

# EL DESARMAMENT CULTURAL I EL DIÀLEG

Albert Ferrer\*

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

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

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

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

No servirà de gran cosa continuar organitzant conferències de pau i negociacions de desarmament. Si l'estat de la consciència és el mateix, res no canviarà. De fet, de conferències de pau se

hagut més guerres. I les negociacions de desarmament han servit per a alguna cosa? Avui dia es fabriquen i venen més armes que mai. Les anomenades «democràcies» occidentals continuen incrementant la fabricació i les vendes perquè els éssers humans es maten en altres parts del planeta; al mateix temps, els governs dels països més pobres tenen prou recursos per comprar o fabricar armes. Potser cal recordar que l'armament és el principal negoci del capitalisme. I ho és després d'innombrables conferències de pau, rondes de desarmament, i discursos per fer un món millor. Potser la humanitat haurà d'afrontar algun dia que quelcom no s'ha acabat de plantejar del tot bé fins ara.

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

«La crisi no està en la política, en els governs, siguin els totalitaris o els anomenats democràtics; la crisi no està en els científics ni en les respectables religions establertes. La crisi està en la nostra consciència, és a dir, en les nostres ments, en els nostres cors, en la nostra conducta, en la nostra relació.»<sup>1</sup>

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

\*\*\*

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

«Convé insistir en aquest punt. Per 'desarmament cultural' o 'desarmament de la cultura moderna' intento al·ludir a un canvi radical del mite predominant de la humanitat contem-

prés vociferant, influent, rica i que regeix els destins de la política.»<sup>2</sup> Davant aquest mite predominant, imposit per una petita part de la humanitat, com reaccionen els altres, els que fins fa poc havien estat colonitzats formalment? L'exemple de l'Índia és prou il·lustratiu.

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

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

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

tradicionalistes els quals propulsen d'«armar-se» con la cultura occidental de manera més visible veuen com una l'Occident post aquest tipus de reactualment als extrems altres àrees del món anys s'han endut tradicionals que existien des del segle XX. A ha tingut una tra tament visible e i en el sistema c

A Occident r ens féssim algu d'aquests fets. aquest endurin tradicional en i acollidor con cessos socials, altres parts del quelcom sobr estès i univers civilitzador p

L'arrogànci part d'Occide occidentals o sinó alimentada vegada més cada vegada tradició histò les altres cul arguments a modern. Aix aquí no hi h l'enfrontam nos a través i la violència tar que la vi la negociació d

Però el di donen con cultura mo mundial, d estatut d'ig des de l'ant cultura inc positiva, di cions tradi i que s'har

«La inte per descar se.»<sup>3</sup>

Podem diàleg; in tergrup al sevolcas, va dialòg



la humanitat  
it, rica i que  
olítica.»<sup>2</sup> Da-  
inant, impo-  
la humanitat,  
s, els que fins  
tzats formal-  
ndia és prou

ns, amb una  
ncara és viva  
ativa moder-  
ios amb qua-  
imer lloc, els  
va religió de  
ntes vegades  
olen ser més  
occidentals.  
andalitzaria  
esarmament  
a, ja que la  
r tot el país.  
tecnològics  
t el gruix

ia part de la  
ur profunda-  
ia crítica en  
es de la mo-  
econòmic i  
lseu vessant  
ud no deixa  
s de pensa-  
cident. Re-  
important  
a a l'Índia,  
universitari.  
alitat occi-  
manté cert  
s de la seva  
n coneixe-  
ria cultural  
s de la qual  
t moderna  
Fundació  
en aquests

ls tradicio-  
al reforçar  
òctona de  
ió dels pa-  
ta tasca, la  
vers unes  
jugaria un  
ganització  
e la reai-  
nakrishna  
posicions,  
t de reai-  
ies —«pa-  
sió Rama-  
«patasala»  
eva veu al  
XX; han  
a direcció

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

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

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

Però el diàleg no és possible si no es donen condicions d'igualtat. Està la cultura moderna, hegemònica a nivell mundial, disposada a atorgar aquest estatut d'igualtat a les altres cultures, des de l'antiga cultura vèdica fins a una cultura indígena? Si la resposta fos positiva, difícilment tindríem les reaccions tradicionalistes que encara tenim i que s'han endurit als darrers temps.

\* \* \*

«La interculturalitat no és ni folklore per descansar ni turisme per entretenir-se.»<sup>3</sup>

Podem parlar de diversos tipus de diàleg: intercultural, interreligiós, intergrup, interpersonal, etc. En qualsevol cas, el fonamental és la perspectiva dialògica; aquesta és la base de

qualsevol forma de diàleg, en qualsevol àmbit de la condició humana i de la vida social<sup>4</sup>.

