

MATERIALS DE PAU  
I DRETS HUMANS, 20



RELIGIONS I DRETS HUMANS  
CAP A UNA CULTURA DE LA CONVIVÈNCIA

IDHC (ed.)



Generalitat de Catalunya  
Departament d'Interior,  
Relacions Institucionals i Participació  
**Oficina de Promoció de la Pau  
i dels Drets Humans**



# RELIGIONS I DRETS HUMANS

## CAP A UNA CULTURA DE LA CONVIVÈNCIA

IDHC (ed.)



Generalitat de Catalunya  
Departament d'Interior,  
Relacions Institucionals i Participació  
**Oficina de Promoció de la Pau  
i dels Drets Humans**

BIBLIOTECA DE CATALUNYA - DADES CIP

Religions i drets humans : cap a una cultura de la convivència. –  
(Materials de pau i drets humans ; 20)  
Bibliografia  
I. Institut de Drets Humans de Catalunya II. Catalunya. Oficina de  
Promoció de la Pau i dels Drets Humans III. Col·lecció: Materials  
de pau i drets humans ; 20  
1. Drets humans – Aspectes religiosos 2. Llibertat religiosa  
261.7

**Materials de Pau i Drets Humans, 20**

Barcelona, setembre de 2010

© Autor: IDHC (ed.)

© Edició:

Generalitat de Catalunya

Departament d'Interior, Relacions Institucionals i Participació

Oficina de Promoció de la Pau i dels Drets Humans

Av. Diagonal, 409, 08008 Barcelona

Tel.: 935 526 000

oficinapauddhh@gencat.cat

www.gencat.cat/dirip

Coordinació de Materials de Pau i Drets Humans: Eulàlia Mesalles

Maquetació i impressió: El Tinter (Empresa certificada ISO 9001, ISO 14001 i EMAS).

Imprès en paper 100% reciclat.



Dipòsit Legal: B-38208-2010



Aquesta obra està subjecta a llicència Creative Commons de Reconeixement –  
No comercial – Sense obra derivada 2.5. Espanya

Consulteu la llicència a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.ca>

Es pot copiar, distribuir, comunicar públicament, traduir i modificar aquesta obra sempre que no se'n faci un ús comercial i es reconegui l'autoria amb la citació següent:

IDHC (ed). *Religions i drets humans. Cap a una cultura de la convivència*. Barcelona: Oficina de Promoció de la Pau i dels Drets Humans, Generalitat de Catalunya, 2010. (Materials de Pau i Drets Humans; 20)

Les opinions expressades en aquesta publicació no representen necessàriament les de l'Oficina de Promoció de la Pau i dels Drets Humans.

L'Oficina de Promoció de la Pau i dels Drets Humans és l'estructura de la Generalitat de Catalunya que té com a missió principal desenvolupar polítiques públiques de foment de la pau i de promoció dels drets humans.

La col·lecció «Materials de Pau i Drets Humans» recull documents de treball amb l'objectiu de proporcionar una visió nova i original d'ambdós àmbits, a través de l'edició d'investigacions elaborades per centres especialitzats i persones expertes.

 Generalitat de Catalunya  
Departament d'Interior,  
Relacions Institucionals i Participació  
**Oficina de Promoció de la Pau  
i dels Drets Humans**



# ÍNDEX

<b>PRESENTACIÓ INSTITUCIONAL. XAVIER BADIA I CARDÚS</b>	<b>7</b>
<b>PRESENTACIÓ DEL GRUP DE TREBALL EN DRETS HUMANS A LA MEDITERRÀNIA, DELS SEUS OBJECTIUS I DE LA SEVA METODOLOGIA. INTRODUCCIÓ AL DEBAT</b>	<b>8</b>
<b>1. RELIGIONS I DRETS HUMANS: CONTENCIÓS HISTÒRIC I RELACIÓ CONFLICTIVA. JUAN JOSÉ TAMAYO</b>	<b>10</b>
1.1. Immersos en la cultura dels drets humans i la seva permanent transgressió	10
1.2. Qüestionament de la secularització i retorn de la religió	11
1.3. Retorn de les religions contra tot pronòstic	11
1.4. El problema de la fonamentació dels drets humans en les religions	13
1.5. Conclusió	19
<b>2. UNIVERSALISME I RELATIVISME:</b>	<b>20</b>
2.1. Límits als drets humans? Aspectes a debat	20
2.2. Des d'una perspectiva filosòfica: sobre la fonamentació dels drets humans. Josep M. Esquirol	21
2.3. des d'una perspectiva jurídica: límits als drets humans? Jordi Bonet	26
<b>3. DRETS HUMANS, ESTAT I RELIGIÓ:</b>	<b>33</b>
3.1. Aspectes a debat	33
3.2. Relacions entre els poders públics - Confessions a Espanya: Coordinades jurídiques. Juan Ferreiro	34
3.3. L'Estat i la religió: quin futur tenen? Ahmed Rahmani	44
3.4. Conclusió	48
<b>4. SOCIETAT CIVIL: ENTRE LA LAÏCITAT I LES RELIGIONS</b>	<b>48</b>
4.1. Aspectes a debat	48
4.2. Laïcitat i convivència. Carme Tolosana	49
4.3. Religió i drets humans en la tradició cristiana europea. José Ignacio González-Faus	52
4.4. Quina és la presència musulmana en la societat civil? Identitat i sentiment de pertinença. Hafid A. Aarab	54
4.5. Conclusió	59
<b>5. CONSIDERACIONS FINALS</b>	<b>59</b>
5.1. Religions i drets humans: contenciós històric i relació conflictiva	59
5.2. Universalisme i relativisme	61
5.3. Drets humans, Estat i religió	63
5.4. Societat civil: entre la laïcitat i les religions	65
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>65</b>



## PRESENTACIÓ INSTITUCIONAL

**Xavier Badia**

**Director de l'Oficina de Promoció de la Pau i dels Drets Humans**

Catalunya ha desenvolupat amb intensitat en els darrers anys la seva dimensió mediterrània, des del punt de vista de l'intercanvi econòmic, cultural, humà i també polític. La seva projecció com una societat complexa, democràtica i moderna s'ha basat en la defensa d'un model de convivència que ha esdevingut una tasca col·lectiva de les diferents administracions (la Generalitat de Catalunya, els ajuntaments, les diputacions, etc.) i la societat civil, a partir d'uns principis, com el respecte a la diversitat o el valor de la solidaritat, i d'uns objectius, com la cohesió social o el compromís en l'avenç cap a un món millor.

És necessari fer referència aquí a la complexitat que presenta la mediterrània com a regió, on trobem elements culturals, socials i religiosos que compartim, però també on la distància entre sud i nord, sobretot la del nivell de vida, es fa cada cop més gran, i on qüestions com ara els moviments migratoris o l'existència de conflictes estructurals no resolts, propicia també, malauradament, un allunyament entre les dues ribes. Malgrat la proximitat geogràfica i l'existència de múltiples interrelacions, la percepció mútua o el coneixement de l'altre són assignatures pendents en aquesta regió. En aquest sentit, cal trobar noves eines que afavoreixin el diàleg basat en el respecte mutu, i preguntar-nos també com a societat quins són els temes de debat que es troben darrere dels nostres posicionaments.

En aquest context, l'Oficina de Promoció de la Pau i dels Drets Humans, del Departament d'Interior, Relacions Institucionals i Participació, atenent a la voluntat del Govern de promoure els drets humans i la cultura de pau, va considerar oportú donar suport una actuació com la que recull aquesta publicació. Val a recordar que un dels mandats de l'Oficina és el de reforçar l'espai comú entre les institucions i la societat civil compromeses en la promoció dels drets humans, donant suport en la mesura que es pugui a les seves activitats.

En aquest sentit, i atesa la pertinència i l'actualitat de la reflexió al voltant de les religions i els drets humans a Catalunya, l'Oficina va propiciar el desenvolupament d'un debat entre les associacions sobre les qüestions principals que tenen a veure amb el paper de les religions en l'espai públic, però també en el nostre pensament col·lectiu i les nostres accions, amb la certesa que el plantejament d'aquests debats pot enfortir tots aquells elements que contribueixen a la cohesió de la societat.

El resultat d'aquest debat, que s'ha produït al llarg de sis mesos durant el 2009 i el 2010 en forma de seminaris, és la publicació que teniu a les mans. Cal agrair la feina d'edició realitzada per l'Institut de Drets Humans de Catalunya, així com la dinamització que ha fet el grup d'associacions implicat en el projecte, sota la coordinació de la Federació Catalana d'ONG pels drets humans. La publicació recull, a més de les ponències que analitzen el tema des de diferents perspectives, els interessants debats que van sorgir durant les sessions; qüestions i preguntes que ens ajuden a centrar temes tant importants com el pes de l'universalisme i el relativisme en la relació entre religions i drets humans, el paper de l'Estat, o el rol de la societat civil i la seva evolució.

Esperem que aquesta publicació us sigui d'utilitat, i que serveixi per a mostrar alguns dels grans debats que la reaparició de les religions en l'espai públic provoca en la concepció dels drets humans i, en general, en la concepció de la societat que volem per al futur.



## PRESENTACIÓ DEL GRUP DE TREBALL EN DRETS HUMANS A LA MEDITERRÀNIA, DELS SEUS OBJECTIUS I DE LA SEVA METODOLOGIA

Arran de la celebració a Barcelona de l'Assemblea General de la Xarxa Euromediterrània dels Drets Humans a Barcelona el desembre de 2008 i degut a la participació de diverses entitats catalanes, l'Oficina de Promoció de la Pau i dels Drets Humans (OPPDH) de la Generalitat de Catalunya va tenir la iniciativa de constituir un grup de treball en drets humans a la Mediterrània per tal d'ajuntar els esforços que diverses entitats catalanes estan duent a terme a la zona i per enfortir el discurs de drets humans de la pròpia administració envers la Mediterrània, sobretot ara que la Unió per la Mediterrània tindrà la seva seu a Barcelona.

L'OPPDH va encarregar a l'Institut de Drets Humans de Catalunya la dinamització d'aquest grup i a la Federació Catalana d'ONG pels Drets Humans, la coordinació. La crida per tal de participar al grup es va fer des de l'OPPDH convocant en un primer moment les entitats que van participar a l'Assemblea General de la Xarxa Euromediterrània de Drets Humans. Tanmateix, la participació al grup no ha estat tancada i els seus membres s'han anat ampliant, tot mantenint els objectius de treball del grup.

Els membres del grup de treball durant aquests deu mesos de feina han estat els següents, per ordre alfabètic: ACSUR-Las Segovias, Alliance for Freedom and Dignity, Centre Euroàrab de Catalunya, Cristianisme i Justícia, Elcàlam, Escola de Cultura de Pau, Federació Catalana d'ONG pels Drets Humans, Institut de Drets Humans de Catalunya, Sodepau, Xarxa amb Palestina al Cor i, com a membre a títol individual, Carla Canal.

Els objectius del grup, tal com vam definir els membres mateixos a les primeres trobades, eren:

- Estudiar i analitzar la situació dels drets humans en la zona del Mediterrani.
- Donar suport i difondre els principis dels drets humans a la zona i donar-ne a conèixer les violacions comeses.
- Treballar activament les relacions euromediterrànies, especialment el comportament de la Unió Europea respecte als països de la ribera sud.

Per tal de dur a terme aquests objectius, els membres del grup van decidir centrar el seu treball en un tema específic que fos d'interès per totes les entitats i que a la vegada no suposés un solapament amb les seves activitats.

El tema escollit va ser finalment "Religions i drets humans", és a dir, les relacions, interaccions, límits i conflictes entre aquests dos conceptes a les dues riberes de la Mediterrània.

Una de les primeres conclusions a les quals vam arribar les entitats va ser la manca d'informació i el desconeixement sobre el tema escollit, la qual cosa ens va fer decidir per l'adopció d'una metodologia de treball que consistia en la realització de seminaris públics i interns de debat, anàlisi i reflexió amb experts, acadèmics, gestors públics i activistes que ens poguessin dotar de contingut teòric i pràctic sobre aquest tema, sovint tant controvertit.

Aquesta publicació és el resultat de la tasca desenvolupada per aquest grup en els quatre seminaris duts a terme durant aquests deu mesos i que passem a detallar a continuació.

El primer seminari va tenir lloc el 23 d'octubre de 2009 i portava com a títol "Religions i drets humans". Vam comptar amb la presència de **Juan José Tamayo**, professor de Teologia i religions en el món contemporani de la Universitat Carlos III i director de la càtedra de teologia i ciències de les religions Ignacio Ellacuría". En un primer moment les entitats membres del grup ens vam reunir amb el professor Tamayo per una xerrada interna i a continuació es va procedir a un acte públic a la sala d'actes del Departament d'Interior, Participació i Relacions Institucionals, al qual van assistir unes 50 persones. L'objectiu d'aquest primer seminari era assentar les bases del

debat fent un repàs històric i actual de les relacions entre les religions i els drets humans. La ponència del professor Tamayo es troba reproduïda a continuació i reflecteix a la perfecció els punts de debat inicials que ens vam plantejar els membres del grup, com ara el paper de les diferents religions en la protecció dels drets humans, però també en la seva directa vulneració.

Els aspectes més importants que es van debatre en aquest seminari van ser els següents. La cultura dels drets humans, eminentment occidental i de tradició judeocristiana, es diu *universal* en el seu contingut, fonamentació i desenvolupament normatiu. Aquesta universalitat hauria de ser capaç de transmetre's en mediacions locals, però la Declaració Universal dels Drets Humans té unes limitacions clares que cal superar amb la integració i consideració d'altres valors com ara l'esperança, la interdependència o la compassió, que els podem trobar reflectits en altres religions o cultures.

A més, el món actual està immers en la transgressió contínua i institucional dels drets humans, agreujada pel pensament neoliberal que només pretén atorgar drets als propietaris —a aquelles persones que posseeixen—, de manera que es genera una mercantilització dels drets humans. En contraposició a la teoria clàssica dels drets humans, basada en la dignitat de la persona, amb un fonament antropològic fort, el neoliberalisme es basa en la propietat i exclou la majoria de la població mundial com a portadors de drets.

És per això que cal contextualitzar temporalment els drets humans, s'han d'adaptar i reinterpretar segons el context històric, per tal de fer front als perills dels plantejaments ideològics excoents. En aquesta tasca, la interculturalitat i el pluralisme religiós poden jugar un paper significatiu.

Les religions, sobretot les tres grans religions monoteistes, argumenta Tamayo, han experimentat un retorn a la vida pública, després que la modernitat les hagués arraconat a l'esfera privada. Aquest retorn, que es produeix en pràcticament tots els àmbits (polític, social, moral i cultural), ha provocat també l'emergència de fonamentalismes que pretenen imposar exigències religioses a tothom.

Cal fer un esforç des de l'àmbit dels drets humans, com a cos normatiu, per tal de frenar aquestes exigències, però també per incorporar altres valors inherents a les diferents religions que poden formar part del comú denominador de la humanitat, com ara la compassió, la simpatia, la solidaritat o l'atenció no assistencialista i capacitadora per als pobres.

A més, i sense cap mena dubte, s'han de sancionar els actes religiosos que van en contra dels principis bàsics de la humanitat i que, històricament i també a l'actualitat, realitzen d'una manera més o menys generalitzada les esglésies o estructures religioses, les quals hem de separar en aquest debat de les religions com a filosofia o maneres d'entendre el món i la humanitat.

El segon seminari va tenir lloc el 17 de novembre de 2009 sota el títol "Universalisme i relativisme: límits als drets humans?" al qual hi van participar **Josep Maria Esquirol**, professor de Filosofia política i de pensament contemporani de la Universitat de Barcelona i **Jordi Bonet**, professor de Dret internacional públic de la Universitat de Barcelona. Com en el primer seminari, la trobada va tenir dues parts: la primera, interna, del grup de treball; i a continuació, un acte públic a la seu de Cristianisme i Justícia, al qual van assistir unes 20 persones. Les dues ponències es troben reproduïdes també en aquesta publicació, així com un document introductor amb els aspectes i qüestions posades a debat i que, per tant, no desenvoluparem en aquesta presentació.

El tercer seminari es va realitzar a la seu de la Federació Catalana d'ONG pels Drets Humans el 15 de febrer de 2010 i portava com a títol "Drets humans, estat i religió". Hi van participar, amb el mateix format que els dos seminaris anteriors i amb l'assistència d'un 40 persones a l'acte públic, **Juan Ferreiro Galguera**, en aquells moments sotsdirector de coordinació i promoció de la llibertat religiosa del Ministeri de Justícia, i **Ahmed Rahmani**, director de l'Institut de la Modernitat de París. Totes dues intervencions, així com els aspectes a debat, estan reproduïts més endavant en aquesta publicació.

El quart i últim seminari, que portava el títol de "Societat civil: entre la laïcitat i les religions" va tenir lloc a la seu de Cristianisme i Justícia el 8 d'abril de 2010 i va consistir, a diferència dels tres

seminaris anteriors, en només una sessió del grup de treball, amb la participació d'unes 20 persones. Hi destaquen les ponències de **Carme Tolosana**, professora emèrita del Departament de pedagogia aplicada de la Universitat Autònoma de Barcelona; **José Ignacio González Faus**, teòleg i jesuïta, i **Hafid A. Arab**, director del Centre Cultural Islàmic de Sants. Els temes i aspectes a debat estan inclosos també en la publicació, així com les tres intervencions dels ponents.

Moltes de les preguntes i dels dubtes que ens plantejàvem al principi i que es recullen en aquestes pàgines no han estat resolts de manera unívoca, simplement perquè no existeixen respostes úniques i vertaderes. Tanmateix, el grup de treball en drets humans a la Mediterrània ha desenvolupat tots aquests seminaris amb l'objectiu de generar opinió entre els seus membres, però també amb la vocació de promoció i sensibilització, i és per això que l'Oficina de Promoció de la Pau i dels Drets Humans ha recollit tots aquests textos i documents que ara teniu a les mans. Esperem que us siguin d'utilitat i que trobeu aquest tema sobre la relació entre les religions i els drets humans tan fascinant com nosaltres i que, si no responen als vostres dubtes personals, almenys us il·lustrin i us donin més elements de debat i reflexió.

Bon profit!

## 1. RELIGIONS I DRETS HUMANS: CONTENCIÓS HISTÒRIC I RELACIÓ CONFLICTIVA

Juan José Tamayo

### 1.1. Immersos en la cultura dels drets humans i la seva permanent transgressió

Vivim immersos en la cultura dels drets humans, una cultura que sol considerar-se universal tant en la seva fonamentació i el seu contingut com en el seu desenvolupament normatiu. És una cultura de consens que amb prou feines té detractors, encara que sí crítics de la formulació conceptual i la regulació jurídica i l'aplicació a vegades excloent selectivament que se'n fa.

