent? D'alguna manera hem d'enfrontar-nos a aquest tema: Què en queda de l'infern i quina força té? La pregunta sobre si l'última paraula la té la injustícia continua en peu.

D'altra banda, es va apuntar que potser és possible aclarir-nos una mica més si pensem que és impossible que Déu sigui feliç amb gent torturant-se a l'infern. L'alternativa per no deixar sense resposta la sang dels innocents vindria de la resurrecció. La justícia amb l'innocent es realitzaria amb la resurrecció. Aquesta seria la manera de rescatar, de donar raó a la víctima. Valdria la pena aquest món si no és així?

Al final va quedar en l'ambient un cert dubte i un cert recel davant les respostes de tipus retributiu, com la del Seol, en les quals es manté una situació necessàriament asimètrica conseqüència de la llibertat humana.

En la discussió es va divagar bastant sobre si la Bíblia ajuda o posa més difícil la solució del problema del mal. Es va parlar d'una certa plausibilitat de la figura de Satanàs, no com a "resposta" però sí com a "correlat" d'una experiència. El tema de Satanàs serveix, si més no, per no banalitzar el mal, i perquè prenguem consciència que la gràcia no és "barata". Es va acabar dient que la Bíblia solament parla de com actua Déu davant del mal: no explica el perquè ni el com, ni dóna cap resposta definitiva.

Un dels participants va considerar interessant l'esquema que ofereix la tradició joànica sobre el mal: els homes experimentem en nosaltres la paternitat del mal; i davant la imatge joànica del Déu Pare comprenem que vivim en la negació de la llum. Això

no obstant, el quart evangeli no diu que el mal existeix perquè ho creguem nosaltres (ni perquè ho cregui Déu), tot i que sí que afirma que *l'alimentem*. En definitiva, el mal és quelcom que ens sobrepassa, però que ens hi podem apuntar o no.

Un altre va insistir que nosaltres només som conscients del que és el mal quan el suportem, no quan el fem. I aquesta dada experiencial és molt important per trobar el sentit de la lluita contra un mal que sembla inevitable. Potser aquest sentit només s'entreveu ajuntant aquesta experiència a l'experiència del seguiment de Jesús.

L'apel·lació a l'experiència va servir per fer-nos cobrar consciència de com són de contradictòries les nostres experiències: som monistes i dualistes; som vulgars més que malvats, però el mal té conseqüències *endimoniades*; pensem que és impossible que Déu sigui feliç amb gent torturant-se a l'infern, però aleshores ens surt la pregunta, què passa amb la sang de l'innocent (de tants innocents)? Sobre aquest propòsit un participant va subratllat que Pau no deixa tan clar que tot el món ressusciti. La resurrecció és la justícia per a l'innocent, i el món no valdria la pena sense ella; però això no implica en Pau una altra resurrecció "per al càstig"...

Després d'aquest contrast experimental, que ja envaïa el tema següent, vam trobar un cert acord i un cert goig que, per a Jesús, *el tema del sofriment sigui més important que el del pecat* (encara que aquest tingui a veure amb aquell). I es va evocar la repetida insistència de J. B. Metz que el cristianisme històric (potser pel canvi descrit abans) ha passat de preguntar-se què hem de fer amb el sofriment per preguntar-se què hem de fer amb els culpables (alimentant, així, el poder sacerdotal). tot això sense deixar de suportar la pregunta sense resposta: per què el món ha estat fet així?

CINQUENA SESSIÓ: LA FE EN JESUCRIST MORT I RESSUSCITAT

Podem dividir en tres parts l'exposició que va fer el ponent.

1. La creu de Jesús

Un cristià hauria de comprendre fins a quin punt la creu de Jesús radicalitza encara més el problema de la teodicea. Jesús no és un simple arquetip com Job, sinó un personatge històric. I, a més, és confessat com "el Just" i "el Fill" (designacions que ningú més no pot pretendre amb aquesta radicalitat). Es comprèn, doncs, l'obsessió del Nou Testament per fer una espècie de "teodicea de la Creu", recurrent al pla diví o a explicacions sacrificials o redemptoristes, les quals tenen un seriós perill lingüístic perquè, a més, l'Església primitiva no solament anuncia la creu de Jesús sinó el seu valor salvífic. Potser el qui millor s'escapa d'aquests perills és la teologia del Servent sofrent d'Isaïes 53. En qualsevol cas, la predicació de la creu ensenya que al sofriment se li pot donar un *sentit* encara que no tingui una *explicació*. Que Déu respecta la dinàmica del qui fa mal, encara que es torni contra "el seu mateix fill". I que, la identificació de Jesús amb totes les víctimes de la història, i

de Déu amb Jesús, fa que tot homicidi es vegi com un deïcidi.

2. La resurrecció de Jesús

Els botxins de Jesús no van ser destruïts, però tampoc no "van triomfar sobre la víctima" (segons el famós anhel expressat per Horkheimer). Si no hi ha cel, tampoc no hi ha esperança per al qui ha viscut l'infern a la terra. L'ànsia humana de justícia és irrenunciable des del Ressuscitat encara que, si no està amarada de Misericòrdia, no hi pot haver esperança.

I, tanmateix, la dinàmica del Nou Testament no permet prendre aquestes afirmacions com un abaratiment del mal o de la gràcia. D'aquí ve la pervivència del tema de l'infern que, si més no, expressa la llunyania de Déu respecte de qui obra malament, i pretén suggerir que el Déu cristià no és un Déu "deïsta" impassible davant del mal.

Però després, a l'Església li resultarà difícil digerir el retard de la Resurrecció final, després de la primitiva espera imminent. La història continua essent com abans -no solament plena de sofriment sinó ambigua i oberta a mil interpretacions, entre les quals es compta la cristiana-, i costa comprendre que el que es transforma a partir de Jesús no és tant la història com el subjecte protagonista. Tot això -unit a la inculturació platònica del cristianisme- porta a aquesta concepció de la vida (i de la mateixa mort) com "una mala nit en un mal hostal". Però quan passa això, la resurrecció es converteix en una forma d'evadir la facticitat de la mort. Així s'inicia un procés que anirà donant primacia al "Crist de la fe" en detriment del Jesús històric, quan és aquest qui fa creïble aquell. Així es passa del regnecentrisme al eclesiocentrisme, i l'Església va ocupant un lloc central al preu de desplaçar la cristologia. D'aquesta manera, s'aïlla la idea de justícia del context del Déu misericordiós, i es posen en primer pla les amenaces, el judici i l'infern, com si fossin el contingut central del cristianisme. Però, en fer això, s'atempta contra la bondat de Déu, contra la insuperable fragilitat humana i contra el significat del pecat com a ensuperbiment autodestructor que genera la mort.

La pèrdua de l'esperança històrica acabarà portant també a dissoldre el "misteri de la iniquitat" (del qual parla la Bíblia), impedit que sigui misteri i pretenent racionalitzar-lo. Però cal que continuï dempeus que el "final feliç" no pot funcionalitzar el dolor humà. Que aquest continua essent incomprensible, i que l'ateisme que es nega a conciliar Déu i el món-del-sofriment, té un concepte més elevat de Déu i de l'home, contra tot conformisme religiós com el que representen els amics de Job. Així entrem en l'últim punt.

3. La imatge cristiana de Déu

El pressupòsit de l'omnipotència divina és un tret constant tant de la religiositat natural com de les religions positives. Això fa de la divinitat una cosa perillosa i atractiva alhora (aquí precisament reposa el cèlebre dilema d'Epicuri sobre el mal). En canvi, la Bíblia ressalta sobretot un altre element de la divinitat: la seva transcendència misteriosa. Després, la convergència entre el Déu grec ("pensament del pensament") i el cristià (amor creador i "tu" interpel·lant) enfosqueix el segon en benefici del primer.

Contra aquest desbalanç, cal subratllar que Déu no és una

realitat que s'imposa sinó una alteritat vulnerable -perquè estima- que suscita la vocació humana de llibertat i responsabilitat per l'altre. La raó ha de cedir la seva primacia a l'amor, no al revés. Déu és Amor abans que "logos".

Així es comprèn que la majoria d'edat del cristianisme arrenqui precisament del silenci de Déu. El qui busqui una divinitat complaent amb els desigs i les aspiracions mundanes, difícilment podrà trobar-la en el Déu de la creu. La concepció cristiana de Déu no elimina la mort, però ofereix vida des d'ella. El centre del cristianisme són les relacions interpersonals, no les pràctiques religioses. Déu salva suscitant alliberadors que lluitin contra el mal (vegeu 2Co 11, 23-31 i 12 9-10).

En el cristianisme històric moltes vegades s'ha caigut en la temptació d'identificar Déu amb el poder; i la creu s'ha convertit en un dels símbols occidentals de la reialesa. Quan ha passat això, s'ha desplaçat el Déu cristià, i la creu ha assumit una funció més integradora que crítica de la societat. S'ha adoptat la perspectiva dels poderosos, en detriment de les víctimes. Aleshores el cristianisme es torna jurídic, mudà, se sotmet al *status quo*, i es confon el bé amb la pervivència del cristianisme històric i dels seus interessos.

Però, també, des de la creu es desautoritza l'intent humà de superar per ell mateix el sofriment: així, com que no hi ha una teodicea racional que justifiqui el valor i el sentit del sofriment, tampoc no sembla que hi hagi un final feliç intrahistòric (al qual tendeixen les ideologies de progrés). Només hi ha l'anunci d'un Déu identificat amb la víctima, que ofereix perdó i vida a tots. El mal continua essent injustificable, però s'obre una possibilitat de sentit a partir del reconeixement del fracàs i de la pròpia culpa. *Es podrà rebutjar aquesta hermenèutica com a insensata, com a bogeria o il·lusió, però no es pot negar la fascinació que ha exercit al llarg del temps.*

Només cal afegir que la soledat de l'home, sense divinitats que li resolguin les concrecions històriques del mal, també possibilita la dinàmica atea. Hi ha una forma d'ateisme que és company inseparable del teisme cristià. Tots dos tenen en comú la idea que Déu no impedeix els sofriments i les injustícies històriques. Tots dos rebutgen la intervenció d'una entitat que conculqui la llibertat, i afirmen que l'ésser humà és competent per abordar el mal. Per alguna cosa, en tot el text bíblic, la idolatria (el fals déu) és molt més enemiga de Déu que l'ateisme: cosa que avui nosaltres ja sembla que no puguem entendre.

Podríem enunciar una doble conclusió com a resum de tot el procés seguit: a) no hi ha justificació racional del mal -ni per al creient ni per a l'incrèdul que, tanmateix, "creu" en alguna cosa-. I b) la simbologia cristiana apunta i orienta en una direcció, un estil de vida la confirmació del qual queda escatològicament pendent.

El nostre diàleg

En aquesta última sessió es van tornar a plantejar preguntes sobre la nostra capacitat i possibilitat per entendre el mal, però des d'una concepció de la raó molt diferent de la concepció de la teodicea, i la resposta de Déu i de l'home davant l'experiència d'aquest mal.

Compartim la conclusió que al costat del reconeixement que no hi ha explicació racional del mal hem anat tematitzant la descoberta que en Jesús, en la seva manera d'actuar davant d'ell, hi ha indicis i experiències de sentit que fan raonable l'opció cristiana. El camí del compromís s'obre com a única possibilitat d'afirmació de Déu i com a única via de validació d'una fe, que ha quedat clar, que no es valida amb un argument racional.

Això no obstant, també va sorgir en el debat el dubte de si la teologia d'aquest últim capítol té com a interlocutor les víctimes del mal o els filòsofs dels primers capítols. ¿Es donen respostes als problemes reals? ¿Continua essent una resposta orientada des de la racionalitat o parteix del que és experiencial? Es va recordar la necessitat de girar la vista a un "saber" que neix de la comunió amb la realitat, es tracta de descobrir si a la creu hi ha una explicació que no és doctrina, sinó crit, resposta sapiencial.

Com a repte es va plantejar la necessitat de continuar mantenint el sense sentit del mal. L'única opció és creure en l'amor de Déu que se'ns ha revelat sense aferrar-nos a l'omnipotència divina. Beure el calze del sense sentit i continuar apostant per l'amor de Déu, és la creu del cristià. Només podem girar l'esguard a la vida i la mort de Jesús, els cristians no podem falsejar la imatge de Déu que ens revela Jesús.

La fe en Jesús és una crida a la responsabilitat, a combatre el dolor sense falsos suports. El camí per afrontar el mal des de Déu Amor és el camí de Jesús de Natzaret, en aquesta opció un pot ser trinxat pel mal, però no fracassa en absolut, el fracàs és intramundà. Cal buscar camins perquè, en tot el que depengui de nosaltres, el mal no tingui l'última paraula.

En aquesta mirada al Jesús històric cal anar fins al final, la creu és fracàs intramundà i intrahistòric, la pregunta de la teodicea no s'elimina sinó que es radicalitza existencialment. La resposta de Déu és la resurrecció del crucificat, però ens fa falta pensar, parlar..., sobre el significat, el sentit, les implicacions d'aquesta resurrecció. Aquesta pregunta queda oberta...

Comiat i clausura

Per un error d'organització, no hi va haver secretaria encarregada de recollir el diàleg que va seguir a aquesta sessió. És de lamentar perquè gairebé tots els assistents el van considerar el més ric de tots. El cronista no ho lamenta perquè sap que ja ha superat el nombre de pàgines assignat a aquesta crònica. Ens limitarem a assenyalar que va sorgir amb força (i amb referència a K. Rahner) el tema de l'absoluta incomprendibilitat de Déu i la total insuficiència de totes les nostres paraules entorn d'ell. A Déu se'l coneix més estimant-lo que pensant-lo. També va ser una experiència bastant comuna la dada que, en general, podem anar "convivint" amb el mal i, de vegades, fins i tot anar-li trobant sentit i superació. Però mai no tindrem una explicació racional i plena d'ell. Sense que això tampoc no signifiqui una renúncia a aquesta eina tant d'agrair que és la raó (en aquest sentit, algun participant menys familiaritzat amb el món intel·lectual o de la filosofia va confessar que, al final, l'esforç que va haver de fer, l'havia compensat). Però de tal manera que tampoc no oblidem aquesta

última i modesta conclusió: *que mentre la simple teodicea paralitza la lluita contra el mal, des de la fe en Jesús i el seu seguiment és possible aquesta lluita.*

2. ÀFRICA SUBSAHARIANA

Coordinator: Rafael Abós

Al llarg del trienni 1998-2000 el *Centre Cristianisme i Justícia* ve desenvolupant un seminari sobre l'Àfrica subsahariana (ASS). El que a continuació podrà llegir el lector és un glossari reduït de les temàtiques, de les interpellacions i de les reflexions que en veu alta hem anat fent especialment en aquest segon any.

És ben cert que vàrem establir una línia de continuïtat amb l'any precedent i vàrem enfil·lar el camí del que podem anomenar "l'exploració d'altres vies". Potser la pretensió no és nova però amb l'expressió "d'altres vies" volem expressar el fet que parlem de temes i d'una manera que per a nosaltres és nova. I això va dur conseqüències pràctiques. El seminari va ser dividit fonamentalment, en 7 grans blocs temàtics que van donar les grans línies de fons de les sessions: valors culturals, religió, maternitat i clan, sanitat, dona i economia domèstica, cooperació i migració, referits sempre a l'espai ASS. Cada sessió va ser presentada per dos ponents (un nascut a Europa i l'altre a l'ASS) que encetaven el debat posterior.

D'acord amb la filosofia del centre les reunions van ser presidides per la major llibertat i respecte a les opinions expressades, buscant les qüestions frontera, i així mateix és com el lector trobarà escrit el present document. Vagi per endavant que donem per impossible la tasca d'abastar globalment la temàtica africana, ni tan sols considerant només l'espai subsaharià.

VALORS CULTURALS I CONTRAVALORS, ACCIONS I REACCIONS

Occident ha efectuat un impacte extraordinari al subcontinent africà. Aquest impacte s'ha realitzat a totes les escales de valors i ha traspuat a tots els sectors de l'activitat. Aquest impacte ha cristal·litzat en diverses crisis al llarg del temps de colonització, però la crisi més greu que pateix aquest subcontinent no ve de l'economia ni de la política ni del fet religiós, tot i que tindriem raons suficients per dir que aquestes realment ho són. La crisi autèntica i la més greu és la de valors morals. Aquesta crisi traspu a totes les capes de les societats i, començant per les capes més altes, es desplega cap a les més humils. En una societat on el savi és un punt de referència bàsic aquesta crisi pren unes proporcions dramàtiques.

L'origen d'aquesta caiguda dels valors morals cal buscar-lo tant en factors interns a l'espai africà com vinguts de fora del subcontinent. Per això el remei encara és més difícil de trobar. En aquest context de greu crisi de valors morals no és difícil entendre que qualsevol mena d'ajuda caurà en un sac sense fons i no farà més que enriquir uns pocs en detriment de la majoria. Potser el repte més gran és saber amb quin tipus d'ajuda occident ha de contribuir al subcontinent africà si resulta que molts dels mals que pateix provenen d'aquell. És difícil que un loci que emmetzina la sang faci alhora de remei.

El poble africà ha estat i és un poble ferm, que en general ha estat optimista al llarg del temps. Però al capdavall de tota la història, després de molt de patiment i espoliació pateix un gran desànim i la gent sembla com resignada a la seva sort. Aquest desànim és produït per l'efecte acumulat del conjunt d'actuacions que, el món en general i occident en concret, ha realitzat sobre aquest subcontinent.

Posar remei a tota aquesta situació sembla una tasca que no està feta per gent d'aquest món, però una de les possibilitats que cal tenir en compte és la de promoure la preservació i desenvolupament de la cultura oral africana, anomenada també "oralitat". La conservació de la llengua oral, com a patrimoni de tota la humanitat, i com a vehicle de transmissió dels valors d'un poble en concret, pot actuar com a mur de contenció davant la desfeta i ensorrament de la resta de valors.

L'africà/na és un/a immigrant obligat/da, que mai no acaba d'endur-se les seves arrels, les deixa a casa. En la seva expressió és fàcil sentir-lo parlar de retorn. Mentre el seu poble evoluciona, l'immigrant es queda on era. Amb això el col·lectiu d'emigrants subsaharians que viuen a Europa i que han quedat relativament aïllats de la davallada moral a la terra dels seus orígens, poden contribuir a refer les seves arrels.

Per aquells que pensin que el procés cultural de la colonització és paral·lel entre Amèrica llatina i l'ASS, val a dir només que llatinoamèrica és plena de descendents europeus i justament aquesta realitat és inexistent a l'ÀSS, on encara que faci més de 400 anys que l'home occidental hi viu i potser amb més intensitat en els darrers 40, això no treu que l'europeu sigui considerat en aquelles terres un estranger en casa d'altri. Cal dir també en honor a la veritat, que a Sudàfrica s'està fent un gran esforç per a la recuperació de les llengües autòctones.

Al capdavall hem de reconèixer que hi ha cultures que potser prefereixen la mort que perdre la pròpia identitat però també hem de reconèixer que hi ha cultures que potser no tenen viabilitat, si entenem el context més ample de la globalització.

LES RELIGIONS EN EL CONTEXT CULTURAL DE L'ÀFRICA

I és justament amb la globalització on millor podem començar aquest apartat, perquè si algú ens permet la llibertat de fer un símil podríem dir que des del punt de vista cultural hem de situar l'ASS en el context d'una Edat Mitjana, plena de lluites de poder i de pors semblantment a les tingudes a la vella Europa en aquells temps. Però una diferència substancial cal afegir-hi i és que l'africà de l'ASS és fonamentalment animista. Aquest animisme l'ha incorporat a la seva religió adoptiva.

Amb tot això, parlar de la religió a la zona de l'ASS, en el sentit d'entendre-la com a occident l'entenem és només fer-ne una aproximació, i molt probablement desencertada. En aquella regió del món la religió no té estructurat un cos de pensament únic, no es fonamenta en cap estructura forta ni està subjecte a regles fixes. Constitueix una font rica de pensament que està enmig de la gent, es transmet de manera oral, i no es diposita en cap institució acadèmica ni en cap titulació de característiques semblantment universitàries. A més, parteix del fet que conviu amb un extraordinari entorn multicultural i pluriètnic. I de tal manera és així, que si alguna paraula li fa

costat i li és propera és la de feblesa. I és feble perquè davant l'estructuració d'altres entorns i cultures religioses vingudes de fora no ha desaparegut. El cert és que no ha resistit sencera, ni de bon tros, al fort embat de la invasió cultural i religiosa vinguda d'occident, on hi hem d'incloure les grans religions i les sectes, aquestes últimes presentant una gran capacitat de penetració social en aquell subcontinent, prometen sortides messiàniques a problemes estructurals històrics i oferint una felicitat que mai no serà.

És cert, però, que tampoc és del tot lícit dir que la religió africana és feble perquè molts caps d'estat i principals autoritats dels llocs fan més cas als malabús (adiviners, màgics...) i més que no pas al mateix FMI o al Banc Mundial. De fet, podem optar per afirmar que dins la feblesa de la religió africana es constata una resistència oberta a morir per desintegració literal. En qualsevol cas no sabem pas si en quedarà cap de cultura al món després que s'esvaeixi el fenomen de la globalització, entès no només com un fenomen econòmic sinó cultural.

L'experiència enriquidora d'una activitat de cooperació altruista que alguns del seminari hem tingut ens ha fet tornar a casa amb la seguretat d'haver rebut la vivència i l'aprenentatge d'uns valors culturals, socials i religiosos que costa sovint de trobar-los a la vella Europa: la solidaritat familiar, l'acollida franca, la convivència, el sentit de la festa. No és en va dir que qui ha viscut conscientment una experiència semblant ha rebut una bona dosi de civilització i s'ha tornat més humà. Potser els qui hem cooperat algun cop a la nostra vida ho hem fet amb l'esperit obert però hem de reconèixer que hem pogut crear lligams de dependència i donar una feble empenta al mateix esperit de superació dels locals.

Qui ha estat religiós molts anys a la regió dels Grans Llacs pot arribar a tenir la impressió que la cristianització que es va concretar en aquella zona de la terra ha estat una capa de vernís, malgrat anar-hi amb una altra intenció i viure-ho allà de diferent manera. Potser la clau es troba en el fet que els missioners van accentuar molt la tasca de desenvolupament social i van donar pa en lloc d'ensenyar les veritables arrels de la força del cristianisme. Això permetria parcialment explicar el fet que l'Àfrica no encerti a trobar la distància real entre obra social i religió i s'hagi quedat amb el regust infantil d'una sacramentalització superficial.

Qüestions puntuals com el celibat sacerdotal i el paper de la dona en el mite religiós africà també tenen resposta en el marc de l'expressió religiosa a l'àrea de l'ÀSS. Donades les característiques socials i de distribució de les agrupacions familiars a l'Àfrica el celibat, com un element més de la religió catòlica exportada per occident, ha estat una curiositat d'escassa rellevància en aquelles terres. Pel que fa al paper de la dona en el mite religiós africà cal dir que, dins d'un to general d'absentisme i abandonament, en algunes cultures com en la pigmea apareix que per culpa seva Déu se'n va.

MATERNITAT, FECUNDITAT, CLAN I INFÀNCIA

Amb aquestes paraules es pretén encapçalar un breu capítol que es dedica a l'organització social entorn del nucli

clànicofamiliar de l'ASS, on també s'hi veuen inclosos maternitat i infància. Es tracta sens dubte dels fonaments de l'arrelament humà al seu nucli més proper de convivència. Tampoc aquí podem generalitzar en la realitat de tot el subcontinent africà, i les experiències i coneixements exposats tendiran a un marcat acoloriment de localisme. Convençuts que en cap cas s'ha pretès englobar tota la realitat de l'ASS cal dir que els nadons neixen enmig d'un entorn que tendeix a uniformitzar unes figures familiars i a verticalitzar la relació amb d'altres. Els lligams són forts i múltiples. Globalment parlant, la uniformització s'estableix amb les figures paternes i maternes i amb els germans i germanes d'aquestes. Es molt comú i natural anomenar germà a algú que a Europa anomenaríem cosí o bé mare a qui correspondria a casa nostra el títol de tia. L'edat biològica ha permès una construcció social entorn de la qual s'articula la vida de la gent a ritme d'un procés que es va repetint sistemàticament en passar d'una etapa de la vida a l'altra. Aquest procés té tres fases. La primera, de separació on s'aparta la persona en qüestió, la segona de marginació on encara es fa una accentuació d'aquella situació i finalment vé l'agregació, per la qual una persona entra a formar part del grup o clan. La circumcisió masculina i l'ablació femenines formen part important de pràctiques, suposadament higièniques, molt antigues en la tradició cultural humana i que marquen clarament el pas d'una edat social a l'altra. A Catalunya l'any 1993 vàrem tenir un judici on s'encausava una suposada pràctica ablacionista. L'absolució per error de prohibició (la mare no entenia que fos prohibit) no podrà evitar que les mares residents aquí estalviïn per endur-se les seves filles al seu país i fer el ritual corresponent a casa seva. El retorn de les filles a l'Àfrica és normal.

