

quaderns

DESPERTEM! **Propostes per a un humanisme** **descentrat**



209

Jorge Riechmann
José Ignacio González Faus
Carmen Magallón

DESPERTEM!
PROPOSTES PER A UN HUMANISME DESCENTRAT

Jorge Riechmann
José Ignacio González Faus
Carmen Magallón

ECOHUMANISME EN EL SEGLE DE LA GRAN PROVA	5
per Jorge Riechmann	
FER FRONT COMÚ CONTRA LA BARBÀRIE	15
per José Ignacio González Faus	
UNA CONSCIÈNCIA ECOFEMINISTA	21
per Carmen Magallón	
NOTES	27
QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ	31

Jorge Riechmann. Poeta, traductor, assagista, matemàtic, filòsof, ecologista i doctor en Ciències Polítiques. Professor titular de Filosofia Moral a la Universitat Autònoma de Madrid. Des del 2013 coordina el Grup d'Investigació Transdisciplinari sobre Transicions Socioecològiques. El seu blog és: <http://www.tratarde.org>.

José I. González Faus. Jesuïta. Membre de l'Àrea Teològica de Cristianisme i Justícia.

Carmen Magallón. Directora de la Fundació SIP (Seminari d'Investigació per a la Pau), Centre Pignatelli, Saragossa, i presidenta de WILPF Espanya (Women's International League for Peace and Freedom).

Edita: Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprimeix: Ediciones Rondas S.L. - Dipòsit Legal: B 15892-2018
ISBN: 978-84-9730-421-4 - ISSN: 0214-6495 - ISSN (virtual): 2014-6574

Imprès en paper i cartolina ecològics - Dibuix de la portada: Roger Torres
Edició: Santi Torres Rocaginé - Traducció del castellà: Núria García Caldés
Maquetació: Pilar Rubio Tugus - Juny 2018

Protecció de dades: Les dades dels destinataris de la present comunicació han estat extretes dels fitxers històrics de la Base de Dades General d'Administració de la Fundació Lluís Espinal (Cristianisme i Justícia), i es van incorporar amb el previ consentiment dels interessats atorgat, bé directament o, a vegades, procedent de relacions jurídiques mantingudes amb la fundació, a l'empara del que disposa l'article 6.2 de la LOPD i l'article 21 de la LSSI. La finalitat de la conservació rau en mantenir informats els nostres subscriptors i interessats pels seus serveis i de les activitats que organitza i en les que hi participa. La vostra informació no serà cedida a ningú, però sí que es poden fer servir plataformes externes als sistemes de la fundació per facilitar l'enviament dels correus electrònics. Podeu completar aquesta informació consultant l'avís legal que podeu trobar a la web <https://www.cristianismeijusticia.net/avis-legal>. Respecte de la vostra informació, en qualsevol moment podeu informar-vos, consultar, accedir, rectificar, cancel·lar, limitar el vostre tractament, demanar la portabilitat de les dades, prohibir les decisions individuals automatitzades i oposar-vos, total o parcialment, a que la Fundació Lluís Espinal conservi les dades, escrivint al correu electrònic info@fespinal.com, o si ho preferiu, dirigint un escrit al carrer de Roger de Llúria, n. 13, 1r pis, a Barcelona (08010).

Els dies 30 de juny i 1 de juliol del 2017 va tenir lloc la II Jornada de Pensament Fe i Justícia, amb l'objectiu d'actualitzar el diàleg entre la fe i la lluita per un món més just. La trobada, amb el títol «Davant el segle de la Gran Prova», va tenir lloc a Barcelona i hi van participar 113 persones: membres del nostre equip, i col·laboradors de Madrid, València, Bilbao, Sevilla i Saragossa.

La ponència inaugural va anar a càrrec de Jorge Riechmann, i tot seguit es van sentir les rèpliques de José Ignacio González Faus i Carmen Magallón. El quadern que tens entre les mans és fruit d'aquest diàleg.

Com apunta Jorge Riechmann, hem iniciat el segle XXI com el segle de la Gran Prova: «Somem “de manera contrafàctica” amb un curs civilitzador diferent, que hagués cercat altres metes i fomentat uns altres valors: acollir l'estrany, tenir cura del que és fràgil, fer les paus amb la natura, acceptar-nos nosaltres mateixos com els éssers vulnerables i mortals que som».

Aquestes grans proves, com afirmàvem en el nostre quadern més programàtic, el 200, ens venen a trobar en cada nova frontera que descobrim. En aquesta segona jornada vam abordar alguns d'aquests nous reptes de la justícia sabent que ens trobem en un moment crucial. En la nostra resposta i la nostra capacitat de construir alternatives a aquest segle de la Gran Prova ens juguem que en el futur del món hi predominin les desigualtats, els autoritarismes i la destrucció de la natura o, al contrari, la solidaritat, els drets, la inclusió i la participació. És hora de despertar.

ECOHUMANISME EN EL SEGLE DE LA GRAN PROVA

Jorge Riechmann

Voldria començar aquesta proposta de reflexió comentant una activitat que, en comparació amb els titànics problemes mundials a què fem front —escalfament climàtic, acidificació dels oceans, desforestació, despoblament de la fauna, destrucció de sòls fèrtils, inundació de zones costaneres, escassetat d'aigua dolça, alteració de cicles biogeoquímics globals, davallada energètica, exhauriment de la riquesa mineral de l'escorça terrestre, etc.—, sembla tot just una entremaliadura infantil: amuntegar pedres.

Es tracta, com informava *La Vanguardia* el 26 de maig de 2017, d'«una moda aparentment innocent que està arruïnant els ecosistemes costaners de les illes Balears i les Canàries, i no deu faltar gaire perquè també salti a les platges rocoses de la Península: [...] amuntegar petites pedres com una piràmide, una manera de dir *en tal i en tal han estat aquí*, tal com els anys vuitanta s'acostumava a marcar una roca amb un dibuix o a gargotejar un nom amb una navalla en un arbre».¹

A veure: l'afició d'aixecar munts de pedres no és cap novetat. Els inuit, en terres àrtiques, erigeixen *inukshuk*, unes piles antropomorfs de lloses de

pedra que els serveixen com a punts d'orientació. Juan Pedro Chuet-Missé ens recorda que, a Àsia, les cultures budistes i taoistes solen amuntegar roques com una forma de representació de l'equilibri intern. També les cultures ameríndies de l'Amèrica del Nord i del Sud solien muntar uns túmuls similars en llocs sagrats; a Irlanda i Escòcia, els *cairns* provenen de les tradicions celtes; i encara n'hi hauria altres exemples.

Però el turisme de masses és una altra història. A les Illes Balears, aquestes piles proliferen per tots els trams de costa rocosa, amb una incidència especial al cap de ses Salines, la Punta de n'Amer i Cala Mesquida a Mallorca;

s'Espalmador a Formentera; o Cala Binimel·la a Menorca, entre altres moltes zones. Toni Muñoz, biòleg i portaveu del grup ecologista GOV, explica que aquestes piles de pedres «generen un impacte molt clar sobre la biodiversitat de la costa», ja que quan les mouen de lloc es deixen al descobert arrels de plantes i hàbitats ocupats per animals invertebrats, sobretot insectes i mol·luscos, la qual cosa altera un entorn delicat «en el qual viuen espècies vegetals que són úniques al món i endèmiques de les illes».²

Per què construir piràmides?

Crec que aquí tenim dos elements dignes de reflexió. El primer és una qüestió d'escala numèrica: una pràctica que és innocent si la fan poques persones es converteix en destructiva quan, en societats massificades, aquests animals imitatius que som els éssers humans la generalitzem amb entusiasme. Avui en dia, a les costes d'Eivissa, de Mallorca, al Parc Nacional del Teide o a les platges de Tenerife, entre molts altres llocs, milers de turistes erigeixen les seves pròpies torres, es fan *selfies* per deixar constància d'allò que diem, «jo he estat aquí», i deixen al seu darrere un ecosistema alterat. S'impedeix que les plantes puguin créixer i s'altera el trànsit de la fauna. «Fa set o vuit anys que vam veure les primeres piles, i ara és tota una explosió», denuncia Jaume Adrover, portaveu de Terraferida, l'organització ecologista de Mallorca.⁴

La segona qüestió –de molta més profunditat– es refereix a la necessitat de deixar constància d'aquest «jo he es-

tat aquí». Per què alçar torres de pedra –ja siguin torres artesanals d'un turisme massificat, o les dels antics faraons d'Egipte?–. Aquí es veu amb claredat un mòbil essencial de la conducta humana: la por de la mort –i la nostra dificultat per assumir la mortalitat de manera constructiva–. Perquè, allò que fem amb la mort –amb la nostra finitud i mortalitat– acaba definint, en una mesura important, la manera com vivim –personalment i col·lectivament–. Gabriel Albiac ho planteja amb molta cruesa: «Una bestiola que és mortal i que, al mateix temps, ho sap, com coi s'ho fa per no exterminar tot el que té al voltant»...⁵ En efecte, com deia Elias Canetti regirant-se contra la mort: «El que és terrible no és que els animals es devorin els uns als altres, perquè, què en *saben* de la mort! Que els homes, que *saben* el que és la mort, continuïn matant, això és el que és terrible».⁶

L'antropòleg Ernest Becker (en el seu llibre seminal del 1973 i traduït amb el títol *La negación de la muerte*) va sostenir la tesi que l'activitat humana és impulsada en gran part per esforços inconscients per negar i transcendir la mortalitat. «Construïm el caràcter i la cultura per protegir-nos enfront de la consciència devastadora de la impotència subjacent i el terror de la nostra mort inevitable», va observar Becker. Aquesta és també la perspectiva de Zygmunt Bauman en la seva obra *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*.⁷

Com responem a la circumstància, absolutament bàsica, de la finitud i vulnerabilitat humana? Podem fer-ho –per desgràcia, en tenim massa exemples a l'abast de la mà– acaparant recursos i tractant de dominar i explotar l'altre:

conquerint colònies i esclavitzant altres éssers vius. «Les dones, la natura i els pobles i els països explotats són les colònies de l'Home Blanc. Sense aquesta colonització, o sigui, sense la seva subordinació a fi d'assolir l'apropiació predatòria (explotació), no existiria la famosa civilització occidental ni el seu paradigma de progrés».⁸ Però també podem respondre amb compassió, solidaritat, respecte, coratge i responsabilitat. És aquesta segona mena de resposta la que ens interessa promoure, a tots els nivells.