El fonamental és la voluntat de dialogar, és a dir, la capacitat d'escoltar —l'altre—, d'estar obert a d'altres experiències i testimonis, a d'altres narracions. A partir d'aquesta voluntat de diàleg compartida, pot sorgir un enteniment i una intel·ligibilitat comuns, un horitzó comú que no té l'obligació de ser definitiu. Però, tal com diu R. Panikkar: «L'intercultural, de què tant es parla avui en dia, no és turisme cultural, és a dir, un adonar-se del fet que els altres existeixen, que són interessants i que tenen coses a dir.»<sup>5</sup>

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

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

El diàleg és, doncs, diferent de la discussió. En aquesta, els interlocutors sostenen punts de vista divergents i en el fons irreconciliables, perquè ningú no està disposat a qüestionar els seus sistemes de creences i aprioris. Cadas-

cú es tanca en les seves creences, amb una forta càrrega emocional tot sovint, i del que es tracta llavors és de vèncer l'altre. La discussió implica segregació i lluita. En la discussió no hi podrà haver mai pau. El mateix succeeix amb un altre terme molt freqüent: «convèncer» —l'altre—; convèncer vol dir guanyar. El diàleg, en canvi, es fonamenta en l'obertura —a l'altre— i en el compartir; i aquest esperit d'obertura, aquest escoltar l'altre, porten a un enriquiment i una fecundació mutus, a un fluir creatiu.

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

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

El qui fou tantes vegades interlocutor de Krishnamurti, el físic David Bohm, subratlla que amb aquestes qüestions parlem de quelcom realment necessari per a les societats humanes, encara que fins ara no hagi tingut massa incidència. Si més i més persones es comportessin en termes més dialogals en totes les esferes de la vida social, el món començaria a funcionar de manera substancialment diferent, i tindria lloc gradualment una transformació de la consciència, tant individualment com col·lectivament. La transformació inte-





Recerca de la pau. Sèrie El dòlar. Acrílic sobre llenç, 1975, 50 x 50 cm. Col·lecció U. M. Vidal, València.

rior implica un canvi en la nostra relació amb tot —amb els altres, amb l'entorn i amb el cosmos sencer. Però tal com adverteix Bohm recordant Krishnamurti, tot això exigeix sensibilitat. Tan sols la sensibilitat pot portar a la comunió, a la «koinonia» dels primers cristians, aquesta participació en la totalitat indissociable de la plenitud interior<sup>6</sup>.

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

Quan hi ha vertadera relació entre les persones, és a dir, quan hi ha comu-

nió entre elles, llavors ja no hi ha por, ni deure ni responsabilitat. L'home que estima no parla de deures ni de responsabilitats; estima i prou. I comparteix amb l'altre la seva vivència —la seva vida. Quan hi ha realment amor, i doncs relació i diàleg, no hi ha enfrontaments; es dona espontàniament una unitat completa<sup>7</sup>.

El poeta Rabindranath Tagore digué quelcom no gaire diferent: «Si no som capaços de descobrir el que hi ha de millor en l'anglès i tan sols veiem en ell el soldat, el mercader o el buròcrata; si no ens aproximem a ell en el pla on tot home combrega amb un altre; si, en definitiva, l'indi i l'anglès continuen allunyats, es convertiran ambdós en objecte de mútua aversió.»<sup>8</sup>

Raimon Panikkar és una altra persona que, juntament amb un Krishnamurti, un David Bohm o un Tagore, ha insistit en el valor del diàleg: «Com s'aconsegueix la reconciliació? Voldria utilitzar una paraula molt corrent als nostres dies: 'diàleg'; el diàleg amb l'altre, amb l'anomenat 'enemic'. Però no es tracta d'un diàleg dialèctic, sinó del que he anomenat 'diàleg dialogal'. Cal prosseguir incansablement els esforços per parlar, per entendre i fer-se entendre, per obrir-se a l'existència dialogal.»<sup>9</sup>

Segons el filòsof alemany Martin Buber, el jo i el tu no són dos pols separables. És al cor mateix del vincle

de l'home. El tu és un atribut del jo. L'home no és sinó en relació amb l'home. Els éssers humans veuen sovint els seus semblants en termes d'interès; els altres són mers mitjans al servei del jo. Llavors, l'altre esdevé una cosa. En canvi, quan l'altre és una persona, sense la qual jo mateix no sóc una persona, es dona la reciprocitat. Tal com diu Buber, en el diàleg entre el jo i el tu es construeix la comunitat. La comunitat dels homes tan sols pot aixecar-se sobre la base de relacions particulars i autèntiques. El pensament més sublim no té substància si no s'adreça al nostre semblant. El monòleg no ens basta; el diàleg és el més profundament humà en nosaltres. No som humans perquè siguem un jo; som humans en la relació entre el jo i el tu. Buber constata com al llarg de la història de la humanitat s'ha produït un constant creixement de l'Això, el món de les coses. L'Home ha de redescobrir el Tu. En la relació i en el diàleg rau la llibertat<sup>10</sup>.