Al seu torn, vivim immersos en una cultura que transgredeix els drets humans de manera sistemàtica, no només en l'àmbit individual sinó també, i de manera molt acusada, en l'estructural i institucional, a vegades amb el silenci –còmplice?– i fins i tot la col·laboració necessària dels organismes nacionals, regionals i internacionals encarregats de vetllar perquè es compleixin, la major part de les vegades per protegir els interessos de l'imperi i de les empreses multinacionals sota el paraigua de la globalització neoliberal. Es podria dir que els drets humans semblen encara l'assignatura pendent o, en paraules de José Saramago, la utopia del segle XXI.

El neoliberalisme nega tota fonamentació antropològica dels drets humans. Els priva de la universalitat que tenen, que es converteix en mera retòrica rere la qual s'amaga la defensa dels seus interessos, i estableix una base i una lògica purament econòmiques per al seu exercici, la de la propietat i acumulació de poder adquisitiu. En la cultura neoliberal els drets humans tendeixen a reduir-se. Només les persones que són propietàries, aquelles que detenen el poder econòmic, són subjectes de drets.

Perquè deixin de ser aquesta assignatura pendent, els drets humans no poden formular-se ni construir-se en abstracte i intemporalment, sinó que s'han d'ubicar en una temporalitat concreta, tal com predica la concepció sociològicajurídica dels drets humans. Al seu torn, han de ser reinterpretats constantment, considerant el context històric. Avui en dia, el context en què han de ser reformulats i interpretats és, d'una banda, el de la globalització neoliberal de l'economia i de la tècnica, que és una globalització excloent, i de l'altra, el de la fragmentació social i cultural de la ciutadania. També intervenen la interculturalitat i el pluralisme religiós, que obren l'horitzó i el

contingut dels drets humans als diferents escenaris culturals i religiosos, i no només en l'àmbit de la cultura occidental i del cristianisme, la religió majoritària en aquest escenari.

## 1.2. Qüestionament de la secularització i retorn de la religió

La relació entre religions i drets humans ha estat sempre conflictiva. Ocupades com han estat i segueixen estant, les religions en la defensa dels drets divins amb prou feines prestaven atenció als drets humans i, quan ho feien, era per supeditar-los i fins i tot oposar-los als drets divins. En cas de conflicte entre els dos drets, generalment solien predominar els drets absoluts de Déu sobre els drets limitats dels éssers humans; la veritat de Déu sobre la dels homes; la paraula de Déu per damunt de la ciència, de la raó, de la lògica humana. Un dels casos més il·lustratius són les condemnes de la inquisició i els mètodes que es van emprar.

Quin paper juguen les religions en la reformulació i resignificació dels drets humans dins l'actual pluralisme religiós i cultural?

## 1.3. Retorn de les religions contra tot pronòstic

Comencem per dir que l'interès actual per la relació, la major part de les vegades conflictiva, entre drets humans i religions ve motivat de manera especial per un fenomen nou: el despertar de les religions, el retorn de les deesses i dels déus o, en expressió de Gilles Kepel, "la revenja de Déu".<sup>1</sup> Es tracta d'un fenomen contra pronòstic que qüestiona la teoria de la secularització com a categoria hermenèutica única de l'evolució del fenomen religiós, construïda des de Comte fins als nostres dies. Tal com afirma Salvador Giner, gairebé ja ningú sosté avui la secularització general i unívoca com un corol·lari al procés de modernització. Les societats altament secularitzades ho són només de manera relativa".

En poc menys de trenta anys s'han produït els següents canvis:

- de la religió com a fenomen residual, marginal i irrellevant amb data pròxima de caducitat, a la religió com a dimensió fonamental que configura la identitat cultural dels pobles i de les comunitats humanes;
- de la religió com a espai d'assossec anímic, de tranquil·litat de consciència i de rabeig de tempestes, a la religió com a font de conflictes i, fins i tot, de noves guerres de religions per raons doctrinals, que desemboquen en fonamentalismes atíats per un terrorisme de motivació religiosa;
- de la "religió invisible" que diagnosticà Thomas Luckmann a la dècada dels seixanta del segle passat,<sup>2</sup> a la religió política, tal com apareix en el judaisme, amb el protagonisme dels sectors ultraortodoxos en la política de l'Estat d'Israel; en l'islam, amb la vinculació intrínseca entre religió i política; a la cúpula romana del catolicisme, amb el seu programa de recristianització d'Occident, la defensa de les "arrels cristianes" d'Europa i la petició als parlamentaris catòlics que defensin la visió cristiana en l'exercici de l'activitat política i en l'elaboració de les lleis, oposant-se a les lleis contràries a la concepció cristiana de l'ésser humà; en el món evangèlic fonamentalista dels Estats Units, que des de fa un quart de segle està jugant un paper decisiu en la política neoconservadora, tant en l'elecció dels presidents Ronald Reagan, George Bush pare i George W. Bush fill com en la seva activitat política.
- de la religió reclosa a l'esfera privada i la pràctica cultural i devota, a la reconquesta de l'esfera pública;

1. G. KEPEL, *La revanche de Dios: Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya, 1991.

2. T. LUCKMANN, *La religión invisible: El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Sígueme, 1973. (L'edició original en anglès es va publicar el 1967).

- de la religió com a fenomen sense significació social (ser creient o no ser creient resultava irrelevant), a l'afirmació explícita o, millor, confessió pública de les pròpies creences, tant a nivell personal com col·lectiu, tant amb paraules com amb fets; per exemple, l'ús del vel per part dels musulmans i la reivindicació de l'ensenyament de la religió catòlica a l'escola per part de la jerarquia catòlica;
- de la modernització de les religions a mitjans del segle xx, a la confessionalitat dels estats i llurs institucions a partir de la dècada dels setanta;
- de la secularització, dessacralització i privatització de la religió dels anys 60 del segle passat a l'actual dessecularització, resacralització i desprivatització.<sup>3</sup>

La secularització de les opcions morals individuals (que ja no es regeixen per criteris religiosos) coexisteix amb una sacralització o neoconfessionalització de les esferes públiques, que es deixa sentir de manera especial en les relacions entre dret i religió.

### Causas del retorn de la religió

El retorn de les religions revesteix especial complexitat i no admet una explicació monocausal, sinó que hi han pogut confluïr diversos factors. Vet aquí alguns:

- L'acceleració il·limitada dels avenços científics en tots els camps i, molt especialment, en el de la biogenètica, planteja dubtes ètics. En aquests casos s'acostuma a recórrer a la religió per trobar criteris ètics que permetin discernir els esmentats avenços. Hi ha, per exemple, una forta i intensa presència confessional de caràcter cristiana en el naixement, desenvolupament i control de la bioètica.
- S'aprecia una sensació de buit davant la crisi de les ideologies i el fracàs, almenys parcial, de les grans utopies forjades per la modernitat.
- El pas tan ràpid de societats monoculturals i monoreligioses a societats culturalment i religiosament plurals genera inseguretat i planteja tota mena de problemes.
- Els col·lectius immigrants que se senten discriminats i desprotegits en els seus drets bàsics tendeixen a apel·lar a la religió com a instància que els ajuda a suportar les frustracions i incomprensions provocades per una acollida poc solidària i a enfortir les bases de cohesió social. Ambdues funcions poden jugar un paper important en el procés de reconstrucció de la identitat i la integració.<sup>4</sup>

Tots aquests fenòmens demostren empíricament que la modernització pot patir, i de fet està patint, regressions i que, com a condició necessària per a la seva supervivència, és necessari incorporar a la teoria de la modernització i a la seva dimensió secularitzadora elements no previstos, com el de la possibilitat de fanatització d'alguns sectors de la societat i la reconversió d'algunes tendències religioses pel camí d'"una relativa resacralització de l'univers hipermodern".<sup>5</sup>

Jürgen Habermas creu, al seu torn, que la comprensió de la tolerància de les societats pluralistes implica dues exigències: per part dels creients, que en la seva relació amb aquells que tenen un altre credo religiós i amb les persones no creients, han de fer-se a l'evidència de comptar amb la persistència indefinida del dissentiment; i per part dels no creients, que han de fer-se a la mateixa evidència en la relació amb les persones creients. A Habermas li sembla que la neutralitat del

3. S. GINER, *Carisma y razón: La estructura moral de la sociedad moderna*. Madrid: Alianza, 2003; J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.

4. Varis, "Emigrantes y refugiados: Un desafío ético": *Concilium* 248 (agost 1992); Varis, "Transgresión de fronteras: ¿Surgimiento de nuevas identidades?": *Concilium* 280 (abril 1999); R. APARICIO, A. TORNOS, J. LABRADOR, *Inmigrantes, integración, religiones*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1999; J. GOYTISOLO, S. NAÏR, *El peaje de la vida*. Madrid: Aguilar, 2000; Varis, "Los retos de las migraciones": *Iglesia Viva* 2005 (2001).

5. C. GINER, *op.cit.* p. 133.

poder de l'Estat en matèria de<sup>6</sup> cosmovisions, que garanteix iguals llibertats ètiques per a cada ciutadà i ciutadana, resulta incompatible amb l'intent de generalitzar políticament una visió secularitzada del món. En la seva actuació com a ciutadans, les persones secularitzades no poden, en principi, negar el potencial de veritat de les cosmovisions religioses, com tampoc discutir als seus conciutadans creients el dret a contribuir en les discussions públiques amb el seu llenguatge religiós. Habermas defensa la persistència de la religió: “Mentre el llenguatge religiós segueixi estant acompanyat de continguts semàntics inspiradors, continguts semàntics que resulten irrenunciables, però que se sostreuen (de moment?) a la capacitat d'expressió del llenguatge filosòfic i que esperen encara ser traduïts a la via de l'argumentació racional, la filosofia, fins i tot en la seva forma postmetafísica, no podrà substituir ni eliminar la religió”.

El que sembla clar és que la categoria de secularització, tot i ser important, no esgota l'anàlisi sociològic dels climes culturals de la modernitat i del fenomen religiós, ni tampoc constitueix la seva categoria hermenèutica explicativa única, sinó que és necessari recórrer a altres categories: retorn de la religió, dessacralització, nous moviments religiosos, diàleg interreligiós, fonamentalismes, interespiritualitat, etc.

#### 1.4. El problema de la fonamentació dels drets humans en les religions

L'actitud que adopten les religions envers els drets humans és avui un dels criteris de rellevància o irrellevància social, de validació o invalidació ètica, i de reconeixement o rebuig a nivell cívic. I això en quatre nivells: el de l'antropologia subjacent, el de la fonamentació, el del seu reconeixement i defensa a la societat i el de la pràctica a l'interior de les religions.

##### 1. Antropologia pessimista

Les religions en general tendeixen a considerar els éssers humans, creients o no, com éssers dependents del seu faedor o creador i sotmesos al pla que la divina providència té sobre la humanitat. Manquen d'autonomia en la seva manera de pensar i d'actuar. Tota persona, abans que ésser humà amb drets i deures, és pecadora als ulls de Déu i necessita redempció, però abans ha de penedir-se i convertir-se. La concepció antropològica de les religions sol ser pessimista i negativa. Agustí d'Hipona porta aquest pessimisme a l'extrem en considerar que la humanitat és una “massa damnada”, cosa que implica, en bona lògica, un fracàs en el pla del Déu creador i salvador.

Conforme a aquesta concepció, l'ésser humà difícilment pot ser portador de dignitat i subjecte de drets, sinó que més aviat és detentor de deures i obligacions, expressats en els diferents codis jurídics i morals religiosos en forma de prohibicions i amenaces de càstig, no només temporals, sinó també eterns.

Perquè les religions reconeguin els éssers humans com a subjectes amb drets, haurien de canviar llur concepció antropològica i, com a resultat, de paradigma. D'altra manera, seguiran estant als antípodes del paradigma dels drets humans i oposant-se de manera pertinaç a la seva formulació i exercici.

##### 2. Fonamentació: El dret diví i el dret natural

El dret diví s'arroga una sèrie de característiques que el diferencien del dret humà i el situen per damunt d'aquest.<sup>7</sup> La primera és la seva *superioritat*, ja que ha estat revelat per Déu i les seves fonts precedeixen en jerarquia a les disposicions establertes per l'ésser humà. Es considera que

6. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990, p. 62-63

7. S. FERRARI, *El espíritu de los derechos religiosos: Judaísmo, cristianismo e islam*. Barcelona: Herder, 2004, p. 130.

el dret diví constitueix la base i el límit del dret humà; els seus continguts són desenvolupats pel legislador o intèrpret humà. La segona és la *immutabilitat* pel que fa al seu origen diví; una immutabilitat que no pot ser absoluta, ja que els règims divins se situen en la història i s'adapten als canvis de la comunitat religiosa que ha de complir-los.<sup>8</sup> La tercera és la *plenitud*, puix que posseeix tots els elements necessaris per a la consecució dels seus fins. El que competeix a l'autoritat humana no és cap altra cosa que explicitar allò contingut en el dret diví i treure a la llum les seves riqueses. La quarta és la *universalitat*, que inicialment es correspon amb l'abast universal de la revelació divina, si bé en la pràctica es limita a les persones d'una determinada religió i en aquest sentit és una universalitat potencial. Una cinquena característica, en el cas del judaisme, del cristianisme i de l'islam, és que es tracta d'un *dret revelat*, ja que l'ésser humà l'arriba a conèixer no pel seu compte sinó per mitjà d'una revelació. La iniciativa, per tant, pertany a Déu.

I el *dret natural*? Segons la tradició catòlica que aconseguix la seva perfecció teòrica amb Tomàs d'Aquino, a diferència del dret diví, promulgat per Déu a través de la seva revelació als éssers humans en la història, el dret natural, que també prové de Déu, està inscrit en la creació i en la naturalesa humana i hi pot accedir tot ésser humà a través de la raó, sense necessitat d'una revelació especial. Els dos coincideixen en els seus continguts. Es tracta, en els dos casos, d'un dret immutable i vinculant: el natural, a tot el gènere humà; el diví, als fidels batejats.

Des de fa temps la noció mateixa de dret natural ha estat posada en qüestió tant des del punt de vista filosòfic i teològic com des de l'històric i jurídic, dins i fora de les religions. Si la doctrina de Locke constitueix la culminació del dret natural modern, la filosofia de Kant representa el seu qüestionament més radical. El filòsof de Königsberg transforma el dret i la llei naturals en dret i llei racionals.<sup>9</sup>

En alguns sectors del judaisme el problema del dret natural es planteja de manera similar a la teoria cristiana clàssica, encara que amb diferències de matís. La doctrina jueva defensa que, fins a la revelació de Yahvé a Moisès, la humanitat es va regir pels preceptes que Déu donà primer a Adam i després a Noè: no blasfemar, no caure en la idolatria, no matar, no robar, no caure en immoralitat sexual, no menjar cap part tallada a un animal viu i constituir tribunals per administrar la justícia. Són preceptes que es caracteritzen per ser universals, immutables i obligatoris per a tots els éssers humans. Al mont Sinaí, Déu es revela a Moisès i li entrega les taules de la Llei, que regeixen per als jueus. Cal reconèixer, no obstant això, que la tendència a veure en els preceptes donats per Déu a Noè un transsumpte de dret natural no té molta cabuda en el món jueu.

No podem desconèixer els intensos i profunds debats filosòfics i teològics produïts en l'islam al voltant de les relacions entre raó i revelació, sobretot durant l'època d'esplendor del pensament musulmà, que han gaudit d'una influència molt important en la filosofia i teologia occidentals. És el cas d'Averroes, que defensava la reconciliació de la filosofia i la teologia i el gran servei que la raó podia prestar a la fe. Avui, no obstant això, la influència del filòsof andalusí medieval en el pensament musulmà resulta escassa. En l'islam actual predomina la tendència a absorbir la raó en la revelació i el dret natural en el dret diví. Per als musulmans, els principis de la Llei superior, coneguts com a naturals dins la tradició catòlica, es troben a l'Alcorà. "Tot es recolza només i inequívocament en la voluntat divina; no queda espai per a cap teoria del dret natural, i el dret positiu humà no pot adquirir cap relleu significatiu. Amb tot, tota xaria és fonamental i essencialment divina", comenta Anderson.<sup>10</sup>

8. Referint-se precisament a la immutabilitat divina, Pasquale Stanislao Manzi definia amb humor, a finals del segle XIX, els sistemes de dret diví com aquells en què "ja ningú pot fer lleis, ja que el legislador ha mort".

9. L. STRAUSS, «Derecho natural». A: D. L. SILLS, (dir.). *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Vol. 3. Madrid: Aguilar, 1979, p. 572-576.

J. FINNIS, *Natural Law*. Aldershot: Dartmouth, 1991.

10. S. FERRARI, *op. cit.* p. 166.

Per a un estudi del pensament islàmic: M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento islámico: 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en oriente. 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*. Madrid: Alianza, 2000. 2 v.

### 3. Jerarquització dels éssers humans en funció de les seves creences

Les religions tendeixen a establir diferències entre els éssers humans en funció de les seves creences; diferències que, a la fi, desemboquen en desigualtat i generen processos de discriminació i exclusió. Es distingeix entre creients de la pròpia religió i creients de les altres religions. Els primers són considerats elegits per Déu i gaudeixen de tots els privilegis que la divinitat té reservats per als seus fidels, tant en aquesta vida com en l'última. Els membres d'altres religions són tinguts per inferiors i són objecte de càstigs, tant en aquesta vida com en la futura. Això s'intenta justificar amb una revelació divina dirigida a un poble, a una comunitat, a un grup humà. Al final, la fonamentació es basa en un acte arbitrari del Déu en qui es creu.

Les diferències es tornen encara més acusades entre creients i no creients, i així s'arriba a afirmar que aquests es troben en l'error i no poden ser subjectes de drets, conforme a la lògica agustiniana: "l'error no té drets", que encara recordà el papa Gregori XV a l'encíclica *Mirari Vos* (1832). Aquí l'arbitrarietat desemboca en exclusió.