Què fem davant la mort?

Val la pena que ens aturem en el que acabem de dir. Què fem davant la mort? Hi ha, certament, altres opcions que regirar-se i matar..., o alçar munts de pedres per perpetuar-nos simbòlicament, encara que això sigui a costa de la vida animal i vegetal que pot florir en aquelles illes. Podem considerar-nos un més entre els «deu mil éssers» (com dirien les tradicions xineses) des d'una consciència d'interdependència i eco-dependència, i així mitigar la por que sentim de la mort descentrant el jo i conreant la nostra identificació amb la vida que floreix a la biosfera del tercer planeta del Sistema Solar, i amb les comunitats humanes que també l'habiten. A això fa referència Paco Puche en una entrevista concedida des del penúltim revolt del camí. Des d'una visió *gaiana* del món (de Gaia o Gea, la Mare Terra),

el que ens caracteritza és la nostra imbricació en sistemes d'ecosistemes.

Aquest món interrelacionat, en què allò individual no és sinó un deteniment en aquesta densitat inabastable, és on estem abraçats en camps de relacions més que en línies que ens connecten. No sabem més pel fet d'anar a l'espall de gegants o gegantes sinó per estar-hi abraçats (afectivament), abraçats a ells i a elles. En aquesta visió no hi ha res que no s'aprofiti, res mor per sempre, i això perquè duem a les nostres vides alguna cosa del que ha estat i contribuirem a formar part del que serà... i en el nostre món social d'humans ens mantindran ressuscitats els records amables que hàgim pogut suscitar i els somnis dels que quedin allà on fem acte de presència. De totes maneres, la intranscendència i la immanència han de ser les nostres guies per viure vides bones i bones vides. Per prendre'ns seriosament el que ens toca viure com a quasi individus. Allò sagrat, per a mi, és el món de la vida i dels altres iguals. La *religació* o religió més pertinent a aquesta professió de fe gaiana és el panteisme intranscendent.⁹

Des de valors així, des d'una cosmovisió Gaia-cèntrica, elaborarem la nostra por de la mort no alçant piràmides de pedra que destrueixen els hàbitats dels petits éssers que poblen les costes de les Illes Balears i les Canàries, sinó precisament preservant aquests hàbitats i —en la mesura de les nostres possibilitats— fent-los encara més capaços d'acollir vida. Ens identificarem no amb un imaginari de dominació simbòlica plasmada en túmuls de pedra, sinó amb aquests petits éssers vius: sargantanes, crancs, ocells, insectes i plantes.

Cosmovisions (o paradigmes culturals)

Com veiem, una pràctica aparentment banal ens ha conduït a estrats profunds de la condició humana: els que tenen a veure amb els valors bàsics, les creences fonamentals i les cosmovisions. I es diria que, si de debò desitgem fer front a la crisi ecològicossocial, és aquí on hem de començar. Vindria al cas una anècdota que sol explicar Ferran Puig Vilar: quan començaven les reunions de l'IPCC (Grup Intergovernamental sobre Canvi Climàtic) hi havia en el grup un científic japonès, ja molt gran, que en una de les reunions va intervenir i va assenyalar el següent:

Els científics hem constatat que hi ha un problema d'emissions, però no el podem resoldre. Ja que el diòxid de carboni el produeixen les màquines, haurem de cridar els enginyers. Aquests, al seu torn, diran que disposem de la tecnologia necessària per solucionar el problema, però que cal invertir-hi diners, així que es cridarà els economistes. Els economistes faran els seus càlculs i diran que, per aconseguir-ho, caldrà canviar el nostre actual model social basat en el transport, el malbaratament energètic... I per tant es demanarà opinió als sociòlegs. Aquests, al seu torn, diran que és un problema d'escala de valors que ells no poden resoldre, de manera que caldrà parlar amb els filòsofs perquè ens diguin en quins valors hauríem de centrar l'interès i l'esforç.¹⁰

I encara caldria afegir a la llista, segons la lògica, les teòlogues i els teòlegs. Albert Schweitzer tenia raó quan

insistia, fa un segle, en l'enorme importància de les cosmovisions¹¹ o els «nous paradigmes». També l'ecofeminisme ha insistit sobre aquest tema (Vandana Shiva, Maria Mies, Yayo Herrero)¹² i José Manuel Naredo.¹³ O John Michael Greer, basant-se en la coneguda elaboració de Thomas Kuhn sobre els paradigmes en ciència. Les nostres creences bàsiques, entrelaçades amb els valors bàsics que seguim, condicionen les possibilitats d'acció que considerem nostres. Actuem en el món segons l'interpretem. «Si interpretem l'univers incorrectament, actuarem incorrectament. Com sabem que haurem actuat incorrectament? Per la vida que resulta del que es precipita de les nostres accions; la prova definitiva de la qualitat de la cosmologia que ens pertany és la mena de vida que produeix».¹⁴

Una modernitat alternativa

En el seu *Elogi de la bogeria* —un tractat humanista en què la ironia assoleix cotes difícilment superables—, Erasme retreu als «mortals que, en comptes de la felicitat, busquin la saviesa. Són doblement necis, ja que, nascuts homes, obliden la seva condició d'homes i aspiren a viure com a immortals, i a la manera dels gegants fan la guerra contra la natura amb les armes de la ciència». Deixem de banda la ironia amb què està escrita tota l'obra i preguntem-nos això seriosament: assumir la finitud humana i renunciar a la dominació, una de les variants principals de la qual és la «guerra contra la natura» que es fa amb les armes de la ciència i de la tècnica, no és un camí lluminós? Aquest seria

el programa erasmista en les albrors de la modernitat, el programa d'una gairebé nonada modernitat alternativa que també rastregem en els escrits de Bartolomé de les Casas,¹⁵ o de Michel de Montaigne, i que continua essent de completa actualitat al segle XXI.

Fixem-nos en la França renaixentista i barroca, un dels centres d'origen de la modernitat. Del costat de René Descartes quedaria l'èmfasi en la dominació de la natura: recordem el famós passatge VI del *Discurs del mètode* en què ens insta a convertir-nos en «amos i senyors de la Natura». Del costat de Montaigne tindriem un humanisme autolimitat potencialment «ecosòfic». Així seria la línia minoritària en aquesta bifurcació: una modernitat no prometeica, no fàustica, no titànica, amiga de l'autocontenció. Montaigne no seria cap mal sant patró per a aquesta segona línia: és indubtablement modern, però esbossa una modernitat alternativa.

Rebutjar la finitud i perseguir la dominació: en aquesta fórmula podríem resumir la pèrdua de la modernitat euro-nord-americana a partir del segle XVI. Com bé ho sintetitza Boaventura de Sousa Santos, sobretot a partir de l'expansió europea de finals del segle XV,

la naturalesa va passar a ser considerada pels europeus un recurs natural mancat de valor intrínsec i, per tant, amb disponibilitat sense límits ni condicions per ser explotat pels humans. Aquesta concepció, que a Europa era nova i no tenia vigència en cap altra cultura del món, es va anar tornant progressivament dominant en la mesura que el capitalisme, el colonialisme i el patriarcat (aquest darrer reconfigurat pels anteriors) es van

anar imposant arreu del món considerat modern. Aquest domini va ser tan profund que es va convertir en la base de totes les seguretats de l'època moderna i contemporània: el progrés.¹⁶

Somiem —de manera contrafàctica— amb un curs civilitzador diferent, que hagués cercat altres metes i fomentat uns altres valors: acollir l'estrany, tenir cura del que és fràgil, fer les paus amb la natura, acceptar-nos nosaltres mateixos com els éssers vulnerables i mortals que som. La Il·lustració que necessitem no és —només— la de Newton, Voltaire i Kant; aquesta ens empeny també a abismes, si no rep el reequilibri de l'autocrítica il·lustrada de Goya i Leopardi.

Una Il·lustració no eurocèntrica

I necessitem a més a més una Il·lustració no eurocèntrica, descentrada (de la mateixa manera que parlem d'humanisme descentrat). De fet, hauriem de parlar sempre d'il·lustracions, en plural. Amartya Sen ha cridat l'atenció més d'una vegada sobre el fet que alguns pensadors no occidentals —i anteriors a la modernitat— han subratllat també la «recerca de la raó» enfront de la «dependència de la tradició». Ni una idea qualitativa de progrés (reconeixement de l'altre, resolució pacífica dels conflictes, vida bona per a tothom) ni els altres ideals il·lustrats són una mena de vedat d'Occident.

Cal que alliberem el concepte d'esclariment de les barreres historiogràfiques que el contreuen sota les limi-

tacions geopolítiques de l'eurocèntric *siècle des Lumières*. Hem de redefinir l'esclarament més enllà de les lingüístiques de la raó instrumental i més enllà de les seves retallades gramatològiques. I cal posar al descobert les arrels mitològiques i místiques de l'*Aufklärung*, i que es faci el mateix en els cultes solars dels Veda, en la concepció budista i taoista d'aquest esclarament espiritual, que en el misticisme islàmic de la llum i en les filosofies islàmiques de la raó.¹⁷

Cal dir-ho amb fermesa: una Il·lustració només occidental i cristiana –o postcristiana– no ens serveix! I aquí, com ho assenyala Eduardo Subirats, un paper fonamental per a nosaltres –a Europa i Espanya– el pot exercir Ibn Ruixd / Averrois a la Còrdova del segle XII, el qual, i amb raó, podem considerar iniciador de la Il·lustració del que després es va anomenar Occident.¹⁸

Humanisme més enllà del narcisisme d'espècie

Confonem l'humanisme amb els somnis d'autodeïficació d'un ésser humà extraviat que es resisteix a acceptar la pròpia finitud. I els qui advoquem per un humanisme de l'ésser humà essencialment contrafet, incomplet, defectuós, ens quedem sovint amb el gest descompost de qui predica massa estona al desert.