LA SANITAT A L'ASS

Fent una mica de números hem de dir que el 44% de la humanitat no té sanejament bàsic, que el 24% no té accés a l'aigua neta, que el 20% mundial no té una alimentació suficient en relació a la dieta diària. A banda d'aquestes fredes estadístiques que al darrera representen persones, hi ha dos problemes oberts que posen al límit de la biologia la humanitat i l'ecosistema terrestre global. Aquests són la contaminació ambiental amb el malbaratament energètic que comporta i la deterioració dels recursos naturals.

En aquest entorn cal tenir molt present que la salut de la població mundial tindrà molt a veure amb aquests números. Si en referim a l'entorn del subcontinent subsaharià no és el moment de fer estadístiques sinó de presentar la realitat quotidiana. El cert és que hi ha una sanitat de desenvolupament i creença europea i una altra sanitat anomenada tradicional. Una i altra són ben diferents i conviuen plegades.

La medicina tradicional és tan vella com els pobles de l'Àfrica. Aquesta manera de guarir no surt documentada a cap estadística, ni a cap llibre o paper oficial, no està escrita, perquè la cultura africana és oral i s'aprèn d'individu a individu. Aquesta medicina reuneix els quatre elements que enumeraven els antics grecs: la terra, el foc, l'aire i l'aigua. La persona que

la manega és una persona que vehiculitza les forces de la natura per guarir, i també ho pot fer per emmalaltir.

En qualsevol cas, l'ús de la medicina tradicional a l'espai ASS va per endavant de la medicina occidental, segurament per raó d'una qüestió de costums, de temps, d'utilitat i de funcionalitat.

Una altra qüestió molt important és l'accés de les persones als recursos de salut occidentals, que tot i bàsics, en aquest subcontinent pren unes dimensions d'especial abandonament i deteriorament. Mantenir petites estructures sanitàries enmig d'una gran zona sense cap altre recurs sanitari oficial és un esforç que cal mantenir.

ECONOMIA DOMÈSTICA I DONA AFRICANA

En un entorn de dictadures, empobriment i neocolonialisme que políticament podem trobar a molts països de l'ASS, els més desafavorits sempre són els nens i les dones. Cal parlar d'una dona africana rural i d'una urbana. En les zones rurals, el 75% són analfabetes i la gran majoria es dediquen al cultiu dels camps. Majoritàriament no són propietàries de les terres i ni tan sols són usufructuàries. L'economia general del continent africà, que està centrada en el camp, és en mans de les dones, cosa que a la zona urbana això es converteix en comerç.

En general trobem la dona en una situació de marginació econòmica i social. Aquesta situació no canvia malgrat el règim polític que hi hagi. Amb tot, i sempre depenent del cas, es pot identificar un determinat tipus de circuit econòmic on es mou diners lluny dels bancs i dels interessos financers. Aquest diners el mou principalment la dona i la seva ingent activitat laboral, amb independència de si la realitza al camp o a la ciutat.

L'economia africana reposa en el nivell domèstic i això fa que les dones en siguin dipositàries. 40 anys d'independència no han estat suficients per fer entrar aquest subcontinent a l'economia global i això segurament és també per raó que l'economia domèstica, submergida i feminitzada està arraconada.

De fet, al continent africà, l'única cosa que tenen les dones és l'economia, però és una economia informal, no una economia de poder, que es troba en mans dels governants. De fet, la lluita per la independència de molts països africans la van escriure dones i homes notables, encara que la política postcolonial acabés beneficiant exclusivament els homes.

COOPERACIÓ: PRESENT I FUTUR

D'ençà que en 1944 es creà el FMI i el Banc Mundial fins a l'actualitat aquestes institucions controlen més d'un terç dels deutes dels països pobres i reben d'aquests països més del que donen. Segurament no s'ha trobat una eina millor per continuar colonitzant que el mateix endeutament. El seu modus operandi és perfeccionar el deute com un potent medi de control, que sota l'eufemisme de "ajuda", justificada per la pobresa dels països pobres, s'amaga una gran estafa. L'ajuda és un potent instrument per apropiarse dels mercats dels pobres, gran part d'aquella està destinada a comprar productes de països proveïdors (especialment armes). Els destinataris de l'ajuda estan obligats

a gastar fins a un 70% del diner que reben en la compra de béns d'equipament majoritàriament inadaptats o obsolets. L'ajuda concebuda així perpetua la dependència.

Malgrat excepcions molt lloables, l'ajuda oficial al desenvolupament ha fracassat en l'intent de fer canvis estructurals positius. Per això té molta importància un canvi en l'estratègia de les organitzacions que cooperen. Cal que recolzin la dinàmica pròpia dels països que demanen ajuda. Això vol dir que la responsabilitat de les opcions i de les orientacions del desenvolupament incumbeixen als beneficiaris de la cooperació. L'ajuda en cap cas no és garantia de progrés malgrat que és una sortida de draps calents.

En aquest sentit cal dir que en alguns casos, com és el del Marroc, l'aportació en divises dels seus emigrants supera l'ajuda oficial al desenvolupament. Aquesta dada és molt important perquè converteix l'emigrant en el millor vehicle de cooperació nord-sud, o estrictament parlant sud-nord-sud. Portant a l'extrem la reflexió, fa por una immigració massiva, i tampoc no és gens clara com a solució. Ni un sol país en el món que acceptés una arribada massiva de gent en el seu territori notaria sense sotraguejar molt fort el sistema social i econòmic. Fins i tot la immigració interafricana crea molts problemes als països africans.

PROCESSOS MIGRATORIS

L'ésser humà per definició és un ésser que ha estat constantment emigrant. Per posar un exemple concret, Espanya és un país que ha comptat històricament amb una forta tradició migratòria a Europa i a Amèrica llatina. Ara sembla que alguns sectors de la nostra societat no puguin entendre l'interès que tenen els subsaharians en travessar la mediterrània i entrar a Europa... De fet, com més alta és la muralla a franquejar més es crea la imatge que darrera hi ha el paradís. I el cert és que aquí no n'hi ha de paradís. Amb independència de la major o menor necessitat d'emigrar que tenen especialment els joves africans, tots ells vénen amb unes exigències tremendes esperonats per un fenomen de comunicació de masses que ha creat una falsa imatge. En aquests moments, i en plena vigència dels acords de Schengen no hi ha clarament un model migratori definit. De fet, és una qüestió de drets humans, donat que entremig hi ha el dret a viure en família. Potser una bona solució seria controlar els fluxos migratoris, organitzant-los de manera més flexible perquè hi hagi moviments d'anada i tornada. Però encara anant més al fons de la qüestió hi ha la temàtica del desenvolupament de la zona sud del món. La majoria dels emigrants ho són per necessitat econòmica i és lògic pensar que un desenvolupament més ben fet facilitaria les coses a tothom.

El tema de l'emigració cap a l'Estat espanyol porta necessàriament implícit la denúncia del funcionament i manteniment dels centres d'internament, que, creats per accionar com a llocs de trànsit, resulta que són centres on es garanteixen menys els drets constitucionals que a les presons. Afortunadament una llei recent pot facilitar i ordenar les coses.

En darrer cas, l'immigrant té també dues altres sortides

possibles: l'immigrant com a agent de desenvolupament per al seu propi país, o bé que immigrants d'un mateix lloc geogràfic puguin intervenir en el desenvolupament del seu lloc d'origen. El que segur que mai no farà una persona nascuda a l'espai de l'ÀSS és oblidar-se de les seves arrels i de la seva gent, encara que el viatge de retorn s'allargui més del compte.

3. REPENSAR LA DEMOCRÀCIA

Coordinadora: M. Dolors Oller

El sistema democràtic és el més estès per tot el món, però planteja en l'actualitat, en el món desenvolupat, serioses preguntes que posen en qüestió la idoneïtat del model per a fer front a les exigències de representativitat de la ciutadania avui i per aconseguir la cohesió social.

Si ens hi parem a pensar un xic, a les darreries del s. XX el balanç que podem fer de les realitzacions de la democràcia és certament molt minse. I el divorci entre l'ideal democràtic (teòric) i la democràcia real evidencia que el gran repte del nostre temps és sens dubte realitzar-la, omplint-la de contingut.

VIVIM EN DEMOCRÀCIES FEBLES I EN CRISI

Les democràcies occidentals han esdevingut sistemes amb greus mancances de legitimació. Cada cop es basen més en *l'acceptació passiva* que no pas en el consentiment positiu dels ciutadans, de forma que acaben depenent d'una *legitimitat per defecte*, caracteritzada pel desinterès, la inhibició i l'apatia política i, en aquest sentit, són fràgils. A vegades se'ns presenten com una burla de la ciutadania, en haver-se imposat una *concepció elitista de la democràcia*, unida a la *mercantilització* i a la *privatització del poder polític*. Es limiten així a ser un recanvi ordenat de les elits polítiques i a legitimar l'ordre establert, sent difícilment permeables a polítiques noves, més alternatives.

Per a molts ciutadans, i tot i reconèixer el gran avenç que ha representat en la història de la humanitat, el model de democràcia representativa es mostra cada cop menys idoni per a reflectir la pluralitat i expressar els diversos matisos de la societat, i cada cop més insuficient com a canal de participació. Moltes decisions dels poders públics es troben mancades de legitimitat en no tenir suficientment en compte les preferències dels ciutadans i dels grups, que formalment són subjectes de molts drets, però que a la pràctica, es troben *mancats de veritable poder real*.

D'altra part, el conjunt de les institucions democràtiques són perfectament compatibles amb *amplis marges de desigualtat social, manipulació i control per part de oligarquies consolidades*. I si a això hi afegim que l'actual procés de globalització està portant cap a una dualització social que atempta al principi democràtic de ciutadania, i que les grans transformacions tecnoeconòmiques i en la informació han incidit en les relacions de poder fent entrar en crisi l'estat com a entitat sobirana, podem entendre el malestar que es detecta en les nostres societats. S'ha de tenir en compte que la *democràcia política es basa en la idea de l'estat sobirà* i que el procés esmentat fa per tant entrar també en crisi el propi model de democràcia, ja que el desdibuixament de les fronteres de la sobirania condueix a una incertesa en el procés de delegació de la voluntat del poble.

Així les nostres democràcies són *dèbils i instal·lades en la cultura de la satisfacció* (Galbraith), amb grans dèficits democràtics i el ciutadà es situa, en general, davant d'elles com un *mer client passiu*, sense implicar-se activament i participativament en la vida democràtica.

NECESSITAT DE REPENSAR EL MODEL I D'APROFUNDIR LA DEMOCRÀCIA EN UNA LÍNIA PARTICIPATIVA

Ens trobem, doncs, davant d'una profunda *crisi de la democràcia liberal-representativa*. En realitat, aquest model fou pensat per a situacions molt diferents de les actuals i difícilment pot aportar solucions apropiades als nous problemes i expectatives de la societat post-industrial.

El que ens passa és que la democràcia representativa se'ns està quedant petita. I si *en el seu moment fou funcional*, en respondre a allò que el ciutadà entenia per democràcia, *avui*, en una societat amb un alt nivell d'informació i coneixement, *se'ns està mostrant clarament insuficient*.

El ciutadà dels nostres dies vol tenir veu i incidència en tot allò que l'afecta i ja no està disposat a ser governat per un sistema que té sols la qualitat de ser "el menys dolent" (Churchill). I això perquè pot entrellucar possibilitats millors, encara que de moment no sàpiga encara com materialitzar-les.

Es tracta, en definitiva, de *repensar creativament la pròpia democràcia en una línia d'aprofundiment democràtic*. I en aquest sentit, s'ha de tenir en compte que el concepte de democràcia ha anat evolucionant dinàmicament al llarg de la història, i per això *cap model s'ha de sacralitzar*. Al contrari, cal buscar formes de concretar-lo més apropiades als nous temps i a les noves problemàtiques.

RECONSTRUIR L'ÀMBIT DE LA POLÍTICA I RECUPERAR PROTAGONISME SOCIAL

Vivim la paradoxa de l'existència de democràcies en societats de masses que es caracteritzen per un *conformisme generalitzat* i per una propaganda ben organitzada que unifica i aliena les consciències. *L'apatia de les masses és una veritable forma de desintegració de la sobirania popular* consagrada en totes les constitucions. I si la societat abandona la seva responsabilitat política, fàcilment els poders poden extralimitar-se. Per això, urgeix treballar per aconseguir que el *ciutadà* sigui un *veritable actor polític*, amb un protagonisme que vagi més enllà d'anar a dipositar el seu vot quan periòdicament es convoquen eleccions. *La democràcia no pot reduir-se a l'exercici del dret de vot*, tot i que n'és un requisit indispensable. Tampoc no es pot deixar tota la política en mans dels polítics, perquè això és reduir el seu abast col·lectiu.

Les societats post-capitalistes són societats complexes, amb molts problemes de difícil solució. Per abordar-los es necessita una ciutadania madura i responsable, que actuï en virtut d'ètiques autònomes; una *ciutadania activa i participativa*. Perquè aprofundir en democràcia significa actualitzar els seus continguts, afavorint però uns processos el màxim d'amplis i participatius, sempre que el consens no dificulti la presa de

decisions. I si fins avui la ciutadania ha estat passiva, reivindicadora del "dret a tenir drets" davant de l'estat o en el si de l'estat protector i assistencial, això s'hauria de complementar amb *l'exercici actiu de les responsabilitats polítiques, econòmiques i de civilitat*, és a dir, hauria de poder combinar els drets amb les responsabilitats o deures, redistribuïts aquests entre els diversos actors socials. De totes maneres, la falta d'implicació ciutadana en els problemes de la col·lectivitat, aquest *mancament en el viure l'alteritat*, ens remet al model socio-econòmic que tenim, perquè l'extensió de la lògica del mercat ha devaluat la democràcia i la ciutadania, perquè ha afeblit la dimensió col·lectiva.

És necessari que els ciutadans es sentin responsables dels problemes comuns de la societat i, per tant, que vagin més enllà dels seus interessos particulars, marcadament corporatius. Cal, doncs, caminar vers un *concepte de ciutadania que tracti d'unir la racionalitat (universal) de la justícia i les seves exigències, amb el sentiment de pertinença a una comunitat i el seu afany de participar en ella* (Cortina). Perquè la democràcia només pot néixer des d'un interior humà compromès amb el futur de la comunitat. De fet, els individus haurien de poder assumir la seva ciutadania fent-se càrrec de les injustícies existents dins i fora de la pròpia comunitat política i carregant amb la seva responsabilitat, per tal d'articular des d'ella, i amb les mediacions polítiques pertinents, una pràctica solidària eficaç (Pérez Tapias).

D'altra part, *transformar la societat és cosa de tots*, no solament dels partits polítics. Aquests no han de monopolitzar la representativitat social, màxim quan s'han anat configurant, en molts casos, com a realitats *autistes* en relació a la societat. Precisament l'actual crisi dels partits polítics com a mitjans tradicionals de fer política ens fa plantejar la urgència de passar de *partits de militants a partits de ciutadans*, més permeables a les necessitats reals de la societat. A més, la complexitat de les societats actuals justifica l'existència de diferents respostes. I els partits constitueixen una manifestació molt important d'aquest pluralisme, però hi ha altres agents que són també expressió del mateix. La sobirania popular s'ha de poder manifestar també per aquestes altres vies. Cal, doncs, trobar noves formes de participació ciutadana que puguin ajudar a *eleva la qualitat de la democràcia* i, per tant, a garantir-hi un aprofundiment.

Del que es tracta és de *vertebrar el teixit social*, afavorint la vida associativa i ajudant a recuperar protagonisme als individus i grups a fi d'*anar construint la democràcia des dels nivells inferiors de la societat*. Això equivaldria a la *recuperació de parcel·les de sobirania* per part dels diferents actors socials en la mesura que puguin recuperar la seva veu i fer-se sentir en la presa de decisions. I això vol dir també que l'estat ha de perdre la centralitat en benefici de la pluralitat d'aquests actors presents avui en la societat.

Perquè la democràcia pugui arrelar-se i aprofundir-se *calen demòcrates*, ja que és necessari el recolzament actiu dels ciutadans, cosa que no es produirà si aquests no han interioritzat els valors democràtics. Una socialització d'aquesta mena fa que es puguin viure els esmentats valors els quals, profundament compartits, poden llavors generar un consens al seu voltant i afavorir la participació.

Aquesta és una *tasca pre-política*, ineludible si volem edificar una democràcia de major qualitat. En realitat, el que fa falta és una veritable "revolució" cultural que permeti, a través de mecanismes polítics, una transformació en profunditat de les estructures socials en un sentit de més equitat i justícia. Ara bé, ja que la política s'ha privatitzat, és tasca dels ciutadans buscar la connexió social i política, puix que no podem comptar per aquest fi amb l'ajut institucional de les estructures. I és precisament en el si de les associacions de tot tipus on podem intentar *reconstruir els vincles socials* entre persones concretes i possibilitar l'aprenentatge de la solidaritat, així com viure la *democràcia de la quotidianitat*, veritable expressió del poder social dels ciutadans que, des del servei a la col·lectivitat, són capaços d'anar més enllà de la seva immediatesa i dels seus interessos particulars.

CRISI EN LES ESTRUCTURES DE TRANSMISSIÓ DE VALORS DEMOCRÀTICS

Assistim avui, però, a una profunda crisi en la transmissió dels valors necessaris perquè la democràcia tingui un real contingut. I això perquè han entrat en crisi totes les institucions transmissores d'aquests valors (família, escola, estat, esglésies).

S'ha de tenir en compte que la democràcia no és quelcom natural, espontani i lògic: *no podem donar-la per suposada* si no volem correr el risc de perdre-la. La democràcia és un producte de la intel·ligència i de la voluntat en la història. És una *herència que hem rebut i cada generació se l'ha de fer seva* (Arendt). Però, a més, *les dinàmiques democràtiques necessiten d'una construcció constant*. Per això, el tipus de persona que demana el sistema democràtic és un ciutadà implicat amb la cosa pública. D'aquí la importància d'educar en els valors democràtics del pluralisme, el diàleg, la tolerància, la responsabilitat, el coratge cívic, l'esperança... No basta l'existència d'institucions democràtiques: cal fer de la nostra vida un exercici democràtic.

En realitat, la democràcia és el sistema polític que menys es pot desentendre de l'educació dels individus, ja que requereix que aquests actuïn com a ciutadans, subjectes responsables, interessats per la bona marxa de la col·lectivitat.

Però se'ns presenten moltes dificultats a l'hora de transmetre aquests valors. Perquè vivim en unes *societats adolescents* i centrades en elles mateixes, incapaces d'oferir referents sòlids perquè puguin construir-se els subjectes. La tolerància es viu sovint com a coartada per a l'indefinició pròpia. I el pas d'una *llibertat negativa* que ens constitueix com a éssers humans a la *llibertat positiva* que ens humanitza no és gens fàcil, puix que *el jo* es troba sense eines mentals i organitzatives per *el nosaltres* i la llibertat no és operativa per a superar un cert tipus d'aïllament estructural: ens és difícil passar de la

llibertat de a la llibertat per a, assumint responsablement la llibertat que tenim.

Què fer per tal d'afavorir una ciutadania participativa, implicada en el manteniment del sistema democràtic, que sigui constructora de democràcia i no mer client passiu de la mateixa? Com presentar com a plausibles el compromís polític i la preocupació per la cosa pública?

Des de la pròpia *autonomia personal* cal emprendre una dinàmica de *descentrament* per tal de poder situar-se en la perspectiva d'aquells interessos universalitzables que relativitzen els propis i qüestionen tot corporativisme, doncs això és indispensable per la construcció d'un sentit de comunitat i una vinculació activa amb els altres. Perquè no oblidem que la persona o actua d'alguna manera en l'àmbit públic o perd part de la seva dimensió humana; es troba un ésser *capitidisminuït*, car podríem dir que no és plenament persona.

Tot això és un pas previ del tot necessari abans de poder-se plantejar la implicació de l'individu amb la *cosa pública*, amb el *bé comú*. Perquè parlar d'aprofundiment democràtic en un sentit participatiu sense "treballar" aquest *nivell pre-polític* no porta a res. No s'avança i fins i tot és possible que sigui contraproduent, ja que pot abonar el terreny per a solucions populistes i temptacions autoritàries que molt poc tenen de democràtiques, i que sota la capa d'una democràcia plebiscitària pretenen en realitat eliminar el pluralisme social i polític. Cal, doncs, ser lúcids a l'hora d'exercir la crítica i de proposar vies d'aprofundiment democràtic.

4. ÈTICA CIVIL, ÈTICA DE MÍNIMS

Coordinador: Joan Carrera

Aquest article neix de la preocupació per elaborar una ètica en un món plural, com el nostre. Ens ha semblat molt aprofitable la proposta de l'Ètica Civil, que té aquest propòsit. Al mateix temps, ha sorgit una altra proposta formulada per un metge nord-americà, H.T. Engelhardt, que partint de la bioètica ha volgut establir uns principis ètics generals. Les dues propostes pretenen el mateix, cercar uns principis ètics compartits en una societat plural, tanmateix donen respostes diferents, de tal forma que la proposta d'Engelhardt, creiem que posa en qüestió la proposta de l'Ètica Civil.

Engelhardt cerca un principi per estructurar la seva bioètica, però en realitat aquest principi el condueix a modificar tot l'àmbit de reflexió, car influeix en el concepte de persona, en l'estructura socio-política i econòmica, etc. Així, el pensament d'Engelhardt ens ha semblat que posava en qüestió les possibilitats de la proposta de l'Ètica Civil i que també mostrava els seus límits. El pensament bàsic del nostre autor es troba a la seva obra fonamental: *The Foundations of Bioethics*.

Engelhardt dóna una resposta, mitjançant la seva proposta, al problema del pluralisme ètic de la nostra societat. La seva proposta pensada des de la bioètica (pensem que l'estructura al voltant dels principis clàssics de la bioètica, enunciats a l'Informe Belmont) és una proposta d'ètica general. Cerca algun principi ètic que encara pugui tenir vàlidesa universal, per fugir dels plantejaments ètics purament emotivistes o decisionistes. Engelhardt només troba com a principi que es pugui compartir entre tots els humans, el que ell anomena principi de permís, que possibilita la convivència pacífica entre les persones o les comunitats que no comparteixen uns mateixos continguts morals (projectes de felicitat, de benestar, de justícia...). Així la seva proposta es basa en el principi de permís com a principi bàsic de tota l'ètica. Aquest principi vol que, suposat que no tothom viu el mateix sistema de valors, l'única cosa que compartirem entre tots, és que els altres puguin viure el seu sistema de valors. L'àmbit de la seva proposta queda reduït entre els que ell anomena "estranyes morals", persones que no comparteixen els mateixos continguts ètics. Malgrat que a Engelhardt no li satisfà la seva proposta creu que és l'única que pot ser compartida, ja que és purament formal i assegura que cada comunitat pugui viure pacíficament els seus continguts ètics. Aquest principi exclou la imposició ètica i prescindeix de la possibilitat de la conversió ètica, ja que Engelhardt cerca precisament allò que pot unir als "estranyes morals". Per a la moralitat basada en el principi de permís, està bé allò que té permís de la persona afectada (en paraules més acurades, a nivell "d'estranyes morals" no podem intervenir contra qualsevol acció si aquesta té el permís de les persones que seran afectades per ella, encara que a mi em sembli una acció incorrecta des del meu sistema ètic).

Els principis ètics que tenen contingut, com ara el de

beneficència o el de justícia només es poden donar a nivell de les comunitats particulars on les persones es troben com a "amics morals" o a través dels acords que arribin els "estranyos morals". Així, resulta que tota persona ha de viure en dos nivells de moralitat: un, dins de la seva comunitat, compartint continguts ètics i un altre, quan es troba amb persones que no són de la seva comunitat, on només podem posar en joc el principi de permís.

És important apreciar quin tipus de societat trobem darrera d'aquesta proposta ètica. Una societat fragmentada en diverses comunitats fortes, on l'estructura estatal està limitada a assegurar que es respectin els permisos, de tal forma que es doni una convivència pacífica entre les diferents comunitats particulars. Així l'Estat no pot mai interferir en els acords que es donen entre els individus en el lliure mercat.

També el principi de permís és a l'arrel de la seva definició de persona. Així per a Engelhardt, és persona qui pot donar permís. Aquesta definició sense cap tret metafísic deixa fora a éssers humans que no poden ser considerats persones, com per exemple: els fetus, els embrions, els comatosos profunds, etc. Engelhardt no es planteja la dificultat de marcar el punt des del qual es pot afirmar que un ésser humà ja té aquesta capacitat. Atesa aquesta definició tan estreta de persona el mateix Engelhardt, parla d'aplicar el rol de persona a moltes entitats humanes que no poden donar permís, però sempre en funció de la utilitat que poden tenir per a les persones en sentit estricte, com per exemple els nens o els fetus, embrions si fa falta mà d'obra.