Una altra tendència de les religions és establir jerarquies rígides en el seu si entre les autoritats que representen Déu i reben d'ell el poder, i els fidels creients, que han d'acatar submisament i posar en pràctica de manera escrupolosa les directrius emanades de dalt i transmeses a través dels mediadors. Els primers gaudeixen de tots els drets; per als segons, tot són deures. I això es considera institució divina. Un bon exemple d'aquesta tendència el trobem a l'Església catòlica, que funciona com una organització amb una diferència nítida entre jerarquia i poble cristià, clergues i laics, Església docent i Església discent o, per dir-ho amb el símil tan repetit com poc afortunat dels documents eclesíastics, entre pastors i ramat. Fins al concili Vaticà II (1962-1965), els papes han definit l'Església catòlica com una *societat desigual*. La desigualtat no es considerava una desviació a corregir, sinó que pertanyia a la mateixa estructura eclesial. Més encara: és voluntat de Déu que així sigui i es correspon amb l'acte d'institució de l'Església per part del seu fundador, Jesucrist.

Com a exemple, vet aquí dos testimonis de dues autoritats qualificades del món eclesíastic. El primer correspon a Lleó XIII, papa des del 1878 al 1903: "És constant i manifest que hi ha a l'Església dos ordres ben diferents per la seva naturalesa: els pastors i el ramat, és a dir, els caps i el poble. El primer ordre té per funció ensenyar, governar, dirigir els homes en la vida, imposar regles; l'altre ha d'estar sotmès al primer, obeir, executar les seves ordres i honrar-lo."<sup>11</sup> El segon pertany al seu successor, Pius X, papa des del 1903 al 1914, que reforça la mateixa idea de Lleó XIII: "Pel fet que l'Església és el Cos Místic, resulta d'això que aquesta Església és per la seva essència una societat desigual, és a dir, una societat que comprèn dues categories de persones: els pastors i el ramat, els que ocupen un rang en els diferents graus de la jerarquia, i la multitud dels fidels. Aquestes categories són tan diferents entre si que només al cos pastoral resideixen el dret i l'autoritat necessaris per dirigir tots els membres cap a la finalitat de la societat. Quant a la multitud, no té una altra obligació que la de deixar-se conduir i, ramat dòcil, seguir els seus pastors."<sup>12</sup>

### 4. Objecions a la teoria dels drets humans

Les religions han plantejat serioses objeccions —algunes encara segueixen vigents— per assumir la teoria dels drets humans, i fins i tot s'hi oposen frontalment per considerar que la seva formulació i fonamentació es mou en l'àmbit antropològic i jurídic i no té base transcendent. És més, les religions es resisteixen a posar-les en pràctica a la societat i se senten més còmodes en contextos dictatorials. Arriben fins i tot a negar el valor de l'ètica que no tingui fonamentació transcendent. És el cas de Mohammad Talbi, ex professor d'Història islàmica a la Universitat de Tunísia, que va criticar la Declaració del II Parlament de les Religions del Món celebrat a Chicago el 1993 perquè, segons el seu parer, "castiga a Déu al silenci, l'oculta vergonyosament i s'expressa en termes ateus". Afirma Talbi:

11. LÉON XIII. *Lettre à Monseigneur Meignan, archevêque de Tours*. [S.l.: s.n.], 1888.

12. PIUS X. *Vehementer Nos*. [S.l.: s.n.], 1906.



“Per a mi, com a musulmà, no és acceptable una ètica que no inclogui aquesta relació vertical, aquesta dimensió transcendent del meu ésser humà. L'ètica que se cenyeix a les regles de bones maneres i de coexistència pacífica i solidària està molt bé, però no n'hi ha prou. Una ètica que no inclogui la dimensió transcendent és xata, li falta empena. *No té sentit, ni resultats, ni fins*. No és res més que una vida animal ben ordenada sobre la terra. Però l'home és quelcom més. I és missió de les religions profètiques i monoteistes pregonar-ho i posar-ho de manifest. A partir d'aquí, cal estar disposats a donar la mà a tothom”.<sup>13</sup>

Les religions solen resistir-se a practicar els drets humans en el seu si, i al·leguen que elles han d'obeir els preceptes emanats de llurs respectius textos sagrats, que expressen la voluntat de Déu i, per tant, no tenen per què sotmetre's a cap declaració humana de drets, per molt universal i consensuada que sigui. Aquesta actitud constitueix una dificultat per a la globalització dels drets humans que s'afegeix a les que ja es plantegen en un món on impera l'interès crematístic sobre el respecte als drets humans, el mercat sobre la democràcia i l'economia sobre la política.

En el pla doctrinal, el problema radica, a vegades, en la no-coincidència entre la “voluntat de Déu”, expressada als textos sagrats, i la legislació civil, aprovada democràticament pels representants del poble; entre les lleis revelades i el dret positiu.

## 5. conflicte en l'àmbit institucional

En l'àmbit institucional es produeixen permanents conflictes entre el poder legislatiu i les autoritats religioses perquè aquestes consideren immutables determinats principis morals que, segons el seu parer, pertanyen a la llei natural, de la qual les jerarquies religioses es consideren intèrprets legítimes i úniques. És el cas, per exemple, de les lleis sobre el divorci, la interrupció voluntària de l'embaràs, el matrimoni, l'adopció homosexual i la investigació amb cèl·lules mare embrionàries, a les quals s'oposa la jerarquia catòlica, que no reconeix legitimitat als representants del poble per legislar sobre aquestes matèries. Durant els últims anys hem pogut veure a Espanya nombrosos exemples sobre això en declaracions de jerarques catòlics, cada vegada més radicals i desqualificatòries contra el govern i els legisladors, a qui acusen de laïcisme agressiu; fonamentalisme laïcista (cardenal Herranz, quan era president de la Interpretació dels Textos Legislatius); cop d'Estat (monsenyor Burillo, bisbe d'Àvila); política laïcista i fòbia religiosa del partit en el poder; suplantació cultural de l'humanisme cristià, vertebrador d'Europa, per un humanisme cívic i materialista que oculta el seu totalitarisme d'origen (monsenyor del Río, quan era bisbe de Jerez); qualificació dels matrimonis homosexuals de virus i moneda falsejada (pare Juan Antonio Martínez Camino, secretari general de la Conferència Episcopal Espanyola), i de la reforma de la llei del divorci com a reducció del matrimoni a un nivell inferior a un contracte de compravenda (monsenyor Sebastián, arquebisbe de Pamplona). Tot això al·legant, en paraules de Rafael Termes, que “no pot ser en dret el que no és per naturalesa”.<sup>14</sup> Però les desqualificacions no han estat només verbals, sinó que han desembocat en crides als parlamentaris catòlics per animar-los a no aprovar les lleis i, una vegada aprovades, als jutges, alcaldes i regidors per convidar-los a desobeir-les i als ciutadans per mobilitzar-s'hi en contra.

## 6. Transgressió dels drets humans a l'interior de les religions

La dificultat més gran que tenen les religions envers els drets humans en general resideix en la seva pròpia organització, que no és democràtica i sol ser jerarquicopiramidal, fins al punt de transgredir constantment els drets humans tot al·legant, en el cas de l'Església catòlica: a) que és d'institució divina; b) que es mou en el terreny espiritual, i no polític, i c) que el seu funcionament no és equiparable al d'altres institucions civils.

13. M. TALBI, «Una carta de los deberes y tareas de todos los hombres». A: H. KÜNG, (ed.). *Reivindicación de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 2002, p. 199. (El subratllat és meu).

14. R. TERMES, «¿Hay conflicto entre cristianismo y matrimonio homosexual? Otra respuesta». A: *El País*, 28 de juliol (2005)p. 32. L'autor respon al meu article: «Pluralismo o intransigencia». A: *El País*, 19 de juny (2005), p. 17, amb que intento demostrar que no hi ha incompatibilitat entre cristianisme i homosexualitat.

## 7. Religions i líders religiosos en defensa dels drets humans

Però aquesta és només una cara de les religions. N'hi ha una altra més positiva i favorable als drets humans, que es tradueix en la defensa dels drets dels pobres i exclosos per motius de la globalització neoliberal i de totes les persones i col·lectius que són marginats per raons de gènere, religió, ètnia, raça i cultura. Cal constatar sobre això que no pocs dels líders que treballen en defensa dels drets humans i de la justícia social en el món pertanyen a diferents tradicions religioses i espirituals i, amb freqüència, basen la seva lluita en les creences religioses que professen. Vegem alguns exemples emblemàtics de líders religiosos que transcendeixen les pròpies tradicions religioses i es converteixen en referents per a creients i no creients.

### 1. Cristianisme

En l'àmbit cristià destaquen personalitats com Martin Luther King, Desmond Tutu, monsenyor Oscar A. Romero, el teòleg Ignacio Ellacuría i la missionera Teresa de Calcuta.

El pastor baptista Martin Luther King (1929-1968) reconeixia haver obtingut els seus ideals de la formació cristiana rebuda i de la tècnica de l'acció de Gandhi. A partir d'aquesta doble inspiració va assumir la resistència no violenta contra la discriminació racial, present en cada moment de la vida de les persones i de les comunitats negres, i la defensa dels seus drets civils. Va liderar la marxa del 29 d'agost de 1963 a Washington, on va pronunciar el seu emblemàtic discurs *Tinc un somni*, que convidava a lluitar per la justícia, per tots els drets dels éssers humans i contra la pobresa en què vivien les persones negres, animant-los a passar de les arenes movedisses de la injustícia racial a la roca de la fraternitat, i aconseguir així que la justícia fos una realitat per a tots els fills de Déu. "No hi haurà descans ni tranquil·litat –va dir– fins que les persones negres no tinguin garantits els seus drets com a ciutadans i ciutadanes." I això a partir d'un principi: que tots els éssers humans van ser creats iguals. Un any després va rebre el premi Nobel de la Pau. El 1968 va ser assassinat per James Earl Ray.

Per a Desmond Tutu, arquebisbe anglicà de l'Àfrica del Sud, la base de l'igualitarisme de la Bíblia radica en la idea del fet que tot pertany a Déu i que tots els éssers humans tenen igual dignitat davant els seus ulls. A partir d'aquest principi va protagonitzar la lluita contra l'apartheid i per la igualtat de drets de blancs i negres a Sud-Àfrica.

Monsenyor Romero, arquebisbe de San Salvador (El Salvador) del 1977 al 1980, va denunciar els abusos del govern salvadorenc, que legitimava la violència fins a convertir-la en un dels pilars de l'Estat i mantenia les majories populars en una situació crònica de pobresa estructural. Va condemnar l'Exèrcit i els esquadrons de la mort per la repressió portada a terme contra els líders polítics, religiosos i sindicals defensors dels drets humans. Advocava per un canvi d'estructures que permetés un millor repartiment de la riquesa i va fer constants crides a la reconciliació entre guerrilla i exèrcit; una reconciliació que passava per l'abandonament de les armes i per la instauració d'una societat més justa. "En nom de Déu, doncs, i en nom d'aquest sofert poble els laments del qual puguen fins al cel cada dia més tumultuosos, els suplico, els demano, els ordeno: Cessi la repressió!" Aquesta va ser la seva dramàtica crida al govern i a l'Exèrcit d'El Salvador davant la massacre portada a terme contra el poble. Un dia després va ser assassinat mentre celebrava missa per ordre del Mayor D'Abuisson.<sup>15</sup>

Ignacio Ellacuría, teòleg, filòsof i rector de la Universitat Centreamericana (UCA) de San Salvador (El Salvador), va ser un dels principals teòrics dels drets humans de la teologia de l'alliberament i un dels seus més compromesos defensors en aquest petit país centreamericà. Va advocar per la negociació entre el FLNM i el Govern per detenir la guerra i establir una societat basada en la justícia. Va morir màrtir per causa de la justícia que brota de la fe. Ellacuría parteix dels fonaments biològics dels drets humans, cosa que el porta a donar prioritat als drets relacionats amb la

---

15. M. MAIERM, *Oscar Romero: Mística y lucha por la justicia*. Barcelona: Herder, 2005.

supervivència, que són els més amenaçats: la vida, la salut, l'habitatge, la feina, l'educació, l'alimentació. Només des d'aquesta perspectiva, els drets humans són universalitzables: són una cosa que es deu a tota persona i vénen exigits per la unitat real de l'espècie humana. El seu gaudi o carència condicionen sobre manera el desenvolupament de cada persona. Ara bé, la universalització dels drets exigeix contextualitzar tres nivells complementaris: des d'on, per a qui i per què. I la resposta no pot ser més diàfana: des de les majories populars i al servei del seu alliberament integral.

La reflexió d'Ellacuría sobre els drets humans es guia pel mètode de la historització dels conceptes, que constitueix una crítica radical a l'ús ideologitzat (en el sentit de falsejador i encobridor de la realitat) i ahistòric que la filosofia fa amb freqüència dels conceptes. En la seva aplicació als drets humans, es converteix en criteri de verificació i realització pràctica d'aquests dins dels processos històrics, i en base per a la defensa de la llibertat *des de l'alliberament i no des de la liberalització* (no des del neoliberalisme avui imperant). La historització dels drets humans implica ocupar-se dels drets dels pobres, que constitueixen les tres quartes parts de la població mundial; és a ells a qui se'ls nega l'exercici.

## 2. Islam

Dins l'islam hi ha nombrosos moviments i líders religiosos compromesos amb la defensa dels drets humans des de l'interior mateix de la fe musulmana. Durant la presidència de la República Islàmica de l'Iran, Mohammad Khatami (1997-2005), fill d'un religiós xiïta pertanyent a la dinastia del Profeta i representant del sector moderat i reformista de l'islam, es va mostrar favorable a la democràcia, així com a la teoria i pràctica dels drets humans. Aquest afirmava, el 2002, "és un dels èxits més grans del món actual. La democràcia no té significat sense els drets humans i sense reconèixer que l'home té dret a dirigir el seu destí. Crec que existeixen uns principis i normes que són acceptables a tot arreu. Nosaltres hem de considerar els drets humans com quelcom beneficiós".<sup>16</sup> Un criteri important a l'hora de mesurar el grau de compliment dels drets humans és, segons el seu parer, el respecte als valors religiosos i culturals. Ell personalment, com a president de l'Iran, va haver de vèncer nombroses resistències dins del seu país per part dels clergues, que impedièren les reformes i les tímides obertures en matèria religiosa. A més, també va experimentar com els clergues esmentats prohibien llistes senceres de candidats per tenir un perfil liberal.

En la defensa dels drets humans, especialment de les dones, destaquen la científica social marroquina Fátima Mernissi i la jutgessa iraniana Shirim Ebadí. La primera ha publicat nombroses obres i investigacions sobre les causes de la misoginia en l'islam actual remuntant-se a les citacions misògines "atribuïdes" al Profeta. El 2003 va compartir amb Susan Sontag el premi Príncep d'Astúries de les Lletres. Shirim Ebadí treballa a l'Iran per la defensa dels drets humans, especialment dels nens i nenes, i per l'alliberament de les dones des de l'interior de l'islam, ja que considera les dues tasques compatibles amb la fe musulmana que professa. Va rebre el premi Nobel de la Pau el 2003.

Són molts els líders musulmans i els moviments islàmics que han lluitat i lluiten, des de la pròpia fe en All-ah i sota la guia del Profeta, en contra del colonialisme, a favor de la independència i en defensa dels drets humans. Entre ells cal destacar l'iranià Alí Shariati (1933-1977), que va lluitar contra el xa de Pèrsia i va morir per circumstàncies estranyes a Londres el 1977. És considerat un màrtir del SAVAK, la policia secreta del xa. Compromès amb els moviments a favor dels drets humans i la feina per l'harmonia entre les religions també hi ha l'intel·lectual musulmà de l'Índia Asghar Ali Engineer.

---

16. Prenc aquestes declaracions d'una entrevista feta per la periodista Ángeles Espinosa i publicada al diari *El País* el 31 d'octubre de 2003, amb motiu d'un viatge de Khatami a Espanya.

### 3. Hinduisme

Dins la tradició hindú brilla amb llum pròpia i expansiva Gandhi (1869-1948), que va defensar els drets humans a través de la resistència cívica i la no-violència activa en el deure i en la fe en Déu. “La veritable font dels drets és el deure. Si tots complim els nostres deures, no caldrà buscar els drets gaire lluny. Si no complim els nostres deures però exigim els nostres drets, aquests se’ns escaparan com una quimera. Com més els perseguim, més lluny volaran”.<sup>17</sup> L’obediència a la llei divina exigeix resistir a les lleis injustes. Sotmetre’s a aquestes lleis seria un pecat, com també ho és la violació de les lleis divines. La defensa dels drets humans és, per a ell, inseparable de la de drets de la naturalesa i dels animals. Va ser assassinat el 30 de gener de 1948 a Delhi quan es dirigia a l’oració de la tarda. El doctor *dalit* Bhirmao R. Amdedkar (1859-1951) es va comprometre amb la lluita contra l’exclusió social, la marginació religiosa i la discriminació política dels *dalit* (= intocables). Va acabar convertint-se al budisme, i amb ell molts *dalit*, perquè era la religió contrària al sistema de castes.

### 4. Judaisme

El judaisme compta amb lluitadors pels drets humans a la societat i per la reforma interna de la pròpia religió. Són moltes les jueves que lideren la lluita per l’emancipació de la dona en el moviment feminista, a vegades mogudes per la seva religiositat i d’altres des de plantejaments laics.

### 5. Budisme

Dins el budisme hi ha moviments i corrents que reformulen els seus principis ètics a l’horitzó dels drets humans, seguint la tradició de Buda, que va defensar la igualtat de tots els éssers humans i es va oposar a l’estructuració de la societat en castes. Un exemple lluminós de la reformulació esmentada i de la nova pràctica budista és el poeta i monjo vietnamita Thich Nhat Hanh, exiliat a França i fundador de l’Ordre de la Interidentitat, que aborda els problemes de la justícia social i de la pau, sensibilitza els seus seguidors en la consciència de la fraternitat i reinterpreta els principals preceptes budistes a la llum de la nova realitat mundial.<sup>18</sup> El Dalai Lama constitueix un dels referents mundials més lluminosos de la feina per la pau i la defensa dels drets humans, a partir d’una doble revolució: ètica i espiritual, que compagini harmònicament la compassió envers l’altre i la transformació interior.<sup>19</sup> Tot això ho fa des de la incòmoda i injusta situació d’exiliat del seu país, un llarg exili que dura ja més de cinquanta anys. En la mateixa direcció caminen els monjos de Myanmar, que han desafiat la Junta Militar que governa repressivament amb mà de ferro el país des de la dècada dels seixanta del segle passat, gairebé cinquanta anys, recolzant i fins i tot liderant les multitudinàries manifestacions populars a favor de la democràcia i solidaritzant-se amb la líder Sun Yu, detinguda des de fa gairebé vint anys i Premi Nobel de la Pau.