Però l'humanisme autodeïficant que recorre la modernitat europea, des del Renaixement fins avui, és un camí de pèrdua. Avui, la tecnociència desbocada accelera en aquesta pista d'enlaira-

ment amb la il·lusió de deixar enrere l'ésser humà mateix i fabricar un déu millor. El que hem de promoure, en canvi, seria més aviat un humil *humanisme d'orfenesa*... En l'era de l'escalfament climàtic, el *desastre* energètic i l'holocaust biològic que el capitalisme fossilitzador ha posat en marxa, necessitem –ens diu Roy Scranton– un nou humanisme, una «nova relació amb les tradicions profundament poliglotes de la cultura humana».¹⁹ Necessitem formes noves de pensar sobre la nostra existència col·lectiva, preguntes més perspicaces i encertades, noves visions de qui som «nosaltres» en el tercer planeta del Sistema Solar: *Homo sapiens* en el primer segle del tercer mil·lenni, aquest que podem anomenar el Segle de la Gran Prova.

Però el mot *humanisme* no apunta només cap a una solució: també és un terme que forma part del problema. Com gairebé tot allò humà, és ambigu. Durant els cinc segles darrers, aquest període històric que solem anomenar modernitat, l'humanisme –amb la seva creença bàsica en la centralitat i el valor excels de l'ésser humà– no tan sols ha encoratjat els nostres esforços d'emancipació: també ha estimulat la nostra creença de ser quelcom molt especial dins (o més aviat fora) de la natura, éssers superiors a tots els altres éssers vius, els quals, per tant, poden ser objecte il·limitat de les nostres manipulacions i la nostra voluntat de dominació.

Un dels principis fonamentals de l'humanisme per antonomàsia, l'humanisme del Renaixement europeu, era precisament «un redescobriment de la continuïtat (*unity*) dels éssers humans amb la natura»,²⁰ però moltes

vegades s'ha afirmat l'humanisme precisament separant l'ésser humà de la natura. L'humanisme descentrat, l'humanisme d'orfenesa, l'humanisme no antropocèntric que necessitem no és el d'éssers humans que se senten fora de la natura i per sobre d'ella, sinó molt endins, i a més construint-hi simbiosi.²¹

Aquí és on agafen sentit les postopes crítiques –com la de Rosi Braidotti– que reivindiquen un cert posthumanisme ancorat en les tradicions emancipatòries –antifeixismes, humanismes socialistes, feminismes, pensament descolonial, ambientalismes... Més enllà de l'embarbussament lingüístic («jo defineixo el posthumanisme com un fenomen de convergència entre l'antihumanisme [a l'estil Foucault i Deleuze] i el postantropocentrisme»),²² el que em sembla important d'aquestes posicions és: 1) la saludable reivindicació que fan en el sentit que les humanitats s'obrin a les ciències naturals i viceversa.²³ 2) La valuosa crítica de l'antropocentrisme que aporten. 3) El rebuig de l'universalisme abstracte i alhora la reivindicació d'una praxi on es puguin recompondre, constructivament i dialògicament, valors comuns. 4) La defensa de perspectives no eurocèntriques.²⁴

Però, si reconeixem aquestes aportacions, estem obligats a deixar de banda l'humanisme? El que jo anomeno humanisme hi està d'acord amb tot això! I em sembla que confondrem menys la gent que si després hem de parlar d'«humanitats posthumanes», com ho suggereix la filòsofa i directora, ehem, del Centre d'Humanitats de la Universitat d'Utrecht. En fi... Jo diria que d'aquestes posicions en podem dir humanismes no eurocèntrics

i no antropocèntrics, però si Braidotti prefereix anomenar-ho tot plegat posthumanisme –per bé que després haurà d'afegir-hi també uns quants adjectius més per evitar confusions–, no m'hi barallaré pas. Per la meua banda, continuaré defensant que l'antiantropocentrisme no és un antihumanisme –sempre que partim, és clar, d'una noció diferent d'allò humà de la que ha prevalgut en la modernitat eurooccidental, capitalista, fossilitzadora, colonial i patriarcal: és a dir, el «model BBVA» de què sol parlar Amaia Pérez Orozco: blanc, burgès, *varón*, adult...

Humanisme d'orfenesa

Al juny del 1974, en el congrés «Més enllà de la tecnologia alternativa» que es va convocar a Londres, Henryk Skolimowski proposava una reflexió sobre humanisme ecològic que avui encara ens pot servir com a punt de partida. Apuntava que «les tècniques són tàctiques vitals», seguint en això Oswald Spengler, i esbossava al final de la seva intervenció cinc trets definitoris d'aquest ecohumanisme desitjat:

L'humanisme ecològic es basa en una nova organització del món en conjunt:

- veu el *món* no com un lloc per al saqueig i l'espoli, un circ per a gladiadors, sinó com un *santuari* en què vivim temporalment però al qual hem de dedicar les cures més exquisides;
- veu l'ésser humà no com un comprador i un conquistador, sinó com un *guardià* i un *administrador*;

- veu el *coneixement* no com un instrument per a la dominació de la natura, sinó en última instància com un conjunt de tècniques per al refinament de l'ànima;
- veu els *valors* no des del punt de vista del seu equivalent pecuniar, sinó en termes intrínsecs, com un vehicle que contribueix a una comprensió més profunda entre els éssers humans i a una cohesió més gran entre l'espècie humana i la resta de la creació;
- i veu tots els elements ja esmentats com a part d'una nova tàctica vital.²⁵

El món com a santuari; l'ésser humà com a guardià –i administrador prudent de la natura, i germà gran de les altres criatures–; el coneixement en funció del desenvolupament espiritual; els valors intrínsecs –començant per la reverència per la vida que va formular Albert Schweitzer... Suggerixo que un humanisme ecològic, descentrat i no antropocèntric com el que hauríem de promoure, pot partir d'aquests quatre o cinc punts bàsics. Jo els completaria amb el respecte per la realitat –la qual cosa ens remet a una cosmovisió o paradigma de base científica–, la connexió amb la vida –cosmovisió o paradigma de simbiosi amb la natura– i la no dominació –aspecte essencial d'una ètica adequada: al final d'aquestes pàgines tornarem a aquest tema, de la mà de Jacques Ellul. I suggereixo també que en aquest punt poden coincidir tant un ecohumanisme teista com l'articulat en l'«ecoencíclica» del 2015, *Laudato si'*, i també un ecohumanisme religiós evolucionista a l'estil de Teilhard de Chardin, com

el reformula Skolimowski mateix en el seu llibre del 1992 *Filosofia viva*, que s'acaba de traduir al castellà, i un ecohumanisme laic, que és la posició que jo mateix defenso.

El jove Marx va escriure: «Per a Hegel, el punt de partida és l'Estat. En una democràcia, el punt de partida és l'home. [...] L'home no està fet per a la llei, sinó la llei per a l'home».²⁶ Aquí necessitem *descentrar*, per poder dir: el punt de partida és l'ésser humà (dones i homes) ecodependent en la biosfera. No ha arribat el temps que eco-socialisme i ecofeminisme estableixin finalment un diàleg productiu amb la *deep ecology*?

De manera que no un humanisme autodeïficant, sinó un humanisme d'orfenesa. No un humanisme de separació i superació de la natura, sinó d'assumpció, i de reintegració conscient d'allò que és humà en la natura.

Quin dret tenim a ocupar-ho tot, a acaparar-ho tot?

Quantes vegades, en les últimes dècades, hem sentit exhortacions envers un canvi de paradigma? Quantes vegades hem sentit a dir que necessitem «un nou paradigma de desenvolupament», «un nou paradigma energètic» o «un nou paradigma econòmic»? Han estat, sens dubte, nombroses vegades, potser ni es poden comptar.²⁷

Ara bé, suposant que tinguem clar que necessitem un nou paradigma cultural en la línia d'això que hem anomenat «humanisme descentrat», com aproximar el món de *l'haver de ser* al *del ser*? No n'hi ha prou amb el simple

enunciat de bones intencions per acostar-nos a la seva realització. De forma clàssica, per als espanyols i les espanyoles, la nostra Constitució liberal del 1812 –la Pepa– estableix en l'article 6 que «l'amor a la pàtria és una de les principals obligacions de tots els espanyols, i així mateix ser justos i benèfics»; però no hauríem de confiar que sigui suficient el senzill mandat constitucional perquè els ciutadans arribin a ser justos i benèfics. Quines raons tenim per desitjar aquest humanisme descentrat? En vull explorar breument dos conjunts. Es tracta primer de raons de justícia, i en segon lloc de raons d'autoconservació.

Avui, la posició especial dels éssers humans com a espècie dominant de la biosfera és innegable (per això parlem de l'Antropocè) alhora que ambigua. Perquè domini no implica control, ni capacitat de remodelar la biosfera –com ho somia la cultura dominant– d'acord amb «els nostres propis» interessos (les cometes són inevitables, ja que, potser, a més de dir «Antropocè», hauríem de parlar de «Capitalocè»). Tenim un fenomenal *problema d'aprenent de bruixot*... La nostra pròpia posició és extremament fràgil si la comparem amb altres espècies amb més possibilitats de futur –bacteris, algues, fongs, insectes...–. En cert sentit, els bacteris dominen la Terra, però en un altre la dominem, sens dubte, els éssers humans.

A veure, dominem. Dominem sens dubte els altres animals que ens són propers. Per exemple, un càlcul de la biomassa (en pes) dels mamífers terrestres avui existents presenta el resultat següent: humans + bestiar i mascotes, 97,11 %; éssers silvestres, 2,89 %.

Els éssers humans representem el 30,45 %... Més de deu vegades el que suposen els mamífers salvatges.²⁸ I vivim d'esquena a aquesta realitat, sumits en la nostra bombolla cultural, com vivim d'esquena a tantes altres realitats bàsiques... Quan, en xerrades i debats, he demanat a l'audiència que valoressin el percentatge d'aquesta biomassa d'éssers silvestres, les estimacions oscil·laven entre el 20 % i el 70 %. Així d'allunyades estan les nostres percepcions de la realitat!