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

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

Fins ara, la història de la humanitat ha estat una constant repetició del mateix tancament i la mateixa inconsciència. I els qui s'han parapetat en el seu propi tancament no sols han estat els dominadors sinó també els dominats. Quantes vegades en la història

posteriorment ha estat incor molt fàcil den difícil mirar-s fàcil reduir la dicotomia ent justos i injusts judici, i és fruit mentada, als a compassió; la entès que un l Krishnamurti vol cas, totes a dualistes, i la sols una ment en el judici és denuncien la s'adonen de la: xos produeixe: tot sovint des

Tot el que h cat en l'àmbit en relació amb ser considerat tuals. Tot sov menació religio: la pròpia, assur sense tenir en tres finestres realitat. Es pre per més que la tot no s'esgo parts. Encara el tot a través tar que d'altre d'altres parts. d'obertura, es diverses finest i que totes s'ol ni tan sols to poden abraçar que és infinit: teofanies i re dir-ho tot sob

De vegades, pròpia religio: tot i així, per diàleg. En cert diu que totes l res; no es pr l'única religió geix tot seguit religió comple autèntiques pe pectiva dialog: justifica aques a la cadena de p òbviament Jes per Mahoma. nes preguntes. o el Buda podr cadena de pro



obem l'essència  
atribut del jo.  
n relació amb  
ns veuen sovint  
rmes d'interès;  
ans al servei del  
vé una cosa. En  
persona, sense  
c una persona,  
.. Tal com diu  
e el jo i el tu es  
.. La comunitat  
aixecar-se so-  
s particulars i  
ent més sublim  
dreça al nostre  
io ens basta; el  
dament humà  
mans perquè  
ns en la relació  
constata com  
la humanitat

nt creixement  
oses. L'Home  
En la relació i  
tat<sup>10</sup>.  
le la condició  
diàleg fa falta  
si el jo no es  
no s'estableix  
en condicions  
l'altre no pot  
er un subjecte,  
un testimoni  
)brir-nos-hi i  
liàleg, i doncs  
enriquiment  
ltre no té cap  
e estem tan-  
re ha rebotat  
a els nostres  
judicis i pors.  
a o una cultu-  
nostres par-  
ens límits. L'al-  
isió pròpia de  
res, una font  
ligibilitat, un  
experiència i  
nquem a dins  
endre les co-  
spectives a la  
ai el que els  
s i del món, i  
uen i el que  
rà haver mai  
irritació i la  
ent el sòl del

a humanitat  
epetició del  
eixa incons-  
apetat en el  
ols han estat  
é els domi-  
i la història

els qui havien estat oprimits han passat posteriorment a oprimir! Però tothom ha estat inconscient del que feia. És molt fàcil denunciar els altres; és més difícil mirar-se a si mateix. És molt fàcil reduir la condició humana a la dicotomia entre víctimes i culpables, justos i injustos. Tot això es basa en el judici, i és fruit d'una consciència fragmentada, als antípodes de l'amor i la compassió; la humanitat encara no ha entès que un Buda, un Jesucrist o un Krishnamurti no jutjaven. En qualsevol cas, totes aquestes dicotomies són dualistes, i la realitat no és dual; tan sols una ment fragmentada i ancorada en el judici és dualista. A més, els qui denuncien la injustícia dels altres, s'adonen de la injustícia que ells mateixos produeixen? La injustícia es cometeix tot sovint des de la inconsciència.

\* \* \*

Tot el que hem dit queda exemplificat en l'àmbit religiós, i en particular en relació amb aquells éssers que poden ser considerats com a mestres espirituals. Tot sovint, es mira cap a la dimensió religiosa des d'una sola finestra, la pròpia, assumint que és l'única vàlida, sense tenir en compte l'existència d'altres finestres que s'obren a la mateixa realitat. Es pren una part pel tot. Però per més que la part representi el tot, el tot no s'esgota en cap de les seves parts. Encara que sigui cert que veiem el tot a través d'una part, hem d'acceptar que d'altres veuen el tot a través d'altres parts. Si es dona un esperit d'obertura, es té prou clar que hi ha diverses finestres al costat de la nostra, i que totes s'obren a la mateixa visió; i ni tan sols totes les finestres juntes poden abraçar el conjunt d'una realitat que és infinita. Ni tan sols totes les teofanies i revelacions juntes poden dir-ho tot sobre el Diví.