## 1.5. Conclusió

No existeixen religions universals, com tampoc déus universals. La consideració d’universalitat reconeguda a unes religions i negada a altres és un acte d’imperialisme religiós que és necessari superar. Crec que les religions només es converteixen en universals quan renuncien a les seves pretensions absolutistes i hegemòniques i defensen les causes universals de la humanitat, sobretot les causes perdudes, i això a través del diàleg, del respecte a la llibertat de creences i

17. M. GANDHI, *La Verdad es Dios: Escritos desde mi experiencia de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2005, p. 210. Introducció i edició de John DEAR. El text està escrit el 8 de gener de 1925.

M. GANDHI, *Mi vida es mi mensaje: Escritos sobre Dios, la verdad y la no violencia*. Santander: Sal Terrae, 2003. Introducció i edició de J. DEAR.

18. Entre les seves moltes obres:

Thich NHAT HANH. *Buda viviente, Cristo viviente*. 2a ed. Barcelona: Kairós, 2002.

19. DALAI LAMA. *El arte de vivir el nuevo milenio*. Barcelona: Grijalbo, 2000.

no-creences i de la renúncia a la violència per imposar les seves idees. Això succeeix quan s'integren en les condicions de vida d'aquest món; quan assumeixen les causes universals de la humanitat i de la terra: justícia, pau, solidaritat, igualtat, protecció del medi ambient, drets humans i els de la naturalesa. I fins i tot en aquest cas, són universals de manera relativa, perquè el seu horitzó és el de la pròpia religió.

Les religions han de subordinar llurs textos legals (Vedes, Quatre Nobles Veritats, Tao, Torà, Talmud, Sermó de la Muntanya, Lleis eclesiàstiques, Alcorà, Xaria, etc.) a les exigències mínimes dels éssers humans i de la naturalesa. Si no és així, i per motius de la preservació de la puresa del seu llenguatge, la seva doctrina, els seus cultes i la seva moral particular es convertiran en enemigues de la humanitat i de la naturalesa.<sup>20</sup> Una lectura fonamentalista dels textos "sagrats" de les religions constitueix la més crassa negació del missatge que volen transmetre. El literalisme textual desemboca directament en el falsejament dels seus ensenyaments per avui. Em sembla important aplicar el principi de reciprocitat, compartit per les grans tradicions religioses: tracta els altres com t'agradaria que et tractessin a tu. Els drets humans, la diversitat cultural, la defensa de la naturalesa, la justícia i la solidaritat: vet aquí l'horitzó en què s'han d'interpretar els textos religiosos. Sense oblidar mai la llibertat, ja que, com diu el Quixot –i convé recordar-lo en el quart centenari de la seva publicació–: "no hi ha a la terra cap joia comparable a la d'aconseguir la llibertat".

Al seu torn, la teoria i la pràctica dels drets humans han d'estar obertes a les aportacions creatives de les religions a partir de llurs millors tradicions humanitàries i ecològiques. No s'ha d'oblidar que les declaracions actuals dels drets humans sorgeixen a l'horitzó d'una tradició religiosa, la judeocristiana, que tenen les seves arrels en les filosofies grega i romana i que estan formulades conforme a una tradició cultural, l'occidental-humanista. Totes són tradicions que tendeixen a subratllar amb major intensitat la dimensió personal i individual que la social i comunitària, i solen descuidar la dimensió ecològica. Per això em sembla necessari incorporar els valors de les altres tradicions religioses: l'islam, el taoisme, el confucianisme, l'hinduisme, el budisme, les religions indígenes, etc.

## 2. UNIVERSALISME I RELATIVISME

### 2.1. Límits als drets humans? Aspectes a debat

De cara a poder afrontar de manera precisa i jurídicament correcta el debat al voltant de l'universalisme en matèria de drets humans i el relativisme cultural o religions cal aclarir alguns aspectes importants.

Allò que s'entén jurídicament per nucli dur del principi del respecte de la dignitat humana, establert en diversos instruments internacionals de drets humans, està conformat pel dret a la vida, la prohibició de la tortura, la prohibició de l'esclavatge i el dret a un procés just, tots orientats pels principis bàsics d'igualtat i no-discriminació. S'hauria, però, d'ampliar aquest nucli dur? Coincideix aquest nucli dur establert jurídicament amb els drets irrenunciables de totes les cultures i/o religions?

De fet, no podem oblidar que una de les característiques del dret internacional dels drets humans és que són els estats els que el construeixen i, per tant, allò que queda plasmat en les lleis internacionals no deixa de ser un acord polític.

---

20. J. MOLTSMANN, *Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.

J. MOLTSMANN, «Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza». A: *Concilium* 228, p. 311-329.

D'aquesta manera, en parlar d'universalisme hem de distingir entre el món jurídic, desenvolupat en la ponència de Jordi Bonet, i el món dels valors i les idees, perspectiva utilitzada per Josep Maria Esquirol.

Tanmateix, des de qualsevol d'aquestes dues perspectives, els dubtes i aspectes a debat que es plantejaven al grup eren el paper de les particularitats culturals i de les religions en la concepció universal dels drets humans.

Dit d'una altra manera, es pot considerar que l'universalisme en matèria de drets humans ha de conviure amb un cert particularisme que ve representat per les diferents cultures i/o religions? Té límits o barreres aquesta convivència? Vol dir això que podem entrar en un debat sobre si un determinat relativisme cultural i/o religiós és compatible amb l'universalisme? En altres paraules, on són les línies vermelles, els drets irrenunciables que no permeten cap relativisme?

En aquest sentit, és necessari obrir el debat sobre valors, drets i religions, per tal d'aclarir les diferències entre valors i drets i per tal de dilucidar si hi ha valors compartits per totes les confessions.

A més, també és essencial aclarir la fonamentació dels drets humans, les diferències sobre la qual podem portar a falsos relativismes. És a dir, si considerem que la condició humana és universal, vol dir això que existeixen uns drets que se'n deriven també universals? En aquest sentit, el debat dins del grup no va ser capaç d'arribar a cap consens, com per altra banda, passa amb la doctrina sobre teoria de drets humans igualment.

A continuació reproduïm les ponències presentades per **Josep Maria Esquirol**, que farà una reflexió sobre les diferents fonamentacions dels drets humans, és a dir, ens donarà una panoràmica de les diferents teories que han intentat contestar a la pregunta "per què els drets humans?". En segon lloc, reproduïm la ponència de **Jordi Bonet** on es recull plenament el debat entre universalisme i relativisme des d'una perspectiva purament jurídica.

## 2.2. Des d'una perspectiva filosòfica: sobre la fonamentació dels drets humans. Josep M. Esquirol

La temàtica dels drets humans és d'una amplitud enorme. No tractaré directament de tot el relatiu a la gènesi de les primeres declaracions, a la problemàtica de les diverses "generacions de drets humans", al procés de positivització, etc. Em limitaré a introduir el problema tan debatut de la *fonamentació*. Òbviament, tampoc no em pararé a mencionar l'enorme quantitat de bibliografia existent i que no para d'augmentar: només durant les dues últimes dècades, els estudis i les publicacions sobre la temàtica dels drets humans s'han multiplicat de manera espectacular.

Sense pretendre aquí coordinar-los, i molt menys sintetitzar-los, he cregut oportú, ja sigui per la claredat dels seus plantejaments o per la novetat que representen, fer una petita referència als autors i corrents següents: la fonamentació jusnaturalista d'estil escolàstic de Maritain; la fonamentació moral de Tugendhat; la possible fonamentació en l'ètica discursiva; el rebuig de tot fonament absolut que sosté Bobbio, i la nova perspectiva proposada per E. Lévinas.

### 1. El jusnaturalisme de tradició tomista (J. Maritain)

És molt coneguda l'anècdota que explica Maritain a propòsit de com es va gestar la Declaració Universal dels Drets Humans de l'ONU de 1948: "Durant una de les reunions de la comissió nacional francesa de la UNESCO on es discutia sobre els drets humans, algú va manifestar la seva estranyesa en veure que certs defensors d'ideologies violentament oposades havien arribat a un acord per redactar una llista de drets. «És clar, –van replicar ells– hi estem d'acord a condició que no se'ns preguntin per què». És amb el «per què» que comença la discussió".<sup>21</sup> Aquesta anècdota

21. J. MARITAIN. *El hombre y el Estado*. Madrid: Encuentro, 1983, p. 94.

posa de manifest, d'una banda, el problema del fonament i, de l'altra, la necessitat de cercar la significació d'aquest *acord* pràctic respecte a una determinada llista de drets humans.

Maritain comprèn que el problema pròpiament *filosòfic* relatiu als drets humans és el de la seva fonamentació. La seva resposta particular al problema constitueix una mostra del "jusnaturalisme tradicional" d'arrel aristotèlicatomista. El fonament dels drets humans és la llei natural,<sup>22</sup> tot i que no en la seva versió racionalista moderna: "La idea autèntica de la llei natural és una herència del pensament grec i del pensament cristià. Ens remunta no només a Grocio, que en realitat va ser qui la va començar a deformar, sinó també fins a autors anteriors a ell: Suárez, Francisco de Vitoria i, encara més enrere, Sant Tomàs d'Aquino [...]; i, molt abans que ells, Sant Agustí i els Pares de l'Església i Sant Pau".<sup>23</sup>

Per suposat, una tesi clau del jusnaturalisme és l'existència d'una *natura humana*, evidentment la mateixa per a tots els homes, que conté una espècie d'ordenació, finalitat o disposició essencial; precisament això és el que es coneix com a *llei natural*. Maritain explica aquesta idea de disposició natural amb l'altra idea de "normalitat del funcionament": la llei natural de tot ésser és la normalitat del seu funcionament. Ara bé, per a l'home, la llei natural és una llei *moral*, perquè l'obeeix o desobeeix lliurement, no per necessitat.<sup>24</sup> "Com a resum, podríem dir que la llei natural és alhora quelcom *ontològic* i *ideal*. És *ideal* perquè estan fundades a l'essència humana tant la seva immutable estructura com les necessitats intel·ligibles que enclou. I és *ontològica* perquè l'essència humana és una realitat ontològica que, a part d'això, no existeix per separat, sinó en cada ésser humà, cosa que indica que la llei natural resideix com un ordre ideal al ser mateix de tots els homes existents".<sup>25</sup>

Ara bé, quin és el contingut de la llei natural? La llei natural és el conjunt de prescripcions que segueixen el seu primer principi: s'ha de fer el bé i evitar el mal. No hauria de sorprendre'ns, doncs, que el contingut de la llei vagi enriquint-se a mesura que es desenvolupa la consciència moral de l'home. "El progrés de la consciència moral és, en realitat, l'exemple menys discutible del progrés de la humanitat".<sup>26</sup> És a partir d'aquí que pertoca entendre la compaginació de la tesi jusnaturalista amb la "gènesi històrica dels drets". El que és invariable són els preceptes de la llei natural en si mateixos, que es fonamenten en la natura de les coses; la relativitat se situa més aviat en el coneixement humà...; Maritain admet, per suposat, un dinamisme històric entre la llei natural, el dret de gentes i la llei positiva.

## 2. Els drets humans com a drets morals (E. Tugendhat)

A una conferència que va oferir a la Universitat de Barcelona el febrer de 1992, de títol "Justícia i drets humans",<sup>27</sup> Tugendhat va sostenir la tesi que el rerefons dels drets humans són els drets morals: "quan els drets morals són reconeguts com a drets fonamentals al sistema legal, es parla de drets humans".<sup>28</sup> De manera que, tal com Tugendhat mateix subratlla, el terme decisiu és el de dret moral; així, el problema de la fonamentació es desplaça cap al desenvolupament d'una teoria moral que sustenti els anomenats drets morals.

Tugendhat busca una fonamentació d'aquest dret moral que s'allunyi de l'argument de la positivitat, és a dir, que permeti parlar d'uns drets que no han estat atorgats, sense per això haver de recórrer a la idea d'un valor absolut. Per suposat, aquest autor rebutja la solució del jusnaturalisme tradicional que, finalment, tindria un rerefons teològic. Aquesta maniobra "estranya" de Tugendhat consisteix a mantenir la força d'allò fundat sense el fonament tradicional: "si aquesta ha estat

22. MARITAIN. *op. cit.*, p. 97.

23. MARITAIN. *op. cit.*, p. 101.

24. MARITAIN. *op. cit.*, p. 104.

25. MARITAIN. *op. cit.*, p. 106.

26. MARITAIN. *op. cit.*, p. 111.

27. Publicada per la Universitat mateixa: E. TUGENDHAT, *Justicia y derechos humanos*. Barcelona: Publicacions de la UB, 1993.

28. TUGENDHAT. *op. cit.*, p. 13.

l'única funció d'aquest concepte metafísic, podem senzillament cancel·lar-ho i quedar-nos amb la pura obligació de respectar a tot home..."<sup>29</sup> Es tracta, doncs, de deixar de banda el concepte de valor absolut i d'aprofundir en la idea d'una *moral de respecte mutu*, que seria el que ens fa concedir drets morals a tots els homes. A partir d'aquesta moral, Tugendhat creu resolt el problema: "Amb això, el misteri aparent de l'existència de drets que no fossin atorgats se soluciona de la manera més simple: també aquests drets fonamentals han de ser concedits als seus portadors, però ja no s'atorguen ni per actes particulars ni per la llei, sinó per nosaltres mateixos, en concebre'ns sota una moral de respecte universal".<sup>30</sup>

Els drets humans tenen com a base els drets morals, i aquests, al seu torn, se sustenten en una moral de respecte mutu. Es tracta, doncs, d'investigar la fonamentació d'aquesta moral.<sup>31</sup>

### 3. L'ètica discursiva i els drets humans

D'aquesta manera planteja Cortina el problema i la via per a la seva resolució: "Segons el meu parer, l'única possibilitat d'evitar el trilema, superant el jusnaturalisme, la fonamentació ètica en la idea de dignitat humana i també el positivisme, consistiria: 1) a defensar un concepte *dualista* de drets humans, que no només tingui en compte l'àmbit ètic d'aquests sinó també el de positivització jurídica; 2) a cercar una base ètica dels drets humans dins l'ètica procedimental, compatible amb el pluralisme de les creences, i no a l'ètica substancial; 3) aquesta ètica procedimental ha de possibilitar la mediació entre transcendentalisme i història".<sup>32</sup>

Cal recordar el principi bàsic sobre el qual s'assenta l'ètica discursiva, en la versió d'Apel: "Tots els éssers capaços de comunicació lingüística han de ser reconeguts com a persones, puix que en totes les seves accions i expressions són interlocutors virtuals, i la justificació il·limitada del pensament no pot renunciar a cap interlocutor ni a cap de les seves aportacions virtuals a la discussió".<sup>33</sup> El que és bàsic és això: el reconeixement com a persones de tots els éssers capaços de comunicació.

El cas és que a tot participant virtual d'un discurs se li han d'atribuir certs drets. (El fet que no es plantegi com a fonament una característica de la naturalesa humana, sinó una condició d'un procés, fa que no sigui pertinent l'objecció de la fal·làcia naturalista.) D'altra banda, "si poguéssim entendre aquests «drets pragmàtics» com a «drets humans», podríem resoldre el problema de mitjançar entre *transcendentalisme i història*".<sup>34</sup> Cortina ens fa observar que, amb aquest plantejament, podria resoldre's el problema de la historicitat i «eternitat» dels drets. En efecte, caldria distingir dos tipus de drets: en primer lloc, aquells que es descobreixen mitjançant reflexió transcendental perquè quisvulla que els argumenti seriosament ja els ha reconegut, i, en segon lloc, aquells que són reconeguts per comunitats concretes de comunicació al llarg de la història. Mentre aquests segons tenen una clara dependència del context històric, els primers tenen el seu fonament en els supòsits pragmàtics de la parla i, en aquest sentit, tot i que han de ser drets concretats per mitjà de consensos fàcticament situats, el cert és que tenen un fonament que transcendeix la particularitat del context històric. Aquests drets pragmàtics, interpretats com a *exigències*, Cortina els identifica com a drets humans.

Només una observació final: a l'hora d'explicar el significat del terme *exigència* aplicat als drets humans, Cortina apel·la a la necessitat de pensar amb sentit allò que és humà: "la satisfacció d'aquestes exigències, el respecte envers aquests drets, són condicions de possibilitat per poder parlar d'«homes» amb sentit".<sup>35</sup> Em sembla que, en efecte, aquí resideix el nucli principal del problema. Nosaltres mateixos defensem més endavant que la *idea* de

29. TUGENDHAT. *op. cit.*, p. 17.

30. TUGENDHAT. *op. cit.*, p. 18.

31. És, en part, el que es fa a: TUGENDHAT. «Retractaciones». A: TUGENDHAT. *Problemas de ética*. Barcelona: Crítica, 1988.

32. A. CORTINA *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 244.

33. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*. Vol. 2. Madrid: Taurus, 1985, p. 380-381.

34. CORTINA. *op. cit.*, p. 248.

35. CORTINA. *op. cit.*, p. 149.



drets humans pot assimilar-se a les idees kantianes: condicions de possibilitat de la unitat del coneixement.

#### 4. Abandonar la fonamentació i ocupar-se de la protecció (N. Bobbio)

*L'età di diritti*,<sup>36</sup> el títol amb què Bobbio ha reunit tota una sèrie de treballs sobre els drets humans, respon a la següent convicció: “des del punt de vista de la filosofia de la història, el debat actual, cada vegada més ampli, cada vegada més intens, tan ampli com per a implicar tots els pobles de la terra, tan intens com per ser inclòs a l'ordre del dia dels fòrums internacionals més autoritzats, es pot interpretar com un «signe premonitori» (*signum prognosticum*) del progrés moral de la humanitat”.<sup>37</sup>

El conegut erudit italià ens ofereix un bon exemple de rebuig de les tesis jusnaturalistes i de totes les posicions que s'esforcen per atènyer un (el) fonament absolut dels drets humans. Bobbio entén que el problema del fonament està mal plantejat. En un dels treballs recopilats a *L'età dei diritti*, titulat, precisament, “Sobre el fonament dels drets humans”, esgrimeix una sèrie de raons que avalarien la seva tesi. Una primera consisteix en reconèixer que els drets contenen valors últims. Ara bé, Bobbio –com fent-se ressò de Weber– declara: “Els valors últims, al seu torn, no es justifiquen: s'assumeixen”.<sup>38</sup> Una altra de les raons es refereix a la gènesi i dependència històrica dels drets. Segons el parer de Bobbio, no es pot trobar un fonament absolut de drets històricament relatius. Encara una raó més és la suposada incompatibilitat entre drets, en especial entre els relatius a les llibertats i els referits als drets socials.