Hi ha en el món, avui, uns 900.000 búfals africans... enfront de 1.500 milions de vaques. 200.000 llops... i més de 400 milions de gossos domèstics. 50 milions de pingüins... i 20.000 milions de gallines.²⁹ La pregunta que ens correspon és: per què una sola espècie s'adjudica el dret de tractar així totes les altres? Com se'ns acut que tenim dret a ocupar-ho tot, a acaparar-ho tot?

I és que, a més a més, la dominació se'ns posa malament...

Em centraré en les raons d'autoconservació. Jorge Wagensberg suggereix aforísticament que és bo «guanyar independència respecte a la incertesa», pel que fa al progrés material: el motor del progrés moral, afirma, és la compassió.³⁰ És una bona intuïció, però convé que ens fixem en el que comporta. «Guanyar independència respecte a la incertesa» vol dir dominar el nostre entorn, o almenys alguns aspectes. Però definir el progrés material en termes de dominació creixent pot induir-nos a oblidar que som interde-

pendents i ecodependents en un món que es compon de sistemes complexos adaptatius, i que en un món com aquest l'excés de dominació és, a la fi, contraproduent: acaba girant-se contra del dominador.

I això per què? Doncs perquè si es tracta de relacions lineals, més del bo és millor; però quan hi intervenen relacions no lineals i circuits de realimentació –com passa massivament en el món real compost de sistemes complexos adaptatius–, més del bo sovint empitjora la situació. Resulta contrainstitutiu per al nostre pensament lineal, però és tan real com la vida...³¹ Els exemples són nombrosos, sobretot els que fan referència al progrés tècnic de les societats industrials: n'hi ha prou amb pensar en l'ús dels combustibles fòssils, o dels insecticides organoclorats com el DDT.

Madurar significa, entre altres aspectes, acceptar que no totes les coses bones es poden tenir alhora. Aquesta afirmació es recolza en una base ontològica profunda: en sistemes complexos, quan es maximitza una variable, és típic que se'n deprimeixin d'altres.

L'«ètica de la no-potència» de Jacques Ellul

Ja fa anys que vaig situar sota la idea d'*autocontenció* la meua proposta eticopolítica, i a més he escrit una «pentalogia de l'autocontenció».³² Crec que l'*éthique de la non-puissance* de Jac-

ques Ellul, a la qual només he arribat molt temps després (el 2016), té bastant a veure amb la proposta d'autocontenció. «L'il·limitat “és la negació de la humanitat i de la cultura”. I l'objecte mateix a què es refereix el sagrat és el límit. [...] Contra l'omnipotència il·limitada de la Tècnica, contra l'eficàcia establerta com a valor suprem, Ellul promou una ètica de la no-potència com a límit que s'oposa a l'univers de les coses i la seva comptabilitat».³³ També en aquesta direcció el poeta i narrador colombià William Ospina argumenta que:

Durant segles, la humanitat s'ha enganyat amb lluites ingènues pel poder [com a dominació] quan l'únic raonable seria, no una lluita pel poder, sinó una lluita per negar el poder o per transformar el poder en una altra cosa. Si aquests grans poders [exemplificats sobretot en les corporacions transnacionals] ho són, és perquè tenen a qui proveir, a qui imposar normes, a qui donar ordres, a qui afalagar i adular. La seva capacitat d'imposar no és més que l'altra cara de la nostra renúncia, i podria ser que fos un error lluitar-hi en contra. En aquest punt de la història cada vegada és més evident que el que s'ha de fer en contra seva s'ha de fer en nosaltres.³⁴

Tenir poder i no utilitzar-lo, poder dominar i no fer-ho: aquesta és la prova d'allò humà. La que ens exigeix, en temps tan difícils com els que afrontem, pensar en termes de *conversió*.

FER FRONT COMÚ CONTRA LA BARBÀRIE

José I. González Faus

Vull començar celebrant i agraint que sigui precisament un no creient qui inauguri una jornada convocada per una entitat que porta el cristianisme en la seva denominació. I això no només perquè el cristianisme comporta una pretensió de fraternitat universal, sinó perquè l'hora i el tema d'aquesta trobada («La Gran Prova») semblen dir-nos que, o bé ens salvem tots o bé ens enfonsem tots. Després podrem dialogar i dissentir sobre els camins i les raons per les quals busquem superar aquesta gran prova. Però ha de quedar clar que això no ens aparta ni una mica de l'objectiu humà que compartim.

En Jorge ha dit algunes coses que m'agradaria que sentissin molts membres de les nostres esquerres laiques actuals. Potser els molestaran o els deixaran descol·locats, justament perquè qui les diu és un home que no tira gens a la dreta.

Les paraules d'en Jorge em sembla que giren al voltant de dos eixos estructurals: el primer és la importància de les cosmovisions. En una societat que no subministra més visió del món que la del consum («l'home és creat per con-

sumir», diríem parodiant el vell catecisme), en aquesta hora de la «postveritat, quan tots tendim a reaccionar com el vell Pilat: preguntant displicents «què és la cosmovisió» i sortint-ne fora (o potser repetint que les cosmovisions són font de totalitarismes), em sembla molt valenta aquesta afirmació que sap que sense una manera global de veure la realitat no aconseguirem superar la nostra gran prova actual. El segon eix correspon al tema actualment tabú de la mort. Començaré el meu comentari en aquest punt.

Germana mort?

Amb paraules d'en Jorge, aquesta qüestió posa sobre la taula la necessitat de no eludir sinó de «respondre a la consciència absolutament bàsica de la finitud i la vulnerabilitat humana». Una consciència que avui es deixa de banda intentant despatxar-la amb el vell sofisma d'Epicur («quan hi hagi mort jo no hi seré, quan jo hi sóc no hi ha mort: per tant és un tema que no m'afecta»). Desconeixem així el que un vell text del Nou Testament ja ensenyava: la por de la mort (conscient o inconscient, reconeguda o desconeeguda) és l'arrel de moltes de les nostres esclavituds (cf. He 2,15).

I no tan sols textos religiosos com la Bíblia: del món grecolatí ens han arribat eslògans com el *carpe diem*, «mengem i beguem que demà morirem», o el nostre *gaudeamus igitur iuvenes dum sumus* (fàcil de cantar quan veiem la mort lluny, però que se'ns refreda a mesura que va passant el temps a velocitat de creuer). El poeta Horaci va creure que, amb la seva obra, havia aixecat «un monument més durador que el bronze» i que no moriria del tot (*non omnis moriar*). Però, de què serveix aquest romandre en el record si tu ja no ho pots percebre?

Descobrim humilment aquest temor de la mort que ens fa buscar maneres de sobreviure perjudicials per al planeta: l'afany de deixar l'empremta d'un mateix, aquest «aquí he estat jo», com sigui... Aquesta por de què l'estúpidesa d'amuntegar pedres que comentava el ponent és avui l'última fase, quan ja no saps què fer en el camp del consum. Perquè també és aquesta negativa a reconèixer la nos-

tra finitud la que ens ha portat a l'exageració deformada del consumisme: demà morirem, per tant afirmem-nos ara consumint («consumeixo, per tant existeixo»), deia significativament un vell anunci en uns magatzems de Barcelona). Per això acostumo a dir que una manera de treballar avui per la justícia, a més d'incorporar el feminisme, l'ecologia..., seria la lluita contra l'abús del consumisme. Dos mil milions de cristians units a altres persones de bona voluntat fent una vaga de consum, així ens carregariem el sistema. I així he somiat alguna vegada, a l'estil de Luther King.

Els humans tenim una necessitat radical d'autoafirmació, i la mort ens la nega. Què tenim per necessitar així la vida? O potser millor: què té la vida perquè se'ns presenti amb aquesta pretensió de perennitat? Fins i tot el cristià que creu en la resurrecció ha de suportar la pregunta de si això no serà un engany que es crea ell mateix per satisfer aquest afany de no morir.

En aquest context, la proposta del ponent de perdre's en el tot que viu sempre ajudarà sens dubte a cuidar aquest tot. Però no deixa de suscitar la pregunta sartriana de si l'ésser humà no és més que «una passió inútil». I si és així, reprenc paraules d'en Jorge per constatar que, negada la transcendència, tot es torna intranscendent (començant pels altres). Aquesta és la pregunta que ha de suportar el no creient, igual que el creient suporta la pregunta que acabem d'evocar de si s'enganya deliberadament.

La importància de les cosmovisions s'entén quan ens reconeixem així. En cas contrari, l'afany de viure actuarà inconscientment en nosaltres i ens por-

tarà a fer aquestes ximpleries d'amuntegar pedres o embrutar parets.

Per què som així, els humans? Finit i amb pretensions d'infinít, relatiu i amb pretensions d'absolut. Xavier Zubiri va descriure l'home com l'ésser «relativament absolut». Per què som així i com conjugar aquesta contradicció és una pregunta que mostra la necessitat de les cosmovisions. I aquí s'insereix la visió bíblica de la creació: l'home és, alhora, creatura i més que creatura: «imatge i semblança de Déu». Aquest tret marca definitivament el seu destí. I també el seu risc: perquè la temptació de la imatge és voler ser «igual a Déu».

Per això, i malgrat les distàncies que es poden donar aquí entre creient i no creient, puc afegir, com a cristià, que per a ambdós és vàlid el camí que proposa en Jorge: «assumir la finitud humana i renunciar a la dominació». Això val també per al cristià pel que tot seguit diré. La diferència rau en el fet que el creient farà això de manera confiada, i el no creient ho farà resignadament però responsablement.

Domineu la terra?

En contra

Si ens hem trobat en el punt anterior, coincidirem també que el «pecat original» que ha destrossat la nostra història ha estat, amb paraules d'en Jorge: «rebutjar la finitud i prosseguir la dominació». Exacte, encara que després això es farà amb dos estils: acceptar la finitud i renunciar a la dominació pel costat «laic», i acceptar la finitud, *re-*

bre la promesa de transcendir-la i *administrar* aquesta promesa, pel costat creient (espero que es percebi la importància dels dos verbs subratllats).