El pensament d'Engelhardt es situa de ple en la postmodernitat, que ha posat en crisi tant la fe com la raó il·lustrada. I per això vol prescindir de qualsevol tradició religiosa o manera d'entendre la raó. Aquesta pretensió de neutralitat és potser lloable, però alhora resulta impossible. Tota proposta ètica privilegia determinats valors, de tal manera que té uns pressupòsits.

La proposta d'aquest autor, que potser de manera radical no seria fàcilment acceptada, no pot ser presa a la lleugera. En primer lloc perquè hem de reconèixer que reflecteix la manera de pensar i d'actuar de moltes persones del nostre temps. En segon lloc, perquè qüestiona de fet la proposta de l'Ètica Civil que respectant el pluralisme cerca uns mínims comuns ètics compartits per tots els humans. Per tal de poder fer la comparació entre les dues propostes presentarem, de forma sintètica, l'anomenada Ètica Civil o Ètica Mínima.

L'Ètica Civil es presenta com un nou intent de construir una ètica universal. Així aquesta proposta pretén cercar uns mínims ètics compartits entre tots els homes i dones. Suposa: a) la aconfessionalitat de la societat, b) la possibilitat d'una ètica purament racional, c) que els humans viuen les seves ètiques de felicitat i no podem esperar que puguin ser compartides. L'Ètica Civil pretén assegurar uns mínims ètics compartits entre tots, que siguin la base per la nostra legislació. No pretén ser una ètica independent de les altres ètiques, sinó que les suposa, car els homes i les dones viuen en la seva realitat, les seves ètiques de felicitat o de màxims. El problema que presenta aquesta proposta ètica fa referència al fet de com arribar a definir aquests mínims ètics comuns. Així, aquesta ètica proposa un mètode per assolir aquests continguts mínims compartits i per

poder-los anar ampliant. Pren el mètode de l'Ètica Discursiva proposada per J. Habermas i K.O. Apel. Així els continguts es cerquen en un diàleg amb una sèrie de condicions, com serien, per exemple: s'ha de tenir present a tots els afectats per la qüestió proposada, tothom ha de ser considerat un interlocutor vàlid, totes les conclusions sempre són revisables fins que no s'arribi a una situació de veritable comunicació racional, tothom pot manifestar la seva posició... (aquestes regles lògiques i ètiques estan definides per l'Ètica Discursiva). El diàleg proposat arriba a un consens sobre determinades qüestions, però aquest consens no és estratègic o de majories, sinó que ha de ser una veritable convergència ètica entre tots el participants. Així, per a l'Ètica Discursiva, el fonament de tota norma moral radica en la seva legitimació a través del consens. Els continguts consensuats han de ser acceptats per tothom i els continguts ètics de màxims o de felicitat, que viuen les diverses comunitats o individus, han de ser tolerats, ja que no han estat consensuats.

Els continguts bàsics de l'Ètica Civil, en el moment actual, podrien concretar-se, fins aquest moment, en el respecte als Drets Humans de la primera, segona i tercera generació. Solen anomenar-se de primera generació els drets que fan referència a la llibertat (dret a la vida, a la llibertat d'expressió, de reunió, de desplaçament, a la intervenció en la política...), i que van ser trets a la llum del liberalisme. Els de segona generació, en canvi, són els anomenats drets socials, econòmics i culturals (fan referència a l'habitatge, l'alimentació suficient, la cultura, la salut, la jubilació, la protecció davant l'atur...). Van ser conquestes dels moviments socialistes. Aquestes dues generacions van ser reconegudes per la Declaració Internacional de Drets de la ONU (1948). Els drets de tercera generació, tot i ser presents en la consciència social, no han estat recollits en cap declaració internacional. Entre aquests drets trobem: el dret de tota persona a néixer i viure en un ambient sa, no contaminat, i de néixer i viure en una societat en pau.

Els punts que creiem més vàlids de la proposta de l'Ètica Civil són: a) accepta el pluralisme ètic de la societat actual. Així, aquesta ètica, es presenta com una ètica que no pretén ser totalitària ni vol imposar-se per mitjans que no siguin pacífics; b) cerca, amb la participació de tots, una moral mínima per a preservar uns valors que suposa ja compartits per tota la humanitat. A més a més, proposa un procés per anar ampliant aquests mínims ètics; c) no s'oposa a les ètiques de felicitat o de màxims. Els homes i les dones poden continuar vivint amb les seves ètiques de màxims, mentre respectin aquests mínims. Permet el desenvolupament de comunitats morals particulars, amb les seves ètiques de màxims, sempre i quan no atemptin contra aquests mínims; d) dóna resposta a una preocupació de tota la humanitat per cercar respostes a problemes comuns. Una proposta com aquesta és important en el moment que la humanitat comença a prendre consciència que molts dels problemes que es presenten només poden tenir solució mitjançant respostes a nivell mundial. Com, per exemple, el problema ecològic, el problema de l'escassetat de recursos i de la seva distribució; e) realitza una forta crítica al consens entès com a pur acord estratègic, en el qual les majories sempre

s'imposen. Representa un aprofundiment de l'esperit veritablement democràtic, entès com la participació de totes les persones en les decisions que els afecten. Fomenta la democràcia, entesa com a participació de tots en les coses comunes i públiques; f) convida tots els implicats en una qüestió a entrar en aquest procés de diàleg. No fa exclusions de persones, ja que totes les afectades han d'entrar en aquest diàleg. El diàleg serà deficient mentre no hi participin tots els implicats. Per tant, l'Ètica Civil demana que es possibiliti que tots els afectats puguin participar en condicions d'igualtat. Aquesta condició exigida, possibilita que es pugui intervenir en defensa dels oprimits i dels febles, per tal de possibilitar les condicions d'igualtat; g) subratlla la importància dels continguts aconseguits mitjançant el consens, com a mínims necessaris per a la convivència humana, mentre l'Ètica Discursiva només proposava un mètode per arribar a aquests continguts. L'Ètica Civil no té por d'enunciar, de manera normativa, aquests continguts mínims obtinguts a través del consens, malgrat que sempre es puguin considerar provisionals. Aquesta provisionalitat els ve per almenys dos motius: el primer, per un continu aprofundiment en el diàleg, que fa que mai no quedi tancat; i el segon, que els diàlegs que es donen, sempre poden anar-se ampliant mitjançant la participació de més persones que resulten afectades pel tema proposat en el diàleg; h) marca uns mínims ètics en la situació actual de gran pluralisme ètic. Aquests mínims desacrediten determinades praxis per la seva inhumanitat; i) cerca uns mínims per a poder legislar en els països democràtics. Aquests mínims són els que legitimen les lleis positives. No serien justes aquelles lleis positives emanades d'una autoritat qualsevol que no respectessin els mínims ètics, per exemple la Declaració de Drets Humans.

Els punts que creiem més febles de la proposta de l'Ètica Civil són: a) en aquest procés de diàleg, proposat per l'Ètica Civil, ens trobem que com més ampla sigui la base participativa (persones que entren en el diàleg) per a cercar aquests mínims, més difícil serà arribar a acords. I probablement alguns dels continguts als quals s'arribarà seran massa genèrics, abstractes, amb la finalitat d'incloure totes les sensibilitats. Quants menys participin en el diàleg, més fàcil serà arribar a acords, però aquests seran sempre parcials, perquè respondran només al pensament de determinats grups culturals. Recordem aquí les crítiques que ha rebut la Declaració de Drets Humans de la ONU de ser només reflex de la predominant cultura occidental; b) el pressupòsit sobre l'existència de valors ja compartits entre els humans és cabdal per l'Ètica Civil, i un "a priori" que no es pot demostrar. Per tant, hi pot haver grups que afirmen que no existeixen valors compartits més enllà de les diverses cultures; c) difícilment es compliran les condicions de diàleg que proposa l'Ètica Discursiva i, per tant, els continguts sempre seran provisionals i estaran sotmesos a posteriors aclariments. Aquest fet pot donar un caire de relativisme a les seves concrecions, de tal manera que pot fer que no siguin preses gaire seriosament per part de la gent; d) la proposta d'aquesta ètica mínima pot donar lloc a una mentalitat de mínims, de tal forma que aquesta ètica sigui presa com una ètica més entre tantes, amb l'avantatge de ser mínima; e) en un món

postmodern, com l'actual, aquesta ètica es presenta com una proposta que encara creu en una racionalitat i en un projecte universalitzador en un món fragmentat i decebut de la raó. Aquesta ètica creu que els homes i les dones poden compartir quelcom de comú, tot i que només sigui una racionalitat que permeti establir un diàleg per cercar allò que compartim com a humans. Molts dels corrents ètics actuals ja no creuen en la possibilitat d'una universalització: les tendències emotivistes, decisionistes i les que afirmen que l'ètica només depèn de les tradicions de les diverses comunitats; f) si aquests continguts que proposa resten a un nivell molt genèric per tal d'incloure molts participants, llavors deixarà en mans del Dret les seves concrecions. Com que el Dret ha d'elaborar lleis concretes i aplicables emprarà un mètode de consens fàctic de majories. El Dret no es pot quedar en uns mínims genèrics, ja que la legislació ha de ser concreta i sotmesa a poques possibilitats d'ambigüitat, i si així fos, aquesta ambigüitat s'hauria de trencar en els tribunals i en la interpretació que en farien els jutges, tal com es realitza en els països anglosaxons. El Dret també pot optar per deixar molts buits legals en les qüestions en què encara no hi ha consens social, en espera que es trobin acords; g) el mètode de l'Ètica Civil, el dialògic, pressuposa crear prèviament les condicions d'igualtat entre els interlocutors vàlids. Per tant, és una ètica que demana una reforma social per tal que tothom, àdhuc la gent del Tercer Món hi pugui realment participar. Si això no es realitza, llavors aquesta ètica només serà aplicable al Primer Món i només servirà per a justificar el manteniment de les diferències del Tercer Món per part del Primer Món. Recordem que va ser la raó il·lustrada la que varen exportar i utilitzar durant el colonialisme del segle XIX als països africans... Ens podem preguntar: no serà ara la raó dialògica la que, mal entesa, servirà per a una nova colonització? L'Ètica Civil no es pot quedar només en l'estètica del mètode, sinó que ha de fer possibles les condicions de possibilitat del diàleg. Creiem que aquesta ètica no és pas buida de contingut profètic si realment és considerada en les seves últimes conseqüències. Però fàcilment pot restar com una ètica difícilment aplicable en les situacions de violència, d'injustícia generalitzada on, abans del diàleg, s'han de crear, potser fins i tot amb certa dosi de violència, aquestes condicions per a establir el diàleg; h) l'Ètica Civil, malgrat que ha de ser inclosa en el sistema educatiu dels països democràtics, no pretén substituir l'educació ètica o de valors que creiem que s'ha de donar dintre de cada comunitat moral, ja que tots els valors estan relacionats i és en el si de les comunitats on s'han d'aprendre els models de comportament. L'educació es dona des d'una ètica de màxims, des d'un projecte de felicitat, de vida bona; i) per tal de definir l'Ètica Civil de forma que pugui ser ben acceptada per part dels cristians i d'altres grups es fa necessària l'afirmació de la seva provisionalitat, en el sentit que en si mateixa té la pretensió d'anar aprofundint en el diàleg, i que no resta només com una afirmació d'allò que ja compartim.

Un cop efectuada la comparació arribem a dos grups de conclusions.

– a) El primer grup fa referència a com la proposta d'Engelhardt

qüestiona les possibilitats de l'Ètica Civil i com aquesta pot evitar quedar reduïda a la proposta d'Engelhardt.

Com més fragmentària sigui la nostra societat, més fàcil és que només arribem a compartir el principi de permís, que almenys assegura una societat pacífica.

Com més ampla és la base de participació en el diàleg proposat per l'Ètica Civil, potser arribarem només a compartir el principi de permís. I si els continguts obtinguts en el diàleg s'han hagut d'expressar de forma molt general per donar cabuda a totes les sensibilitats ètiques, potser a la practica cadascú podrà interpretar-les de manera diferent. Per exemple, determinats Drets Humans.

Potser en la proposta de l'Ètica Civil només arribarem a constatar el que de fet ja compartim.

Per tal que la proposta de l'Ètica Civil no resti reduïda a quelcom semblant a la proposta d'Engelhardt, cal tenir en compte el següent:

En primer lloc, el diàleg proposat per l'Ètica Civil, marca unes condicions que de fet eviten una "estranyesa" tan gran que només podria conduir a la proposta engelhardtiana. Així l'Ètica Civil ha d'acceptar que deixa fora determinades persones.

En segon lloc, el nostre món no és tan fragmentat com perquè no es trobin certs punts d'acord, encara que molt mínims. L'Ètica Civil ha d'acceptar que resten moltes qüestions en les quals no hem arribat a acords i s'han de tolerar, per tal que tothom pugui exercir la seva ètica de forma lliure. Els acords assolits, encara que són mínims representen un augment d'eticitat en la nostra societat i el compromís de prosseguir el diàleg i, així evitar que les diverses comunitats morals restin aïllades i sense influx mutu.

Malgrat els límits evidents de l'Ètica Civil, que fan que no es pugui presentar tan universal com voldria, no tenim una proposta millor que conservi encara la possibilitat d'una certa ètica intersubjectiva en un món com el nostre, plural i fragmentat.

– **b)** Un segon grup de conclusions fa referència a la relació de les dues propostes amb l'ètica cristiana.

Si la comunitat cristiana acceptés una proposta com l'engelhardtiana passaria a ser una comunitat particular més, respectada per la resta de comunitats, però tancada dins els seus límits (car veuria el proïsme que no pertany a la seva comunitat com un "estrany") ja que la seva proposta ètica només podria ser entesa pels qui comparteixen una mateixa fe. En canvi, la proposta de l'Ètica Civil, ben entesa, permet a l'Església seguir fent un servei d'humanització a tot el món. Pot entrar en el diàleg des de la seva proposta de màxims, mostrant els seus valors. Aquesta ètica representa una via per a superar el pluralisme axiològic radical mitjançant uns mínims consensuats entre tots els humans. També li permet a l'ètica cristiana superar la temptació de restar tancada i de renunciar a ser una veu significativa per a tota la humanitat. Entrar en la dinàmica de la proposta de l'Ètica Civil comporta que els cristians han d'aprendre a tolerar praxis que aprecien com un mal moral, però aquesta tolerància no ha de representar una claudicació, ja que el diàleg no s'atura mai gràcies al dissentiment que trenca els consensos assolits. L'acceptació de l'Ètica Civil no vol pas dir la renúncia als gestos profètics i al dissentiment, sinó només la renúncia a la imposició per la

força de les conviccions morals. Així el dissentiment s'expressa en la tolerància i el testimoniatge des del servei i la debilitat.

Aquesta proposta, malgrat les seves limitacions, pot donar resposta al que demanava el Concili Vaticà II. El Concili esperava que malgrat no compartir una mateixa fe tots els homes i dones es podien trobar en una moral compartida. La postmodernitat ha posat en qüestió aquesta esperança del Concili, car no compartim ja ni una mateixa fe ni una mateixa raó. En canvi, l'Ètica Civil creu que encara és possible cercar uns mínims morals compartits. El Concili dóna unes pistes que poden ajudar per apreciar que la proposta de l'Ètica Civil pot ser un bon camí, per tal que els cristians aportin quelcom al bé de tota la humanitat. L'Església, des del seu ser dipòsit de la Paraula de Déu, reconeix que no té respostes a totes les qüestions que es plantegen en el món actual (G S núm. 33) i que la recerca d'aquestes s'ha de realitzar entre tots els homes, mitjançant el diàleg, (G S núm. 92) de tal manera que l'Església s'enriquirà, (G S núm. 44) de les aportacions de tots i podrà compartir la tasca comuna de fer la societat més humana (G S núm. 21). Mitjançant el diàleg l'Església mostra la solidaritat amb tota la família humana, i el seu amor vers ella, aportant la llum de l'Evangeli (G S núm. 3). Per tal de poder fer això, l'Església s'ha de posar a l'escolta amb l'ajut de l'Esperit Sant, i discernir les diferents veus del nostre temps i valorar-les a la llum de la Paraula divina. El Concili, sembla que anima els cristians a veure el món, amb nous ulls, no només veient les coses dolentes sinó convençuts que l'Esperit actua també en les diverses realitats que constitueixen el món. El Concili manifesta que el cristianisme vol oferir a tots els homes i dones, tot allò que creu sobre l'ésser humà, per tal que puguem cercar entre tots el bé de la humanitat, en les qüestions concretes. El cristianisme es presenta com una oferta, ja que accepta que no té sempre la resposta a totes les qüestions noves que es plantegen, però creu que la llum de la fe pot contribuir a cercar aquestes respostes. Aquest desig de diàleg és establert a distints nivells, intraeclesial (per tant accepta que trobem de fet una pluralitat intraeclesial), i entre els creients i tots els homes i dones (G S núm. 92). L'acceptació del diàleg ha de suposar lògicament estar disposat a deixar-se ensenyar en humanitat i també aprendre a corregir els seus errors. Així, no es pot entrar en el diàleg amb el convenciment que ja es té la paraula definitiva sobre una determinada qüestió. Si l'única alternativa és la proposta d'Engelhardt, totes les esperances del Concili se'n van en orris.

M'agradaria cloure aquest article amb una qüestió: ens podem preguntar, quina de les dues propostes reflecteix més la realitat social del nostre món. Engelhardt enuncia una proposta per a una societat amb unes característiques determinades. Una societat fragmentada a nivell social, ideològic, en la qual no trobem veritats absolutes, car tot es defensable; en la qual totes les veritats són provisionals, fins i tot les científiques; on les relacions econòmiques només són mogudes pel lliure mercat; on la noció de bé comú es perd per la primacia absoluta dels béns individuals; on la vida es gaudeix al moment, i es perd tota referència utòpica; on cadascú cerca en primer lloc els seus interessos...

No es pot negar, que segons com mirem el nostre món, aquesta descripció pot ser bastant fidel al que succeeix, àdhuc a la vella Europa. I, per tant, ens podem preguntar si la proposta de l'Ètica Civil no és una mica utòpica en seguir cercant uns valors veritablement compartits entre tots els humans. Aquesta recerca ja va començar a l'antiga Grècia i ha continuat fins avui, però no tenim pas assegurat que el futur vagi per aquest camí.

Si realment la societat s'encamina vers el que ha descrit Engelhardt, aquesta Ètica Civil no té res a fer, (i l'ètica cristiana, tal com s'ha entès fins ara, tampoc, ja que restaria només dins la minoria dels creients) de tal manera que a la pràctica es convertirà en quelcom semblant a la proposta d'Engelhardt.

La proposta d'Engelhardt, ofereix el valor de la convivència pacífica, però alhora sacrificant tota possible millora de les situacions d'injustícia. Així, també dins d'aquesta proposta, la comunitat cristiana resta com una comunitat més, sense paraules intel·ligibles pels altres. Aquest tancament, la converteix de fet en quelcom semblant a una secta.

Però ens podem preguntar: ¿no es presenta la proposta d'Engelhardt com l'única realista en una societat així descrita? ¿No és encara la proposta de l'Ètica Civil, idealista, en tant que cerca la universalitat ètica, malgrat ser de mínims?

Una proposta ètica per a l'era postmoderna, si vol ser universal ha de ser mínima, ha de ser respectuosa des de la tolerància i aconseguir la solidaritat des de la no-violència. L'Ètica Civil, malgrat les seves limitacions pot ser un bon camí per aconseguir-ho, per tal d'arribar a quelcom més que la proposta d'Engelhardt. Aquest camí de l'Ètica Civil, recordem que es concreta en un diàleg seriós entre tots els afectats per una qüestió determinada.

Per acabar, amb una paraula que ens fa mantenir l'esperança que encara és possible quelcom que ens uneixi a tots els humans: aquesta societat descrita per Engelhardt no és tan real, ja que no es dóna de manera extrema. Romanen encara gestos de solidaritat, signes que som una família humana, que ens mou quelcom més que el profit en el lliure mercat... Així, una proposta com la presentada per l'Ètica Civil encara té paraules a dir a tots els homes i dones, per aconseguir una més gran humanització. Dóna esperança a tots els homes i dones que pateixen situacions de deshumanitat, d'injustícia...

5. CINEMA, CREIXEMENT PERSONAL I SOCIALITZACIÓ

Coordinador: Josep Mària i Serrano

1. Enfocament general del seminari

El seminari pretenia, mitjançant l'ús del cinema i el debat, aprofundir en alguns models de socialització que circulen en les nostres societats occidentals. Tres temes componien el curs.

La infantesa i el model "Disney" de darwinisme social.

L'adolescència i el model "Kronen" d'esquizofrènia treball-festa.

L'adulthood i el model "sister Helen" de treball contra les exclusions.

Cada tema es treballava en tres moments:

- Projectió d'una pel·lícula.
- Treball a casa de reflexió sobre la pel·lícula i sobre lectures que enriqueixen el problema de fons.
- Discussió conjunta sobre la pel·lícula i sobre el tema en general.

2. Tema 1r

El tema 1 tractava la infantesa i el model de darwinisme social. Es va obrir amb la projecció d'*El rey león*, una pel·lícula amb molta influència sobre els infants, que sovint en canten les cançons principals. Vam provar de mostrar que el film és una fàula que transmet, des de la innocència dels dibuixos animats i de les històries d'animals, un esquema socialitzador darwinista. És a dir, separa els personatges en bons i dolents, i ens presenta una estratègia dels bons que consisteix a somniar i treballar per arribar a "ser el rei". El "bo" és el lleonet Simba, fill del rei; i serà ajudat per la seva parella (la lleoneta Nala), els seus amics, un xaman, i la memòria del seu pare (que, després de mort, s'apareix a en Simba com un espectre shakespearà). Al final, en Simba superarà totes les crisis de creixement i esdevindrà rei de la selva, tot destronant el seu oncle Scar. Al tron, com a nou rei de la selva, en Simba rebrà la submissió de tots els animals, i un raig de llum del sol enmig dels núvols ens recordarà que "el cel" beneeix aquest vencedor.

Els textos que acompanyaven aquest tema parlaven sobre la consideració social i les polítiques relatives a la pobresa als EUA (fragments de "La pobresa als USA", Luís de Sebastián); i sobre les etapes del creixement de l'infant ("Etapes del creixement de la persona", Josep F. Mària).

El punt clau d'aquest tema és la consideració dels mecanismes (relats, no discursos) pels quals es transmeten valors i s'integra una persona en un grup humà. Són mecanismes inconscients per al qui és socialitzat; però molt conscients per part del qui construeix el relat socialitzador. En el cas del film de Disney, l'esquema de bons i dolents transmet una mentalitat col·lectiva que després justifica econòmicament la competència salvatge als mercats; les intervencions imperialistes de la política exterior USA (les ienes, que viuen

fora del regne, són els "dolents"); la consideració social de la pobresa com a "inevitable" o pròpia de perdedors ("cadascú té el seu lloc en el cicle de la vida, en la cadena alimentícia"); i un model familiar bastant masclista en què l'esposa es converteix en secundadora i impulsora de la carrera del marit.

3. Tema 2n

L'adolescència i el model d'esquizofrènia treball/festa s'obria amb *Historias del Kronen*, que narra set dies i set nits d'estiu d'un universitari madrileny actual. En Carlos és intel·ligent en estudis, seductor amb les noies, i líder del seu grup d'amics. Com que ja ha complert aprovant el curs, a l'estiu es dedica a divertir-se amb els amics i les amigues tot transgredint les normes socials. Se sent superior als altres, i intenta divertir-se amb emocions fortes: música dura, drogues, alcohol, sexe compulsiu, conducció contra direcció, penjar-se d'un pont sobre la M-30, veure pel·lícules "snuff" (filmen violència en directe). Els seus pares són professionals i no s'enfronten a ell; però el seu avi i la seva germana intenten fer-lo reflexionar sobre el mal que està fent i s'està fent. Al final de la pel·lícula, en una festa boja, la colla d'amics mata mig involuntàriament un company diabètic, tot emborratxant-lo. Aleshores en Carlos s'adona que l'ha feta massa grossa; i es decideix, segons el consell del seu avi, a explicar la veritat dels fets a la policia.

Les lectures del tema 2 es referien al concepte de "jove", que planteja problemes a la societat adulta (fragments de "De què parlem quan parlem dels joves", J.M. Lozano); i a l'adolescència, que avui és perllongada pel fet que els joves s'incorporen tard al mercat de treball (fragments de *Jo, la teva mare*, de Ch. Collange).

El punt clau d'aquest segon tema és com afrontem l'etapa intermitja (anomenada indiferentment "adolescència" o "joventut") entre la infantesa i l'edat adulta. Una etapa que, en l'actual mode de vida i de treball occidentals, topa amb els següents reptes:

- Els pares treballen i poden capitular de llurs responsabilitats educatives respecte als fills adolescents. Aquests, en un moment difícil de llur maduració, necessiten un "pare" a qui poder contraposar-se malgrat tot. Si no el troben disposat a oferir normes raonables i mantenir-les, buscaran la transgressió de normes socials fins a arribar a situacions desastroses.