Bobbio confessa, a més, un altre motiu ideològic del seu plantejament: “El fonament absolut no és només una il·lusió; algun cop és també un pretext per defensar posicions conservadores”.<sup>39</sup> Així, podríem dir que la seva proposta és triple: en primer lloc, no es tracta de buscar el fonament absolut sinó, per cada ocasió, els *varis fonaments possibles*; en segon lloc, la idea (“postmoderna”) que “no cal tenir por del relativisme”.<sup>40</sup> i, finalment, la seva tesi principal –que repetirà en més d'una ocasió: “Avui en dia, el problema de fons relatiu als drets humans no és tant el fet de *justificar-los* com el de *protegir-los*. No és un problema filosòfic, sinó polític”.<sup>41</sup>

#### 5. Els drets de l'altre home (E. Lévinas)

No és que Lévinas hagi tractat sistemàticament el tema dels drets humans; de fet, explícitament, només trobem dos apartats de les seves obres que els incloguin al títol: “Les droits de l'homme et les droits d'autrui”<sup>42</sup> i “Droits de l'homme et bonne volonté”.<sup>43</sup> Tanmateix, el conjunt de la seva filosofia fàcilment pot prolongar-se envers una reflexió sobre aquesta temàtica.

El motiu pel qual porto aquí aquest autor és per la novetat del seu punt de vista. Mentre que, generalment, tota reflexió sobre el dret i, en particular, sobre els drets humans, pressuposa la idea d'igualtat i correspondència entre drets i deures, Lévinas considera que encara hi ha quelcom al darrere de la idea d'igualtat i que existeix una desproporció *originària* entre drets i deures. En efecte, Lévinas, tot i sentir una gran admiració per la justícia grega com a igualtat, afirma que la *prioritat* del tu respecte al jo constitueix, paradoxalment, el fonament d'aquella igualtat, de manera que la justícia més radical de la desigualtat està a la base de la justícia de la igualtat i la proporció. La idea d'un *excés dels meus deures en comparació amb els meus drets* no és sinó una expressió del fonament esmentat.

36. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*. Turín: Einaudi, 1990; trad. cast: *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991.

37. BOBBIO. *op. cit.*, p. 100.

38. BOBBIO. *op. cit.*, p. 56.

39. BOBBIO. *op. cit.*, p. 60.

40. BOBBIO. *op. cit.*, p. 57.

41. BOBBIO. *op. cit.*, p. 61.

42. Inclòs a: LÉVINAS. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

43. Inclòs a: LÉVINAS. *Entre nous*. París: Grasset, 1991.

Dels drets humans tal com s'han anat formulant a partir del segle XVIII, Lévinas manté, certament, el seu caràcter *a priori*: “anteriors a tota concessió: a tota tradició, a tota jurisprudència, a tota distribució de privilegis, dignitats o títols, a tota consagració per una voluntat que pretendria ser, abusivament, raó”.<sup>44</sup> Un tal *a priori* descobreix ni més ni menys “l'original vinguda de Déu a la idea de l'home”<sup>45</sup> (que no hem de confondre amb una teologia sinó, més aviat, amb una fenomenologia d'allò que és pròpiament humà, on descobrim la petjada de la transcendència).

Lévinas ressalta, especialment, dos aspectes dels drets humans: en primer lloc, la unitat i la singularitat de tota persona, malgrat la seva pertinença al gènere humà; significació sense context. El fet que cada home es mostri com a fi únic del món és, precisament, el que ens revela “la petjada de Déu en l'home o, més exactament, el punt de la realitat on la idea de Déu ve a l'home”.<sup>46</sup>

L'altre aspecte el subratlla en discussió amb Kant. Aquest últim presenta el dret estretament lligat a la llibertat. El dret és necessari perquè representa, per a l'ésser humà, la possibilitat d'exercir externament la seva llibertat. Puix que les llibertats particulars podrien, en llurs manifestacions exteriors, entrar en conflicte, només una llei universal, és a dir, una llei que obri tota llibertat particular a allò universal i permeti a cadascuna accedir a la llibertat realment humana, pot fundar les bases d'una unió o una comunitat: “Una acció és *conforme al dret (Recht)* –diu Kant– quan permet, o quan la seva màxima permet, que la llibertat d'arbitri de cadascú coexisteixi amb la llibertat de tothom segons una llei universal”.<sup>47</sup> El principi de guerra entre les múltiples voluntats es resol per un dret just conforme a les lleis universals.

Respecte a aquesta manera de veure les coses, Lévinas apunta un dubte: “Limitat així per la justícia, ¿no és el dret de l'home un dret rebutjat i la pau que instaura entre ells, una pau encara incerta i sempre precària?”<sup>48</sup> El que Lévinas desestima és aquesta concepció dels drets que inevitablement requereix la intervenció de la política (de l'Estat) com a garant del respecte (“recurs de la justícia a la política”). Contràriament, Lévinas ho concep tot amb una altra perspectiva, en la qual es descobreix una altra idea dels drets i una altra idea de la pau: “Una pau prèvia que no seria la no agressió pura i simple, sinó que comportaria, si es pot anomenar així, una positivitat pròpia en què la idea de bondat suggereix el desinterès procedent de l'amor...”<sup>49</sup>

Aquella unitat i inintercanviabilitat de tota persona que hem esmentat amb anterioritat provenen de la responsabilitat que infonen els altres. Així mateix, la justícia grega de la igualtat –en absolut rebutjada– mostra ara la seva necessitat de basar-se, al seu torn, en un fons de sociabilitat, és a dir, de bondat i de responsabilitat sobre l'altre. “Bondat, virtut infantil; però també caritat i misericòrdia i responsabilitat envers els altres i també possibilitat de sacrifici on la humanitat de l'home esclata trencant l'economia general d'allò real i retallant la perseverança dels ens, obstinant-se en el seu ésser: per una *condició* on l'altre passa per davant de mi mateix. Desinterès de la bondat [...] Bondat per al primer vingut, dret de l'home. Dret, abans de tot, de l'altre home”.<sup>50</sup>

Aquest no és el lloc més adient per explicar per què la filosofia de Lévinas *no és només una ètica*. Sens dubte, com a *filosofia primera*, fonamenta no només la relació personal sinó també la ciutat; no només el diàleg sinó també la justícia; no només la hospitalitat sinó també la pau. Tampoc no escau aquí –però queda apuntat– reflexionar sobre com contrasta la tesi de Lévinas amb les teories modernes del contracte social. Tan sols hem volgut presentar un pensament en el qual, fenomenològicament, *els drets de l'home es mostren, prioritàriament, com a drets de l'altre home*.

44. LÉVINAS. *Hors sujet*. cit., p. 176.

45. LÉVINAS. *De Dieu qui vient a l'idée*. París: Vrin, 1982.

46. LÉVINAS. *Hors sujet*. cit., p. 177.

47. I. KANT. *La metafísica de las costumbres: Introducción a la doctrina del Derecho, principio universal del derecho*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 39.

48. LÉVINAS. *Hors sujet*. cit., p. 184.

49. LÉVINAS. *Hors sujet*. cit., p. 185.

50. LÉVINAS. *Entre nous*. cit., p. 234.

### 2.3. Des d'una perspectiva jurídica: límits als drets humans? Jordi Bonet

Més enllà de la dilucidació de quin és el fonament dels drets humans i de les diverses explicacions possibles dels seus orígens, la garantia dels drets humans té necessàriament una dimensió jurídica: el reconeixement jurídic dels drets humans i d'unes garanties adients per fer-los efectius; els progressos en aquest sentit, relativament moderns en el temps, ens mostren la presència d'un procés —el del reconeixement jurídic dels drets humans— històric, progressiu i inacabat.

D'altra banda, si la qüestió es planteja en termes de cercar les claus del reconeixement jurídic dels drets humans des de la perspectiva del dilema *universalisme v. relativisme*, cal llavors remetre'ns a la internacionalització dels drets humans i, per tant, al desenvolupament del procés de creació de normes jurídiques internacionals incloses dins del que s'acostuma a identificar com el dret internacional dels drets humans. Des d'aquesta perspectiva, la percepció de la historicitat és diferent ja que la construcció jurídica dels drets humans a nivell internacional encara és una realitat més tardana, i es desenvolupa bàsicament com a projecte de política normativa compartit socialment a partir de la fi de la II Guerra Mundial.

L'anàlisi de la internacionalitat del reconeixement jurídic dels drets humans s'ha de dur a terme atenent al menys a tres premisses essencials:

- La consolidació d'un principi general del dret internacional que considera la necessitat del respecte de la dignitat humana, i com a conseqüència d'això, d'uns drets fonamentals de la persona humana intangibles en qualsevol lloc i sota qualsevol circumstància, i l'obligació jurídica internacional de respectar-los i protegir-los que se'n deriva. Té el caràcter d'imperativa i nega la possibilitat d'una reformulació jurídica sense un nivell de consens general interestatal parell o equivalent al consens que originà el compromís inicial. Quatre idees afegides permetran situar el significat especial d'aquest principi general en l'actual societat internacional: primera, que constitueix un principi estructural o constitucional del dret internacional contemporani; segona, que defineix en un moment històric determinat una idea jurídica universal de dignitat humana fruit del consens general entre estats; tercera, que per la seva naturalesa intrínseca és un principi jurídic el contingut del qual és, de fet, evolutiu i, per tant, extensible, i, quarta, que inspira la creació de normes jurídiques internacionals més exigents, pel fet de que fonamenta també el reconeixement d'un catàleg més extens de drets humans que el mínim comú denominador assenyalat —la qual cosa significa, en hipòtesi, que és factible generar en el futur un nou consens general que elevi l'estàndard de dignitat humana universal.
- La creació del dret internacional dels drets humans es realitza a través de les fonts formals pròpies del dret internacional. El sistema de fonts del dret internacional, precisament, es caracteritza de manera molt particular pel seu relativisme: la importància de la voluntat dels estats. D'aquesta forma, la gran majoria d'obligacions jurídiques internacionals que comprometen a cadascun d'ells depèn de la voluntat individual estatal prèvia expressada a través del seu comportament o de la realització de manifestacions de voluntat expresses i particulars. Així, mentre que un estat no està compromès a complir un tractat internacional si no ha prestat el seu consentiment previ i exprés en aquest sentit, la construcció de normes jurídiques de dret internacional general —destinades, en principi, a tenir efectes *erga omnes* sobre tots els estats— solament és factible en un clima de consens generalitzat. La qual cosa, en el fons, no deixa d'evocar la necessitat que les diverses sensibilitats o concepcions jurídiques, ideològiques o polítiques sobre els drets humans que representen els estats o grups d'estats estiguin substancialment d'acord.
- No hi ha, dissortadament, cap evidència que ens indiqui que el principi del respecte de la dignitat humana ocupi un lloc privilegiat dins de l'ordenament jurídic internacional per sobre d'altres principis estructurals o constitucionals; entre ells, el principi de la igualtat sobirana dels estats. Aquesta és la lògica del sistema internacional: el dret internacional, tot i que pugui introduir limitacions funcionals a la sobirania estatal, està pensat per

garantir la pervivència del sistema d'estats i considera fonamental la pròpia supervivència d'aquest ens territorial.

A partir d'aquestes consideracions, la identificació de quin és el contingut jurídic universal de la dignitat humana té un sentit netament consensual i, per tant, teòricament variable en el temps. Ara per ara, el consens general no ha variat gaire els termes inicials vinculats al procés d'internacionalització dels drets humans: evitar la repetició dels abominables successos que es produïren durant la II Guerra Mundial. Així ho entén el Comitè de Drets Humans del Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics (PIDCP) mateix, que assenyalà en la seva *Observació general número 24 (1994)* que resultaven ser normes imperatives vinculades a la dignitat humana (paràgraf 8): la prohibició de l'esclavitud; la prohibició de la tortura i dels tractaments o càstigs cruels, inhumans o degradants; la prohibició de la privació arbitrària de la vida —no es prohibeix de manera general la pena de mort— així com la prohibició d'executar dones embarassades i infants; la prohibició de la detenció i empresonament arbitrari de les persones; la prohibició de denegar la llibertat de pensament, consciència i religió; el dret a unes garanties judicials mínimes i a la presumpció d'innocència; la prohibició de permetre el foment de l'odi nacional, racial o religiós; la prohibició de denegar a les persones en edat núbil el dret a contraure matrimoni, o bé la prohibició de la denegació a les persones que pertanyen a minories ètniques, religioses o lingüístiques del dret a gaudir de la seva pròpia cultura, professar la seva religió o d'emprar el seu propi idioma.

L'afirmació del Comitè de Drets Humans sobre l'abast de la noció de *dignitat humana* mereix uns breus comentaris:

- Atenent a les implicacions jurídiques del contingut esmentat, s'hauria de destacar la necessitat d'incloure també en l'enumeració de pràctiques prohibides la discriminació racial i el genocidi, així com el principi de no devolució d'un estranger a un altre país si existeix el temor fonamentat que estigui en perill la seva vida i/o integritat personal.
- Un element essencial per identificar-les és el fet que la majoria d'aquestes conductes, primer, si són produïdes com a part d'un atac generalitzat o sistemàtic contra la població civil i amb coneixement d'aquest atac, constitueixen un crim contra la humanitat i generen la responsabilitat penal del individu exigible directament pel dret internacional, i, segon, que algunes d'aquestes conductes o de pràctiques vinculades a produir-les, quan són comportaments no vinculats a la mena de contextos esmentats anteriorment, s'entén, per la via de la interpretació de les normes jurídiques vigents o bé per l'existència de normes jurídiques internacionals específiques, que existeix un interès internacional en què siguin perseguïdes judicialment pels estats —per exemple, vegeu la Convenció contra la tortura i altres tractes o penes cruels, inhumans o degradants.
- La caracterització conforme a l'article 4 del PIDCP com un dret no derogable no implica automàticament la integració en aquest estàndard mínim universal, ja que alguns dels drets considerats com a no derogables ho són pel fet que no és necessària la seva suspensió o derogació en temps d'emergència pública —per exemple, la prohibició de l'empresonament pel fet únicament de no complir una obligació contractual.
- Tot i que sembla clar que, inicialment, els drets econòmics, socials i culturals es troben absents d'aquesta categorització, no s'han d'oblidar les interrelacions de les obligacions mínimes relatives als drets econòmics, socials i culturals amb els drets civils i polítics i, molt especialment, els que integren el contingut bàsic de la dignitat humana. D'aquesta manera, es pot inferir en certs casos una tutela indirecta dels drets econòmics, socials i culturals en la mesura en què la violació que se'n fa es trobi a l'origen de la denegació de drets bàsics com, per exemple, el dret a la vida.

Davant de la qüestió de si aquesta visió comporta una percepció restrictiva de l'estàndard mínim universal de drets humans dibuixat per la Declaració Universal dels Drets Humans (DUDH), cal entendre que la realitat d'una societat internacional fragmentada en concepcions ideològiques i jurídiques diferenciades no ha permès un consens general més extensiu de la noció de *dignitat*

*humana*. D'altra banda, l'ampliació jurídica d'aquest estàndard mínim universal no és possible fora de l'expressió col·lectiva dels estats, ja que la construcció del dret és tributària de la seva voluntat.

Cal fer però algunes consideracions que haurien de permetre reflexionar sobre la significació política i jurídica d'aquest fet, però al mateix temps introduir algunes acotacions a la perspectiva que es planteja:

- Els intents institucionalitzats de progressar en una definició més avançada i plena de la idea de la dignitat humana sota la rúbrica de la identificació d'unes *normes humanitàries mínimes* o d'unes *normes bàsiques d'humanitat* no han servit ara per ara per aprofundir en la construcció d'un nou consens, com demostren els debats i la manca de resultats visibles en el si dels òrgans competents de la principal organització internacional on s'ha fet palesa aquesta discussió: l'Organització de les Nacions Unides (ONU).
- La DUDH, tot i haver estat adoptada mitjançant un acte jurídic no obligatori, no és un instrument sense valor jurídic vinculant: primer, pel fet de definir les obligacions jurídiques dels estats en la promoció del respecte dels drets humans d'acord amb l'article 56 de la Carta de les Nacions Unides; segon, i sobretot, perquè té caràcter vinculant com a text programàtic –la qual cosa implica que els estats han de considerar de bona fe la perspectiva d'aprofundir en el fet que es compleixin. Per tant, la DUDH expressa una consciència jurídica comuna i impulsa uns valors mínims compartits, de manera que aquesta *doble dimensió d'instrument de política jurídica i de referent axiològic* constitueix un factor de progrés que els estats no haurien d'ignorar. El problema rellevant és, doncs, fins on arriba el consens real interestatal respecte a la incorporació normativa del seus diversos continguts atès que, com ja s'ha dit, el seu desenvolupament jurídic internacional passa per aquest fet constructiu formal.
- La DUDH, més enllà dels drets humans inclosos en el catàleg delimitador de la dignitat humana, pot haver generat una pràctica internacional respecte a altres drets i llibertats enumerats en les seves disposicions que hagi donat peu a la formació d'un costum general i, en conseqüència, d'obligacions *erga omnes* pels estats –tot i que sense el caràcter imperatiu que es desprendria de la seva vinculació al principi del respecte a la dignitat humana, ja que un estat podria oposar-se a la formació del costum de manera constant i quedar-ne desvinculat jurídicament. Potser el dret a la igualtat es podria posar com a exemple: però s'ha de ser conscient que un nombre relativament important d'estats mantenen elements jurídics de desigualtat, de fet o de dret. En aquest sentit, hi ha expressions d'un cert relativisme en la idea de distingir entre la igualtat en el que fa referència a la dignitat bàsica i la igualtat en drets i llibertats –per exemple, l'article 1 de la Declaració del Caire sobre Drets Humans a l'Islam (1990), adoptada pels ministres d'Assumptes Exteriors de la Conferència Islàmica. Tanmateix, cal fer una doble observació respecte al principi de no-discriminació com a manifestació jurídica del dret a la igualtat: en general, no semblaria admissible un tractament diferenciat en el gaudi de drets i llibertats que no respongués a motivacions objectives i raonables (inclosa la proporcionalitat), i, en particular, el gaudi dels drets inherents a la idea de dignitat humana semblaria no admetre cap tipus de diferenciació.
- L'ampli compromís dels estats amb el PIDCP –165 parts– i el Pacte internacional de drets econòmics, socials i culturals –160 parts– podria ser indicatiu d'una acceptació generalitzada dels drets humans que tots dos reconeixen; però, a la vegada, evidencia les tensions i límits de l'hipotètic consens, així com la localització de la discrepància potencial: per exemple, la majoria de estats que no són parts del PIDCP provenen bàsicament del continent asiàtic.
- No s'ha d'oblidar que el dret internacional dels drets humans és un *dret de mínims*, per la qual cosa es parteix de la base del fet que els estats haurien de disposar d'un sistema jurídic que oferís una concepció formal i real més extensiva que la noció de dignitat humana. Cal recordar la rellevància programàtica i axiològica de la DUDH com a

vertebradora i inspiradora d'un procés d'elevació estatal d'aquests mínims. Igualment, la conseqüència jurídica d'aquesta visió és prou important: si cap estat ha de mostrar tolerància respecte a pràctiques expressives d'algun tipus de relativisme en matèria de drets humans que puguin qüestionar la dignitat humana tal com s'entén universalment, tampoc té perquè acceptar-les quan puguin violar o posar en perill la seva pròpia concepció jurídica –més elevada a nivell de protecció dels drets humans– de l'ordre públic en la matèria.