Podem coincidir també en l'afirmació d'en Jorge: «l'ésser humà és essencialment contrafet, incomplet, defectuós» i que, per no reconèixer-ho, des del Renaixement l'humanisme ha agafat «un camí de pèrdua». Però compte: aquí el cristianisme ja no és rebutjat per «conservador», com fins avui, sinó per haver estat factor de progrés. «Autocontenció»: com n'és de cristiana aquesta paraula! Tanmateix, com ha estat atacat el cristianisme per proposar-la, com si fos castradora, tirànica, inhumana! Que cristiana (i jesuànica) és també aquesta proposta de «necessitat d'una conversió»! Encara que després haurem de dialogar sobre com ha de ser aquesta conversió, tant des de la fe com des de fora.

No estic dient aquestes paraules per fer una apologetica fora de lloc, sinó per considerar seriosament això de «la gran prova». El moment que vivim no és un moment vulgar, simplement com si haguéssim perdut un partit o una cosa per l'estil. És ben possible que es tracti d'un moment molt seriós encara que preferim no adonar-nos-en i, agafant una imatge d'Imanol Zubero, «continuem ballant alegrement sobre la coberta del *Titanic*» (ignorant que tenim l'iceberg ben a prop).

L'amenaça és seriosa i la crisi ve de lluny: a mitjan segle passat vam viure uns trenta anys (des de la fi de la Segona Guerra Mundial fins a la dècada dels anys setanta) que semblava que tot millorava, un període que ha estat qualificat com «l'edat d'or del capitalisme». Avui, en canvi, molts

sociòlegs afirmen que no va ser una edat d'or sinó un parèntesi provocat no per la responsabilitat sinó per la por del comunisme. Per això, quan el 1989 el comunisme va caure, va aparèixer novament la veritat del sistema capitalista. Economistes i antropòlegs reconeguts com Schumacher, Polanyi, etc. afirmen que el feixisme era una possible conseqüència del nostre sistema. Des d'una perspectiva més filosòfica, Adorno afirmava que el nazisme no era una excepció de la nostra civilització sinó una possible conseqüència. Avui segueix a aquests advertiments la malaltia greu del planeta terra.

Acceptarem preguntar-nos què és el que funciona malament en el nostre model de civilització? La crítica a la Il·lustració i a la ideologia del progrés la van iniciar ja Max Horkheimer i Theodor Adorno en un llibre superfamós.³⁵ Però avui en dia l'etiqueta de «progressista» és com una mena d'indulgència plenària que et salva i sense la qual et veus condemnat a l'infern. No obstant això, la crítica al nostre progrés ha brollat de persones tan «d'esquerres» com Walter Benjamin o Simone Weil (el primer va arribar a parlar del nostre progrés com un camí de «tornada a la barbàrie»). Un dels líders d'aquell Maig del 68, Bernard-Henri Levy, va publicar poc després un llibre titulat, en la traducció castellana, *La barbarie con rostro humano*.³⁶ I la pregunta que es fan alguns és si no hem arribat ja a una altra barbàrie que ni tan sols té rostres humans. Per això hem d'acceptar amb en Jorge la pregunta crítica sobre la nostra raó, sobre la Il·lustració, la modernitat del segle XVI del Renaixement... Potser hi ha un pecat també en aquesta raó grega que ens defineix.

D'aquí la necessitat de superar l'europeisme i de cercar una altra Il·lustració no eurocèntrica tal com ell proposa.

Almenys hauríem de tenir més clar que tot el que neix en la història és ambigu: pot aportar vida però l'aporta enmig de brutícia i de perills. Si creiem que neix plenament bo, a la llarga aquestes ambigüitats acaben espatllant tot allò que tenien de bo. I això ens ha passat amb el progrés per la falta d'aquesta contenció que en Jorge recomanava.

A favor

Tot el que s'ha dit fins ara, essent veritat, només és mitja veritat; i acostumo a dir que de vegades les mitges veritats són més perilloses que les mentides. Si és veritat, en llenguatge teològic, que en la història hi ha un «pecat original» també és cert que hi ha redempció i que (com ho escrivia Ireneu de Lió ja al segle II), «Déu va crear l'home perquè creixés i progressés». Prometeu, sant major del calendari laic segons Marx, no es pot convertir ara en la serp bíblica que tempta l'home per fer-li mal.

Aquí vull recollir dues paraules utilitzades per en Jorge: antropocentrisme i humanisme, i el seu advertiment que «l'antropocentrisme no és un antihumanisme»..., encara que, per a ell, pugui ser un humanisme «d'orfenesa».

A mi em sembla que hi ha dos antropocentrismes, un és el que l'home s'assigna a si mateix prometeicament. L'altre, el que anomeno «antropocentrisme *rebut*», ens constitueix *no en propietari sinó en administrador*. Això és quelcom molt característic dels orígens de la tradició cristiana i s'insinua

ja en el llibre bíblic de la Saviesa: l'home no és propietari de res sinó l'administrador de tot, la qual cosa el situa en una postura de poder (o més ben dit: de responsabilitat) però, al mateix temps, de total humilitat.

Exemple d'aquesta ambivalència, en el camp bíblic, és la frase del Gènesi: «creixeu i multipliqueu-vos, *domineu* la terra». El verb subratllat és ambigu: la paraula hebrea *cabash* significa simplement «posar el peu» i té la mateixa ambigüitat que en castellà: posar el peu pot significar habitar, viure-hi..., però també trepitjar. La frase bíblica s'ha d'entendre com a «fer habitable la terra», no pas maltractar-la; així ho confirma després el segon capítol del Gènesi que parla de *cuidar* el jardí. Doncs bé: el pecat original del nostre progrés ha estat prendre aquest encàrrec com una llicència de dominació. La terra necessitava ser transformada i aquesta és la raó del poder de l'home. Però hem convertit aquest poder en llicència per destruir-la.

Comparteixo, doncs, amb Jorge Riechmann, aquestes paraules: «un humanisme de l'ésser humà *dins* la natura, en simbiosi amb ella». A dins, però també *responsable* d'ella, com ho indica la frase final: «el món com a santuari, l'ésser humà com a guardià i administrador prudent de la natura i germà gran de les altres creatures». Perfecte. I afegeixo que tot plegat em sembla equivalent a això de l'«antropocentrisme rebut» que, des d'aquí, sembla l'única manera d'integrar la nostra tendència al «més». Encara que sense oblidar mai que el crit de la terra és també, abans i sobretot, el «crit dels pobres», per fer servir el famós títol de Leonardo Boff. El sistema que destros-

sa la terra és també el que produeix les víctimes humanes.

Des d'aquí veig també molt possible i necessari el diàleg entre un ecohumanisme creient (millor que teista, o religiós) i evolucionista, i l'altre ecohumanisme laic en què Riechmann se situa: això d'ecohumanisme significa que l'home no és el rei de la creació encara que sigui el responsable de la creació.

Orfenesa?

En darrer lloc, em centraré en la paraula orfenesa. Jo crec que ni els creients ni els no creients som orfes. Per al creient hi ha un pare absent; per al no creient no n'hi ha hagut mai, de pare; per tant no ha perdut ningú. Només s'ha adonat que el pare Noel no existeix. Però això no l'ha de fer sentir orfe, només ha de deixar de demanar al pare Noel el que li demanava. El creient tampoc ha perdut un pare, encara que de vegades el percebi absent, però sap que Déu l'espera. La paraula orfenesa és tan expressiva com discutible.

Per què, si no som orfes, ens sentim així? Per què enyorem aquest pare que no ha existit mai i la seva no-existència la interpretem com a orfenesa?

Crec que aquesta pregunta té a veure amb la manera com l'Occident cristià ha viscut Déu. Permeteu-me un aclariment ràpid. En un altre lloc he escrit, de manera una mica simplificada però pedagògica, que l'experiència de Déu al planeta Terra s'ha donat en les formes següents:

- A l'Orient, Déu s'ha manifestat pel seu Esperit com allò més profund

de *la intimitat personal*, el millor i més valuós de la pròpia interioritat: el mantra hindú *atman-Brahman* i la paraula *advaita* (no dualitat), de moda avui entre nosaltres, serveixen per visibilitzar aquesta afirmació.

- Al continent americà, l'experiència de Déu sembla més vinculada a la terra i a *la natura*. No en el sentit idòlatra del déu sol i la resta, sinó en el sentit experiencial del respecte a aquesta mare (la Pachamama quítxua) a la qual devem la vida.
- En l'àrea on neix i qualla la tradició judeocristiana i que anomenem Occident sorgeix l'experiència de Déu en *la història*: com l'Alliberador que pretén construir «un poble» exemplar. Aquesta experiència no nega les altres dues, perquè totes han brollat del mateix Esperit. No tan sols no les nega sinó que les necessita: un treball sobre la història que no parteixi d'una profunda mística interior, degenera en un prometeisme abocat al fracàs en la línia d'allò que ha estat exposat pel ponent. I un treball en la història aliè al respecte a la natura degenera en destrucció del planeta, i avui ho constatem.

No les nega, doncs, sinó que les necessita. I també les completa: perquè una cerca de la pròpia riquesa interior al marge de la història degenera en una justificació dels pàries i de les desigualtats entre els éssers humans. I un respecte a la natura deslligat de la història pot degenerar en un conservadorisme tancat a qualsevol mena de progrés.

El Déu revelat en Jesucrist implica la trobada amb l'Esperit en la pròpia intimitat, i la trobada amb el Pare davant el misteri de la natura que ens embolcalla; però com a suport i acompanyants de la trobada cristiana amb el Fill, aclaparat en els crucificats de la història («a Mi m'ho vau fer»). Aquí crec que es percep més aquesta experiència d'orfenesa: no ha nascut d'un teisme teòric o racional, sinó d'aquesta sensació de pèrdua de quelcom que ens guiava en la tasca de construir la història, característica del nostre Occident.

Conclusió

Vist tot plegat, voldria tancar aquest comentari amb la crida que un dia va adreçar Albert Camus en una xerrada que va fer en un convent de dominics el 1948. Però en aquest cas llegida en una doble direcció: no tan sols el crit d'un agnòstic a cristians, sinó també de cristians a no creients:

Si els cristians es decidissin, milions i milions de veus se sumarien en aquest món al crit d'un grapat de solitaris que, sense fe ni llei, els criden avui per tot arreu i sense parar, en favor dels nens i les persones sofredres.³⁷ [Afegim també en favor de la terra malalta]

És a dir: em sembla que el més urgent avui és trobar-nos i fer front comú tots aquells, creients i no creients, que llegim la realitat de la mateixa manera. Tant de bo ho aconseguim.