- Una de les possibles solucions al conflicte generacional és el "pacte familiar capitalista": "Si treus bones notes durant el curs, fes el que vulguis durant les vacances". Això redueix l'educació a la capacitació professional; i a més crea una mentalitat (que es reproduïx després en la vida laboral) segons la qual cal "study hard, play hard": "estudiar fort, jugar fort". És l'esquizofrènia treball/festa que esquinça les ments dels adolescents o dels adults; no els permet descansar de veritat, i els allunya de l'elaboració serena de les tensions pròpies de la vida laboral o familiar.

4. Tema 3r

L'edat adulta i el model "germana Helen" foren introduïts per *Pena de muerte*, de Tim Robbins. En aquesta cinta, un condemnat a mort (Sean Penn) demana ajut a una monja (Susan Sarandon) que treballa en un ghetto negre de Nova Orleans. La monja respon a la crida del condemnat, i comença una relació molt difícil entre tots dos. Ella intenta salvar-li la vida i ensems fer-lo conscient del mal que ha causat en la seva participació en un doble assassinat. Com que al pres li són denegats recursos o clemències, la germana Helen l'acompanya en els darrers moments abans de l'execució. Mentrestant, ella ha entrat en contacte amb els pares dels joves assassinats i ha intentat també consolar-los i ajudar-los. La pel·lícula mostra, doncs, un model d'adult (la germana Helen) que ha superat l'esquema "bons-dolents" i ha comprès que cal treballar per la dignitat de tota persona sense excepció, amb preferència pels exclosos de la societat.

Els textos que acompanyaven aquest tema eren la paràbola del fill pròdig (Evangeli de Lluc); i un escrit que comenta aquesta paràbola ("La paràbola del fill pròdig", Josep F. Mària).

El problema clau del tema 3 és buscar un model de persona madura "reeixida". Reeixida en el sentit que és capaç de situar-se davant de la societat sense excloure cap persona; sinó més aviat ajudant a "incloure" els que han quedat exclosos. Es tracta d'un repte complicat, perquè suposa l'evolució de la mentalitat de l'infant (socialitzat a partir d'esquemes bons/dolents) i de l'adolescent (que es fa adult "matant el pare" i transgredint normes quasi per principi). En aquest sentit, el relat de la paràbola del fill pròdig és un punt de referència, donat que proposa la figura del pare com aquell que acull incondicionalment el fill petit i el fill gran; quan la nostra reacció espontània és d'optar per un dels dos fills, tot reproduint l'esquema de bons/dolents. Paral·lelament, *Pena de muerte* ens proposa la figura de la germana Helen, que sap acompanyar tothom sense caure en aquest esquema tan nefast per als adults.

5. Comentari general del seminari

Tres equilibris es mostren importants a l'hora de portar endavant el seminari. El primer és el que es mou entre el cine-fòrum i el tema de fons. En efecte: si el comentari de la pel·lícula s'allarga massa, el tema de fons i les lectures tenen poc temps per a ser comentats. El segon equilibri a guardar és el que es mou entre la intervenció del professor i les dels alumnes. En aquest cas, l'habilitat del professor per a suscitar la participació i l'interès dels propis alumnes són claus. El tercer equilibri es refereix a la tensió confessionalitat/diàleg. En efecte: alguns dels alumnes del curs el convalidaven amb crèdits de lliure elecció de la UB. Això donava al públic un perfil jove i no necessàriament confessional. De manera que la presentació de la dimensió religiosa dels valors implicats en la socialització es va haver de fer des del respecte al pluralisme del públic.

6. LA GLOBALITZACIÓ

Coordinador: Josep Mària i Serrano

1. INTRODUCCIÓ

1. La globalització és un procés d'interconnexió financera, econòmica, política i cultural que comença per causa de la incorporació en diverses organitzacions (principalment les empreses) de tecnologies de la informació i de la comunicació (TIC), en un context de crisi econòmica (1973), de victòria política del capitalisme (1989), i de qüestionament cultural dels grans relats. La globalització posa en crisi el funcionament de les societats riques i introdueix una dinàmica d'exclusió de zones geogràfiques, de col·lectius humans o de cultures senceres.

En el present escrit, analitzarem el fenomen de la globalització a tres nivells: el tecno-econòmic, el socio-polític i el cultural. El nivell tecno-econòmic es relaciona amb les necessitats de supervivència dels individus, i inclou el sorgiment de tecnologies i llur ús en els processos de producció i distribució. El nivell socio-polític es relaciona amb les necessitats humanes de convivència, i se centra en els grups socials i el sistema polític. Finalment, el nivell cultural té relació amb la necessitat de significat per a la vida humana, i inclou la cultura, els valors, les ideologies i les creences religioses. Tots tres nivells estan relacionats; i cada fenomen social pot ser explicat començant per un o altre dels nivells. En l'anàlisi de la globalització, comencem pel nivell tecno-econòmic, perquè creiem que en aquest fenomen pesa inicialment més la dimensió tecnològica i les seves concrecions econòmiques.

Després d'analitzar la globalització a aquests tres nivells (apartats II, III i IV), farem propostes per al seu "govern" (apartat V). En efecte, aquest fenomen té una naturalesa tal que el fa susceptible de ser governat: podem intentar anul·lar-lo o potenciar-lo en diferents direccions. Examinarem, doncs, alternatives, i optarem per alguna d'elles.

2. NIVELL TECNOECONÒMIC

2. La crisi econòmica que va sacsejar Occident a partir de 1973 va obligar les empreses a incorporar ràpidament les noves TIC en els processos productius, en la gestió i en la distribució, a fi d'esdevenir competitives en els àmbits nacional i internacional. El valor afegit dels productes va passar a dependre més del coneixement que portaven incorporat (inclosa la "imatge de marca") que no pas de la manipulació física dels elements materials de què es componien.

En primer lloc, les TIC han ocasionat l'augment de la productivitat de les indústries i els serveis que les han incorporat. Aquest augment ha fet possible la millora de les condicions de vida dels ciutadans.

En segon lloc, les TIC han creat una divisió dels treballadors en dues categories: els "treballadors auto-programables" i els

"treballadors genèrics" (M.Castells). Els primers són els qui saben manejar aquestes tecnologies i adaptar-se als canvis que elles imposen: són els qui generen la part més important del valor afegit dels processos, i són difícilment substituïbles. Els segons fan feines menys importants, i són prescindibles a nivell individual, encara que no com a col·lectiu.

En tercer lloc, les empreses que han incorporat les TIC han tingut més facilitats encara per a dividir internacionalment llurs processos productius: cada fase del procés es pot realitzar al país que més beneficis generi per a l'empresa. Aquest fet ha portat a la pèrdua d'autoritat econòmica dels governs, que han de concedir més i més avantatges fiscals i laborals a les grans empreses, si volen retenir-les en llurs territoris.

Finalment, les TIC han integrat a escala global els mercats financers. Avui aquests mercats estan oberts les 24h del dia, i mouen unes quantitats de diners que cap govern no pot controlar. De fet, les autoritats monetàries dels països ja no poden domesticar els moviments de capitals (gestionats per fons d'inversions molt poderosos). Encara més: els governs han de dissenyar unes polítiques econòmiques que els operadors financers considerin (amb uns criteris simplistes, útils per a decidir en pocs segons) "correctes" per a no retirar els capitals del país en qüestió.

3. Trobem, doncs, que el poder polític dels Estats ha quedat hipotecat per les grans empreses i pels mercats financers. Els governs són pressionats per les empreses per a obtenir desgravacions impositives i per a reduir la protecció social dels treballadors; i a més han de prendre mesures subòptimes de política macroeconòmica per a satisfer els mercats financers: són mesures amb un horitzó de curt termini que els lliguen les mans a mig i llarg termini.

Aquesta nova organització econòmica, d'altra banda, ha atomitzat els interessos dels treballadors, tot afeblint el poder sindical. La Comissió Europea parla de "dualitat" a molts nivells en el mercat laboral: entre ocupats i aturats, entre treballadors temporals i permanents, entre treballadors a temps complet i a temps parcial. Podem afegir-hi la dualitat laboral entre homes i dones, i la dualitat entre treballadors auto-programables i genèrics. Creuant totes aquestes dualitats ens trobem amb una considerable atomització d'interessos. Però si, a més a més, els treballadors comencen a tenir horaris diferents o a treballar des de casa seva, resulta que llur contacte físic és cada vegada menor: d'aquesta manera llur organització pràctica esdevé quasi impossible. Encara més difícil és llur organització internacional, perquè la més fàcil mobilitat de les plantes industrials o de les seues empresarials converteix els treballadors d'un país en competidors dels de qualsevol altre.

3. NIVELL SÒCIOPOLÍTIC

4. Tal com hem assenyalat, la globalització ha sorgit en plena crisi econòmica, però també en plena victòria política del capitalisme. Es tracta d'una victòria política (llibertat, drets humans, democràcia), però també amb accents tecnològics i econòmics. En efecte, segons M. Castells, la caiguda dels règims

de l'Est és deguda en part a la derrota tecnològica militar de la URSS. Concretament, la Iniciativa de Defensa Estratègica de Reagan va fer adonar a Gorbatxov que la URSS no havia aconseguit incorporar les noves tecnologies de la informació al sistema soviètic de defensa. D'altra banda, l'economia soviètica tampoc no funcionava, donat que la planificació centralitzada era molt complexa, i a més les tecnologies i els tècnics de punta eren destinats prioritàriament a l'aparell militar.

Sigui com sigui, la guerra freda acaba el 1989, i ara els EUA imposen llur victòria tot acceptant dins l'OTAN els antics membres del Pacte de Varsòvia, i tot impulsant (per mitjà del FMI) una ràpida transició al capitalisme de la Federació Russa. Alguns autors han assenyalat el perill d'una Rússia ressentida, tot fent-ne el paral·lelisme amb l'Alemanya de després de 1918. Altres assenyalen la històrica incapacitat dels EUA per a desenvolupar una diplomàcia internacional en contrast amb llur habilitat en els negocis.

5. Hi ha grups socials que han aconseguit dominar la globalització i enriquir-se. Tenen nivells de vida molt més alts que abans, i han posat a llur servei gent d'empresa que gestiona amb eficiència els interessos d'aquesta minoria que cada dia és més minoritària. L'altra cara d'aquest enriquiment parcial és l'exclusió. Castells bateja les exclusions a partir d'una imatge còsmica: les anomena "forats negres del capitalisme informacional". Són àrees geogràfiques senceres (Sahel, illes del Pacífic), certs barris de ciutats del Primer Món (el Raval o la mina de Barcelona, el Casc antic de Lleida, etc.), o grups socials sencers (joves amb poca formació, avis sense suport familiar) dins dels quals és impossible estadísticament d'escapar-se del sofriment o de la degradació progressiva de la condició humana.

Aquests "forats negres" tenen una força d'atracció molt important, justament perquè atreuen tots aquells que han quedat al marge del nou protagonisme econòmic que han desencadenat les TIC. I tenen també una "connexió interna", però és una connexió tenebrosa: la que lliga pobresa amb fracàs escolar, fracàs escolar amb atur, atur amb addiccions, addiccions amb prostitució, prostitució amb SIDA, i SIDA amb mort.

6. I penetrant tant els forats negres com les zones il·luminades i triomfants del capitalisme global, hi ha les xarxes globals de crim organitzat. Xarxes de tràfic de drogues, d'armament, d'infants i dones per a la prostitució o l'explotació laboral, d'immigrants il·legals. Es tracta de gent que busca el triomf i la riquesa al marge del respecte als drets humans més bàsics.

Triomfadors "legals", gent dels forats negres, crim organitzat: tres grups en què es divideix la societat mundial actual travessada per la globalització. De fet, si hem usat el terme "globalització" i no el de "mundialització", és perquè no tot el món ha quedat afavorit per aquest procés. I en canvi, la globalització ha connectat zones dels diferents racons del globus.

7. La política internacional ja no està guiada per la confrontació de blocs "polítics", sinó que ara enfronta tres centres econòmics amb algunes diferències de matís polític: EUA, Unió Europea i Japó-SE asiàtic. A més d'aquests centres hi ha àrees que han quedat al marge, i dins les quals es desenvolupen els fonamentalismes culturals o religiosos, que reaccionen a

l'exclusió de la globalitat tot "excloent els exclusors": es tanquen en ideologies o religions tradicionals, i en fan lectures que converteixen Occident en l'enemic a combatre. Així, el triomf del capitalisme, per una banda, suposa el "final de la història" des del punt de vista econòmic (F. Fukuyama); però per l'altra desencadena el "xoc de civilitzacions" des del punt de vista polític-cultural (S. Huntington).

8. A l'interior dels Estats-Nació desenvolupats, a més, la globalització ha originat un moviment en dues direccions: la regionalització i la revalorització de les unitats polítiques subestats. Daniel Bell resumeix aquest moviment tot dient que l'Estat Nació tradicional s'ha fet "massa petit per als problemes grans i massa grans per als problemes petits". En efecte: per una banda, ens hem adonat que certs problemes (ambientals, de mercat, de drets humans, de crim organitzat) s'escapen de la dimensió de l'Estat-Nació, la qual cosa porta els Estats a associar-se a nivell regional (Unió Europea, NAFTA, OUA). Per l'altra banda, la necessitat d'identitat i de relacions "properes" (necessitat eterna, però ara esdevinguda més urgent en un món "sense fronteres") s'intenta satisfer a nivell subestatal (Espanya de les Autonomies, Europa de les Regions, implosió de l'antic Imperi Soviètic.).

D'aquest procés d'afebliment de l'Estat-Nació, no és aliena una causa econòmica: els governs dels Estats han anat essent fets presoners per interessos particulars que han paralitzat el progrés econòmic dels països. Una manera de lluitar contra els grups d'interessos és la "divisió vertical de poders": és a dir, el traspàs de competències a nivells subestats (autònoms o locals) o supraestats.

9. D'altra banda, la crisi de l'Estat-Nació (en la vessant econòmic-social de l'Estat del Benestar, i també en la vessant polític-cultural de fornidor d'identitats) i la crisi dels agents polítics tradicionals (partits polítics i sindicats), ha anat en paral·lel amb el reforçament de nous moviments socials. Aquests nous moviments tenen unes característiques particulars: Estan preocupats per problemes concrets però de dimensió global (ecologia, pacifisme, feminisme, cooperació amb el Tercer Món, assistència al Quart Món, explotació infantil); tenen organitzacions internes més democràtiques i participatives que els agents tradicionals;

actuen amb dinàmiques mig festives, mig reivindicatives, que incorporen alts graus de creativitat (concerts, ocupació d'edificis, acampades urbanes; campanyes de recollida física o informàtica de signatures i fins i tot penjar-se de la torre de la Seu de Lleida per demanar el 0,7% per a l'Ajut Oficial al Desenvolupament!).

10. L'Estat-Nació és una institució cultural i política que a Europa Occidental data de l'inici de l'Edat Moderna i del sorgiment del capitalisme; i que ha arribat a la forma actual dels Estats socials i democràtics de Dret. El qüestionament teòric i pràctic d'aquesta institució obre interrogants seriosos respecte a com seran respectats els drets individuals i polítics ("drets de 1a. generació"), econòmics i socials ("drets de 2a. generació") i culturals ("drets de 3a. generació") dels ciutadans.

El nivell sociològic que estem examinant ens permet fer una precisió terminològica respecte a la "globalització".

Efectivament: com que el qüestionament de l'Estat-Nació ve donat per realitats econòmiques, polítiques i culturals que no sols travessen les fronteres, sinó que "es firen" el poder polític oficial, hem de parlar de "globalització"(relacions planetàries) i no d'"internacionalització"(relacions entre Estats-Nació).

4. NIVELL CULTURAL

11. Des del punt de vista cultural, les TIC i el capitalisme triomfant incideixen en unes constel·lacions de valors i cultures caracteritzats per la pluralitat i pel qüestionament dels grans relats. Aquests grans relats (ideologies), que donaven coordenades als individus i els permetien, mal que bé, socialitzar-se tot identificant grups socials o conductes correctes per contrast amb grups socials o conductes incorrectes, són posats en dubte. Creure en ideals "forts" i jugar-se-la per ells és més difícil, sobretot si la persona viu en una situació acomodada i és lluny dels drames humans. La introducció de les TIC (televisió, internet) i el triomf del capitalisme sobre una ideologia malgrat tot preocupada per la justícia, han complicat els processos de socialització dels infants i joves.

En aquest nivell cultural, distingirem dos grups humans: els qui han accedit al domini de les TIC i les poden traduir en un augment de possibilitats d'elecció; i els qui no han aconseguit senyorejar-les, i més aviat en pateixen les conseqüències.

12. Els qui han accedit a les TIC i no han quedat al marge de la globalització, viuen en una cultura realment "global": viatges de negocis i turisme; cultura musical, cinematogràfica, literària i informàtica mundial. Aquesta cultura global ha estat caracteritzada com una "cultura McWorld" (Benjamin Barber), en relació amb dues marques comercials: McIntosh i McDonalds. La "cultura McWorld" té origen i accent anglo-saxons: la llibertat entesa com a llibertat del consumidor, i l'estil transmès per les pel·lícules de Hollywood (divisions simplistes entre bons i dolents; resolució de conflictes per la força; banalització de la sexualitat, recerca de l'èxit com a pauta de conducta) en són característiques.

M.Castells ha posat en relleu la influència que les TIC han tingut sobre els estils de vida dels qui les han adoptat. Aquest sociòleg parla d'una "cultura de la virtualitat real". És cultura "de la virtualitat" perquè els inputs culturals que hom rep vénen per via informàtica (Internet, correu electrònic o "chats"), via jocs d'ordinador, via TV o cinema. És "real" perquè influeix realment els estils de vida (valors, actuacions concretes) dels qui hi accedeixen.

I tanmateix, l'incessant bombardeig televisiu sobre les ments, porta també a la confusió de la ficció i la realitat. Així, si les imatges d'un drama real són seguides per les d'una pel·lícula, de fet les primeres poden ser finalment "registrades" com a irreals.

A més, la necessària mediació televisiva de la informació política ha transformat el debat polític a imatge de les carreres esportives o dels "culebrons". En efecte, massa sovint les intencions de vot queden influïdes per les enquestes ("carreres") o pels escàndols sentimentals o financers dels líders polítics ("culebrons"). Queda al marge la discussió

seriosa dels problemes reals que afecten el ciutadà.

13. El problema comú a la cultura "Mc World", a la de la "virtualitat real" i a la de la confusió entre realitat i ficció, és que es fan més difícils els processos de socialització dels infants i joves. Efectivament: per a sentir-se membre actiu d'una comunitat humana, cal tenir informacions per a conèixer-la, certament; però cal també la comunicació amb amics de carn i ossos, i la integració en institucions en què el contacte humà ens ajuda a comprendre i interioritzar les relacions d'amistat, de solidaritat o d'autoritat ben entesa. Però, si els referents culturals són llunyans (música en anglès, pel·lícules filmades en ciutats o països llunyans); si no podem interrogar o ser interrogats pels personatges que poden influir la pròpia conducta (perquè, o són virtuals, o els percebem com a tals, o estan fora del nostre abast); i si la TV o l'ordinador no ens deixen temps per a contrastar els propis problemes i somnis amb gent de carn i ossos aleshores la nostra socialització pot ser deficient.

Encara respecte al problema de la socialització, afegim que el model de família tradicional està reformulant-se per causa de la incorporació de la dona al mercat laboral: alguns sociòlegs han constatat que en capes significatives de població manca l'atenció als infants per part dels seus pares. I finalment, l'educació escolar i universitària en un món de forta competitivitat té el perill de dedicar-se exclusivament a la formació de treballadors eficients (tecnologia), tot descuidant aspectes (humanitats) poc rendibles a curt termini, però que donaran sentit i estabilitat personal als qui els cultivin.

14. Si passem als grups que han quedat al marge del domini de les TIC, trobem que sofreixen, més que no protagonitzen, el fenomen de la globalització.

Els grups marginals o "exclosos" que formen part de les societats avançades viuen en la precarietat econòmica, tenen dificultats per assolir nivells de qualificació que els permetin trobar una feina estable, i viuen un cert esquinçament entre el desig de consumir (bombardeig de publicitat) i la insatisfacció d'aquest desig. Tot plegat els situa dins de grups de risc o els llença en els "forats negres" (drogoaddicció, presons, SIDA, prostitució) de què hem parlat més amunt.

15. També han quedat al marge del domini de les TIC regions senceres del planeta. Aquestes regions, però, reben la influència (passiva) de la cultura global. Llurs valors, sovint arrelats en formes de vida rurals i amarades de tradicions religioses, són violentats per uns estils de vida tan atractius com impossibles d'abastar. La irrupció d'aquests patrons culturals estrangers provoca tres tipus de reacció:

- Desbarata iniciatives de solidaritat econòmica i política en fomentar l'individualisme. Per exemple, a Amèrica Llatina o a l'Índia s'estan implantant diverses "esglésies" (en realitat, sectes) que de fet frenen les iniciatives comunes que millorarien la situació de la gent (cooperatives, moviments camperols).

- Desvetlla reaccions fonamentalistes que, alhora fent peu i manipulant les tradicions religioses locals, "exclouen els qui els exclosors". Per exemple, en països de tradició islàmica o de tradició hinduista, aquests moviments refusen tota forma de vida que soni a occidental i instauren o intenten instaurar règims

polítics totalitaris. En aquest sentit, s'ha parlat del fet que la "cultura McWorld" porta associada una altra cultura: la cultura "Jihad". És la dels fonamentalismes reactius violents. – Empeny la gent a l'emigració: cap a les ciutats dels propis països, on hi ha esperances de progressar; o bé (tot burlant les policies frontereres de terra, riu o mar) cap a països rics.

5. PROPOSTES PER AL "GOVERN" DE LA GLOBALITZACIÓ

16. Hi ha tres camins per afrontar el fenomen de la globalització: refusar-la; acceptar-la incondicionalment; o acceptar-la i intentar governar-la tot posant-la al servei de cotes més altes de benestar per a tothom.

El primer camí, el del refús, és el que han pres els fonamentalismes: laics o religiosos. Consisteix a "excloure els exclusors". Però aquesta opció reactiva no podrà frenar la força de penetració de les TIC; i a més construeix projectes polítics i culturals que acaben deshumanitzant les societats en què s'implanten. La revolució talibana a l'Afganistan, per exemple, està ocasionant la degradació psicològica i la mort de moltes dones d'aquell país. En canvi, en un context semblant, la revolució iraniana, que porta més temps d'experiència política, comença a obrir-se políticament i econòmicament a Occident.

17. El segon camí, el de l'acceptació incondicional, és el del neoliberalisme. El neoliberalisme és la ideologia que ha vehiculat el triomf econòmic i polític del capitalisme. Recolzant-se en la derrota del socialisme real i en les dificultats o excessos de l'Estat del Benestar occidental, ha generalitzat tres o quatre "veritats parcials", tot elevant-les a categories universals. Així, acceptant la globalització tal com ha sorgit històricament (de forma no governada políticament), defensa que cal continuar amb el "laissez faire". De fet, però, els defensors del neoliberalisme (vinculats a grups econòmics ben identificats) utilitzen les TIC i llurs conseqüències econòmiques per a enriquir els grups i els països que dominen tecnologies i processos productius.

Hi ha però, una versió il·lustrada del neoliberalisme: és el que J.M.Mardones anomena els "neoconservadors"(NC). Aquest corrent defensa que la crisi actual té una arrel ètica: és un problema de contradicció de valors.

Efectivament: per una banda, l'empresa promou els valors de l'eficiència, el sacrifici, i la submissió a l'autoritat; per l'altra, la vida política i social demana participació igualitària en les decisions col·lectives i aprecia el bé comú; i finalment la cultura actual entronitza la satisfacció personal, el centrament en un mateix i el refús de l'esforç. La sortida de l'impasse és al nivell cultural: per això cal promoure, segons aquests autors, la revitalització, no de l'Estat, sinó d'institucions intermitges (família, escola, esglésies, associacions de voluntaris) que ajudin la població a adquirir els valors necessaris per a continuar fent avançar el capitalisme. Però, de fet, el funcionament del nivell tecno-econòmic no és posat en dubte: és "conservat".

18. El tercer camí consisteix a acceptar la globalització i intentar governar-la, tot posant-la al servei de l'augment del benestar de tothom. Com hem dit al primer apartat, la introducció de les TIC en les empreses ha fet augmentar la

productivitat i el PIB dels països que les han adoptat. Girar-se d'esquena a aquesta possibilitat (opció fonamentalista) és pretendre frenar l'augment necessari del benestar per a la gran majoria de la humanitat.