- La perspectiva d'una evolució basada en aquesta consciència general de base i els valors que aquesta aporta no està, doncs, tancada.

Amb independència d'aquesta explicació general sobre la percepció de l'estàndard mínim universal delimitat pel principi de dignitat humana, en el restringit abast del qual cal entendre com a producte social d'un món amb divergències prou importants per *relativitzar-lo*, és necessari ponderar que quasi és més important la incidència del relativisme i el qüestionament mateix de la universalitat dels drets humans, si ens situem en la perspectiva de l'aplicació i la interpretació de les normes jurídiques internacionals en matèria de drets humans.

En primer lloc, cal fer esment a l'existència de drets humans la formulació dels quals es realitza en termes absoluts: no admeten cap tipus d'excepció o límit. Entre aquests drets, es troben en bona mesura els drets humans que integren la noció de dignitat humana –per exemple, la prohibició de l'esclavitud o de la tortura. En aquests casos, la voluntat de cercar opcions d'interpretació oberta de les nocions d'*esclavitud* o de *tortura* no serien més que intents de desproveir-les del seu caràcter absolut i d'intentar justificar pràctiques oposades a les normes jurídiques internacionals més elementals. És prou clar, doncs, que el relativisme tindria poc espai on desenvolupar-se: no hauria relativisme jurídic susceptible de fonamentar la legalitat, per exemple, de l'ablació del clítoris per raons culturals o l'ús de certes tècniques que deriven en tortura com a manera efectiva de adquirir informació en la lluita contra el terrorisme.

En segon lloc, la majoria de drets humans estan redactats de manera que les autoritats estatals puguin establir límits al seu gaudi: per exemple, el dret a la llibertat no impedeix que una persona no pugui ser empresonada si existeixen motius suficients –la privació de la llibertat seria contrària a la dignitat humana si és empresonada de manera arbitrària. Aquesta lògica dels drets humans és tècnicament més precisa en els tractats internacionals en la matèria: s'articula a través d'excepcions al gaudi dels drets humans –supòsits més o menys definits i taxats– o mitjançant clàusules restrictives que permeten limitar el gaudi dels drets i llibertats d'acord amb certes finalitats i interessos de caràcter general. En aquest espai obert a les perspectives interpretatives és on els *relativismes* disposen d'un espai més diàfan per desenvolupar-se i confrontar les diverses percepcions sobre els drets humans: un exemple clar, mirant al marc conceptual del seminari, és precisament el de la determinació dels límits admesos a l'expressió pública de la llibertat de pensament, consciència i religió –inclosa la diferenciació entre opcions majoritàries i minoritàries. Els límits del relativisme són en principi clars, però paradoxalment imprecisos: primer, no és acceptable cap tipus de restricció dels drets humans que desvirtuï el contingut essencial de les facultats que conformen el dret subjectiu concret ni que institueixin límits arbitraris o desproporcionats al seu gaudi efectiu, i, segon, les mesures restrictives adoptades no poden resultar discriminatòries, en el sentit que no hi hagi justificació objectiva i raonable pel tracte diferenciat.

En tercer lloc, cal fer esment novament a la singularitat del dret internacional dels drets humans i, en particular, dels tractats internacionals en la matèria: la seva concepció com a un *dret de mínims*. Aquesta percepció, formalment estipulada en la immensa majoria de tractats internacionals de drets humans (vegeu l'article 5.2 del PIDCP), té una conseqüència prou important: no es pot argumentar la legalitat internacional com a instrument per minvar les garanties del gaudi dels drets humans reconegudes en el dret intern quan aquestes són superiors a les internacionalment assumides pels compromisos acceptats per l'Estat.

Finalment, cal introduir un altre vector revelador de la flexibilitat dels tractats internacionals i que ofereix un camp operacional nítid per exercitar el relativisme: les reserves. Les reserves als

tractats internacionals permeten a l'Estat que les formula: d'una banda, excloure l'aplicació d'una o de diferents disposicions del tractat internacional –per tant, rebutja així reconèixer o aplicar alguna de les garanties vinculades a un dret humà, i, d'altra banda, modificar l'aplicació d'una o de diferents disposicions del tractat internacional –de manera que solament s'accepta l'aplicació d'aquella norma jurídica internacional si s'interpreta d'acord amb la manera com l'entén aquell Estat en consonància amb la seva perspectiva jurídica o ideològica. Exemples d'aquest darrer tipus de reserves es troben, per exemple, en les formulacions emprades per estats on la religió islàmica és oficial i/o majoritària, i reclamen l'aplicació de la majoria de disposicions d'un tractat internacional o d'alguna de les seves disposicions solament d'acord amb la llei islàmica.

Les reserves no cal que estiguin autoritzades en el propi tractat internacional: si el tractat internacional no en diu res, es poden formular reserves sempre que no siguin contràries a l'objecte i la finalitat del tractat internacional.

Els problemes que ens plantegen les reserves són més aviat pràctics que conceptuals: sembla clar en aquest darrer sentit que no és possible formular reserves que afectin de manera total o significativa a l'aplicació dels drets humans que integren la noció internacional de dignitat humana; igualment, serien contràries al dret aquelles reserves els efectes de les quals desvirtuïn el contingut essencial del dret humà objecte de l'aplicació. Certament, això ens introdueix en l'assumpte més aviat pràctic dels efectes de les reserves, i sobre tot d'aquelles que no s'adeqüen als paràmetres de legalitat assenyalats; però la resposta no és fàcil.

- L'efectivitat d'una reserva o no dependrà en principi de la posició dels altres estats, que la poden acceptar o oposar-s'hi –poden formular inclús una objecció qualificada que impedeixi per causa de la reserva que el tractat internacional tingui efectes entre ells i l'Estat que ha formulat la reserva. La pràctica ens demostra que ni aquest tipus d'objeccions qualificades són habituals davant d'una reserva més o menys dubtosa, ni els estats opten generalitzadament per objectar de manera simple –oposant-se a l'aplicació mútua amb l'Estat que ha formulat la reserva de la disposició afectada per aquesta– les reserves formulades. D'aquesta manera, el rebuig de la reserva pot ser compartit formalment per un grup d'estats –que expressin el seu propi relativisme?– però poques vegades es tradueix en una acció coincident de la gran majoria d'estats.
- Les preguntes sorgeixen prou immediatament: aquest mecanisme de rebuig comporta o no *per se* l'eliminació automàtica d'una reserva no vàlida? Quins efectes té l'objecció si els tractats de drets humans creen bàsicament obligacions de tipus objectius, de manera que cada Estat respon dels seus actes sense que entri en joc primàriament la reciprocitat? El Comitè de Drets Humans del PIDCP a nivell universal ha adoptat una política semblant a la del Tribunal Europeu de Drets Humans: avalua l'Estat com si la reserva no hagués estat formulada quan aquesta no és en el seu parer legal, però, en quina mesura això significa l'eliminació jurídica i formal de la reserva? En tot cas, el problema és de fons i inherent al dret internacional dels drets humans mateix: la debilitat dels mecanismes per garantir l'acompliment de les obligacions jurídiques i la dependència dels estats per prendre mesures que tinguin un cert nivell de coerció –la qual cosa no fa fàcil en cap cas l'adopció de mesures.

En un altre ordre de coses, i partint de l'afirmació objectiva de la *universalitat dels drets humans*, s'ha d'admetre que, de manera subtil i prou ambigua, la Declaració Final de la Conferència Mundial de Drets Humans (Viena, 1993) va assumir la presència i legitimitat dels *particularismes relativistes* en la matèria. Tot i l'obligació estatal de promoure i protegir tots els drets i llibertats fonamentals, s'ha de tenir en compte la importància de les particularitats nacionals i regionals, així com dels diversos patrimonis històrics, culturals i religiosos (punt 5).

La qüestió, llavors, és cercar la significació de la noció de *relativisme*.

El punt de partida és la idea inicial que la DUDH i el dret internacional dels drets humans són un projecte occidental. No és possible negar que l'argument té una certa part de raó: l'ONU de la immediata postguerra és bàsicament una Organització internacional formada per estats

occidentals o propers. Ara bé, és igualment una realitat social que, de manera progressiva, l'ampliació del nombre d'estats integrants de la societat internacional i membres de l'ONU ha suposat que la gran majoria hagin manifestat –forçadament o no– la seva assumpció del projecte derivat de la DUDH i hagin adquirit voluntàriament obligacions jurídiques en matèria de drets humans.

El projecte és, doncs, indubtablement comú i compartit; per tant, el qüestionament global de la idea d'universalitat ja no és acceptable. Però, a la vegada, inclús sota uns paràmetres axiològics i normatius compartits, queda un espai innegable per a l'exercici del relativisme; també, a la vegada, aquest espai pel relativisme està restringit –i, per tant, es tanca a la discrecionalitat interpretativa dels estats– per la pròpia configuració de les normes jurídiques internacionals. Certament, les *regles del joc* deixen un ampli marge a la discrecionalitat estatal però restringeixen al mateix temps qualsevol pretensió d'interpretar lliurement el contingut dels drets humans.

Dit això, és evident que tota posició davant dels drets humans expressa un cert nivell de relativisme envers el projecte universal –inclús si es parla dels estats generalment més afins o propers a la idea universal de drets humans. L'origen d'una perspectiva relativa dels drets humans pot provenir d'una concepció religiosa però també és factible que tingui una dimensió menys profundament arrelada en conviccions: per exemple, es pot sustentar en una postura política com l'excepcionalitat i tenir una operativitat destinada a privar dels drets humans més elementals dels anomenats enemics, en virtut d'una presumpta situació d'enfrontament que implica la necessitat d'acabar socialment i físicament amb qui la provoca –percepció implícita, per exemple, en la mal anomenada *guerra contra el terrorisme* i en les mesures específiques que han estat articulades per determinats estats, sense que, per cert, aquestes pràctiques hagin resultat denunciades amb suficient vehemència i contundència per estats amb una llarga trajectòria de conformitat amb la idea de la universalitat dels drets humans.

El relativisme s'ha de ponderar igualment des de la *variabilitat política*. El relativisme purament polític té cabuda en la defensa d'una sèrie d'interessos i de valors dins de la societat internacional, però presenta una dimensió regida pels propis interessos estatals que incorporen les exigències de la necessitat política, de la complicitat política i de l'oportunitat política. En definitiva, els drets humans són un objecte de l'acció exterior estatal: els estats poden i acostumen a tenir una *política de drets humans* però també a fer *política amb els drets humans*. Els estats poden avaluar les accions de tercers estats de manera diferent en funció de les seves afinitats o interessos polítics –tot i que les violacions dels drets siguin les mateixes: és la *doble rasada*– o recolzar pels mateixos motius les accions institucionals respecte un estat però no respecte un altre –la qual cosa dóna lloc a l'anomenada *arbitrarietat selectiva*–; igualment, poden actuar respecte a iniciatives normatives en funció del relativisme polític i no de la ponderació dels valors en joc.

Les dimensions polítiques del relativisme, a més, afavoreixen una visió polièdrica de les diferències en matèria de drets humans i obren la incògnita sobre quins són els termes reals d'afirmació del relativisme en aquesta matèria. Un exemple prou actual pot ser clarificador. S'observa, des de la creació del Consell de Drets Humans, una tendència al fet que la majoria d'iniciatives europees –potser inclús, occidentals– no són preses finalment en consideració dins d'aquest òrgan intergovernamental i, per tant, són rebutjades per altres grups d'estats representats en el si del Consell. D'altra banda, bona part dels estats europeus membres del Consell no han assumit les tesis majoritàries sobre assumptes sensibles de la política institucional de drets humans: entre ells, la valoració de la situació a Israel i els territoris ocupats (abans inclús de votar en contra o abstenir-se en la votació relativa a l'informe Goldstone). És significatiu que cap Estat europeu membre –amb l'excepció de la Federació Russa– votés a favor de la Resolució S/12-1 del Consell, de 16 d'octubre de 2009 –25 vots a favor, 6 en contra i 11 abstencions<sup>51</sup>–, en la qual s'avalua l'informe esmentat i se'n treuen les oportunes conseqüències. La qüestió, llavors, és qui

51. Juntament amb els Estats Units van votar-hi en contra Eslovàquia, Hongria, Itàlia, els Països Baixos i Ucraïna, i es van abstenir: Bèlgica, Bòsnia, Eslovènia i Noruega (juntament amb altres set estats). La Resolució 64/10, de l'Assemblea General de les Nacions Unides, de 5 de novembre de 2009, va ser adoptada per 114 vots a favor, 18 en contra i 44 abstencions: solament 5 estats membres de la Unió Europea van votar a favor (Xipre, Irlanda, Malta, Portugal i Eslovènia).



protagonitza el relativisme polític sobre un assumpte la gravetat del qual és evident des del punt de vista de l'efectivitat dels drets humans. Probablement, més enllà de les puntualitzacions sobre la redacció dels textos o de les condemnes i/o possibles accions explicitades, des d'altres grups d'estats això es podria entendre com una manifestació interessada de relativisme sobre l'aplicació de les normes jurídiques internacionals de drets humans.

Finalment, si s'analitza la religió com a font hipotètica de relativisme, cal esmentar que des de la perspectiva occidental s'ha posat l'accent en el particularisme que es deriva de la religió islàmica. Encara que tingui una fonamentació més o menys racional, aquesta centralitat ha de ser precisada en un doble sentit: primer, en el fons, la qüestió jurídica radica en com i fins a quin punt cadascun dels estats on la religió islàmica és present –i sobretot aquells països on és religió oficial i/o majoritària– assumeix i desenvolupa en termes legals els postulats que deriven teòricament de les conviccions religioses, i, segon, l'exemple dels testimonis de Jehovà davant del Tribunal Europeu de Drets Humans demostra que tampoc tots els estats europeus han assumit de la mateixa manera la pluralitat religiosa, evitant qualsevol signe o dosi de tractament diferenciat (i potencialment discriminatori).

L'anàlisi d'aquesta qüestió des del dret internacional dels drets humans passa pels paràmetres següents:

- Tota persona té dret a la llibertat de pensament, consciència i religió; en conseqüència, no es regula des d'una perspectiva diferenciada el dret a la llibertat religiosa respecte a la llibertat de la persona humana de comptar amb les seves pròpies conviccions. La religió, en aquest nivell, és interpretada com un conjunt de conviccions basades en posicions religioses (tradicionalistes o més modernes) o sobre el fet religiós; això significa que inclou conviccions positives i negatives: conviccions pròpies de qualsevol religió, l'ateisme, l'agnosticisme o la indiferència davant de les religions.
- Un dels problemes principals en la concreció de les obligacions jurídiques internacionals –tal com demostren els treballs preparatoris de l'article 18 del PIDCP i la posició d'alguns estats àrabs– ha estat si un element tan vinculat intrínsecament a l'exercici d'aquesta llibertat –el dret a canviar de religió– en forma part; sembla clar que la resposta és positiva, tot i els evidents incompliments d'alguns estats.
- En la mesura en què tota religió projecta un *concepte de vida* –amb repercussions socialment perceptibles en les pràctiques del grup o en la manera d'acomodació del grup a una realitat social plural (sobretot si es tracta d'una religió molt majoritària entre la població)–, la religió constitueix un referent axiològic –els valors socials propugnats es poden convertir en propostes polítiques i legals– i un punt de partida de les accions individuals o col·lectives dels seus membres.
- La dimensió social de les idees religioses té un sentit positiu i negatiu a la vegada: és una contribució a la construcció axiològica de la societat –i, per tant, al progrés en relació amb els drets humans. Tanmateix, pot derivar en manifestacions de fet i de dret que poden vulnerar els drets i llibertats dels propis membres del grup i/o dels no membres. Amb relació als no membres del grup, l'actuació social del col·lectiu i la projecció legal, social i institucional de la seva manera d'entendre la societat pot portar al fet que es vegin sobretot afectats el dret a la llibertat religiosa, la llibertat d'opinió i d'expressió, el dret a l'educació i altres drets fonamentals (inclús els drets humans vinculats a la dignitat humana). En particular, pot haver-hi una afectació fonamentada en un tracte discriminatori basat indegudament en les creences religioses diferenciades. És obvi que aquest efecte negatiu potencial no és automàtic ni ineludible; tampoc sembla fàcil que sigui purament horitzontal (existent estrictament en les relacions entre particulars i/o grups religiosos) i que no compti amb una predisposició clara de les autoritats estatals.
- Per això, el dret internacional dels drets humans planteja la possibilitat de restringir les manifestacions externes de la llibertat religiosa: en el que representen de projecció de la concepció de vida i poden afectar els drets i llibertats del conjunt de la població. L'Estat

no solament té l'obligació de respectar els drets humans sinó també de protegir-los, per la qual cosa ha de mantenir un comportament actiu en front de possibles manifestacions religioses que suposin una vulneració dels drets i llibertats.

Val la pena afegir que, com que resulta evident, no és fàcil objectivar ni discernir quan una actuació autoritzada o tolerada per les autoritats estatals és realment una derivada de les conviccions religioses o bé té una significació més lligada a les tradicions culturals o socials; igualment, no és fàcil separar les conviccions purament religioses de les conviccions i manifestacions ideològiques o polítiques que cerquen en el vector religiós un element de legitimació. Aquesta confusió intrínseca, sobretot en societats on una religió determinada ha estat un factor de cohesió social, planteja un segon problema: el de dilucidar si un símbol té una dimensió que excedeix de l'àmbit religiós i representa un conjunt de propostes i de valors socials; en aquest sentit, per exemple, el Tribunal Europeu de Drets Humans sembla tenir-ho clar en la sentència recent *Lautsi c. Itàlia* (encara que no és una sentència ferma): tot i aquesta càrrega social implícita, un símbol com la creu té una significació predominantment religiosa.