UNA CONSCIÈNCIA ECOFEMINISTA

Carmen Magallón

Valoro moltíssim la filòsofa italiana Alexandra Bocchetti, fundadora del Centre Cultural Virginia Woolf de Roma. És un magnífic referent del pensament que defensa la diferència de l'experiència de les dones com a riquesa de la humanitat. En el seu llibre traduït al castellà amb el títol *Lo que quiere una mujer...* va escriure que partir de la condició de mancança només condueix a gestos limitats, que «no hi ha accés a la política a partir del que no tenim, en canvi hi ha accés a la política a partir del que tenim».³⁸ En un altre moment, diu: «A la política s'hi ha d'arribar essent conscients de tenir les mans plenes, s'ha de tenir quelcom a oferir. No s'hi ha d'arribar amb les mans buides... Tracem nosaltres el camí que volem seguir, no el demanem».³⁹

Glossant les seves idees afirmo que tampoc hi ha accés a la paraula, ni a l'escriptura, a partir del que ens manca sinó a partir del que poseïm, individualment i col·lectivament. Aquest pensament em serveix com a sistema de referència i em permet plantejar els meus comentaris des del que posseeixo: res més que tota una tradició i una genealogia de dones que van prendre consciència tant de la seva discriminació com del paper necessari i positiu que exercien en la societat. Gràcies a aquesta tradició em puc presentar avui a aquest

debat amb les mans plenes, com clama Bocchetti. Perquè parlar des d'una perspectiva que arrela en les vides de les dones em permet comptar amb les elaboracions que van sorgir d'aquesta presa de consciència i del moviment que en va néixer: el feminisme.

Pertanyo a aquesta tríada humana que va ser simbòlicament unida i històricament devaluada: dones, natura i pau. Les dones, la natura i la pau van ser conceptualitzades com a essencialment febles i en categories separades de l'home, que es va arrogar el dret a

subjugar-les. La unió simbòlica entre dones i pau va naturalitzar⁴⁰ un comportament, més condicionat per factors socialitzadors que per la mateixa biologia, convertint-la en una essència, i el revers de la qual va ser la naturalització de la violència lligada a l'home. Aquesta identificació entre dones i pau va servir a la devaluació d'ambdues i encara avui constitueix una font de resistències a la universalització del valor de la pau.

Tornant a la revisió crítica de les fonamentacions que van establir les bases d'un estil de vida depredador que posa en perill la supervivència de la vida al planeta, trobem aquest humanisme ancorat en la Il·lustració, del qual ha parlat Jorge Riechmann, un humanisme entestat a establir demarcacions i a separar els homes de la natura. Convé aclarir que les dones ni van ser subjectes actius en aquest paradigma ni les seves premisses ens van arribar: la filòsofa Celia Amorós va presentar repetides proves en els seus escrits de com la llum de la Il·lustració no va arribar a il·luminar el sexe femení. És cert que alguns autors van defensar la inclusió de les dones, però les idees igualitàries de Poulain de la Barre, resumides en l'afirmació «la ment no té sexe», es van perdre pel camí, enfront de les oposades i ben conegudes idees de Rousseau.

La natura mateixa va ser concebuda com a femenina

Tampoc aquest situar-se fora de la natura es va aplicar de la mateixa manera a les dones que als homes. D'una banda, perquè en la major part de les tradicions

intel·lectuals occidentals la natura mateixa va ser concebuda com a femenina⁴¹ i d'una altra, perquè des d'antic les dones van ser conceptualitzades com un ésser més pròxim als animals que els homes. La historiadora de la ciència Londa Schiebinger rescata un d'aquests rastres històrics que assenten la postulada més gran proximitat de les dones als animals, fent referència al nom elegit per Linné per designar la nostra espècie com a *mamífers*.

Es podria pensar que en triar el pit femení per definir l'espècie, Linné trencava la tradició de prendre el mascle com a mesura de totes les coses. En la tradició aristotèlica, la femella havia estat considerada un mascle deficitari, un error de la natura. Concedint l'honor a les mamelles de representar la classe superior dels animals, assignava un nou valor a les femelles... No obstant això, en el mateix volum en què Linné introduïa el terme «mamífer», introduïa també el d'*Homo sapiens*... per distingir els humans de la resta dels primats... Ja que l'«home» s'havia distingit tradicionalment dels animals per la seva raó, animal racional, des del punt de vista històric el terme «sapiens» era significatiu... [Així, es pot dir que] en la terminologia de Linné, una característica femenina (les mamelles lactíferes) lligava els humans a les bèsties, mentre que una característica tradicionalment masculina (la raó) en marcava la separació.⁴²

Revisant la història de la ciència, és possible afirmar que els grups humans de cultures no hegemòniques, la natura i les dones no han estat ben tractats. No

és estrany que les filòsofes feministes, a partir dels anys vuitanta del segle xx, duguessin a terme una impressionant feina crítica de la ciència a l'ús, i no tan sols per aquesta postulada proximitat de les dones als animals sinó per nocions que ja arriben d'abans, de Francis Bacon, el pare de la ciència moderna. Bacon concep el coneixement com a poder, i parla d'una ciència en què la ment masculina persegueix dominar la natura femenina. I per bé que és cert que, com ha assenyalat Evelyn Fox Keller, llegit en profunditat, també afirma que la natura només pot ser dominada obeint-la, la tradició posterior va quedar més impregnada de les connotacions de domini, transmeses per imatges i metàfores sexuals, que de la lectura d'aquest manar obeint.⁴³ Els aires sexistes que van impregnar les teories científiques encara conformen les capes més profundes del cànon que es transmet com a digne de ser conegut.

Però no solament hi va haver crítica. L'ecofeminisme va generar i va proposar models i visions alternatives, i va treure a la llum pràctiques existents més harmòniques i respectuoses amb els éssers vius. Vandana Shiva, una de les autores més significatives d'aquesta línia de pensament, va escriure sobre la importància del treball de les dones del que en un temps es va anomenar el Tercer Món. Defensant la supervivència, elles, diu, van situar l'interès per la vida al centre de la història humana. «En recuperar les possibilitats de supervivència de totes les formes de vida estan posant els fonaments de la recuperació del principi femení en la natura i en la societat, i a través d'aquest la recuperació de la Terra com a sustentadora i proveïdo-

ra».⁴⁴ Anna Bosch, Cristina Carrasco i Elena Grau, en un escrit de diàleg entre el pensament ecologista i el pensament feminista,⁴⁵ recollen de Shiva el cant a la vida de les pràctiques de les dones pobres del Sud, i afegien: «En resum, tant elles com nosaltres propugnem quelcom assenyat i no necessàriament massa complex, més aviat de voluntat política: apostar a fons per una vida en harmonia amb l'ecosistema, l'única via possible perquè tota la humanitat, actual i futura, puguem viure plenament i dignament».⁴⁶

Atès que avui assistim a la deriva catastròfica del distanciament dels éssers humans de la natura, nosaltres, que vam ser classificades com un animal més, bé podríem dir col·loquialment que, per desfer aquest camí, ja tenim alguna cosa guanyada. No hauríem de concedir més autoritat social i fins i tot adoptar com a guia les veus sorgides de la consciència ecofeminista?⁴⁷

La radical i comuna vulnerabilitat humana

Una altra pregunta que feia Jorge Riechmann era: com responem a la finitud i a la vulnerabilitat humana? Immediatament em ve a la ment que des d'aquest grup humà que conformem les dones, hem respost a la vulnerabilitat humana d'una manera molt senzilla i pràctica: vam respondre amb la cura.

Novament, la tradició de pensament hegemònic va ser nefasta pel fet de concebre l'ésser humà com un ésser «amb ús de raó», és a dir considerar-lo com a tal a partir dels set anys (abans era a aquesta edat quan deien que ja te-

nies ús de raó), saltant-se els primers anys de vida i els períodes de malaltia i vellesa, les etapes de dependència i vulnerabilitat que emergeixen al llarg de la vida. L'ésser humà va ser concebut com a ésser autònom que pensa, ignorant la corporeïtat i la fragilitat constitutiva d'un ésser que neix dependent, incapaç de sobreviure per si mateix i sotmès al risc constant de contreure malalties i morir.

A la vulnerabilitat individual,⁴⁸ les dones hi van respondre amb la cura, el que Sara Ruddick (1989) va anomenar treball maternal o maternalització (part important de la cura). D'ella vam aprendre que de la maternalització⁴⁹ emergeixen capacitats cognitives, actituds, virtuts i creences que conformen un tipus de raó modelada per la responsabilitat i l'amor, i no pel distanciament emocional, l'objectivitat i la impersonalitat. Malgrat ser clau per al sosteniment de la vida, la maternalització, la cura, ha estat constantment invisibilitzada i devaluada, una devaluació amagada sovint en una retòrica enaltidora. Els qui la practiquen saben que exigeix coratge, resistència quotidiana, persistència, voluntat i intel·ligència. I encara que majoritàriament ha estat un treball realitzat per dones, mares o no, pot ser exercit, i de fet cada dia ho és més, per homes, homes que cuiden.

L'important a destacar és que respondre a la vulnerabilitat amb la cura⁵⁰ transforma la vulnerabilitat biològica en quelcom socialment significatiu.

El pensament que no nega sinó que assumeix la vulnerabilitat sorgeix, doncs, de la materialitat de les pràctiques de cura, de nens i nenes, malalts i malaltes, persones grans, pràctiques que històricament van anar, i seguei-

xen anant en gran proporció, a càrrec de les dones, de manera que la seva universalització encara està pendent.

La humanitat ha de reconèixer i escoltar els qui es dediquen a la maternalització, siguin dones o homes, perquè són els qui cuiden, no els qui decideixen l'ús de la força, els qui estan més ben preparats per captar i afrontar el sentit de la vulnerabilitat adequadament.