El problema és que l'augment de la productivitat o el creixement econòmic no porten automàticament a l'increment del benestar *de tothom*, com pretenen els neoliberals. I així, en el cas de la globalització, que ha generat un dèficit de governació, cal l'acció política explícita per a posar els seus beneficis al servei de tots.

Avançar per aquest tercer camí, d'altra banda, implica incidir en el fenomen i les conseqüències de la globalització en tota la seva complexitat, és a dir, *a tots els nivells: tecnoeconòmic, sociopolític i cultural*.

19. A nivell tecnoeconòmic, les accions poden consistir en:

- Reforçar els organismes econòmics internacionals a fi que puguin governar la globalització financera i econòmica. Així es recuperarà parcialment la llibertat dels Estats per a gestionar llurs polítiques econòmiques, per a mantenir llur viabilitat fiscal, i per a conservar nivells de protecció social que no facin caure en l'exclusió una part creixent dels ciutadans.

- Introduir la responsabilitat social de l'empresa, per mitjà de la convicció dels directius, i de la compulsió (pressió dels nous moviments socials). En efecte, les TIC permeten transmetre a capes significatives de la ciutadania informacions i iniciatives que pressionin les empreses a canviar si no volen perdre llur clientela. Per exemple, hi ha ONG que difonen per correu electrònic campanyes per a l'eliminació de treball infantil al servei de grans empreses.

- Reforçar iniciatives econòmiques a nivell local (crèdits a micro-empreses), que ajudin al desenvolupament econòmic i social de regions pobres, sense destruir els valors autèntics que les cultures locals contenen.

20. A nivell sociopolític, són indispensables les iniciatives següents:

- Treballar per la governació política de la globalització (defensa dels drets humans, lluita contra el crim organitzat) tot aprofitant els moments de crisi en què ciutadans i agents socials estan especialment sensibilitzats i són propensos als canvis.

- Optimitzar l'aplicació de les competències de l'Estat Nació, si cal tot traslladant-ne algunes a nivells sub o supra-estatals: a fi d'alliberar-les dels grups de pressió que han posat mesures polítiques al propi servei.

- Reforçar els nous moviments socials (NMS) a fi que siguin interlocutors de les autoritats polítiques o dels grups econòmics, i puguin negociar amb ells millores per al ciutadà. Reforçar també els NMS de solidaritat amb els exclosos, des d'una actitud de diàleg i no d'imposició de patrons propis de conducta: els marginats o els habitants de països no occidentals han de trobar camins propis per a fer evolucionar llurs situacions inhumanes. En aquest sentit, alguns experts en l'Islam afirmen que l'evolució d'aquesta religió vindrà de musulmans que viuen a països occidentals.

21. A nivell cultural, apuntem:

- Reforçar institucions intermitges socialitzadores d'individus (famílies, escoles, ONG, esglésies) però posant-les al servei

del canvi de tota la societat (inclòs el canvi tecno-econòmic) i de tothom (inclosos els exclosos). Es tracta que tots els ciutadans (especialment els joves) puguin anar integrant els diversos inputs culturals que reben; i arribin a tenir personalitats prou integrades com per a prendre iniciatives econòmiques, polítiques i culturals al servei dels ciutadans de tots els països del món.

7. DELINQUÈNCIA, PRESÓ I REINSERCIÓ: PINZELADES PER CONTINUAR FENT CAMÍ JUNTS

Coordinador: Édison Fañanàs

El curs que vam impartir des del SEPAP (Secretariat diocesà de Pastoral Penitenciària de Barcelona) juntament amb CiJ (Cristianisme i Justícia) l'últim trimestre del 98 i que portava per títol "Delinqüència, Presó i Reinserció" volia assolir principalment tres objectius: informar i donar criteris, sensibilitzar i conscienciar i oferir possibles camins d'actuació. Enguany i degut a l'acceptació per part d'algunes universitats com a crèdit de lliure elecció, vam adreçar el curs especialment a joves universitaris, tot i que restava obert a tota la gent que estigués interessada, com així va ser.

El curs presentava set sessions teòriques (les quatre primeres més teòriques i de situació: Delinqüència i societat, El Codi Penal, El sistema penitenciari a Catalunya, Perfil psicològic del pres/a; i les tres últimes sessions més pràctiques: Societat, església i reinserció, taula rodona sobre diferents experiències de reinserció i el voluntariat a les presons) i una visita a un centre penitenciari.

DELINQUÈNCIA I SOCIETAT

Davant d'un tema tan complex, ens hem de plantejar per què hi ha delinqüència. I podem dir que existeix delinqüència perquè algú ha transgredit alguna norma que ha estat imposada socialment i, en principi, pel bé comú de les persones que formen aquesta societat. Aquestes normes en forma de lleis procuren donar seguretat als ciutadans -a ells mateixos i a les seves pertinences-, establir un ordre a la vida quotidiana i una moral...

Les raons per les quals hi ha delinqüència són moltes i variades, però en la nostra societat actual podem destacar:

– La **pobresa i marginació**: Persones que tenen unes condicions de vida molt inferiors a la mitjana, alhora que acostumen a patir problemes de marginació dintre del difícil sistema per sobreviure al primer món (immigrants, aturats de llarga durada, manca de feina pels joves, inadaptacions a la nova era telemàtica, agressiva competitivitat...).

– **Societat de consum**: Paradoxalment ens trobem amb un altre col·lectiu que delinqueix per una "apatia existencial". Sovint són "fills de papà" que davant de l'avorriment de tenir-ho tot sense guanyar-se res i la manca de sentit de les seves vides, volen cercar noves experiències a qualsevol preu. Una temptació molt propera i evident per aquestes persones són les drogues, amb tot el que comporta a nivell delictiu.

– **Addiccions** (alcohol, drogues, joc): Una persona arriba a fer allò que no desitja, però que a poc a poc va canviant la seva personalitat, fins al punt de no tenir control sobre si mateix i, per tant, deixar de comportar-se com una persona madura i responsable. Sovint es posa l'èmfasi a l'addicció a les drogues, tot i que malauradament l'addicció a l'alcohol és menys sorollós pel fet d'estar acceptat socialment però més mortífer que

l'addicció a les drogues.

Com apunta el psicòleg Jaume Funes, enfront la delinqüència, sovint podem donar respostes a determinats problemes que creïn més marginació que aquella que pretenen evitar. Entre aquestes desviacions destaquem:

– La **patologització**: tendència dominant entre molts professionals a considerar que els problemes de marginació són problemes de patologia individual. Es tendeix a convertir en malalties individuals allò que és dificultat col·lectiva.

– La **penalització**: tendència a fer servir el codi penal com a resposta a tots els problemes socials, sigui quina sigui la seva identitat. La resposta que sempre tenim preparada és la policia, els jutges i la presó.

– La **protecció**: tendència a protegir els febles sense comptar per res amb ells, sense modificar les circumstàncies que produeixen el seu desampar. No pot acceptar-se que protegir sigui sempre quelcom bo, que no creï a curt termini un problema més gran. Resulta difícil acceptar, per exemple, que el gran nombre, en augment, de menors avui en dia internats necessitin aquesta resposta com la més idònia i la necessitin per tan llarg temps, sense que s'augmenti més la seva marginació.

– La **burocratització**: tendència a donar respostes formals, complicades, sense cap posicionament en la realitat de patiment de l'altre. Som capaços, per exemple, de retirar un menor de la seva família perquè els seus pares no tenen possibilitats econòmiques de mantenir-lo i exigir, alhora, que acudeixin a repetides visites i entrevistes avaluadores, gastant-se en transports i pèrdues d'activitat de supervivència els diners que ni tan sols tenen pel fill. Fa la impressió que tan sols pretenem marejar-los, sense confiar per res en la seva possible recuperació, sense esperar el miracle del canvi.

El mateix Jaume Funes apunta un decàleg pel disseny d'intervencions sobre la marginació:

1) Partir d'accions destinades a reduir el context social injust que provoca i manté l'exclusió, així com actuar per compensar els seus efectes.

2) Actuar des del dret a ser persona i no des de l'amenaça d'arribar a ser problema.

3) Treballar les vivències, les imatges, les idees col·lectives que construeixen i traslladen el problema més enllà de la seva realitat objectiva.

4) Renunciar a la utilització de respostes que generen més marginació, malgrat que tinguin una rendibilitat política immediata; és a dir, sospesar la incidència socialitzadora o dessocialitzadora de les mesures a prendre.

5) Tornar a creure en la intervenció global, integrada, dissenyant els mecanismes concrets que la facin aplicable en les condicions actuals.

6) Fer caure la centralitat de les accions en l'atenció primària socio sanitària, redefinida i actualitzada. Tornar als professionals "inútils". Evitar els inhabilitadors.

7) Cercar la dimensió col·lectiva i comunitària de les dificultats socials. Tornar a valorar el treball amb la comunitat.

8) Dissenyar accions específiques pels col·lectius en procés intens de socialització.

9) Recuperar la dimensió territorial, el poble, el barri, el

polígon, etc. com a context d'intervenció diferenciada.

10) Evitar discursos innecessaris i cercar respostes als problemes de la gent. Plantejar-se sempre la reducció dels seus patiments.

El que hauria de quedar clar, com a síntesi d'aquesta primera part, és que no existeix cap ser humà amb certificat de garantia i que la nostra condició humana sempre ens empeny a atribuir a algú les nostres faltes. Hem de distingir entre pres o intern i marginat -aquell que no pot aportar res a la societat-, perquè no necessàriament un pres o intern és un marginat.

NOU CODI PENAL I NOVES FORMES DE CRIMINALITAT

El nou codi penal, malgrat les aparences i les primeres lectures, és més dur que l'anterior: s'incorporen molts delictes nous i malgrat una suposada aposta per la tolerància, el que és cert és que ens estem apropant al model nord-americà, molt intolerant.

En el nou codi penal escassament s'introdueixen penes alternatives a la presó -que continua sent la "pena estrella"- i no s'han posat mecanismes de reconciliació. Hem de pensar que de les 42.000 persones preses a Espanya avui, prop del 80% estan internades per robatori o/i delictes de salut pública (drogues), la qual cosa indica que el percentatge de presos per homicidis o delictes sexuals són els menys. Molta gent que és a la presó (prop del 90%) pot viure en societat, no estan marginats -com apuntàvem abans-, tot i que la presó és un camí real per la marginació!

Del nou codi penal destaquem negativament el fet que s'hagin tret les redempcions, amb la qual cosa es priva al sistema penitenciari d'un dels pocs mecanismes que tenia per motivar l'intern o interna -en l'actualitat el màxim que pots aconseguir és avançar la llibertat condicional, però és una motivació a llarg termini que té poca influència en el dia a dia. En positiu destaquem el fet que s'hagi elevat als 18 anys l'edat penal i que s'hagi reduït fins als 20 anys nets l'estada a presó (abans eren 30 anys però amb redempcions).

El nou codi penal també dona molta més llibertat al reglament penitenciari (per exemple, pot proposar la llibertat condicional o proposar un tractament determinat...), tot i que el problema és que en última instància tot depèn del jutge de vigilància. Per tant, és lògic que no et puguis comprometre en quelcom que no depèn de tu, i més avui en dia on l'administració de justícia no té l'agilitat i rapidesa que hauria de tenir.

El que és un fet objectiu és que la presó no és el lloc adequat per rehabilitar la persona. Recuperar una persona que ha entrat a la presó és molt més difícil que haver-hi previngut la seva entrada. En aquest sentit cal fomentar tres tipus d'actuació:

- 1) prevenir, en general, a la societat (bona educació, transmetre valors positius...)
- 2) actuar sobre els col·lectius de risc (aturats de llarga durada, joves...)
- 3) actuar sobre el col·lectiu de presos

Cal apostar per la persona i no per la seva segregació.

PERMISOS DE SORTIDA: PONT PRESÓ-SOCIETAT

És una realitat que cada vegada més no ens centrem únicament en la presó alhora de parlar, valorar i actuar sobre els interns que viuen allà dins. La presó és molt més ample que l'edifici en si: hi ha un abans de la vida de l'intern i un després que hem de lluitar perquè sigui millor. També hi ha les víctimes -sovint oblidades- i les famílies dels interns. Per això mateix, és important valorar i treballar pel que hauria de ser el pas previ per una reinserció personal i social reeixida, i en aquesta línia els permisos de sortida haurien de convertir-se en un pont fluid entre presó i societat.

Sovint només pensem en els permisos de sortida quan hi ha alguna notícia sobre algun intern que no ha tornat. Potser nosaltres, els que d'una manera o altra estem més en contacte amb l'àmbit penitenciari, ja els tenim assumits i formen part de la vida quotidiana a les presons; potser la gent del carrer que només coneix el món penitenciari pel que diuen les notícies desconeixen quants permisos de sortida hi ha i el bé que fan; o potser fins i tot nosaltres mateixos podem posar-los en dubte.

El passat 28 d'octubre hi havia a Catalunya -que des del 1984 té plenes competències en l'àmbit penitenciari, és a dir, Catalunya no pot legislar en àmbit penitenciari, però sí gestionar- 6.034 interns repartits en els nou centres penitenciaris (Tarragona, Lleida, Girona, Figueres, La Roca del Vallès, Sant Esteve de Sesrovires -homes i dones-, Barcelona-homes, Barcelona-dones, Barcelona-joves) i en els centres oberts que existeixen en alguns d'ells.

Tot mirant les gràfiques de permisos de sortida (ordinaris, de cap de setmana i extraordinaris) i no reingressos, que aquí no reproduïm, copsem una tendència: cada vegada es donen més permisos i menys no reingressos. Si comparem el número de permisos de sortida respecte al total d'interns i internes de l'octubre passat (6.034), toquen per cap a una mica més de 9 permisos per any.

Darrera d'aquests números freds s'amaguen moltíssimes realitats que desconeixem i segurament moltes injustícies (com ara el retard de molts permisos o senzillament la seva denegació), però el que no podem negar són les evidències: s'està donant un canvi progressiu en el tractament dels interns i la seva vertadera rehabilitació, s'estan valorant més els permisos de sortida i els interns els saben aprofitar millor en benefici propi i del seu entorn. El sistema penitenciari afortunadament està canviant!

Amb tot, queda molt camí per recórrer. Potser arribarà un dia no llunyà on més que de presons podrem parlar de cases d'acollida, de pisos de rehabilitació, de parròquies acollidores, de famílies que fan de pont entre interns i víctimes (encara massa oblidades!).... però perquè això arribi, nosaltres, els voluntaris, hem de ser conscients de la realitat que tenim i de la seva evolució per defensar sense cap mena de dubte els permisos de sortida i, fins i tot, adaptar la nostra tasca de voluntariat a aquesta realitat que s'ha de consolidar i normalitzar en els interns, en el sistema penitenciari i en la societat. Sense aquesta consolidació en els permisos de sortida no podrem anar més enllà. Permisos de sortida: tasca de tots!

SOCIETAT, ESGLÉSIA I PRESÓ

Un breu apunt sobre el paper de la societat i particularment de l'Església davant del fet de la presó. És un fet que és una assignatura pendent, ja que la presó no està normalitzada. Les parròquies i les comunitats de base no acaben de fer seva aquesta realitat; és més, avui en dia només es pensa a fer més presons fora de l'àmbit urbà (és famós el debat d'enderrocar la Model i fer-la fora de la ciutat; això ens recorda les leproseries d'antuvi perquè malauradament les presons són les leproseries d'avui en dia). Podem parlar d'una ciutat sense universitat o sense hospitals? Sembla que no. Podem parlar d'una ciutat sense presó? Sembla que sí! La presó, realment, no està normalitzada, no ens la fem nostre!

Una altra dada significativa i que ens hauria de fer pensar és la terminologia que fem servir ja des de fa temps i que ens costarà d'eradicar. Parlem de *pastoral de la salut* per parlar de la *pastoral dels malalts*; en canvi, parlem de *pastoral penitenciària* (i no de *pastoral de justícia i llibertat*, per exemple) per parlar de la *pastoral dels presos*. Entenem que és difícil canviar l'hàbit en l'ús d'aquestes paraules, i més quan justícia i llibertat són dues paraules ben devaluades. Amb tot, no hem de claudicar i recuperar-les en clau evangèlica, on *llibertat és amor* i *justícia és misericòrdia*. Els cristians – tots!, i no només aquells que tenen algun tipus de contacte amb l'àmbit penitenciari– hauríem de ser ben conscients d'aquest fet.

La gent d'església hem de mirar amb altres ulls la presó i tot el que l'envolta. La presó no deixa de ser una universitat de la condició humana: allà dins hi ha el millor i el pitjor de molts germans nostres i, per tant, també de nosaltres mateixos! No tota la delinqüència obeeix al mateix: existeix delinqüència de prepotència (abús de poder...) i d'impotència! Necessitem un contacte continuat: ha d'existir un punt de referència a l'església!

DECÀLEG DEL VOLUNTARI A L'ÀMBIT PENITENCIARI

1. El voluntariat necessita descobrir la complexitat dels processos socials; una idea simple és una idea simplificada. Els problemes socials tenen la forma de la teranyina: estan teixits per multitud de factors. Saber estar en una societat complexa disposant d'una bona informació és una qualitat essencial del voluntariat.

2. El voluntariat només té sentit quan no perd de vista l'horitzó de **l'emancipació**. És necessari donar tendresa a un malalt terminal o acollir una persona que lluita contra la seva addicció, però només val la pena si és un pas més en l'eliminació de les causes de la marginalitat i del patiment innecessari.

3. L'acció voluntària només té qualitat ètica quan és l'opció lliure d'un subjecte dins d'una **triple aspiració**: l'estima de **si mateix**, la solidaritat amb els **altres**, i el compromís per una **societat justa**.

4. El voluntariat **no és cap coartada** per desmantellar els **compromisos de l'Estat**, sinó més aviat per a reclamar-los. Si la seva presència és, en algun moment, un pretext perquè

l'Administració es retiri o redueixi els seus esforços, el voluntariat ha entrat en zona de perill.

5. L'acció voluntària és una **orquestra**: importa que soni bé; importa poc si la flauta és de fusta o de metall, si és propietat d'un o de l'altre. A l'orquestra hem d'exigir-li coordinació, coherència i concentració d'esforços. El voluntariat és sempre un "co-equipier". La fragmentació no porta enlloc, i en l'equip cadascú juga en el seu propi lloc col·laborant amb la resta en funció de la partida.

6. L'acció voluntària ha de tenir **competència humana i qualitat tècnica**. Amb l'amor no n'hi ha prou; si, per ignorància o per incompetència, féssim patir una persona fràgil, malgrat ser amb la millor intenció, només aconseguiríem augmentar la seva impotència i marginalitat.

7. El voluntariat ha de guanyar espais en les **clASSES populars**. No pot ser una institució que interessi només a les classes mitjanes ni aquells a qui els sobra temps; més aviat respon a l'exercici de la ciutadania que es responsabilitza dels assumptes que afecten a tots.

8. El voluntariat valora el **professional** de l'acció social i buscarà la **complementarietat**; per això, no es converteix en auxiliar ni en corretja de transmissió, sinó que defensa l'espai de llibertat que li és propi.

9. El voluntariat necessita avui **disciplinar la seva acció**. Les millors iniciatives es perden per incapacitat de sotmetre-les a un programa, a uns objectius, a un mètode, a uns terminis, a una dedicació seriosa, a una avaluació. La bona intenció és un camí viable si hi ha disciplina; quan no n'hi ha, és un fracàs. El voluntari refusa les paraules vanes i s'apropa als **gestos eficaços**. És important servir-se de paraules justes i d'expressions exactes, amb significat i contingut.

10. L'acció voluntària demana **reciprocitat**: no s'orienta només a l'existència de l'altre, sinó al creixement d'ambdós, àdhuc si les seves contribucions són diferents. L'estima de l'altre no només exigeix l'acollida, sinó que a més espera una resposta anàloga.

EL QUE ESPEREN ELS INTERNS I INTERNES DE NOSALTRES

"Que nos respeten. El que estén autorizados a entrar, no significa que tienen derecho a meterse en nuestras vidas".

"La cárcel es nuestra casa. Más mísera que una chabola. Pero es nuestra casa y nadie puede meterse en ella para hacer lo que quiera sin contar con nosotros".

"Sean personas normales, con los que se pueda hablar como amigos".

"Que se nota cuando nos quieren. Y eso mola".

"No queremos salvadores puros y perfectos que nos dan la mano a los presos, y... acallan sus conciencias".

"Que no me den consejos. ¡Qué saben ellos de mi vida!".

"Que nos miren a los ojos. Si no nos miran así es porque nos desprecian o nos temen. Y así no podemos hablar".

"Nos gusta que vengan algunos mayores. Como si fueran nuestros abuelos. A ellos les conocimos tan poco...".

"Que no nos pregunten por qué estamos aquí. Estamos hartos de interrogatorios, tests, preguntas morbosas...".

"Que si les contamos por qué estamos aquí, nos escuchen sin

juzgarnos".

"Que nos cuenten algo ellos también de sus vidas. Como amigos".

"Que no nos traten como gente perdida a la que hay que 'salvar'.

"Que nos hagan sentirnos útiles. Ellos también necesitan de nuestra ayuda"

"Que nos hablen de cosas *de fuera*. Estamos hartos de hablar entre nosotros de temas *talegueros*".

"Que no se queden siempre con los más *apañaos*. Los que somos *indigentes* también tenemos derechos. Y los que somos más bordes, más desconfiados, más mentirosos, más enfermos, o más lo que sea también".

"Que esto no es el zoo. Si no están dispuestos a venir asiduamente, y no esporádicamente porque *tienen algo más urgente que hacer*, ¡QUE NO VENGAN!".

REPTES DE FUTUR

Des del SEPAP estem treballant per assolir més graus d'eficàcia i d'inserció real dintre el complex món de la presó i tot el seu àmbit.

A nivell de reptes que ens agradaria assolir és aglutinar més tot el treball que es fa dintre i fora de la presó -per unir esforços i no dispersar-los o enfrontar-los-, assolir més sensibilització per part de la societat, fer un treball més explícit amb les víctimes i amb els funcionaris de presons, normalitzar la presó a les parròquies i a les comunitats de base.

És de molta importància la formació i coordinació del voluntariat (equip, fidelitat i gratuïtat) en cristià i la implicació dels professionals -cristians i no cristians!- dins i fora les presons. Encara hi ha molts prejudicis i recels mutus. Hem de continuar fent camí junts!

"La violencia no es innata al ser humano. Lo mismo que aprendemos a amar siendo amados, aprendemos a odiar, siendo odiados. El hombre y la mujer matan por celos, por venganza, por pasión, pero no por instinto. Los animales matan o simplemente atacan para defender su camada o su territorio, y para procrear, pero lo hacen de la manera más efectiva y rápida, sin regodearse en su acto. No se puede hablar de animales sádicos. Sin embargo, sí puede hablarse de personas sádicas, lo que avala esta tesis del aprendizaje".

Luis Rojas Marcos, psiquiatra

8. A LES PORTES D'EUROPA TENDÈNCIES POLÍTiques ACTUALS: EL RETORN DEL FET SOCIAL

Coordinador: Joan Travé

Després de la derrota de Helmut Kohl el panorama polític d'Europa ha sofert un gran canvi. D'un llarg període conservador i d'un Consell d'Europa dominat pel centre-dreta, hem passat a un Consell dominat pel centre-esquerra.

Són països amb polítiques molt diverses, on la social-democràcia pot governar amb majoria com Anglaterra, necessita la difícil col·laboració dels verds com Alemanya, dels comunistes i ecologistes com França o bé com en la sempre complexa i subtil política italiana, l'antic i més important partit comunista d'Europa, reconvertit en partit democràtic de l'esquerra ha pactat amb un ventall de partits que van d'una democràcia cristiana reconvertida fins a una fracció de l'antic partit comunista.

Tot això ha creat una situació nova a Europa. És evident que cap de les polítiques propugnades pels partits o coalicions governants signifiquen canvis radicals en la política europea. Ni el mercat ni l'empresa privada han de tremolar. Però es podria parlar d'una diferent sensibilitat i d'unes prioritats diferents en els programes. Avui dia davant la unificació econòmica europea i la globalització mundial les diferències entre una esquerra social-democràtica i una dreta europea moderada són de matisos. Però els matisos són importants. I podrien ser decisius per fer avançar seriosament l'Europa social.

Analitzarem d'una forma cenyida alguns aspectes i tendències d'aquesta nova política que alguns han anomenat "l'esquerra del centre"

1. DRETA I ESQUERRA

Avui dia el pensament dominant ha insistit molt en la inutilitat d'aquesta divisió i en el buidament de continguts de l'esquerra. S'ha justificat amb el suposat fi de les ideologies, amb la convergència cap a una tercera via, amb la globalització...

El que és evident és que els conceptes dreta i esquerra no són pas conceptes absoluts. Poden designar diferents continguts segons els temps i les situacions. Per exemple, el desplaçament del concepte d'esquerra al segle XIX del moviment liberal cap al socialista. D'altra banda esquerra-dreta és més que una ideologia. Significa programes contraposats respecte a una acció política: repartiment del treball, redistribució de la riquesa etc.