De vegades, la preeminència de la pròpia religió adopta una forma subtil; tot i així, però, som encara fora del diàleg. En cert Islam, per exemple, es diu que totes les religions són vertaderes; no es pretén que l'Islam sigui l'única religió veritable. Ara bé, s'afegeix tot seguit que l'Islam és l'única religió completa; totes les altres serien autèntiques però incompletes. La perspectiva dialogal inicial s'ha trencat. Es justifica aquest discurs fent referència a la cadena de profetes, la qual inclouria òbviament Jesús i es veuria coronada per Mahoma. Però això planteja algunes preguntes. En primer lloc, Krishna o el Buda podrien inserir-se en aquesta cadena de profetes? Com que això

sembla més aviat difícil, atès que es tracta de la cadena de profetes de les tres religions abrahàmiques, què fem amb l'hinduisme i el budisme —i amb altres religions encara? D'entrada, ni els hindús veurien Krishna com a «profeta», ni els budistes veurien el Buda com a «profeta» tampoc —ni tan sols els cristians entendrien Jesús en aquests termes. I sobretot, en quina situació hi queden aquestes altres religions d'Extrem Orient? La pretensió d'obertura tan sols pot funcionar a dins del món abrahàmic. I aquí dins, tampoc no hi funciona al capdavant. Si aquests musulmans proclamen que la seva religió és l'única completa, com dialogaran amb aquells cristians per als quals la seva religió també és l'única completa —o àdhuc l'única veritable?

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

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

El problema no és la ment; Ramana Maharshi també tenia ment —igual que el Buda o Jesucrist. El problema és quan la ment cavalca sola; sempre acaba desbocant-se i enfrontant-se amb al-

tres ments que també cavalquen desbocades. Les guerres de religió són les tempestes de la ment; la intolerància n'és la tramuntana. Tot això engendra un caos conceptual barrejat amb emocions i pors. D'aquí no sortirà mai el diàleg; amb això no hi haurà mai pau. Car la pau no és un concepte; és un estat de l'ésser. Però com que la humanitat redueix la pau a un concepte, no hi ha sinó conflictes al món. Tan sols la ment que és l'instrument d'una experiència interior, autèntica, pot dialogar amb els altres. Llavors, hom pot respectar i aprendre de les experiències dels altres, i veure els límits de tots els sistemes conceptuals.

Un dia, en una contrada força allunyada, a l'altiplà d'Andhra Pradesh, al sud de l'Índia, un noi de 10 anys d'una escola humil va treure de la butxaca de la camisa un llibret. El va besar amb molt d'amor i profund respecte, i me'l va oferir amb les mans. D'antuvi, em vaig quedar una mica sorprès pel fet que besés un llibret més aviat tronat; llavors, sota un títol en alfabet telugu —la llengua d'Andhra Pradesh—, vaig veure un dibuix en color de Jesucrist. Sobre els seus ulls negres i lluminosos, una marca roja entre les celles atreia la meua mirada; aquest noi que acabava de besar amb tant d'amor Jesucrist era hindú.

\* \* \*

L'Occident modern no s'adona que, erigint-se com la majoria d'edat històrica, ha degradat les altres cultures a la categoria de menors. Llavors, fer-se major vol dir modernitzar-se, desenvolupar-se; és a dir, imitar el model occidental, la qual cosa implica la destrucció de la pròpia cultura. Però aquesta pretensió és en el fons impossible, tant en termes econòmics com ecològics —tornarem sobre això més endavant. En canvi, si ens obrim al diàleg, les altres cultures no són ni menors ni mers objectes —ni tan sols objectes de coneixement—; passen a ser subjectes com nosaltres, fonts d'intel·ligibilitat, testimonis vius que tenen quelcom a dir sobre la condició humana i l'univers, i dels quals podem aprendre alguna cosa.

D'altra banda, Orient i Occident no són únicament dues entitats històriques o geogràfiques. Certament, al llarg de la història sembla que Orient hagi estat inclinat a viatjar cap a l'interior, mentre que Occident es decantava per explorar l'exterior. Orient s'ha endinsat en els estats més profunds de la consciència humana; Occident ha penetrat en els secrets de la matèria i