Vulnerabilitat i polítiques

De les pràctiques de cura emergeix una racionalitat alternativa a la dominant, que certament condueix a un altre tipus d'actituds i podria conduir a un altre tipus de polítiques, orientades més cap a la cooperació i el suport mutu que a la dominació i la imposició. I és lògic projectar una ombra de sospita sobre aquesta racionalitat que ha passat per alt la vulnerabilitat i la dependència de l'ésser humà. Si es pensa des de les vides dels qui cuiden, és coherent sospitar de la raó dominant, ja que es veu de seguida com és de freqüent i fàcil fer ús d'aquesta raó per defensar els interessos dels qui s'erigeixen en els seus paladins i, en el pitjor dels casos, per justificar la violència.

El feminisme pacifista ha posat en relleu la importància d'assumir en profunditat que la vulnerabilitat, individual i grupal, no és conjuntural sinó una característica de l'ésser humà de la qual és possible extreure conseqüències per a la vida i també per a les polítiques públiques, en particular per afrontar violències i conflictes internacionals.

Sara Ruddick i Carol Cohn defensen la importància d'assumir la vulnerabilitat humana per generar pensament i polítiques de pau.⁵¹ Elles van estar entre les feministes pacifistes dels EUA que, després de l'atac a les Torres Bessones de Nova York, l'11 S, van dir que no es pot respondre a aquest atac pensant que la capacitat tecnològica del nostre país ens protegirà; no s'hi pot respondre des de la prepotència tecnològica, amb bombardejos i drons assassins; la prepotència tecnològica no té res a fer davant d'un ésser humà decidit a immolar-se per una causa. La resposta intel·ligent, van afirmar, ha de partir d'assumir la vulnerabilitat humana, la seva i la nostra, i a partir d'aquí generar polítiques d'acostament, d'anar rebaixant la tensió, de confiar més en la diplomàcia i en la cooperació entre pobles i cultures. Assumir la vulnerabilitat com a qüestió clau. D'altres, com ara Martha Albertson Fineman, defensen que fins i tot per a l'èxit d'una resposta de l'Estat envers una societat més justa, la vulnerabilitat és una categoria més potent que la d'igualtat.⁵²

L'assumpció de la vulnerabilitat no entela el valor de la vida. Per què insistir en el fet que som «els mortals» quan podríem dir que som «els nascuts»? Sempre la mort per davant, sempre donant més força a qui té capacitat de matar que a qui té capacitat de donar la vida. Novament la crítica a una manera de pensar que ha passat per alt l'important paper de les dadores de vida, una manera de pensar més centrat en els conceptes abstractes que en els cossos concrets. Hi ha circumstàncies en què es posa de manifest que les grans paraules, els absoluts, van en contra dels éssers humans de carn i os,

i estic pensant en casos en què per defensar els drets humans s'ha arribat a bombardejar éssers humans.

Potser la forma de conversió de què parla Riechmann consisteixi a fer visible i valorar la cura quotidiana, l'ésser humà concret, no l'abstracte, i passar a donar importància a la quotidianitat, al que és petit, a convèncer-nos de la profunditat del títol d'aquell llibre d'Ernst Friedrich Schumacher: *El que és petit és bell*.

Un humanisme relacional

No crec que calgui esforçar-se gaire per admetre que la vulnerabilitat i la interdependència són trets de la nostra comuna humanitat que ens acompanyen des que naixem fins que morim. Els vivim. Admetre-ho no és una rendició, hi podem guanyar l'ésser cuidats i el cuidar. Recuperar aquesta dependència fa que posem al centre la relació, els lligams, ens recorda que som «a través de la relació»: som éssers relacionals, per als quals el suport mutu i els afectes importen, no som àtoms individuals vivint unes vides miserables mentre perseguim l'èxit.

En Jorge parlava de descentrar l'humanisme de l'ésser humà i, cal dir-ho novament, l'humanisme que s'ha de descentrar és el que ha posat al centre un ésser humà home, blanc i de classe mitjana. El que necessitem ara és introduir en aquest humanisme els humans que n'han estat exclosos i també la natura. No com a elements aïllats, sinó emfatitzant la importància de la interacció, de la relació. Per això, en comptes d'un humanisme descen-

trat, o a més, proposaria un humanisme relacional.

Un humanisme que no ens homogeneïtzi, que no posi fi a la biodiversitat ni de la natura ni dels humans. Moltes dones són cooptades per la cultura dominant, pel model d'home dominador. I és que no som millors que els homes, som tan consumistes i responsables com ells del deteriorament de la natura. Però en haver estat excloses de la presa de decisions i socialitzades en el valor de la cura, hem generat una manera de prioritzar que conforma un paradigma propi, visions més respectuoses amb la natura i també contràries a la guerra. Aquí tenim l'exemple de les dones que es van reunir a la Haia el 1915, i mentre els homes dels seus països respectivament es mataben els uns als altres, elles proposaven mesures per assolir una pau permanent. És en la tradició feminista on nia el que podem oferir, un bagatge de pensament, un paradigma propi. Cal escoltar les dones, no tan sols veure'ns com a víctimes, som éssers agents i tenim una paraula a oferir.

Finalment faré referència de l'orfenesa. Parlaré ara des de la subjectivitat

de la meua pròpia experiència com a òrfena, després de la recent defunció de la meua mare. No per un afany autobiogràfic sinó perquè la veritat sempre és encarnada. En Jorge preguntava: som capaços de viure com a bons orfes, modestos i compassius? Puc dir que la pèrdua de les vides que em van donar la vida em va fer pensar en altres pèrdues: la pèrdua de la infància, la joventut, la bellesa, en algun cas de la salut.

¿És possible que en aquesta orfenesa vital hi hagi algun element que ens uneixi i ens ajudi a sortir del sentiment de pèrdua? Pot ajudar-nos a assumir l'orfenesa veure créixer les generacions que ens segueixen, els fills i les filles, els nets i les netes, siguin propis o d'altres? Potser sí. Potser pensar en les generacions següents i projectar-hi un sentiment amorós ens pot permetre sortir d'una certa desesperança i donar sentit al nostre estar en el món, donar sentit a seguir cuidant-nos i cuidant el planeta que ens ha estat donat. L'orfenesa ens col·loca davant el misteri del sentit. Crec que sí, Jorge, que som capaços de viure com a bons orfes, modestos i compassius.

1. CHUET-MISSÉ, Juan Pedro (2017). «*Apilar piedras: una moda peligrosa para el medio ambiente*». *La Vanguardia*, 26 de mayo de 2017. La traducció és nostra.
2. Citat per BOHÓRQUEZ, Lucía (2017). «*Esos montoncitos de piedras no los hagan en la playa, "mejor en sus casas"*». *El País*, 3 de maig de 2017.
3. Sobre la nostra afició a construir piràmides o torres (incloses les piràmides socials i les estafes piramidals) vaig tenir ocasió de reflexionar-hi. RIECHMANN, Jorge (2012). «De las tramas piramidales ¿a la complejidad autolimitada?», *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
4. Citat per CHUET-MISSÉ, Juan Pedro (2017). «*Apilar piedras...* *Op. cit.*
5. Gabriel Albiac (en una entrevista a *Filosofía Hoy*, núm. 50, hivern del 2015-2016, pàg. 12) recomana rellegir els textos de Freud escrits entre el 1914 i el 1920. Elisabeth Roudinesco, biògrafa del fundador de la psicoanàlisi, emfatitza que «*Freud va entendre la voluntat d'autodestrucció de l'home*» en una entrevista feta per Emma Rodríguez, també molt recomanable, publicada a *Lecturas sumergidas*, núm. 29.
6. CANETTI, Elias (2010). *Libro de los muertos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, pàg. 105.
7. BAUMAN, Zygmunt (2014). *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*. Madrid: Sequitur.
8. MIES, Maria y SHIVA, Vandana (2015). *Ecofeminismo (teoría, crítica y perspectivas)*. Barcelona: Icaria (la primera versió en castellà d'aquest llibre és del 1997, l'original anglès del 1993), pàg. 103. A aquestes tres colònies cal afegir sens dubte els animals no humans (considerats éssers individuals, cadascú amb la seva pròpia vida per viure, sense ser subsumits en el substantiu col·lectiu «natura»). La traducció és nostra.
9. Entrevista de Salvador López Arnal a Paco Puche, encara inèdita. L'autor d'*Amianto* (2017, Madrid: Los Libros de la Caratata) està lluitant contra un mieloma múltiple.
10. PÉREZ-LANZAC, Carmen. «*Cambio climático: ¿la nueva religión?*». *El País*, 14 de febrer de 2008. La traducció és nostra.
11. SCHWEITZER, Albert (1962). *Civilización y ética*. Buenos Aires: Sur, cap. 1. (L'original alemany d'aquest llibre, *Kultur und Ethik*, és del 1923).
12. MIES, Maria i SHIVA, Vandana (2015). *Ecofeminismo...* *Op. cit.*
13. NAREDO, José Manuel (2013). *Economía, poder, política*. Madrid: Díaz & Pons.
14. SKOLIMOWSKI, Henryk (2017). *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*. Vilaür (Girona): Atalanta, pàg. 27.
15. Vegeu FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1999), en la introducció a la seva edició de Bartolomé de las Casas: *Cristianismo y defensa del indio americano*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pàgs. 18-23.
16. DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2016). «La incertidumbre, entre el miedo y la esperanza». *El Viejo Topo*, núm. 346, pàgs. 51-52.
17. SUBIRATS, Eduardo (2016). «Para salir de una edad oscura». *El Viejo Topo*, Barcelona, pàg. 64.
18. Demanem al món àrab una nova Il·lustració, per tal que en pugui sorgir un islam democràtic i progressista. Al mateix temps, en les nostres societats, els valors de la Il·lustració són «cada vegada més» tot just una retòrica inoperant, aixafats per l'allau de les deixalles mediàtiques, el consumisme nihilista i la degeneració de la democràcia.
19. SCRANTON, Roy (2015). *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*. San Francisco: City Lights Books, pàg. 19.
20. BLACKBURN, Simon (1994). *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford i Nova York: Oxford University Press, pàg. 178.
21. A propòsit del narcisisme d'espècie que ens caracteritza i l'humanisme descentrat que necessitem: KINGSNORTH, Paul (20106). «*Som si*