Segons N. Bobbio, de tots els criteris que s'han buscat, la diferent actitud respecte la igualtat seria encara l'element més diferenciador. L'esquerra dona una més gran importància en la conducta moral i en la iniciativa política a allò que converteix els homes en més iguals i en les formes de reduir la desigualtat. Una política igualitària és caracteritzada per la tendència a remoure els obstacles i convertir les dones i els homes en menys desiguals. "Bobbio encerta segurament en dir que

la distinció esquerra-dreta no desapareixerà i en considerar la igualtat com el seu nucli fonamental. Encara que interpretada de maneres diverses, la igualtat o justícia social és bàsica per la perspectiva de l'esquerra"(A.Giddens).

Si el criteri de distinció dreta-esquerra és la valoració respecte la igualtat i el criteri per distingir l'ala moderada i extremista tant a la dreta com a l'esquerra, és l'actitud respecte a la llibertat on es podrien ubicar els models en quatre sectors com ha fet Bobbio.

a. *Extrema esquerra*. Moviments igualitaris i autoritaris. L'experiència de la Camboja de Pol Pot va ser un model tràgic portat al límit.

b. *Centre-esquerra*. Moviments que volen assegurar la llibertat i la igualtat. És l'anomenat socialisme liberal. Responen a aquest esquema els partits social demòcrates i d'alguna manera també els partits comunistes europeus transformats.

c. *Centre-dreta*. Volen assegurar la llibertat. Menys insistència en la igualtat. Serien a grans trets els partits conservadors europeus. Fidelitat al mètode democràtic que els diferencia de l'extrema dreta. La igualtat davant la llei significa el deure del jutge per aplicar les lleis d'una manera imparcial, "l'igualitarisme mínim".

d. *L'extrema dreta*. Doctrines, moviments, partits antiliberals i anti-igualitaris: feixismes, dictadures militars.

En aquestes reflexions ens movem en l'apartat c. De totes maneres aquest és un esquema molt clàssic on s'utilitzen únicament dos criteris, que s'haurien de completar amb altres: ecologisme, feminisme, postura amb l'emigració...

2. REPENSAR L'ESTAT DEL BENESTAR

Constitueix el gruix del programa polític de Tony Blair inspirat en el pensament de Giddens.

El perill de l'Estat del Benestar és convertir-se en una màquina burocràtica repartidora de serveis, que fomenta la passivitat dels subjectes i disminueix la creativitat. L'augment excessiu de l'Estat i de les càrregues financeres porten el perill de la ineficàcia i la manca de competitivitat.

El programa del nou laborisme vol acabar amb la "cultura de la dependència", de manera que tots aquells que puguin treballar treballin.

La tasca del govern és fomentar la capacitació i les oportunitats de tots. Ningú no ha de ser privat d'oportunitats i al mateix temps tothom ha de ser responsable.

Es busca la síntesi entre individu i comunitat. El individual i el col·lectiu han d'estar units i no sempre per mitjà de l'Estat, poden estar-ho amb xarxes socials i comunitàries fortes.

La xarxa de la Seguretat Social s'ha de dirigir preferentment a les famílies amb salaris més baixos i entra la possibilitat que les classes mitjanes i acomodades es paguin en part pensions i assegurances mèdiques.

La lluita contra el frau és un aspecte fonamental del programa. Es considera que amb l'estalvi que es produeixi es poden millorar qualitativament l'educació i la sanitat públiques, eixos de l'Estat del Benestar.

Es poden sintetitzar les bases d'aquest nou laborisme en els

següents apartats:

- a. Una nova ètica del treball per incentivar a buscar ocupació.
- b. Treball per aquell que pugui, seguretat per al qui no pugui.
- c. Complementarietat entre l'Estat i la iniciativa privada.
- d. Reforçament dels deures individuals: no defraudar impostos, estalvis per la jubilació, tenir una cura especial per la família.
- e. Possibilitat d'introduir juntament amb la pensió pública un pla de pensió privat per aquells que puguin.
- f. Salari mínim assegurat per a tots.

3. OCUPACIÓ I ATUR

Els líders dels partits socialistes europeus consideren la creació d'ocupació i el creixement com les grans prioritats actuals.

La lluita contra la inflació va dominar la "revolució conservadora" dels anys setanta i vuitanta, una lluita que comportava polítiques restrictives i reformes que afavorien la moderació salarial.

L'exigència de la lluita contra l'atur porta avui cap a una "revolució progressista" amb polítiques expansionistes.

És coneguda la tesi de Schröder que és millor finançar llocs de treball que parats. D'aquí en surt una política més agressiva del govern, sindicats i patronal per la creació d'ocupació. També uns plans més ambiciosos per donar un lloc de treball o un lloc d'aprenentatge als aturats joves.

Avui dia no es pot atacar un problema de forma aïllada. L'atur té relació amb la rigidesa del mercat, amb una excessiva reglamentació, però també en té molta amb una formació deficient, amb manca de reciclatge adequat i amb la desestructuració de la família. Per això la coincidència dels socialismes europeus en els tres últims aspectes i d'una manera particular en l'educació.

4. RETORN DE L'ÈTICA I LA COMPONENT CRISTIANA

En l'anomenada crisi de l'esquerra sens dubte hi han jugat molts elements com l'enfonsament dels comunismes, i la crisi de l'Estat del benestar davant la globalització. Però també es detecta com un factor important una crisi d'ètica. L'ètica sempre havia estat un element fonamental en els projectes socialistes de transformació de la societat.

En aquests moments és significatiu que molts partits i intel·lectuals socialistes han destacat la importància de la dimensió pública del cristianisme i la rellevància dels seus valors per la revitalització de l'esquerra.

R. Diaz Salazar ha estudiat això amb gran detall a la seva obra "La izquierda i el cristianismo".

El cristianisme com una de les arrels del socialisme i una de les motivacions i fonamentacions ètiques més importants. Diaz Salazar reivindicarà una "cultura samaritana" enfront d'una "cultura de la satisfacció".

Tot això apareix molt clar a tres partits majoritaris de l'esquerra europea: la socialdemocràcia alemanya, el laborisme anglès i el partit democràtic de l'esquerra italià.

Aquests partits han percebut la potencialitat del món cristià

per donar suport a projectes centrats en la lluita contra les desigualtats, la pobresa i la injustícia que en bona part han configurat sempre la identitat dels socialismes.

CONCLUSIONS

1. Després de la 2a guerra mundial les polítiques socialdemòcrates han portat a Europa una millora de vida i uns nivells de seguretat i protecció únics al món.
2. El neoliberalisme, la globalització i el mateix envelliment de l'Estat del Benestar semblaven portar aquestes polítiques cap a un carreró sense sortida.
3. Tenim ara una situació esperançadora. Uns partits i uns líders a Europa amb uns projectes i valors semblants que sense fer una revolució poden demostrar que "el model únic" també era una utopia.
4. Això significa que la gent comença a estar cansada d'aquest model únic i que el sistema també té esquerdes.
5. Aquest moment podria ser aprofitat per un reforçament de l'Europa social i política.

9. EL TREBALL EN EL MÓN

Coordiador: Eduardo Rojo

– 1. Arribem al final del mil·lenni amb moltes incertituds respecte del futur, i una de les més importants és saber si tots els ciutadans que ho desitgin podran accedir a un lloc de treball o, al contrari, hauran de resignar-se a rebre una prestació econòmica a càrrec dels poders públics, i això si la situació econòmica de l'Estat i les opcions polítiques que el controlin ho permeten.

El debat sobre el futur del treball s'ha convertit, així, en una de les qüestions a les quals s'ha prestat més atenció, i es continuarà prestant, en els pròxims mesos, sempre sense deixar de banda que qualsevol reflexió sobre el treball haurà de prendre en consideració la realitat cultural i econòmica on s'ubica, atès que en moltes ocasions, i segurament d'una manera involuntària, les reflexions sobre la situació laboral en els anomenats països desenvolupats tendeixen a extrapolar-se d'una manera mecànica als països en vies de desenvolupament; i dins dels mateixos països del primer món, l'anàlisi dels problemes derivats de la falta de treball per a un sector de la població, o simplement de la subocupació d'una bona part de la mateixa població, es fa de forma molt diferent, tal com ho demostra la realitat europea més ancorada en el consens social, la japonesa amb un fort grau de proteccionisme estatal i empresarial tot i que ara es trobi en plena fase de revisió, i la nord-americana on les decisions empresarials es constitueixen en l'eix central de les polítiques econòmiques i socials, i només van acompanyades de lleugers vernissos socials; això sí, canviant una situació de baix índex d'atur per un increment de les desigualtats socials.

Tal com ha subratllat el màxim fòrum mundial en matèria sociolaboral, l'Organització Internacional del Treball (OIT), els documents de la qual van ser estudiats i analitzats detingudament i a consciència en el seminari, l'anàlisi de les relacions de treball no es pot fer solament des d'un vessant econòmic més o menys racional, sinó que s'han de prendre en consideració d'altres factors socials "i, en concret, la importància que tenen en les relacions humanes la dimensió social, el vessant cultural i les opcions polítiques"¹. L'anàlisi del mercat de treball, en qualsevol cas, s'ha de fer prenent en consideració la influència que sobre aquest, i sobre la mateixa noció i el mateix concepte de treball, implica el canvi tecnològic, la internacionalització econòmica i financera, les noves formes d'organització del treball, la cada vegada més creixent participació femenina en la vida laboral, com també uns altres factors com són l'aparició de grups que queden exclosos d'aquest mercat i el manteniment d'un atur preocupant de llarga durada.

És especialment important el canvi esdevingut en el món del treball per la participació de la dona, i així es va fer notar al llarg de tot el seminari; canvi que no serà solament quantitatiu sinó, també i molt especialment, qualitatiu, atès que la seva presència massiva qüestiona cada vegada amb més

força el model d'un món del treball propi de la societat industrial del s. XIX i de bona part del present, que estava basat, com recorda Victòria Camps, "en la vinculació a una professió, treball a temps complet, la jubilació com a final de la vida laboral"².

– 2. En el seminari es va pretendre reflexionar sobre els canvis que s'estan produint en el món del treball, des de l'òptica clara i definida de la defensa dels interessos de les persones que menys veu tenen en aquest debat, que són precisament les que més pateixen les conseqüències de les crisis econòmiques i socials a escala mundial. Una reflexió que parteix de la necessitat d'establir unes certes regles de joc a escala global i que argumenta que no es deixi el mercat al seu aire, tant en el terreny social (drets socials a tots els països) com en l'econòmic (debat sobre la regulació de la lliure circulació de capitals a escala mundial, tal com per cert es plantegen ja els mateixos organismes internacionals a partir de la crisi econòmica que estem vivint), ja que el risc de polítiques que no tinguin en compte les necessitats socials és incrementar la fractura social a cada Estat i augmentar el sector de la població que queda fora de les regles del joc, és a dir, l'increment de l'exclusió social³.

Si el desenvolupament de l'Estat del Benestar a partir de 1945 a Europa va ser un element clar i indubtable que va contribuir al desenvolupament econòmic i social de cada país, en especial a la dècada dels seixanta, al marge ara de la seva necessària aplicació a les noves realitats econòmiques i socials i que per això caldrà la col·laboració de tots els grups socials implicats, podem pensar que els processos d'internacionalització de l'economia faran cada vegada més necessària la creació "de formes apropiades de solidaritat a escala mundial per assegurar el desenvolupament social mundial i l'enfortiment eficaç de l'economia mundial"⁴. I en el mateix àmbit europeu l'adequació predicada hauria de partir de la nova realitat econòmica que significa la Unió Monetària i la moneda única, que dóna un amplíssim marge d'actuació a la UE –un espai geogràfic de més de 350 milions d'habitants i un PIB conjunt d'uns vuit bilions d'euros– per desenvolupar polítiques socials que s'enfrontin als nous reptes derivats de la globalització econòmica i que enforteixin el model d'economia social europeu.

– 3. Una qüestió important que es planteja en aquests moments en el debat socioeconòmic a escala internacional, i que també va ser abordada en el seminari, és el de la relació entre els processos de mundialització econòmica i l'existència de les normes de treball, a fi de determinar en quina mesura han de ser qüestionades per aconseguir una eficàcia més gran i una productivitat laboral a tots els països, ja siguin desenvolupats o en vies de desenvolupament. En el seminari es va debatre com, en la mateixa línia que es defensa per fòrums socials internacionals, la normativa laboral compleix una funció important de millora de l'eficàcia en el treball i d'increment dels nivells productius, en la mesura que el personal i les seves organitzacions representatives s'impliquen molt més en la vida de les empreses; sense oblidar, a més, "que convé recordar que la desigualtat té un preu, i que si es permet que ultrapassi

uns certs límits acabarà per generar conflictes econòmics i socials"⁵, una cosa que es podria produir en un futur no molt llunyà als països del sud-est asiàtic afectats per una crisi econòmica que ja havia deixat darrere seu la seqüela de més de deu milions de nous desocupats en les dates de la celebració del seminari.

– 4. Es va parar atenció també a estudis de l'ONU i de l'OIT que subratllen que els problemes econòmics que pateixen un nombre no menyspreable de persones que treballen i les males condicions laborals en què presten els seus serveis, fan que a més de la problemàtica dels desocupats, cada vegada s'hagi de prestar més atenció a la dels nous treballadors pobres o "infratreballadors". No és sorprenent, doncs, que es reivindiqui cada vegada amb més força, els valors qualitatius del treball, és a dir, que aquest no serveixi solament per a l'obtenció d'una remuneració econòmica per part del treballador, sinó també una remuneració social, o el que és igual, "que satisfaci les necessitats materials i socials de les persones"⁶.

– 5. En el seminari es va abordar la discussió sobre el concepte de treball al final del mil·lenni, i es va posar en relleu que ha de ser molt més oberta i flexible que l'existent durant una bona part de la segona meitat d'aquest segle, i incorporar la referència de noves activitats o ocupacions que tenen un component productiu tant des del terreny econòmic com des del terreny social; és a dir, sortir de la concepció de treball desenvolupada a partir de la revolució industrial i incloure, amb totes les conseqüències econòmiques que això comporti, tota activitat humana socialment útil; redefinició del treball que també implica canvis en la noció de plena ocupació, per no basar aquesta última en l'existència d'un treball productiu en el sector industrial (cada vegada més minoritari) per al conjunt de la població masculina. Reformulació del treball que ha de significar canvis en les pautes horàries, organitzatives, de qualificació professional i de participació en les decisions que afecten les persones que presten l'activitat; canvi d'estil i de pautes culturals basades fins fa poc en un model de societat industrial gràficament exemplificat en la pel·lícula de Charles Chaplin "Tiempos modernos". Reformulació del treball i millora de la qualitat, en fi, que ha d'anar acompanyada d'una ampliació de la base productiva i del nombre de persones que es trobin en situació d'activitat i, paral·lelament, un descens important del nombre de persones desocupades, atès que si no es produeix això últim ens trobarem davant d'una situació paradoxal que ja es va apuntar a finals dels setanta en el debat sobre la qualitat del treball: la "recuperació" de l'amor al treball per part dels treballadors "a base de fer-lo escàs i precari"⁷.

– 6. També va ser objecte d'atenció el canvi tecnològic i les seves seqüeles sobre la creació i destrucció de llocs de treball, tant a curt com a mitjà i llarg termini. Els canvis tecnològics adquireixen una importància cada vegada més gran en l'àmbit de les relacions de producció i es configuren de forma clara i contundent com una de les tendències de llarg abast que afectaran la feina⁸, si bé els estudis més solvents sobre el canvi no afirmen l'existència d'una relació causa-efecte entre

canvi tecnològic i pèrdua de llocs de treball, sinó més aviat de redistribució del treball en el conjunt de l'economia⁹; creació i destrucció de llocs de treball que implica canvis sectorials, modificacions dels perfils de qualificació professional i una nova divisió internacional del treball entre països desenvolupats i en vies de desenvolupament. A més, es qüestiona l'aparent influència automàtica de les noves tecnologies sobre el treball, ja que la seva utilització és en mans humanes i, per consegüent, aquesta influència està fortament condicionada per "decisiones determinades per la societat sobre els usos de la tecnologia, sobre la política immigratòria, sobre l'evolució de la família, sobre la distribució institucional de la jornada laboral en el cicle vital i sobre el nou sistema de relacions industrials"¹⁰.

– 7. En definitiva, en el seminari es pretenia suggerir i aportar dades per al debat sobre els canvis en el món del treball, debat que només pot fer-se amb seriositat si es disposa d'un mínim coneixement de quines són les línies de tendència presents i que es preveuen per al futur immediat, sempre sense oblidar que una bona part del present i del futur estarà condicionat per principis, criteris, idees o actuacions que han existit en etapes històriques anteriors. El seu contingut va ser forçosament incomplet, perquè els canvis que s'esdevenen en la vida econòmica i social a finals d'aquest mil·lenni es produeixen amb tanta rapidesa que amb prou feines tenim temps no ja per interpretar-los sinó simplement per digerir-los; aquesta aportació només vol deixar constància per on van i per on poden anar alguns d'aquests canvis. S'haurà de continuar aprofundint en l'estudi de com ampliar la quantitat i la qualitat del treball, entès aquest des d'una nova perspectiva que permeti incloure tota aquella activitat socialment útil que es faci per un ciutadà o una ciutadana.

Notes

1. *El treball en el món 1997-98. Relacions laborals, democràcia i cohesió social*. Ginebra, 1997, pàg. 236.

2. *El siglo de las mujeres*. Ed. Cátedra, Madrid, 1998, pàg. 51.

3. En l'informe de l'OIT citat a la nota 1 s'insisteix també en aquesta idea i se subratlla que "hi ha personalitats que expressen la seva indignació per entendre que l'ésser humà no és una màquina o una mercaderia, i recalquen que, si se'ls deixa al seu aire, les lleis del mercat poden engendrar una normativa que afavoreixi el més fort i margini el més dèbil" (pàg. 235).

4. Ricardo Petrella. *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Ed. Debate, Madrid, 1997, pàg. 43.

5. Totes les citacions entre cometes són extretes de l'article d'Eddy Lee. *"Mundialización y normas del trabajo. Puntos de*

debate". Revista Internacional del Trabajo, vol. 116, n. 2/1997 (resum publicat a la web de l'OIT).

6. Peter Towsted, *"L'avenir du travail"*. Forum sur la politique sociale. Brussel·les, del 22 al 24 de juny de 1998. Text publicat a la web de la Unió Europea (document viu a 20 de setembre de 1998).

7. J.J. Castillo. *"El significado..."* ob. cit., pàg. 219.

8. És de lectura obligada en aquest apartat i com a reflexió d'abast cultural i no solament socioeconòmica, el llibre de Juan Luis Cebrián, *La red. Como cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación*. Ed. Taurus, Madrid, 1998.

9. Jordi Gual, *"Introducción. Cuatro mitos sobre el empleo"*. Jordi Gual (coordinador). *El reto social de crear empleo. Combatiendo el paro en Europa*. Ed. Ariel, Barcelona, 1996, pàg. 17.

10. Manuel Castells. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1: la sociedad red. Alianza Ed., Madrid, pàg. 293.

10. IGNACIO ELLACURÍA: LA SEVA VIDA I EL SEU PENSAMENT POLÍTIC, FILOSÒFIC I TEOLÒGIC(als deu anys de la seva mort: 1989-1999)

Coordinador: Josep Sols

La proximitat del desè aniversari de l'assassinat dels sis jesuïtes de l'UCA (Universidad Centroamericana) d'El Salvador, juntament amb els quals també van ser crivellades una treballadora i la seva filla, és una bona ocasió per reflexionar sobre les causes d'aquella mort.

En el seminari ens vam centrar en la figura d'Ignacio Ellacuría, encara que d'altres seminaris podrien estudiar a fons la vida i el pensament d'altres màrtirs d'aquell grup de jesuïtes. Ho vam fer en quatre parts: una primera part dedicada a la vida d'Ellacuría i a la situació d'El Salvador; una segona part dedicada al seu pensament polític; la tercera centrada en la seva reflexió teològica, i la quarta dedicada al seu edifici filosòfic.

Crec que no m'equivoco si afirmo que la postura de la majoria dels membres del seminari era, al començament, d'un interès indefinit per la figura d'Ellacuría des de la distància i des del desconeixement, mentre que al final era d'una estimació i fins una admiració des d'una proximitat més gran. Molts pocs el coneixien bé. Alguns dels membres del seminari eren nens o adolescents quan es va esdevenir l'assassinat, cosa que comportava que no s'haguessin assabentat ben bé del que va passar.

Aquí no repetiré coses que ja vaig escriure en una publicació d'aquest mateix centre Cristianisme i Justícia (*El llegat d'Ignacio Ellacuría*, Quadern n. 86, 1998). Allà vaig presentar, a grans trets, la vida i el pensament d'Ellacuría. Aquí simplement reprendré aspectes que van ser destacats en el seminari.

1. UN ELLACURÍA SORPRENENT

Fa la impressió que Ellacuría pertany a una "espècie en extinció". Que un intel·lectual europeu de la seva talla orientés tota la seva vida, d'una manera radical, al servei d'un país petit, El Salvador, i d'una causa noble i difícil, la de les majories de la terra, és quelcom que cada vegada veiem menys. N'hi ha d'altres de la seva generació, sens dubte, que han fet i fan el mateix. Aquí no escriuré noms perquè no passi vergonya. Però semblen una espècie en extinció. Es tracta de grans intel·lectuals que fan de la seva vida una unitat, que pensen sobre el que senten, que expressen el que pensen, que viuen el que expressen i que moren pel que viuen. Com més se'ls amenaça, més forts se senten, encara que aquesta força convisqui amb llargues nits d'insomni.

Un altre tipus d'intel·lectuals va prenent el relleu. Són, som, burgesos amb sensibilitat social, hiperinformatats gràcies a Internet i a les agències de notícies, són, som persones que opinen sobre tot, que escriuen manifestos contestataris de tant en tant, que fan un viatge curt a un país difícil, viatge que els dóna ocasió per vendre un sucós llibret, o per oferir un

suggeridor cicle de conferències, però que mai no posa en joc la seva vida. En definitiva, són, som, "intel·lectuals mediàtics" o "intel·lectuals de tertúlia radiofònica". Res a veure amb Ellacuría.

La figura del jesuïta basc es va erigir davant d'alguns joves participants del seminari com un "exemplar estrany": deixar Europa per anar-se'n a l'Amèrica Llatina; deixar un país relativament gran, Espanya, per anar a un diminut país centreamericà (el "Pulgarcito d'Amèrica" l'anomenà la poetessa Alfonsina Storni); deixar la possibilitat d'ensenyar filosofia en una magna universitat europea per anar-se'n a una regió sense tradició filosòfica; quedar-s'hi malgrat les amenaces de mort (reiterades des de 1977); orientar la vida universitària al servei de les majories populars, gens universitàries; fer tot això perquè era cristià.

2. UN MODEL DESCONEGUT D'UNIVERSITAT

"L'objectiu de la universitat és l'estudi de la realitat; i l'objectiu de la Universitat Centramericana José Simeón Cañas és l'estudi de la realitat salvadorenca": aquesta era la concepció d'universitat que tenia Ellacuría. Va transformar l'UCA perquè aquesta donés suport "universitàriament" als processos de transformació del país: una transformació (particular, universitària) al servei d'una altra transformació (general, política). No es tractava d'erigir-se en líders de res, sinó de donar suport als moviments d'alliberament sociopolític que ja existien. I quan va esclatar la guerra, l'UCA es va ocupar de donar a conèixer tot el que passava i de promoure una pau negociada, justa.

La universitat que coneixen els catalans i espanyols d'avui és a anys llum de tot això. Ni professors, ni alumnes, ni la institució com a tal, semblen interessats a conèixer a fons el que passa, les causes del que passa, i ni molt menys semblen disposats a donar la vida per canviar res. Tanmateix, hi ha sensibilitat, i molta, tot i que expressada d'una altra manera, a través d'altres canals. Es crea una solidaritat dèbil, sí, però solidaritat.

Les universitats han perdut el nord. Fa molt temps que els seus agents no s'asseuen a reflexionar sobre el que busquen. Què investiguen? Per què investiguen? Què pretenen? Sembla que no tenen temps per preguntes tan radicals. Això sí, hi ha temps per organitzar mil congressos tots ells clònics en els objectius, programacions, metodologies i conclusions. Hi ha temps per reunir-se, però no per pensar, si més no per fer-ho lliurement i seriosament. La cultura del "zapping" ha envaït l'esperit dels nostres intel·lectuals.