### 3. DRETS HUMANS, ESTAT I RELIGIÓ

#### 3.1. Aspectes a debat

En aquest apartat pretenem analitzar els diversos vincles que tenen els estats amb les religions. En primer lloc, s'haurien de definir les diferents relacions entre Estat i religió, des de l'Estat laic, passant per l'Estat aconfessional, fins als estats teocràtics.

Un tema de debat ha de ser la diferència entre els processos de secularització i laïcitat en els diversos estats de la zona mediterrània. El paper que ha jugat la colonització en la configuració de la realitat de molts països i la imposició (o percepció d'imposició) de certs valors "occidentals", inclosos els drets humans, ha provocat un rebuig d'aquests valors, sobretot des d'estructures religioses, però també socials i polítiques. En aquest sentit, caldria reflexionar sobre les diferències entre els diversos processos de separació de l'Estat i la religió, i la seva influència actual.

Un altre tema consisteix a analitzar, més enllà dels vincles formals, el veritable paper i influència de la religió en les estructures de l'Estat i en la configuració i planificació de polítiques públiques. Quina és la vinculació entre l'esfera pública i la privada? Quin paper juguen en aquesta relació els drets humans? Què significa que l'Estat és el garant dels drets humans (obligacions positives i negatives)? Ho són tots els estats? També els autoritaris?

Per altra banda, hauríem d'analitzar, més enllà dels vincles formals, el veritable paper i influència de la religió en les estructures de l'Estat. Si bé no podem negar que històricament la religió única i predominant a l'Estat espanyol era la catòlica, que va influir en molts aspectes de la nostra cultura (ensenyament, llocs de culte, festivitats...), avui en dia ens trobem una gran diversitat cultural al nostre territori que ha generat la convivència entre diverses religions.

Una idea a desenvolupar en el futur seria quina és la responsabilitat dels estats a causa de males praxis generades pels diferents discursos i actuacions de les religions (exemples: discursos d'una part de l'església catòlica sobre la prevenció de la sida a l'Àfrica, discursos discriminatoris cap a la dona en sectors de l'islam...).

No podem dir que l'Estat espanyol sigui un Estat laic des del moment en què s'utilitza finançament públic per subvencionar determinades religions (algunes més que d'altres) ni des del moment en què es preveu que part dels impostos vagin a parar a finançar una determinada religió.

De la mateixa manera que existeix el dret a la religió, s'hauria de respectar el dret a canviar de religió o de no tenir cap religió. Una qüestió de debat en aquest sentit és si la religió i la laïcitat formen part de l'àmbit intern de les persones i, per tant, fora de l'esfera d'intervenció de l'Estat, o si l'Estat hauria de regular aspectes relacionat amb la religió. Si és així, fins a quin punt? On és el límit?

Ens hem de plantejar, per tant, si el pes de les esglésies en les relacions de poder en el nostre Estat no està sobredimensionat. Si la religió és una qüestió pròpia de l'esfera privada dels individus, no sembla lògic el paper que juguen en pronunciaments que afecten qüestions d'interès general; no poden arribar a condicionar les polítiques públiques.

D'aquesta manera, l'Estat sí que és el garant dels drets humans (obligacions negatives i positives) però, pel que fa a la religió, l'Estat només hauria d'intervenir a equiparar en el tracte que reben les diferents ordres religioses (locals, ajuts...) sense cap intervenció en qüestions de contingut ni fer que la religió intervingui en el condicionament de les diverses polítiques públiques (ensenyament, ajuts socials...).

Per tal de tractar aquests i d'altres temes sobre les relacions entre els drets humans, l'Estat i les religions, reproduïm a continuació la ponència de **Juan Ferreiro**, que fa un recorregut sobre el cas espanyol i analitza al detall el marc de convivència i pluralisme religiós que l'Estat ha desenvolupat, i assenjala també les seves limitacions i mancances. Per altra banda, **Ahmed Rahmani** ens explica en el seu escrit les relacions entre Estat i religió des del punt de vista de la religió musulmana.

## 3.2. Relacions entre els poders públics - Confessions a Espanya: Coordenades jurídiques. Juan Ferreiro

### 1. Introducció

Per conèixer la situació jurídica de les confessions religioses a Espanya, primer és necessari partir dels principis que, segons la Constitució espanyola de 1978, han de presidir les relacions entre els poders públics i el fenomen religiós: el principi de laïcitat o aconfessionalitat i el principi de cooperació, tots dos ubicats a l'article 16.3 de la carta magna.

Aquest marc bàsic plantejat en la Constitució va ser desenvolupat tan sols un any després de la seva entrada en vigor per la Llei orgànica de llibertat religiosa (d'ara endavant, LOLR).<sup>52</sup> Aquesta norma, la primera llei orgànica de la democràcia que desenvolupava un dret fonamental, marcava, entre d'altres coses, la sendera per la qual el legislador havia decidit que discorregués el mandat de cooperació que la Constitució imposa als poders públics: la firma d'acords de cooperació amb aquelles confessions inscrites que pel seu àmbit i nombre de creients haguessin aconseguit un notori arrelament a Espanya.

Mentre que els acords amb l'Església catòlica s'havien signat més d'un any abans que la LOLR entrés en vigor (i 5 dies després que entrés en vigor la carta magna), va caldre esperar 12 anys que es complís el que s'hi establia i l'Estat subscriu els acords amb les tres confessions no catòliques que tenien notori arrelament a Espanya: la jueva, l'evangèlica i la musulmana.

Aquests acords, tal com estableix la LOLR, van ser validats per les corresponents lleis ordinàries aprovades per les Corts Generals l'any 1992, com veurem més endavant.

Des d'aleshores, les diverses matèries a què es refereixen els seus articles han estat desenvolupades per diverses normes de diferent rang. Normes que, encara que van ser promulgades pel poder legislatiu o pel poder executiu en l'àmbit de la seva competència normativa,

---

52. Llei 7/1980, de 5 de juliol de llibertat religiosa (BOE núm. 177, de 24 de juliol).

van ser gestades de comú acord amb les diferents confessions (caràcter pactista), o almenys van tenir en compte el seu parer.

Un dels objectius del Govern durant aquestes dues últimes legislatures ha estat desenvolupar els acords de cooperació amb les primeres tres religions no catòliques que han obtingut la declaració d'arrelament notori perquè els drets que s'hi proclamen siguin reals i efectius i, seguint aquesta mateixa línia, remoure els obstacles de tota índole (socials, culturals, jurídics o fins i tot econòmics) que s'oposaven a la plena realització de la llibertat i la igualtat religiosa, proclamades i protegides per la carta magna.

A continuació, doncs, ens referirem al marc constitucional dins del qual s'han de desenvolupar les relacions entre l'Estat (en els seus tres àmbits: executiu, legislatiu i judicial) i els grups religiosos, és a dir, el marc que ha d'inspirar l'actuació dels legisladors, funcionaris i jutges envers el món sacre.

## 2. Model constitucional de relació entre l'Estat i les confessions religioses

La carta magna trama un model concret de relació entre l'Estat i les confessions. Després de reconèixer que la titularitat del dret fonamental de llibertat religiosa correspon als individus i a les confessions<sup>53</sup> i consagrar la prohibició d'obligar a declarar les pròpies creences,<sup>54</sup> l'article 16 estableix que l'actuació dels poders públics en aquesta matèria ha d'estar guiada per dos principis que tenen una tendència natural a contradir-se però que, per imperatiu constitucional, estan obligats a conviure: el principi d'aconfessionalitat o laïcitat de l'Estat i el principi de cooperació.

### A) Principi de laïcitat o aconfessionalitat de l'Estat

S'hi inclou a l'article 16.3, el primer paràgraf del qual proclama: "Cap confessió tindrà caràcter estatal".

Era més contundent la fórmula que s'havia establert a l'esborrany de l'avantprojecte constitucional: "L'Estat no és confessional". Però aquesta expressió no va prosperar, potser perquè recordava massa la que havia encunyat la Constitució de 1932 de la II República, que a l'article 3 afirmava: "No existeix cap religió oficial de l'Estat".<sup>55</sup>

La fórmula adoptada per la Constitució de 1978 es pot interpretar com una declaració d'aconfessionalitat o laïcitat certament tímida per dos motius. En primer lloc, perquè la declaració esmentada no figura en el títol preliminar, on tindria una millor col·locació per ser la part de la carta magna on en principi s'expressen els trets ontològics de l'Estat. En comptes d'ubicar-la en aquest títol, el constituent va decidir inserir-la al capítol referit als drets fonamentals, concretament el que garanteix el dret de llibertat religiosa, ideològica i de culte dels individus i les comunitats.

La segona raó per la qual alguns estimen que es tracta d'una expressió tèbia o poc resolta és el fet que la frase en qüestió evita una referència expressa a l'Estat. Així, la paraula "Estat", del qual l'article refereix la seva manera de ser envers la religió, no només no figura al lloc que correspon al subjecte de l'oració –com presumiblement hauria de fer– sinó que desapareix de la frase.

Potser aquesta timidesa no sigui sinó el resultat de l'intent del poder constituent de buscar un punt mitjà entre dos extrems: les tesis d'aquells que pugnaven per mantenir, encara que fos de manera

53. Art. 16.1 CE: 1. "Es garanteix la llibertat ideològica, religiosa i de culte dels individus i les comunitats sense més limitació en les seves manifestacions que la necessària per al manteniment de l'ordre públic protegit per la llei."

"Aquests drets [llibertat i igualtat religiosa], concebuts originàriament com a drets individuals dels ciutadans, arriben també, per derivació, a les comunitats o confessions en què aquells s'integren per al compliment comunitari de les seves finalitats religioses, sense necessitat d'autorització prèvia ni d'inscripció en cap registre públic." (Exposició de motius de l'acord de cooperació de l'Estat espanyol amb la Comissió Islàmica d'Espanya).

54. Art. 16.2 "Ningú no podrà ser obligat a declarar sobre la seva ideologia, religió o creences".

55. J. FERREIRO GALGUERA, *Relaciones Iglesia-Estado en la II República Española*. Barcelona: Atelier, 2005, p. 62.

sorneguera, el caràcter confessional de l'Estat i els que, advocant per una estricta laïcitat, volien que desaparegués del text constitucional qualsevol menció a l'Església catòlica.

Tenint en compte que alguns principis resulten difícils de conciliar (és sabut que el triomf absolut de la llibertat podria erosionar la igualtat o viceversa), potser el constituent va decidir adaptar les essències de la laïcitat a les exigències de la cooperació per evitar ruptures traumàtiques entre un Estat confessional i un Estat laic o aconfessional, i preservar així la pau social (el record del final de la II República així semblava aconsellar-ho).

No obstant això, la cooperació, que va desenvolupar llavors el paper de suavitzant de la laïcitat, es revelaria en el futur amb una virtualitat no prevista inicialment: les polítiques que desenvolupen la cooperació en matèria religiosa s'han presentat com un eficaç instrument per coadjuvar en la consecució de la integració dels immigrants a la societat espanyola. La llibertat religiosa s'ha convertit, doncs, en una eficaç palanca per a la integració d'immigrants. Òbviament, en el moment d'aprovar-se la Constitució, ningú imaginava l'allau d'immigració que desembocaria en el nostre país principalment a partir de l'any 2000.

Tornant a l'assumpte que ens ocupa, la redacció de l'expressió constitucional ("cap confessió tindrà caràcter estatal"), malgrat la seva tímidesa o temperància, reflecteix perfectament el caràcter laic o aconfessional de l'Estat. La laïcitat és un concepte que se sosté sobre dues altres columnes conceptuals: la separació entre les dues institucions i la neutralitat dels poders públics en matèria religiosa. Vegem a continuació els trets essencials d'aquests pilars conceptuals.

### *1. Separació entre les confessions i l'Estat*

La idea bàsica que recull aquest principi és que les confessions religioses que existeixen a la societat i els poders públics (en la seva triple dimensió: central, autonòmica i municipal) són entitats independents i autònomes.

D'això se'n deriva una primera conseqüència: el *principi de no ingerència* en ambdues direccions, és a dir, tant de l'Estat en l'àmbit confessional com de les confessions en l'àmbit estatal.

Respecte al primer punt, la Constitució prohibeix la intervenció de l'Estat en l'àmbit de les confessions. Dit d'una altra manera: els poders públics no poden interferir en l'òrbita interna de les esglésies, que tenen el dret d'organitzar-se lliurement.<sup>56</sup>

Tal com ha recordat el Tribunal Constitucional, els poders públics han d'evitar que es produeixi qualsevol mena de confusió entre les funcions estatals i les religioses. Aquesta mistificació es produiria, per exemple, si l'Estat intervingués en l'organització interna de l'església catòlica, de l'islam o del protestantisme espanyol.

No obstant això, els poders públics sí que poden, en virtut del principi de cooperació (com incidirem més endavant), assessorar les confessions, a instàncies d'aquestes i en els assumptes que elles estimin convenients, sempre evitant la temptació de caure en actituds paternalistes i molt menys intervencionistes.<sup>57</sup>

La conseqüència inversa del principi de no-intervenció és que les confessions (o llurs ministres de culte) no poden interferir en l'àmbit estatal en virtut del seu caràcter confessional. Posem dos exemples d'hipotètiques ingerències referides als ministres de culte o a la doctrina:

56. Tal com estableix l'art. 6 de la LOLR, un dels efectes de la inscripció de les confessions en el Registre d'Entitats Religioses és el dret a gaudir d'una autonomia normativa que implica la possibilitat de no adoptar una estructura democràtica, quelcom que sí que estan obligades a fer les associacions, ja que l'article 2.5 de la Llei orgànica 1/2002, reguladora del dret d'associació, estableix que "l'organització interna i el funcionament de les associacions han de ser democràtics, amb ple respecte al pluralisme".

57. Això no implica que l'Estat declini la seva funció de vetllar per la legalitat vigent. D'aquesta manera, si la federació d'una confessió realitza una convocatòria d'una assemblea ordinària o redacta uns Estatuts, i algun d'aquests actes es realitza en clara vulneració de la legislació vigent, l'Estat, ja sigui a través del poder executiu o en última instància a través dels tribunals, haurà de vetllar pel cabdal compliment de l'ordenament jurídic.

- a) Òbviament, un ministre de culte té el mateix dret a participar dels assumptes públics que qualsevol altre ciutadà, però no des de la seva condició de ministre d'un determinat culte, sinó com a ciutadà.<sup>58</sup> És per aquest motiu que a les Corts d'Espanya ja no es reserven escons per als representants d'una confessió, tal com passava durant el règim de Franco amb els bisbes, ja que xocaria amb el pilar de la separació Església-Estat i s'ensorraria, per tant, el principi d'aconfessionalitat o laïcitat.
- b) Cap confessió pot pretendre que els seus dogmes o creences es transformin automàticament en llei. Si les seves idees religioses es plasmen en una norma civil serà perquè han estat aprovades com a tal al Parlament, seguint el procediment establert.

## II. Neutralitat de l'Estat envers el factor religiós

L'Estat és neutre davant el fenomen religiós. Això implica que el dret, no ja a professar, sinó simplement a valorar els diferents credos religiosos, correspon als individus i a les comunitats (que són els titulars del dret fonamental de llibertat religiosa), i no als poders públics.

L'Estat és, doncs, i seguint l'esperit del Tribunal Constitucional, radicalment incompetent davant l'acte de fe i, per tant, no en pot valorar la legitimitat.<sup>59</sup>

Per aquesta raó, el terme "secta", per les seves connotacions negatives, no és un terme jurídic sinó sociològic. L'Estat no pot diferenciar entre l'heterodòxia i l'ortodòxia religiosa d'un grup concret. Per als poders públics, són comunitats religioses aquelles que es considerin com a tal i que s'inscriuen en el Registre d'Entitats Religioses del Ministeri de Justícia (d'ara endavant RER), una vegada que aquest hagi verificat, mitjançant un acte de constatació, no pas de qualificació, que compleixen amb els requisits que exigeix la normativa vigent.<sup>60</sup> Aquests requisits són formals, com ara la denominació, el domicili, el règim de funcionament o els òrgans representatius. El requisit més polèmic és la declaració de finalitats religioses. Segons l'esperit de laïcitat, l'Estat ha de requerir aquesta declaració però si les finalitats religioses s'expliquen, l'Estat hauria de fer, valgui l'expressió, un "acte de fe", ja que la pròpia Comissió de Drets Humans, quan interpreta l'article 18 de la Declaració Universal dels Drets Humans, reconeix que "el dret a la llibertat de pensament, de consciència i de religió" estableix que els termes convicció o religió han de ser interpretats en sentit ampli, incloent-hi conviccions teistes, no teistes i atees, així com el dret a no professar cap convicció o religió.<sup>61</sup>

Això no vol dir que el RER no tingui mecanismes de control. Quan un grup religiós s'inscriu al RER, la normativa vigent ofereix un doble filtre, constitucional i legislatiu, que, això sí, no s'aplica amb caràcter preventiu.

Pel que fa a la Constitució, l'article 22.2 proclama que "seran il·legals i, per tant, no només no inscriptibles sinó també perseguibles, les associacions (de qualsevol naturalesa, això és, també religioses) que *perseguixin finalitats o utilitzin mitjans tipificats com a delictes*".

Per la seva banda, la LOLR estableix a l'article 3.1 que els límits a l'exercici de la llibertat religiosa són dos:

58. De la mateixa manera que un imam, un sacerdot o un rabí poden ser funcionaris, com qualsevol altre ciutadà, sempre que superin el corresponent concurs o oposició inspirat en els principis constitucionals d'igualtat, mèrit i capacitat.

59. "L'articulació d'un registre [...] no habilita l'Estat per realitzar una activitat de control de la legitimitat de les creences religioses [...], sinó tan sols per comprovar, emanant a aquest efecte un acte de mera constatació i no de qualificació, que l'entitat sol·licitant no és alguna de les excloses per l'article 3.2 LOLR, i que les activitats o conductes que es desenvolupen per a la seva pràctica no atempta contra el dret dels altres a l'exercici de les seves llibertats i drets fonamentals, ni són contràries a la seguretat, la salut o la moralitat pública, com a elements en què es concreta l'ordre públic protegit per la llei en una societat democràtica, al qual es refereix l'art. 16.1 CE." (STC 46/2001 FJ 8è).

60. Reial decret 142/1981, de 9 de gener, sobre l'organització i funcionament del Registre d'Entitats Religioses (BOE núm. 27, de 31 de gener).