- la natura és», publicat al seu blog el 24 d'octubre de 2016. Originalment, a *The Guardian*, amb el títol «The Call of the Wild».
22. BRAIDOTTI, Rosi. «El humanismo del futuro no será europeo» (entrevista a càrrec d'Enric Puig Punyet). *La maleta de Portbou*, núm. 16, Barcelona, març-abril del 2016, pàg. 84.
 23. A la mateixa entrevista que acabem d'esmentar, Braidotti es queixa del fet que «les humanitats han deixat Darwin relativament de banda».
 24. Si voleu una exposició extensa de les seves posicions, vegeu BRAIDOTTI, Rosi (2016). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
 25. Citat a SKOLIMOWSKI, Henryk (1990). «On the Origin of Eco-Philosophy». *The Trumpeter (Journal of Ecosophy)*, vol. 17, núm. 1. Vegeu també SKOLIMOWSKI (2017). *Filosofía viva... Op. cit.*, pàg. 330.
 26. Citat per MACDONALD, Dwight (2017). *La raíz es el hombre. Radicales contra progresistas* [1953]. Madrid: Ediciones el Salmón, pàg. 188.
 27. Així, per exemple, la primera de les Recomanacions amb què conclou l'Informe sobre sostenibilitat a Espanya elaborat des de la Fundació Alternativas l'any 2017 és la d'un nou paradigma de desenvolupament: SÁNCHEZ, Ana Belén (coord.) (2017). *Informe sobre sostenibilidad en España 2017. Cambio de rumbo, tiempo de acción*. Madrid: Fund. Alternativas, pàg. 133.
 28. NOAH HARARI, Yuval (2016). *Homo Deus*. Barcelona: Debate, Barcelona, pàg. 88.
 29. *Ibid.*, p. 87.
 30. WAGENSBERG, Jorge (2015). «El progreso en aforismos». *Babelia*, 31 de gener.
 31. Ho he analitzat en detall amb el llibre de RIECHMANN, Jorge (2009). «Hacia una teoría de la racionalidad ecológica», cap. 2 de *La habitación de Pascal*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
 32. Es tracta dels llibres *Un mundo vulnerable, Biomimesis, Gente que no quiere viajar a Marte, La habitación de Pascal i Todos los animales somos hermanos* (tots a Los Libros de la Catarata).
 33. VIDAL, Daniel (2014). «Jacques Ellul, Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance». *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 168. El llibre d'ELLUL, Jacques (2014) és: *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance* (edició de Sivor, Danielle i Yves Ellul; introducció de Frédéric Rognon). Ginebra: Labor et Fides. La traducció és nostra.
 34. OSPINA, William (2017). *Parar en seco*. Barcelona: Navona, pàg. 18.
 35. HORKHEIMER, Max i ADORNO, Theodor (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
 36. LEVY, Bernard-Henri (1978). *La barbarie con rostro humano*. Caracas: Monte Avila.
 37. CAMUS, Albert (1995). *Moral y política*. Madrid. Capítol titulat «El no creyente y los cristianos» (és molt recomanable llegir tota la conferència).
 38. BOCCHETTI, Alexandra (1996). *Lo que quiere una mujer. Historia, política y teoría. Escritos, 1981-1995*. Madrid: Cátedra, pàg. 314.
 39. Discurs impartit davant d'un milió de persones, a la Piazza del Poppolo, a Roma, el mes de febrer del 2011, en una manifestació convocada sota el lema: *Se non ora, quando?* («Si no és ara, quan?») contra els escàndols de l'encara governant Berlusconi, que va dimitir pel novembre del 2011.
 40. La naturalització o les explicacions que tendeixen a identificar l'ordre social, o un estat de coses, amb l'ordre natural ha estat un mètode de legitimació social utilitzat a totes les èpoques.
 41. MERCHANT, Carolyn (1990). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row. Originalment publicat el 1980.
 42. SCHIEBINGER, Londa (1993). *Nature's Body*. Boston: Beacon Press, pàgs. 53 i 55. La traducció és nostra.
 43. FOX KELLER, Evelyn (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
 44. SHIVA, Vandana (1991). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Montevideo: Instituto Tercer Mundo, pàg. 251.
 45. Escrit l'estiu del 2003, l'article d'Anna Bosch, Cristina Carrasco i Elena Grau, amb el títol «Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo», es va publicar com a epíleg al llibre: TELLO, Enric (2005). *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*. Barcelona: El Viejo Topo, pàgs. 321-346.
 46. *Ibid.*, pàg. 346.
 47. Em consta que Jorge Riechmann reconeix i valora les aportacions de les ecofeministes, les

- quals cita amb abundància, autors com ara Vandana Shiva i Maria Mies i, al nostre país, Yayo Herrero o Alicia Puleo.
48. En un altre lloc he distingit entre vulnerabilitat individual i col·lectiva, entre vulnerabilitat radical i vulnerabilitat construïda: MAGALLÓN, Carmen (2015). «Más allá de la vulnerabilidad de las mujeres», en ARLETTAZ, Fernando i PALACIOS SANABRIA, María Teresa (eds.). *Reflexiones en torno a derechos humanos y grupos vulnerables*. Bogotá: Prensas de la Universidad del Rosario.
 49. Ruddick insisteix en el fet que la maternalització pot ser duta a terme per homes i dones; per bé que ara són majoria les dones que l'exerceixen, la tendència és avançar envers la seva universalització.
 50. Sobre la cura com a ètica, vegeu COMINS MINGOL, Irene (2009). *Filosofía del cuidar. Una propuesta educativa para la paz*. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
 51. Entre les seves obres: RUDDICK, Sara (1989). *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*. Nova York: Ballantine, i RUDDICK, Sara i COHN, Carol (2003). «A Feminist Ethical Perspective on Weapons of Mass Destruction». Boston: Consortium on Gender, Security, and Human Rights, Working Paper n. 104.
 52. ALBERTSON FINEMAN, Martha. (2008). «The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition». *Yale Journal of Law and Feminism*, 20(1), pàgs. 8-40. Per la seva banda, Antonella Pichio, Cristina Carrasco, Amaia Pérez Orozco i encara d'altres, es basen en la interdependència i la vulnerabilitat radicals de l'ésser humà per criticar el paradigma econòmic dominant, que invisibilitza el treball de la cura.

QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

1. Davant la realitat de la meva pròpia vulnerabilitat i finitud, com afronto la vida i com em relaciono amb els altres? Ho faig des de la cura? O bé des de la imposició i el domini?
2. La cosmovisió i la idea de progrés occidental (capitalista, colonial i patriarcal) ens han dut a una profunda crisi ecològica i social. En el meu dia a dia, quin tipus d'accions duc a terme per a poder revertir el model imperant?
3. Quins valors hem de potenciar i posar en comú per a canviar la noció hegemònica i de caràcter antropocèntric?
4. Com em situo respecte a la naturalesa i la resta d'éssers que comparteixen amb mi ecosistema? Com ressona en mi el text de Paco Puche de la pàgina 5? Què faig per portar una vida bona i una bona vida?
5. Veig realment el món com un santuari i actuo en conseqüència com si en fos un guardià o guardiana?
6. L'autor del quadern afirma que la prova més gran d'humanitat és tenir el poder i no fer-lo servir, poder dominar i no fer-ho. Com em situo davant aquesta prova de conversió?
7. Què aporta l'ecofeminisme a aquest nou –i necessari– paradigma i com puc integrar-ho a la meua vida?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un Centre d'Estudis creat el 1981, promogut per la Companyia de Jesús de Catalunya. Agrupa un equip de professors universitaris i especialistes en teologia i en diverses ciències socials i humanes interessats pel cada cop més indispensable diàleg fe-cultura-justícia.

Els **Quaderns Cristianisme i Justícia (CJ)** presenten reflexions dels seminaris de l'equip del centre i treballs dels seus membres i col·laboradors. Podeu descarregar-los a: www.cristianismeijusticia.net/quaderns

Darrers títols:

195. J. LAGUNA, Trepitjar la lluna. Escatologia i política; 196. M. GONZÁLEZ MARTÍN, De l'hostilitat a l'hospitalitat; 197. J. FLAQUER, Islam. La mitja lluna... creixent; 198. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, TERESA CRESPO (ed.), El treball: present i futur; 199. C. M. TEMPORELLI, Amigues de Déu, profetes del poble; 200. DIVERSOS AUTORS, Noves fronteres, un mateix compromís; 201. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Inhumans i infrahumans; 202. J. CARRERA, L. PUIG, Cap a una ecologia integral; 203. J. SANZ, Com pensar el canvi avui; 204. J. BOTEY, A 500 anys de la Reforma protestant; 205. X. CASANOVAS, Fiscalitat justa, una lluita global; 206. A. ARES, Fills i filles d'un pelegrí; 207. J. MORERA, Desarmar els inferns; 208. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El Silenci i el Crit; 209. DIVERSOS AUTORS, Despertem!

La **Col·lecció Virtual** està formada per quaderns que, per la seva extensió, format o estil, no hem editat en paper però que tenen el mateix rigor, sentit i missió que els **Quaderns Cristianisme i Justícia (CJ)**. Podeu descarregar-los a: www.cristianismeijusticia.net/virtual

Darrers títols:

7. J. L. IRIBERRI, Deu barques varades a la platja; 8. D. MOLLÀ, Reflexions sobre «espiritualitat del treball» en temps de precarietat; 9. A. ARES MATEOS, Immigració i noves cruïlles. Com ser profeta en un món divers; 10. DDAA, Què ens hi juguem? Reflexions per a un any electoral; 11. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Romeros* d'Amèrica; 12. P. TORRES, Recés a la ciutat; 13. C. M. TEMPORELLI, Vides lliurades: Teresa de Jesús Ramírez i Dorothy Stang; 14. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Economistes profetes

Tiratge: 46.000 exemplars

N. 209, juny del 2018

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament els quaderns CJ.
Si desitgeu rebre'ls, demaneu-los a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona - Tel. 93 317 23 38
info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



Cristianismeijusticia