3. QUÈ HA CANVIAT A EL SALVADOR?

A El Salvador, com a tots els països de la regió centramericana, es van acumular energies històriques explosives. Una estructura econòmica postcolonial, un neoimperialisme nord-americà, una oligarquia riquíssima i incapaç de voler aixecar el país, un exèrcit que va perdre l'ànima a la "Escuela de las Américas" (escola militar nord-americana a Panamà, per on passaven tots els militars llatinoamericans), i moltes altres coses, van donar

lloc a una guerra civil que va durar una dècada. Va esclatar el 1981, després d'anys de matances, i es va signar la pau el 1991-92. La vida i la mort d'Ellacuría i dels seus companys va contribuir a fer possible la pau.

Avui no hi ha guerra a El Salvador. Però les causes que la van provocar continuen intactes. El mal repartiment de la terra és el mateix, la pobresa encara és més gran, la violència és enorme (uns 8.000 assassinats l'any), encara que no sigui una violència política. Els europeus ens hem quedat tan amples pensant que a El Salvador ja hi ha democràcia, ja hi ha llibertats i, per tant, les coses van bé. Doncs van molt malament, a El Salvador i a molts altres racons del planeta. No hi ha dubte que és millor la pau que la guerra, i el respecte de les persones que les matances de civils. Fóra cruel afirmar cap altra cosa. Però aquesta pau només és un inici. No és cap final. I en certs cercles es viu com a final. Per això, ja no mirem cap a El Salvador. Ara mirem, per exemple, cap a Iugoslàvia, amb la mateixa manca d'esperit crític i amb idèntica intenció d'apagar focs sense aprofundir en les causes de l'incendi. Ellacuría acostumava a dir que mentre no s'abordin les causes profundes dels conflictes salvadorencs, aquests aniran reapareixent en la història, una vegada i una altra. Un conflicte ha acabat (la guerra) però ningú no n'està analitzant seriosament les causes. Si Ellacuría no s'equivocava, i no acostumava a fer-ho, el conflicte tornarà, potser no en forma de guerra civil, però tornarà.

4. SER CRISTIÀ I SER CIUTADÀ

Sovint sentim a dir que no fa falta ser cristià ni creure en Déu per adoptar certes actituds ètiques. No direm pas el contrari. Per respirar no fa falta saber que hi ha aire. Però potser aquest tipus de comentaris corresponen a una certa situació històrica i social, i no a qualsevol. Si Ellacuría s'hagués limitat a comportar-se com un ciutadà, hauria pogut molt bé fer el que avui fan tants intel·lectuals europeus: tenir una bona feina, publicar llibres sucosos, estar informat, quedar-se tranquil al seu país i, potser, fer de tant en tant un viatge, però sense despenjar-se.

Però Ellacuría no era solament un ciutadà. També era un cristià. I un cristià convençut, perquè de tot hi ha en aquests mons de Déu. La seva manera de ser cristià el va fer ser ciutadà d'una manera particular. La seva manera de ser cristià el va fer estar convençut que el regne de Déu és una realitat que es va realitzant en la història, per la qual val la pena lluitar, encara que tot se'ns posi en contra. El va fer creure que el Regne de Déu és l'estat d'humanitat on tots els homes són respectats pel simple fet de ser home i en el qual hi ha una estructura sociopolítica que concreta històricament aquest respecte, perquè omplir pàgines sobre els drets de l'home és fàcil, però construir una estructura que els faci possibles és més complicat. O potser no és tan complicat; i aquesta era una de les grans intuïcions d'Ellacuría: la realització del Regne de Déu, la construcció d'un món humà, no és una tasca complicada, sinó que és una tasca que comporta unes actituds que avui no són vigents.

Vivim una cultura en què es valora la riquesa, la imatge i

l'èxit. Vivim en una espècie de fascinació per l'"American Way of Life". Ellacuría va anunciar que aquesta mena de vida no és humana, encara més, és destructora del que és humà. Perquè alguns visquin per sobre de certes cotes de riquesa cal que molts visquin per sota de certes cotes de pobresa. Això no és una teoria especulativa. Això és la realitat del que està passant en el planeta. Ellacuría va parlar d'una "civilització de la pobresa" com a ideal enfront de l'actual "civilització de la riquesa". L'expressió potser no va ser afortunada, perquè es presta a equívocs. Seria millor parlar d'una "civilització de la austeritat grata". Ellacuría promovia l'austeritat, la "pobresa", enfront del malbaratament del nostre temps, però no una austeritat grisa que ens submergis en la tristesa, sinó una austeritat que ens ajudés a descobrir que per ser feliços no cal portar un tren de vida imponent, sinó que tots, i no solament alguns, tinguin el necessari per viure dignament.

Ara, sense voler hagiografiar la figura d'Ellacuría, creiem que el seu estil va ser una plasmació del que va defensar: va portar una vida moderna (tecnologia, viatges, cultura), però no va portar una vida consumista. El problema, no obstant això, rau en què, quan es compra un objecte, encara que sigui molt necessari, es compra tot un sistema. Cada vegada que Ellacuría agafava un avió, i ho va fer moltes vegades, estava participant en tot un sistema estructural, humà, científic, tècnic, que ell, en certa manera, criticava.

5. POLÍTICA, FILOSOFIA, TEOLOGIA: LA INTERCOMUNICACIÓ ÉS POSSIBLE

Ellacuría es va formar per ser filòsof i ho va ser. Però, a més, es va convertir en un agut polític i en un excel·lent teòleg. La seva aportació a la fonamentació de la teologia de l'alliberament i, en general, al que ell anomenà "teologia històrica" va ser molt important. Ellacuría es va inscriure igualment en una concepció de la filosofia com a reflexió alliberadora del subjecte i com a anàlisi de la realitat en tant que realitat, i de la intel·ligència com a única possible receptora de la realitat com a tal. A través d'aquest doble nervi de la filosofia (alliberador i analitzador de la realitat), Ellacuría va posar en relació, d'una manera nova, la filosofia amb la política i amb la teologia. El discurs polític acostuma a mancar de profunditat, acostuma a reduir-se a conjuntures, informacions, tàctiques. La urgència i els interessos personals o partidistes són càncers que rosequen la política des de fa temps, potser des de l'inici de la seva existència.

La filosofia aporta una radicalització de les preguntes humanes, incloent-hi les polítiques, "radicalització" no en el sentit d'"extremisme", sinó d'"anar a l'arrel" de les coses. Alguns escrits d'Ellacuría, com per exemple "Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria" (ECA Estudios Centroamericanos 297-298 [1973], San Salvador, p. 443.457), són modèlics. En ells, el jesuïta basc analitza els múltiples aspectes antropològics que hi ha darrere de temes aparentment ideològics. Per exemple, un repartiment o un altre de la terra configura un tipus o un altre d'economia, de treball, de lloc de viure, de nivell adquisitiu, de mentalitat, fins i tot de

concepció de la vida. No és el mateix que un camperol visqui a la seva regió de sempre treballant la terra, posseint el que treballa, arrelat en una cultura rural, que no pas que visqui en un suburbi de la capital subsistint a base de vendre refresquets que ningú no necessita. De la reforma agrària sorgeix un model d'home salvadorenc. De la seva no-realització en sorgeix un altre model.

La teologia també té molt a aportar a la política si, des de la fe cristiana, creiem que Jesús de Natzaret presenta un model de ser home: ser-ho per als altres. D'aquesta antropologia brollen opcions que configuren determinats models polítics en determinades etapes històriques. La teologia no s'identifica reductivament amb un model, sinó que es constitueix en agulló humà de tots, en suport condicionat d'alguns i en crítica d'altres.

6. DESPERTEM-NOS

Si observem la manera d'enfocar els temes polítics, les realitats socials, la vida universitària i cultural, el progrés tecnològic, fa la impressió que vivim adormits, que fa temps que vam perdre el sentit del que és ètic, que combreguem amb rodes de molí cada vegada més grans. Hem mort el Déu d'amor i hem engendrat mil déus insuportables. Som més crèduls que mai. Tenim més litúrgies que mai. ¿No és hora de despertar-nos i de mirar la realitat que ens rodeja i la realitat dels nostres cors?

La memòria d'Ellacuría suposa un *qüestionament del món universitari, científic i cultural*, allunyat dels problemes de la gent i profundament insolidari amb les majories que continuen patint injustícia a tot el planeta. La humanitat necessita intel·lectuals que vulguin posar la seva intel·ligència i la seva cultura al servei d'un acompanyament dels processos de transformació estructural, que estant agonitzant pertot arreu.

La memòria d'Ellacuría suposa també un *qüestionament de la nostra manera de ser ciutadans*. Hem reduït el ser ciutadà a un subjecte amb drets que ha de complir lleis, o que ha de fer veure que les compleix (per què ens hem d'enganyar). Però ser ciutadà és molt més que això. És sentir-se responsable dels altres ciutadans de la mateixa polis i de la mateixa humanitat. És descobrir-se a si mateix com un ésser que no existeix si no és en relació amb els altres, encara que no sigui com ells.

La memòria d'Ellacuría constitueix un *qüestionament de la reflexió filosòfica*, tantes vegades superficial i tantes vegades allunyada de la realitat. La filosofia, si no comporta l'alliberament del subjecte pensant i del seu entorn, i si no radicalitza les preguntes humanes, no és filosofia. És passatemps per a burgesos cultes i sou per a panxacontentes.

La memòria d'Ellacuría comporta un *qüestionament de la manera de ser cristians i de la reflexió teològica*. En un temps en què certs sectors de l'Església Catòlica fan marxa enrere en processos històrics empresos per comunitats cristianes i en l'obertura teològica, encara que de vegades ho facin amb guants blancs, l'estil i el pensament d'Ellacuría recorden que l'Església no té cap valor per si mateixa, sinó només en la mesura que, guiada per l'Esperit que habita en tot cor humà, contribueix a realitzar el Regne de Déu en la història, aquest Regne iniciat per Jesús de Natzaret, aquell home que va ser

executat per raons històriques que convé no oblidar. Com també cal no oblidar que Ellacuría i els seus companys van ser assassinats per haver donat a conèixer reiteradament la realitat estructural i conjuntural d'El Salvador, per no haver callat davant les injustícies que l'aliança de l'oligarquia i l'exèrcit cometien amb les majories dèbils, amb el suport incondicional del govern dels Estats Units. L'Església, sense l'agulló del Regne, es redueix a un grup ideològic més entre d'altres, a una comunitat d'interessos i a una font d'ingressos. És molt més que això. Doncs fem que ho sigui.

11. L'ESGLÉSIA DEL FUTUR, QUE JA NEIX

Coordinador: Josep Sols

Si mirem l'estat actual de l'Església Catòlica a tot el món, copsarem de seguida una situació de gran diversitat. Ens resultaria difícil descriure una espècie de "retrat robot" del catòlic mitjà, ja sigui home o dona. Aquesta dificultat no solament és deguda a les diversitats geogràfica i cultural (per exemple, la distància que hi ha entre un cristià del Txad i un d'alemany és enorme), sinó a la situació mateixa de cada Església local o nacional.

L'objecte del nostre seminari va ser la pregunta sobre l'Església del futur, pregunta formulada des del present, dialogant amb moments escollits del nostre passat eclesial. Feina una mica àrdua, tot i que interessant. Es tractava de *mirar atentament el present amb la intenció de percebre-hi signes que poguessin indicar el que la comunitat de cristians serà el proper segle* (no parlem de mil.lenni, encara que estigui de moda fer-ho, perquè és una unitat de temps que ara ens desborda completament). Però com que l'Església no va néixer ahir, sinó que ja gairebé té vint segles d'història, hem girat sovint la vista enrere per observar el que cristians i cristianes ja van viure en situacions d'una certa similitud. No podem construir el futur sense aprendre del passat.

1. ESGLÉSIA JERÀRQUICA O CARISMÀTICA?

Per "Església jeràrquica" entenem una Església "organitzada" amb un sistema de funcions, de càrrecs, fins i tot de lleis. Per "Església carismàtica" entenem una Església en la qual els diferents carismes o dons són respectats i alimentats, una Església plural, estructurada unitàriament, on la unitat no anul·la les diferències, ni les diferències atempten contra la unitat.

La pregunta que va donar peu a la primera sessió del seminari (Església jeràrquica o carismàtica?) era pretesament ambigua. Sembla que jeràrquic sigui incompatible amb carismàtic, però no té per què ser-ho.

S'observa en l'Església d'avui una distància enorme respecte a les primeres comunitats cristianes del segle I. Creiem que hi som fidels, fins i tot diem que fonamentem en elles moltes de les actuals lleis eclesiàstiques i, tanmateix, la distància és enorme. Sens dubte, les primeres comunitats no van ser el cel, però sí que van constituir el que s'espera d'una comunitat cristiana: un grup de persones que creu en la resurrecció del Senyor i que desitja viure pràcticament aquesta experiència de fe i comunicar-la als altres, amb la consciència que l'Esperit els ajuda en aquesta tasca. Que hi va haver problemes? Sens dubte. Però això formava part del camí. La distància entre nosaltres i aquelles comunitats resideix en què hem mantingut més el llenguatge que les vivències. Fem servir les seves paraules, però ja no volen dir el mateix. Hem mantingut l'organització, però no l'esperit que la va engendrar. Per exemple, "Església" significava "assemblea". Avui continuem

fent servir aquesta paraula, però l'esperit assembleari és l'excepció en això que anomenem "Església": ¿qui nomena els rectors, els bisbes, els cardenals (que són els qui nomenen els papes)? No hi ha cap assemblea per fer això. "Prevere" significava "ancià", o sigui, persona sàvia, amb experiència. Avui prevere pot ser-ho fins i tot un jove obsessionat per la seva identitat i pel seu poder. Una "Església jeràrquica" aleshores era una "Església carismàtica", o sigui, una Església on diferents dons personals eren posats al servei de la comunitat, amb diversitat de ministeris, de funcions. Avui, en canvi, "jerarquia" significa "piràmide de funcions" en la qual s'ha d'estar bé amb el de dalt, ignorar el del costat i imposar-se sobre el de baix. Es continua parlant de "servei" (el servei dels bisbes, dels preveres, de les comissions episcopals), però la realitat s'assembla més a "poder". És trist, però és així.

Quan les primeres comunitats van sentir la necessitat d'organitzar-se d'alguna manera, no es van trencar el cap imaginant una estructura, sinó que es van limitar a copiar estructures del seu temps. Les esglésies locals van agafar elements de les assemblees gregues i romanes, fins i tot en el llenguatge, i la gran Església d'uns segles després va copiar l'estructura imperial. Sorprenentment, avui continuem amb estructures iniciades de fa molts segles, però no sabem acollir el seu esperit: adaptar les necessitats de la comunitat de cristians a la realitat social de cada època i cultura. D'aquí ve, per exemple, que fills del poble que ingressen en els seminaris de molts països, especialment a l'Amèrica Llatina i a l'Àfrica, arribin a preveres amb un esperit allunyat de la sensibilitat de la gent, de la seva gent. El seminari no els ha apropiat al cor del seu propi poble, sinó que els ha exiliat culturalment i psicològicament. Quina pena!

Sembla que les paraules "Església", "prevere", "diòcesi", "parròquia"... que tant han estructurat la vida dels cristians, van quedant caduques. Va sorgint, a poc a poc, una col·lectivitat indefinida que respira un mateix interès pel que és humà i pel que és diví. Uns són catòlics, d'altres no. Uns van a missa, d'altres no. Tots comparteixen una inquietud per la millora de les relacions humanes en el món i tots senten una certa presència de la divinitat en les seves vides. Es troben bé junts. Senten la necessitat de cooperar els uns amb els altres, de posar fi a fronteres estèrils: "*jo sóc anglicà, tu romà*"; "*jo catòlic, tu ortodox*"; "*jo vaig a missa, tu no*"; "*joestic en contra de l'ordenació dels casats, tu no*"... Tot això agonitza. Es comença a respirar aquest altre esperit a molts continents: "*jo sóc un home, i tu també*"; "*visc la presència de la divinitat, i tu també*"; "*no acabo de saber expressar el que visc, i tu tampoc*"; "*m'agradaria aprendre de tu, i a tu t'agradaria aprendre de mi*"; "*caminem junts!, tot i respectant les nostres diferències*".

Es tracta de construir a partir de la unitat i no a partir de la diferència. Ens uneix el fet de ser homes (barons i dones), ens uneix ser ciutadans d'una mateixa polis, o d'un mateix país, o d'un mateix món. Partim d'aquesta unitat i intentem que cadascú aportï el que ha rebut: els seus dons, els seus carismes, la seva personalitat, la seva cultura. Res no en queda exclòs, tot pot ser útil. És molt diferent partir de la diferència: "*com que*

sóc catòlic, queda exclòs que jo prepari les celebracions del diumenge amb un ortodox; com que sóc cristià, queda exclòs que organitzi vigílies de pregària amb no cristians; com que sóc casat, queda exclòs que jo pugui celebrar l'eucaristia; com que sóc dona, queda exclòs que pugui ser pastora d'una diòcesi..". Hi ha massa "queda exclòs" en la vida de l'Església avui, i es respira un desig de partir de la unitat de la condició humana. És obvi que l'organització sempre serà necessària en qualsevol grup humà. Però no és el mateix la flexibilitat organitzativa de les primeres comunitats cristianes, on la diversitat de dons, de funcions i fins i tot de ministeris era respectada i alimentada, que la inflexibilitat a la qual s'ha arribat en molts moments de la història de l'Església. Església jeràrquica o carismàtica? Més aviat una comunitat humana que admet la diversitat de qualitats personals i de llenguatges, que busca col·lectivament la vivència de Déu a través de la pregària, del servei, del desig de millorar el món, i en la qual tota funció està al servei dels altres, i no és "poder sobre els altres".

2. REPENSAR ELS MINISTERIS

Novament, una ullada a la vida de les primeres comunitats a través dels textos del Nou Testament permet observar críticament certs aspectes del present eclesial, i també intuir certes línies de canvi per al futur. En el judaisme existien ministeris lligats al temple, a la sinagoga, a la vida de fe dels jueus. Per la seva banda, els primers cristians es van veure en la necessitat d'organitzar alguns serveis de la comunitat, i no van dubtar a establir ministeris que ajudessin la comunitat a viure la novetat del missatge de Jesús. En aquelles comunitats s'observa una gran llibertat creativa. Primer és la lectura de la necessitat, i després la resposta servicial-ministerial a aquesta necessitat. No parteixen de la llei, sinó de la necessitat humana. Aquesta és la seva única llei.

L'Església actual només accepta com a ministeris el bisbat, el presbiterat i el diaconat. Els anomenats "ministeris menors" (acolitat, etc.) són una relíquia anecdòtica del passat que ja no significa res. Només els homes hi poden accedir. Només els celibataris poden accedir al bisbat i al presbiterat. Això no obstant, en l'Església actual hi ha mil serveis més, realitzats per homes i dones, per vells i joves, per celibataris, casats i separats. Però cap d'ells no és considerat "ministeri", per a cap d'ells no s'inclina el bisbe a imposar la mà. Per ventura, no estem en una altra galàxia, a anys llum del que viu el poble, els fidels del carrer? Com és possible que no rebí una missió eclesial una catequista, una visitadora de presos, un teòleg, un professor de religió, una infermera, una assistent social? És més important en la vida de l'Església ser bisbe, prevere, diaca, que tot això? Doncs, sense voler ofendre ningú, sembla que no.

Hi ha signes que alguna cosa es mou. Alguns bisbes donen "carta de missió" a certs cristians i cristianes de les seves diòcesis. Però el que queda per fer és molt més. S'ha produït una excessiva acumulació de responsabilitat en mans dels bisbes i els preveres (no tant dels diaques), i això està frenant enormement la creativitat de l'Església. Qualsevol tècnic en

organigramas ho detectaria sense dificultat. Amb la raó (o excusa) que els serveis de prevere i de bisbe són molt importants, i ho són, se'ls ha donat massa responsabilitat, en detriment d'altres funcions que avui també són importants. Ningú no vol prendre protagonisme als ministeris citats, però sí reconèixer el paper de nous ministeris ja existents de fet, però encara no reconeguts.

Per què vivim de lleis que caduquen amb el temps? Per què no confiem més en l'Esperit? ¿No fóra millor organitzar els ministeris en funció de les necessitats dels cristians i les cristianes d'avui i, en general, dels homes i les dones d'avui? ¿Tan difícil és entendre el que és obvi? ¿Per ventura serà l'Església l'única gran organització en la societat moderna que no sigui estructuralment capaç d'assimilar una cosa tan simple que, d'altra banda, ja va ser viscut per les primeres esglésies? De vegades sembla que només vulguem recordar certes coses de les primeres comunitats cristianes. En recordem algunes i les convertim en llei. Recordem, per exemple, que Jesús només va tenir homes entre els seus deixebles, i diem que només els homes poden ser preveres. No volem recordar, en canvi, que tampoc no hi va haver negres entre els deixebles i, això no obstant, ningú no s'oposa avui a l'ordenació d'homes d'aquesta raça. Com tampoc no recordem que hi va haver diaconesses i profetesses (Rom 16,1-2; 1Co 11,2-16; Col 4,15; Flm 1-2), que molts apòstols eren casats i es feien acompanyar de les seves dones en els viatges (1Co 9,5), o que una de les condicions per ser bisbe era ser fidel a la seva dona i ser un bon pare de família (1Tm 3,2-4; Tt 1,6). Per què sí que recordem unes coses i n'oblidem d'altres? ¿No és això una manipulació dels textos bíblics? ¿No fóra millor estudiar què necessita la humanitat d'avui i donar-li una resposta ràpida a la llum dels textos sagrats?

Potser el problema rau en el fet que tenim un llenguatge propi del Nou Testament, però una religiositat pròpia de l'Antic Testament. Tot el nostre llenguatge és gairebé sempre neotestamentari (bisbe, prevere, comunitat, església, diaca, evangeli...), però les nostres actituds sovint són jueves precristianes, sense que amb això vulguem ofendre ni els jueus ni els cristians d'avui. Les nostres esglésies s'assemblen als temples jueus, i el nostre sagrari al Sancta Sanctorum, quan, des de la fe cristiana, afirmem que tot això es va acabar amb Jesús, únic mitjancer, únic sacerdot. Les primeres comunitats es reunien i celebraven l'eucaristia a cases privades, en famílies. Els bisbes i preveres d'avui s'assemblen més als fariseus (i que consti que no tots van ser "dolents", n'hi havia de bons com Nicodem), als escribes, als sacerdots, que als primers apòstols. La *Carta als Hebreus* (per exemple, als capítols 8 i 9) deixa molt clar que, després de Jesucrist, ja no fa falta cap altre sacerdot. Ell és l'únic sacerdot. Tanmateix, els preveres els continuem anomenant "sacerdots" (quina infidelitat al Nou Testament!) i continuem ordenant preveres a joves, de vegades amb poca experiència de la vida, malgrat que "prevere" signifiqui "ancià", i no ordenem, en canvi, adults o ancians casats, amb molta experiència i amb molta saviesa acumulada, pel fet que estiguin casats. Amb això, el poble fidel pot escoltar joves sense experiència i potser es queda sense escoltar alguns homes grans amb molta experiència. Aquí hi ha alguna cosa que falla.

Hi ha signes abundants en l'Església actual que alguna cosa es mou. Proliferen els serveis socials, catequètics, culturals. Les classes nocturnes de teologia s'omplen de laics i laiques i de religioses. És tota una Església que es mou, tot i que la seva acció no té el suport de la legislació eclesial. Les mans dels bisbes no arriben als caps de la majoria de cristians i cristianes d'avui. Però hi arribaran. Segur. Perquè l'Esperit ja els ha precedit. Com ha de ser.

3. SUPERAR LA LITÚRGIA PER NÉIXER A LA CELEBRACIÓ

La litúrgia cristiana, i la catòlica en particular, constitueix un dels aspectes de la vida dels cristians on es constata més visiblement la paralització i on més es nota la demanda d'un canvi. Sembla que no es tracta solament d'un problema de "perruqueria" (pentinar d'una altra manera els cabells de sempre), sinó d'"agricultura": tornar a plantar.

Les celebracions són avorrides, fúnebres, carregades d'idees, de paraules, rígides en el seu esquema, pobres en símbols, amb un llenguatge només propi de les esglésies, però no del carrer ni de la vida familiar, amb un excessiu paper del prevere i una passivitat insuportable dels fidels.

Els cristians no senten que allò sigui una celebració, no somriuen ni una sola vegada durant la litúrgia, ni riuen, ni ballen..., mentre que en les festes familiars, socials, en l'esport, l'alegria i l'espontaneïtat hi són ben presents.

Els cristians es veuen sotmesos a un doble llenguatge: d'una banda, el llenguatge del carrer, de la família, del treball, de la vida; de l'altra, el llenguatge de l'església. En passar el gran portal de la parròquia, es produeix un canvi brusc de llenguatge. Per què?

Les litúrgies es regeixen pel criteri de l'obligatorietat. És obligatori anar a missa cada diumenge, és obligatori confessar-se, com a mínim, una vegada l'any... Com més s'insisteix en les obligacions, menys es compleixen. Sembla que cal canviar de "xip". Potser l'accent hagi d'estar en les idees d'"invitació" i de "celebració", més que no pas en les idees d'"obligatorietat" i de "seriositat", que tant regeixen el present.

Caldria repensar tota la vida celebrativa de l'Església. No es tracta de tirar per terra el patrimoni ric que té l'església. Només es tracta de no aplicar-lo sempre sistemàticament, sinó de deixar-lo per a certes ocasions solemnes. Partim de la vida, dels nostres ritmes de treball i de descans, dels grups humans en què ens movem, del nostre llenguatge, dels nostres problemes, de les nostres alegries. Situem-nos allà, i des d'allà mirem com podem llegir la Bíblia (litúrgia de la Paraula) i com podem partir el Pa (litúrgia de l'Eucaristia).

Sobren paraules preescrites. Falten símbols. Falten imatges. Falten paraules que brollin del cor després d'escoltar la Paraula. Falten gestos, falta música d'avui, falten silencis. No celebrem des del missal! Fem-ho des de l'Esperit!

Fa falta una celebració que incorpori els elements següents: se celebra la resurrecció del Senyor; se celebra la presència del seu Esperit en nosaltres, que ens fa exclamar: "Abba, Pare"; s'escolta la Paraula; es dóna peu a la participació de tots o d'alguns dels presents; es desclericalitza la celebració (el

prevere presideix, però no cal que ho faci tot); es parteix el Pa (si és una eucaristia); s'hi incorpora el que vivim personalment i socialment; el món entra en la celebració; es presenten signes i es fan gestos que ajuden a posar-nos en contacte els uns amb els altres, tots amb Déu i tots amb el nostre món; sortim amb la invitació de veure Déu en totes les coses i totes en Ell.

Òbviament, hi ha diferents nivells de celebració. En l'eucaristia de cada dia que ofereix una parròquia o una església hi ha menys marge per a la creativitat, pel fet de ser celebrada cada dia. Però es tracta d'enfocar les coses d'una altra manera: no partim de la missa de cada dia, ni de la missa de cada diumenge, partim de la missa d'aquest grup, d'aquesta comunitat, d'aquest grup de famílies. No oblidem que les primeres eucaristies van ser celebrades a cases particulars.

Hi ha dos models d'eucaristia que es van configurant: la de periodicitat setmanal, que necessita imaginació, participació, símbols, llenguatge del carrer. I la de periodicitat bimensual o trimestral: una gran eucaristia, molt preparada, sense cotilles d'horari, molt participada, on hi hagi espai tant per als nens com per als adults. Dit d'una altra manera: val més que 20 laics i quatre preveres preparin molt bé una sola eucaristia, encara que sigui menys sovint, que no que ells mateixos, separats en quatre grups, preparin quatre misses, idènticament avorrides.

L'eucaristia no és l'única litúrgia possible. Convé que grups de cristians es reunixin lliurement a pregar, a llegir junts la Paraula, i acabar potser amb un sopar de fraternitat, amb rialles, alegria i cants. Si la celebració cristiana no és joiosa, no és celebració ni és cristiana.

4. L'ESGLÉSIA COM A COMUNITAT DE SOLIDARITAT. EL POBRE, VICARI DE CRIST

En un món on hi ha pobres, l'Església no és l'Església del Senyor si els pobres no hi tenen un lloc. Periòdicament, sants i santes ens han anat recordant això. Durant massa temps l'Església s'ha acostumat a situar-se en la classe mitjana, si no a la classe alta. És cert que sempre hi ha hagut un interès pel benestar dels pobres i, en alguns casos, l'Església ha tingut un comportament exemplar, profètic. Però, estructuralment, els pobres en continuen fora.

L'esquema típic ve a ser el següent: "Nosaltres no som pobres. Els pobres estan fora. Veiem que necessiten la nostra ajuda. Els la donem sense que això ens faci patir i sense que canviï la nostra manera de viure. La nostra és una ajuda que els deixa on eren i a nosaltres també on érem". La teologia llatinoamericana de l'alliberament i la teologia política europea van introduir variants en aquest esquema típic. L'una i l'altra ens van mostrar que no n'hi havia prou amb donar pa a qui té fam, sinó que s'havia d'analitzar quina estructura social i econòmica produïa famolencs. Totes dues van mostrar que ser cristià en un món d'injustícia passa per denunciar la injustícia i per construir la justícia.

Avui hi ha símptomes de recerca d'un nou esquema, diferent del que hem sintetitzat més amunt. "El pobre ens necessita com nosaltres el necessitem a ell. Ell, sense nosaltres, viu malament; i nosaltres, sense ell, també, ens n'adonem o no. La

nostra manera de ser Església i la nostra manera de ser cristians sempre estaran mutilades mentre els pobres no sentin l'Església com si fos casa seva, com la seva comunitat, com el seu lloc, de la mateixa manera que els pobres i els malalts que es van trobar amb Jesús es van sentir estimats, respectats, guarits per ell."

Als cristians ens agrada molt parlar dels altres anomenant-los "germans, germanes", sobretot a les esglésies. Quantes vegades ho diem en les eucaristies i en les pregàries! Però això pot ser un fariseisme cruel si no va acompanyat d'una pràctica ben precisa: aquella forma de vida que permeti que els pobres m'acabin dient germà, abans que jo els hagi imposat la meva suposada fraternitat. Cada dia diem "Pare nostre", però no sentim que Déu sigui Pare "nostre". Sentim que és Pare "meu". Com a molt, Pare "d'alguns".

El text de Mateu 25,31-46 ("Tot allò que fèieu a un d'aquests germans meus petits, a mi m'ho fèieu") constitueix, juntament amb les Benaurances, la Carta Magna de la relació dels cristians amb els pobres. A Crist se'l troba en el més petit de la societat. És obvi que Jesús no està parlant només de pobres econòmics, sinó de tota persona que se sent socialment disminuïda, marginada: presos, malalts, pobres, immigrants, refugiats... La relació amb Ell passa a través de la relació amb el petit de la nostra col·lectivitat humana, ens n'adonem o no. La salvació que ens ofereix Jesús també passa a través d'aquesta relació: Jesús ens l'ofereix a través dels petits de la societat. Els pobres són vicaris de Crist.

Això no obstant, Mateu 25 no suposa que haguem de relacionar-nos amb els pobres perquè fer-ho amb ells sigui fer-ho amb Crist. El pobre, per ser persona, té un valor en ell mateix. Té un nom propi. Hem d'anomenar-lo pel seu nom i apreciar-lo en la seva particularitat i no perquè sigui el rostre de Crist.

Després de dècades en què aquesta problemàtica ha estat molt present en l'Església, sembla que l'esquema futur serà aquest: "Tots els homes són invitats a participar en la vida de la nostra comunitat cristiana: rics i pobres, blancs i negres, estrangers i nadius, dones i homes, vells, adults i nens. Tots són invitats a reorientar la seva vida a la llum de l'evangelí, cosa que pot comportar canvis importants. Els socialment més petits han de sentir-se en la comunitat cristiana com a casa seva. Són els preferits de Déu. Amb ells la comunitat anirà pensant quines coses han de canviar estructuralment en la societat. A través d'ells arriba la salvació a la comunitat. D'altra banda, a través dels socialment integrats els arriba als marginats una vida digna que abans se'ls havia negat. A la comunitat ja no hi ha els uns ni els altres, ja no hi ha ells ni nosaltres. Només hi ha germans."

5. L'EXPERIÈNCIA ESPIRITUAL

La vida cristiana neix d'una experiència espiritual. Òbviament, aquesta experiència no es dona sempre pura, en tota persona, atès que cadascú és cristià, en bona mesura, perquè se li va transmetre aquesta fe des de petit. L'Església, en organitzar-se com a gran comunitat, com a grup social, necessita establir normes, lleis, i també necessita delimitar el contingut de la seva fe. El perill d'aquestes delimitacions consisteix a

excedir-se i a voler controlar l'experiència espiritual. Però l'Esperit Sant no és controlable.

En moments importants de la història de l'Església, per exemple, en moments de grans canvis, com en el segle XVI, han sorgit homes i dones amb una profunda experiència espiritual, que han acabat essent els qui han marcat el camí per a l'Església futura.

En aquesta segona meitat del segle XX, concretament en els últims vint anys, s'ha viscut en l'Església una renovació en l'àmbit espiritual. S'han superat formes antiquades de pietat que pretenien constrènyer l'acció de l'Esperit a rituals i fórmules preestablertes. Sembla que l'Esperit ha bufat i que brolla la llibertat i la creativitat. Els fruits es veuen en molts terrenys: maneres renovades de fer recessos de pregària i de revisió de la pròpia vida, compromisos socials seriosos, un llenguatge nou, obertura a d'altres comunitats cristianes i a d'altres confessions religioses, etc.

En el segle XXI, els cristians deixaran de ser majoria a molts països on abans ho eren. Ja no hi haurà una força social que els arrossegui en la seva manera de ser cristià. Per això convindrà aprofundir en l'experiència espiritual, base de la fe, ja que, socialment, ser cristià significarà anar contra corrent.

"Experiència espiritual" no significa "escapisme espiritualista". No tot el que sona a "esperit" serà necessàriament quelcom propi de l'Esperit del Senyor. Per això, s'haurà d'anar alimentant els criteris de discerniment per copsar la presència del veritable Esperit de Déu en la vida de cristians i de no cristians. Els evangelis i d'altres escrits neotestamentaris, així com un cert patrimoni espiritual de la nostra història, proporcionen bons criteris de discerniment.

6. UNIVERSALITAT DE L'EVANGELI I PLURALITAT DE RELIGIONS

Hem vinculat excessivament l'experiència de la divinitat amb la pertinença a una organització. És un error. Això ha portat a divisions estèrils i a enfrontaments insuportables. Vivim en un temps en el qual les diferències religioses es veuen impel·lides a conviure en el mateix territori. La pluralitat de religions no és un fenomen nou, sens dubte, però els creixents moviments de població, la globalització del planeta i una certa acceptació de la diversitat confessional, són elements que porten a la necessària "con-vivència": viure al costat de persones i de grups que no creuen com jo.

El contacte amb altres confessions religioses està produint en molts cristians la descoberta que l'Esperit Sant és present en més d'una tradició religiosa i que està per sobre de les nostres divisions estèrils. Aquests cristians senten que l'experiència espiritual, a què hem al·ludit en l'apartat anterior, els uneix a d'altres grups confessionals, mentre que els desenvolupaments doctrinals els en separa. Per què hem accentuat tant la importància de la veritat dogmàtica en detriment de l'autenticitat de l'experiència espiritual? L'experiència uneix. Els credos -tots ells limitats pel seu llenguatge microcultural- desuneixen. El que és propi de l'Esperit és unir, comunicar (Pentecosta).

El cristià del futur conviurà cada vegada més amb grups que creuen d'una altra manera. Aquesta convivència no l'haurà de fer

renunciar a la seva fe, sinó aprofundir-hi, aprofundir en el Déu que aquesta fe professa, per descobrir que aquest Déu està actuant també en d'altres tradicions religioses i culturals. Déu és gran, molt més gran que els nostres credos i dogmes. Déu és Pare de tots, no solament dels membres d'una Església. Déu parla al cor de tots, no solament en les encícliques d'una jerarquia. Convé que redescobrim que "evangelí" significa "bona nova" i que "catòlic" significa "universal". Ho sabem però no ho vivim. Doncs, visquem el goig i la universalitat del missatge de Jesús.

7. UNA ESGLÉSIA DE LAICS, UNA ESGLÉSIA SENSE DONES MARGINADES

Mil raons d'índole diversa han fet que durant segles els bisbes i preveres anessin acumulant funcions i poder en detriment dels laics. Es va accentuar la importància del bisbe. Es va fer el mateix amb el prevere. Però s'oblidaren que el poble de Déu encara és més important, atès que els ministeris són al servei del poble i només tenen sentit des d'ell. Com dèiem en el primer apartat, el poble no és consultat en l'ordenació de preveres, ni en la designació de bisbes, ni en l'elecció del Papa. El poble mai no és consultat, ni tan sols per temes que li són tan íntims i personals com la sexualitat o el control de natalitat. El poble s'ha convertit en receptor passiu de missatges. És absurd. Bufen vents nous en l'Església. Sovint amb dificultat, sí, però bufen. Es va redescobrint que l'Església és una gran comunitat en què tots tenen alguna cosa a aportar, que és una assemblea, i no una dictadura (amb perdó), que és un cos amb membres molts diversos, i no un cap enorme amb un cos atrofiat. Es va redescobrint que l'Església és una comunitat d'adults, que poden pensar per si mateixos, i no de criatures a les quals se'ls ha de donar tot mastegat. Es va descobrir que els bisbes i preveres són una minoria flagrant, i que els laics i les laiques són una majoria aclaparadora. Pensem, per exemple, en una parròquia amb milers de fidels: ¿Ha de continuar governada per l'únic prevere que hi ha? ¿La comunitat ha d'estar sotmesa als canvis de caràcter i d'ideologia dels rectors que se succeeixen cada sis anys? La resposta és òbvia: no.

L'Església del segle XXI serà una Església de laics. Només un cec pot negar això. Que sigui de laics no significa que els bisbes, preveres i diaques perdin protagonisme. Simplement se'ls ha de donar el que els correspon: ajudar que el poble de Déu camini en la fe i en la missió; ajudar que se celebri la seva fe amb alegria i esperança; ajudar que sigui un poble solidari. Però és el poble qui camina, qui celebra, qui espera, qui se solidaritza, i no solament els seus governants.

Per part seva, la dona ha començat a canviar l'estil de la seva presència en l'Església durant aquest segle XX. Ho ha fet en la societat i ho està fent en l'Església. La societat jueva i romana on es van gestar les primeres comunitats cristianes donava poc paper públic a les dones. Això no va ser obstacle perquè Jesús es rodegés d'elles perquè fossin les úniques persones que li van ser fidels fins a la creu, perquè fossin els primers testimonis de la resurrecció, perquè fossin diaconesses, profetesses, apòstols (no del grup dels dotze, però sí del grup ampli d'apòstols, com és el cas de Júnia [Rom 16,7] i, en general, com és tot l'esperit que respira Rom 16,1-16), o perquè

convoquessin eucaristies a casa seva. En definitiva, van tenir molt més paper del que després s'ha volgut reconèixer.

Fa poques dècades semblava impossible que hi haguessin dones a la policia, als governs dels països, en la docència universitària, en la judicatura. Avui estan a tots aquests llocs amb normalitat. Cada vegada resulta més anacrònica la prohibició de l'Església Catòlica de donar accés a les dones a responsabilitats ministerials. La raó històrica ("mai no hi hagut ministres que fossin dones") té poc fonament (hi ha hagut diaconesses), la raó mimètica té un pes escàs ("el Senyor no va cridar dones entre els seus deixebles": tampoc no va cridar negres). La raó del servei i de la necessitat, que tant va guiar les primeres comunitats cristianes, es va imposant: fan falta més preveres, per què no ordenar dones? La raó d'adaptació històrica també es va imposant: així com les primeres comunitats es van configurar amb models organitzatius del seu temps, així avui l'Església s'ha de configurar amb models actuals. I avui la dona és a tot arreu.

Convé evitar dos perills. El primer perill consisteix a reduir el tema de la dona al seu possible accés al ministeri eclesial. Per molt important i discutible que sigui el tema del possible ministeri femení, el tema del paper de la dona a l'Església és enormement més ampli i més ric. El segon perill consisteix a abordar el tema del ministeri femení amb categories de "poder", "d'assalt a la Bastilla". Algunes feministes parlen així. Com més ho fan, més mal fan a la seva causa. Les categories que han de predominar són les de "servei": fan falta preveres i diaques a l'Església; hi ha moltes dones ben preparades que podrien atendre aquesta necessitat.

És cert que el Papa Joan Pau II va semblar que deixava tancat el tema del presbiterat de les dones, però també és cert que no va tancar en absolut el tema del diaconat femení: i si s'arribés a admetre el diaconat femení, atès que ja ha existit, quina raó hi hauria per impedir definitivament el presbiterat femení? (L'experiència de la nostra germana, l'Església anglicana, cada vegada sembla més un anunci dels que ens espera). I és igualment cert que moltes coses que papes del passat van deixar definitivament prohibides, avui són una regla normal en l'Església. Ningú no pot parar la història. Ningú no pot detenir l'Esperit.

12. ALTRES ACTIVITATS ACADÈMIQUES

Resum: Joaquim Menacho

El nucli de l'activitat del Centre són els seminaris interns dels membres de l'Equip, que acabem d'exposar, i altres jornades internes d'estudi i reflexió. Però, a més, el Centre organitza tota una sèrie d'activitats acadèmiques ofertes al públic en general: seminaris i altres actes públics, i publicacions.

1. SEMINARIS I ALTRES ACTES PÚBLICS

Els seminaris es dirigeixen a grups reduïts d'universitaris, postgraduats i professionals, interessats en els temes proposats pel Centre. S'hi pretén ampliar l'activitat creadora de reflexió més enllà dels límits de l'Equip. Durant el curs 1998-1999, han tingut lloc 23 seminaris, amb un total de 482 participants. També s'han ofert 6 cursos, que van comptar amb un total de 275 alumnes. Per primera vegada, una bona part dels cursos i seminaris oferts han estat reconeguts per l'UB i la UAB com a crèdits de lliure elecció en les seves Facultats. En total, han estat 122 els estudiants universitaris matriculats en alguna de les nostres activitats.

Pel que fa a la temàtica abordada en aquestes activitats, podríem dir que es mou entre quatre pols: un pol "teològic", de reflexió sobre la fe i praxi cristiana; un pol "social" que aborda els problemes de la injustícia del nostre món; i un pol "cultural", que tracta de qüestions ètiques, polítiques o filosòfiques implicades en la problemàtica fe-justícia; finalment, el pol de l'"espiritualitat", ofereix un accés a l'experiència personal de Déu que es dona en tots els anteriors àmbits.

1.1. Pol teològic

Dos seminaris recullen la tan actual temàtica intraeclesial: *L'Església que Jesús volia, les esglésies que els apòstols ens van deixar*, a càrrec de Xavier Alegre; i *L'església del futur que ja neix*, coordinat per Josep Sols, i que va comptar amb les ponències de Xavier Alegre, José I. González Faus, Evangelista Vilanova, Ferran Manresa i Roser Bofill.

I el curs introductori *Teologia elemental per a universitaris*, impartit per Xavier Rodríguez.

Dos seminaris de tipus teològic s'introdueixen ja en la temàtica social: *Els profetes d'Israel llegits des del Sud*, a càrrec de Rafael de Sivatte; i la interessant lectura del tercer evangeli, *L'evangeli de Lluc, escola de justícia i misericòrdia*, a càrrec de Francesc Riera.

1.2. Pol social

Els problemes d'àmbit més general es van tractar en el curs *A les portes d'Europa. Europa, excloent o integradora?*, que va comptar amb les ponències de Nazario González, Julia López, Joan Travé (coord.), Àngel Castiñeira i J. I. González Faus. També el tema de la desocupació va tornar a ser present amb el seminari *Situació del treball en el món actual*, a càrrec del professor

Eduardo Rojo; i també *Lectura acompanyada del llibre de Jeremy Rifkin "El fin del trabajo"*, per Antoni Comín. I una mirada de fons als problemes socioeconòmics globals a *El desorden neoliberal*, seminari dirigit per Benjamí Bastida.

En col.laboració amb el Col·legi Major Universitari Lestonnac, es va fer el curs *Ecologismes: les ideologies dels partits verds*, dirigit per Jordi Cuadros i Joaquín Menacho.

Uns altres seminaris van abordar temàtiques de marginació social: en col.laboració amb el Servei de Pastoral Penitenciària, i dirigit per Edison Fañanás, es va impartir el seminari *Delinqüència, presó, reinserció*. Sota la direcció de Joaquín García Roca *L'exclusió social i el poder de la tendresa*, va abordar el tema de la marginació des d'una nova perspectiva.

1.3. Pol cultural

L'Islam, per a un diàleg responsable, amb Lluís Sols i Jaume Flaquer.

Cinema, creixement personal i socialització, a càrrec de Josep Mària.

Ètica de mínims, ètica civil, ètica cristiana, de Joan Carrera. Repensar la democràcia (un model de democràcia per al s. XXI), amb M. Dolors Oller.

Ignacio Ellacuría: la seva vida i el seu pensament polític, filosòfic i teològic, a càrrec de Josep Sols.

1.4. Pol de l'espiritualitat

L'Escola ignasiana d'Espiritualitat (EIDES) va oferir les activitats següents:

Els cursos, que cobreixen una exposició sistemàtica de l'espiritualitat cristiana, des d'una perspectiva ignasiana: Fonaments d'una vida espiritual i Una ascesi per a la vida d'avui, a càrrec de Josep Rambla, i Espiritualitat ecumènica, dirigit per Joan Botam.

Una altra sèrie de títols s'endinsen en el millor de la tradició espiritual cristiana: El llenguatge dels místics, a càrrec de Josep Vives; L'experiència de Déu en la nit fosca: lectura de "la noche oscura del alma" de St. Joan de la Creu, per Josep Giménez; Les icones de l'Església d'Orient, per Gabriel Vilanova.

Una sèrie de seminaris i tallers recullen diversos aspectes de l'experiència de Déu, des d'òptiques variades. Des de la psicologia, Eduard Fonts va abordar els Malentesos en la vida espiritual. Per la seva banda, David Guindulain va explorar camins alternatius amb el seu taller Nous llenguatges per pregar. Romà Fortuny, amb Els exclosos reclamen espiritualitat?, va posar en contacte el món de la marginació i l'espiritualitat. Adolfo Chércoles va impartir, també, un curs breu amb el títol Exercicis espirituals a barris. Hi va haver també la tercera part del curs Itinerari cap a una vida en Déu, que s'havia començat durant el curs anterior, per Xavier Melloni. Finalment, EIDES va oferir el Seminari intensiu d'Exercicis, a càrrec de Josep Rambla.

En col.laboració amb Justícia i Pau de Barcelona, Cristianisme i Justícia ha presentat un cicle de conferències mensuals, amb el títol: Els dilluns dels drets humans.

1. La clonació, aspectes ètics i científics (Josep Egozcue)

2. Accions municipals davant el quart i el tercer món (José A.

Cuerda)

3. Banca ètica i inversions solidàries (Arcadi Oliveres)
4. La crisi del treball (Alberto Recio)
5. El procés de pau al País Basc (Jonan Fernández)
6. L'eutanasia (Gaspar Mora)
7. La rebel·lió dels homes i de les dones (Margarita Rivièrre)
8. Què en queda dels Països Catalans? (Joan F. Mira)
9. Ètica de la informació (Llorenç Gomís)

2. PUBLICACIONS

Durant el curs 1998-99 s'han continuat publicant els **Quaderns de la col·lecció Cristianisme i Justícia**:

- n. 85. L. DE SEBASTIÁN, *La pobresa als Estats Units*.
 - n. 86. J. SOLS, *El llegat d'Ignacio Ellacuría*.
 - n. 87. J. VITORIA, *Un ordre econòmic just*.
 - n. 88. J. M. CASTILLO, *Escoltar el que diuen els pobres a l'Església*.
 - n. 89. J. MENACHO, *El repte de la terra: ecologia i justícia en el s. XXI*.
 - n. 90. C. TAIBO, S. GHEZALI, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Les tenebres de la guerra: Algèria i Kosovo*.
 - n. 91. CiJ, *El tercer mil·lenni, repte per a l'Església*.
- S'ha fet una tirada de 46.000 exemplars d'aquests quaderns, en castellà i català. A més, durant aquest curs s'ha iniciat la versió anglesa dels quaderns C. J. amb els títols següents:
- J. VIVES, *God on the threshold of the 21st century*.
 - L. SOLS, *Islam, a necessary dialogue*.
 - J. SOLS, *The legacy of Ignacio Ellacuría, ten years after martyrdom*.
 - J. VITORIA, *A just economic order*.
 - J. M. CASTILLO, *What the poor say to the church*.
 - J. MENACHO, *Earth's challenge. Ecology and justice in the XXI century*.
 - C. TAIBO, S. GHEZALI, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *The shadows of war. Algeria and Kosovo*.

EIDES ha afegit els títols següents a la col·lecció de quaderns Ajudar:

- n. 24. J. B. LIBÂNIO, *Discerniment i mediacions sociopolítiques*.
- n. 25. J. ROIG, *La soledat*.
- n. 26. P. BORRÀS, *Dificultats per pregar*.
- n. 27. P. PARÍS, *Reflexionem per educar millor*.

També s'ha publicat el llibre:

F. FERNÁNDEZ BUEY, X. ALEGRE, M. VÁZQUEZ MONTALBÁN, L. DE SEBASTIÁN, A. COMÍN, I. DE SENILLOSA, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Globalización... o conquista?*, Sal terrae, Santander 1998 (Edició catalana editada per Claret).

© *Cristianisme i Justícia*, Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona
Telf: 93 317 23 38; ax: 93 317 10 94
espinal@redestb.es; <http://www.fespinal.com>