61. L'Observatori General del Comitè de Drets Humans de les Nacions Unides, núm. 22 (48), de 20 de juliol de 1993 estableix que «s'ha de tenir en compte que segons el que estableix l'article 10.2 de la nostra carta magna: les normes relatives als drets fonamentals [...] s'interpretaran d'acord amb la Declaració Universal de Dret Humans...»

- els drets fonamentals dels altres
- l'ordre públic plasmat en la seva triple dimensió: seguretat, sanitat i moralitat públiques.

En el polèmic apartat 2 de l'article 3 s'estableix que queden fora de l'àmbit de protecció de la LOLR, i, per tant, no serien inscriptibles en el RER, "les activitats, finalitats i entitats relacionades amb l'estudi i experimentació dels fenòmens psíquics o parapsicològics o la difusió de valors humanístics o espiritualistes o altres finalitats anàlogues alienes al món religiós".

Una emblemàtica sentència del Tribunal Constitucional (STC 46/2001) entén que l'Estat, mitjançant el RER, està habilitat per constatar dues qüestions:

- a) que el grup religiós que sol·licita la inscripció no és un dels exclosos per l'art. 3.2 LOLR
- b) que les activitats del grup esmentat no atempten contra els drets fonamentals dels altres ni contra l'ordre públic.

Pel que fa al primer punt, creiem que el paràgraf no té una redacció feliç perquè exclou de l'àmbit d'aplicació de la Llei de llibertat religiosa entitats caracteritzades per uns trets ("difusió de valors humanístics", "experimentació de fenòmens psíquics o parapsicològics") que en essència són propis de les religions. Així, per exemple, a ningú se li escapa que l'oració o els miracles, que contempen tantes religions, poden ser qualificats com a "fenòmens psíquics o parapsicològics", o que "la difusió de valors humanístics" pugui ser predicada per tots els grups religiosos.

En altres paraules, la llei utilitza a l'article 3.2 uns criteris d'exclusió que són consubstancials als grups inclosos. El paràgraf mai no ha estat objecte ni d'un recurs ni d'una qüestió d'inconstitucionalitat, però entenem que és, sens dubte, clarament contradictori. És d'esperar que aquest article desaparegui en la nova llei orgànica reguladora de la matèria.

Respecte als actes contraris als drets fonamentals o a l'ordre públic, aquesta mateixa sentència reconeix que s'ha de realitzar el control sobre les bases d'una constatació (i no qualificació); en altres paraules, la lesió dels drets fonamentals o de l'ordre públic que suposadament realitzin les entitats religioses no s'ha d'interpretar amb caràcter preventiu davant eventuais riscos. Per oposar la clàusula de l'ordre públic com a límit a l'exercici de la llibertat religiosa, no s'ha de fer en virtut de meres presumpcions, sinó que ha de ser fruit d'una constatació que es produeix quan les activitats esmentades han merescut condemna en sentència ferma.

En paraules del Tribunal Constitucional, "només quan s'han acreditat a la seu judicial l'existència d'un perill cert per a la seguretat, la salut i la moralitat pública, tal com han de ser entesos en una societat democràtica, és pertinent invocar l'ordre públic com a límit a l'exercici del dret a la llibertat religiosa i de culte" (FJ 11).

Ara bé, suposant que el RER, malgrat no tenir-ne proves, detecti que existeixen indicis que el grup sol·licitant realitza activitats contràries a l'ordre públic, seria procedent que l'encarregat del Registre suspengués la tramitació i remetés l'expedient al ministeri fiscal perquè aquest iniciés les accions pertinents.<sup>62</sup>

La neutralitat implica per a l'Estat certes conseqüències: els poders públics no poden professar cap confessió (seria un Estat confessional), ni proclamar-se ateu (seria el cas d'un Estat perseguidor de la religió), ni mantenir una actitud laïcista.

En aquest sentit, convé **no confondre**, com lamentablement passa sovint, els termes laïcitat i laïcisme. Un Estat laïcista és aquell que té prejudicis envers els assumptes o grups religiosos. Aquests prejudicis es poden manifestar tant en la seva actuació administrativa com en les seves ocupacions legislatives o judicials. Posem-ne dos exemples:

---

62. Això és el que s'estableix per a les associacions a la Llei orgànica 1/2002 reguladora del dret d'associació (art. 30. 3 i 4). D. PELAYO, *Las comunidades ideológicas y religiosas, la personalidad jurídica y la actividad registral*. Madrid: [s.n.], 2007, p. 313.

Una actitud laïcista (la laïcitat o el laïcisme són òbviament actituds de l'Estat, no de la societat) seria tractar els grups religiosos pitjor del que es tracta els grups d'una altra naturalesa (esportius, culturals o culinàries) sense que aquesta diferència fos justificable. Òbviament el principi d'igualtat permet als poders públics (legislatius, judicials i executius) establir diferències entre les persones o entre els grups, però aquestes diferències han de ser raonables i proporcionals a la finalitat que persegueixen. Així, si les diferències establertes no són raonables o es basen en raons com el naixement, el sexe, la raça o la religió, estaríem davant diferències discriminatòries.

Un altre exemple d'actitud laïcista podria ser la reclusió de les manifestacions religioses a l'àmbit privat, entenent com a tal la intimitat de la llar. La frase tan gastada "la religió ha d'estar fora de l'esfera pública" pot tenir una lectura laica i una altra laïcista. Des de l'òptica laica constitucional, quan es diu que la religió ha de quedar fora de l'esfera pública, ens referim al fet que el factor religiós ha d'estar fora dels representants o dels edificis dels poders públics, i no de la via pública. És a dir, els funcionaris públics, com a representants de l'Administració, no poden defensar o avalar una religió per sobre d'una altra, ni tampoc l'ateisme per sobre de la resposta religiosa. Passa el mateix amb els edificis públics, que no poden enarborar símbols religiosos per preservar la neutralitat de l'Estat.<sup>63</sup>

Relegar les expressions religioses a l'àmbit privat, entenent com a tal el domicili, seria una actitud laïcista perquè estaria vetant el dret fonamental de manifestació, i el nostre Estat no és laïcista sinó laic, és a dir, neutral davant el dilema religiós.

En resum, la principal conseqüència del laïcisme és que l'Estat no pot assumir els valors religiosos com paràmetres per mesurar la legitimitat o il·legitimitat de les seves actuacions.<sup>64</sup> En definitiva, el que la neutralitat prohibeix és que es produeixi una confusió entre juncions religioses i funcions estatals.

## **B) Principi de cooperació**

Aquest principi ve reflectit implícitament a l'article 9.2 de la Constitució espanyola<sup>65</sup> i, de manera més contundent, a l'article 16.3,<sup>66</sup> on a la tímida declaració d'aconfessionalitat la Constitució s'hi afegeixen dos mandats dirigits als poders públics:

- Tenir en compte les creences religioses dels espanyols.
- Mantenir les consegüents relacions de cooperació amb l'Església catòlica i les altres confessions.

D'aquest doble mandat en podem extreure algunes conseqüències.

En primer lloc, que la cooperació es refereix a les confessions religioses, és a dir, a l'opció fideïstica. Encara que, òbviament, l'Estat també pot cooperar amb grups ideològics aliens a les religions, l'article 16.2 es refereix a la cooperació dels poders públics amb l'Església catòlica, el caràcter religiós de la qual queda plasmat a la carta magna, i amb les altres confessions.

En segon lloc, les relacions de cooperació impliquen l'existència de dos subjectes diferenciats: els poders públics (ja siguin de l'àmbit central, autonòmic o municipal) i el grup religiós; dues

63. La remoció de símbols religiosos mòbils (com un crucifix) no plantejaria cap problema. Cas diferent serien aquells símbols incrustats en escuts o en edificis la remoció dels quals pot suposar un dany per al valor artístic o històric. En aquests casos, ja no el dret sinó el sentit comú ens diu que si els esmentats símbols es mantenen, per exemple, en un edifici públic, no és pel seu valor religiós sinó pel seu valor artístic o històric; per tant, ni es lesiona la neutralitat ni es danya el patrimoni artístic. Però, òbviament, els grups religiosos, com qualsevol col·lectiu, poden expressar-se en l'àmbit públic, això és, al carrer, sempre que observin les regles pròpies del dret de manifestació i la normativa pertinent.

64. Sens dubte podrà compartir valors amb les religions (la dignitat humana, la solidaritat), però l'Estat adopta aquests valors pel fet de ser valors polítics i socials, no per la seva etiqueta religiosa.

65. «Correspon als poders públics promoure les condicions perquè la llibertat i la igualtat de l'individu i dels grups en què s'integra siguin reals i efectives; remoure els obstacles que impedeixin o dificultin la seva plenitud i facilitar la participació de tots els ciutadans a la vida política, econòmica, cultural i social».

66. Article 16.3: "Cap confessió tindrà caràcter estatal. Els poders públics tindran en compte les creences religioses de la societat espanyola i mantindran les consegüents relacions de cooperació amb l'Església catòlica i les altres confessions".



entitats que, com ja hem recalcat, són independents i autònomes. En altres paraules, la cooperació reforça el principi de separació.

En tercer lloc, l'encàrrec de cooperació per part del poder constituent implica una valoració positiva del fenomen religiós. Si la Constitució ordena als poders públics cooperar amb les confessions vol dir que les valora almenys com quelcom potencialment positiu, ja que, si no fos així, s'estalviaria l'encàrrec imperatiu de cooperar-hi.

La carta magna no diu com s'han de desenvolupar les relacions de cooperació. Ara bé, en coherència amb el principi de llibertat, la cooperació haurà de produir-se només a instàncies de la confessió, és a dir, si la confessió la sol·licita, ja que algunes confessions, en virtut de la seva autonomia, poden voler mantenir-se al marge de l'ajuda institucional.

La menció expressa a l'Església catòlica no ha estat una qüestió pacífica. Per a alguns, significava una espècie de confessionalitat sorneguera. Per a altres, un mer reconeixement de l'arrelament històric que l'Església catòlica té a Espanya. En els debats de l'Assemblea Constituent, els que es van pronunciar en contra de la menció esmentada al·legaven que era contradictòria amb l'aconfessionalitat proclamada a la frase anterior. No obstant això, al final va prevaler.

Alguns dels seus defensors van argumentar que, tot i que esmentar l'Església catòlica a la carta magna era una qüestió jurídicament qüestionable, des del punt de vista polític era raonable tenir en compte que en aquell moment (transició política espanyola) el que es pretenia amb això era que el trànsit de l'Estat confessional (del règim anterior) a l'Estat aconfessional o laic es produís de manera no traumàtica i sense brusquedats.

En aquest sentit, resulta eloqüent l'actitud del representant del Partit Comunista a l'Assemblea Constituent, Santiago Carrillo, que va advocar per esmentar expressament l'Església catòlica, encara que només fos per evitar que aquells que després de la II República havien recolzat *la Cruzada*, recolzessin en aquell moment les forces reaccionàries que s'oposaven a la democràcia.<sup>67</sup>

### 3. El mandat de cooperació en la Llei orgànica de llibertat religiosa de 1980

Una via possible de canalitzar les relacions de cooperació amb les confessions és la que apunta la LOLR: els acords de cooperació. Però no és l'única. Des del punt de vista constitucional, ni és preceptiva l'existència dels acords de cooperació ni aquests esgoten el mandat constitucional. Es tracta d'una decisió política. Però, encara que semblava que la Constitució oferia al legislador un camí ampli, l'Estat va començar amb un peu forçat perquè cinc dies després d'entrar en vigor la Constitució va signar quatre acords de cooperació amb la Santa Seu.

En realitat es tractava de cinc acords: un acord marc signat el 28.6.1976 (i, per tant, anterior a la Constitució), mitjançant el qual Església i Estat renunciaven a privilegis històrics (l'Estat renuncià al privilegi de presentació de bisbes i l'Església al privilegi de fur de clergues i religiosos) i quatre acords sectorials signats el 3 de gener del 1979, cinc dies després de l'entrada en vigor de la carta magna:

- Acord entre l'Estat espanyol i la Santa Seu sobre assumptes jurídics.
- Acord entre l'Estat espanyol i la Santa Seu sobre assumptes econòmics.
- Acord entre l'Estat espanyol i la Santa Seu sobre ensenyament i assumptes culturals.
- Acord entre l'Estat espanyol i la Santa Seu sobre assistència religiosa a les Forces Armades i servei militar de clergues i religiosos.

Aquests acords de cooperació, que substitueixen el Concordat de 1953 (signat per Franco i Pius XII), tenen rang jurídic de tractat internacional i, per tant, d'acord amb l'article 96 de la carta magna, "les seves disposicions només podran ser derogades, modificades o suspeses en la

67. Diari de Sessions del Congrés dels Diputats. Any 1978, Núm. 106. Sessió Plenària. p. 3994.

manera prevista en els propis tractats o d'acord amb les normes generals del dret internacional". No poden ser derogats, per tant, per una simple llei interna.

Mentre que la carta magna plantejava l'obligació de cooperació en termes futurs ("els poders públics tindran en compte..."), la LOLR assumeix el mandat utilitzant un gerundi, fet que reflecteix que l'Estat, en promulgar aquesta llei, l'està integrant dins el mandat mateix.

L'article 7.1 de la LOLR assegura que l'Estat, "tenint en compte les creences religioses existents a la societat espanyola", podrà entaular un mecanisme concret de cooperació (acords o convenis) "amb les esglésies, confessions i comunitats religioses inscrites en el Registre que pel seu àmbit i nombre de creients hagin atès notori arrelament a Espanya...".

El legislador va optar, doncs, per establir una via concreta de cooperació: els acords o convenis de cooperació oferts a les confessions que ho sol·licitessin i que complissin amb aquests tres requisits:

1. Estar **inscrites en el Registre** d'Entitats Religioses ubicat al Ministeri de Justícia (Direcció General d'Assumptes Religiosos). El Reial Decret 142/1981 indica que són susceptibles de ser inscrites quatre grups d'entitats:
  - les "esglésies, confessions i comunitats religioses".
  - les federacions que aquestes formin.
  - les "ordres, congregacions i instituts religiosos", que lògicament han de pertànyer a alguna de les confessions (òbviament, s'estava pensant en l'Església catòlica).
  - les associacions religioses que hagin estat constituïdes com a tal segons l'ordenament de la confessió a la qual pertanyen. A aquestes últimes, per acreditar els fins religiosos, se'ls exigeix, a més de la declaració, adjuntar un certificat que les avaluï emès per l'òrgan superior a Espanya de l'Església a la qual pertanyen.<sup>68</sup>
2. Haver obtingut el reconeixement de **notori arrelament** a Espanya:

Es tractava d'un concepte jurídic nou. La llei només ofereix dos suports terminològics per determinar el notori arrelament: l'àmbit (de la confessió) i el nombre de creients.

L'Administració va tenir llavors l'oportunitat de desenvolupar el concepte "notori arrelament" mitjançant una norma reglamentària que l'objectivés, i retallar així les temptacions de discrecionalitat, però no ho va fer.<sup>69</sup> Es va limitar a proposar que, a causa de l'ambigüïtat del terme, el seu abast s'hauria de valorar cas per cas, tot i que va apuntar criteris interpretatius orientadors (sense pretensió d'exhaustivitat) relacionats amb els termes legals "àmbit" i "nombre de creients".<sup>70</sup>

Així, el concepte "àmbit" no només es referia al fet que els fidels estiguessin suficientment i significativament estesos per tot o bona part del territori espanyol, sinó també a aspectes com l'arrelament històric de la confessió en qüestió al nostre país; la importància de les seves activitats socials, assistencials i culturals; la quantitat de llocs de culte o la proporció de ministres de culte en relació amb la totalitat dels seus membres.

Encara que no hi ha una remissió legal expressa en aquest sentit, l'òrgan administratiu que *de facto* atorga el notori arrelament és la Comissió Assessora de Llibertat Religiosa

68. En virtut del Reial decret 589/1984, de 8 de febrer (BOE núm. 85, de 28 de març), també s'hi poden inscriure les fundacions religioses de l'Església catòlica (de moment no s'ha desenvolupat un Reial decret que permeti la inscripció de les fundacions de les altres confessions amb acord de cooperació, tal com seria aconsellable per reforçar la igualtat).

69. Durant una ponència defensada a la Comissió Assessora, celebrada el 23 de juny del 1982, es va plantejar la conveniència de concretar aquests requisits d'objectivitat en una norma administrativa i es va rebutjar. D'una banda, alguns van estimar que aquesta funció havia de menester una norma de rang legal. De l'altra, també es va considerar que, si s'aprovés aquesta norma, l'Administració, i en concret la Comissió Assessora de Llibertat Religiosa, perdria el marge de discrecionalitat del qual gaudia.

70. A. FERNÁNDEZ-CORONADO, *Estado y confesiones religiosas: Un nuevo modelo de relación* ("Los pactos con las confesiones: leyes 24, 25 y 26 de 1992"). Madrid: Civitas, 1995, p. 45-47.

(d'ara endavant CALR), un òrgan consultiu adscrit al Ministeri de Justícia la missió del qual és, segons la LOLR, realitzar estudis, informes i propostes de totes les qüestions relatives a l'aplicació d'aquesta Llei orgànica i, particularment i amb caràcter preceptiu, la preparació i dictamen dels acords o convenis de cooperació.<sup>71</sup>

Enquadrada en el Ministeri de Justícia, la CALR es compon de manera paritària i amb caràcter estable per representants de l'Administració de l'Estat, de les esglésies i de les confessions o comunitats religioses o federacions d'aquestes, en les quals, en tot cas, hi haurà les que tinguin arrelament notori a Espanya i, per persones de competència reconeguda, l'assessorament de les quals es consideri d'interès per les matèries relacionades amb aquesta Llei.<sup>72</sup>

Segons la meua opinió, seria convenient que tant el concepte de notori arrelament com la composició de la Comissió Assessora de Llibertat Religiosa fossin revisats per la nova llei orgànica de llibertat religiosa.

### 3. *Que els acords de cooperació esmentats s'aprovin per llei a les Corts Generals*

L'Estat va signar els acords de cooperació amb les tres entitats que representaven les confessions respectives, que són avui dia els tres interlocutors de l'Estat. Són els següents:

Per part de l'**islam**: la Comissió Islàmica d'Espanya (CIE), que està integrada al seu torn per dues federacions: la Unió de Comunitats Islàmiques d'Espanya (UCIDE) i la Federació Espanyola d'Entitats Religioses Islàmiques (FEERI).

Per part dels **evangèlics**: l'òrgan de representació del protestantisme espanyol és la Federació d'Entitats Religioses Evangèliques d'Espanya (FEREDE).

Per part dels **jueus**: l'òrgan que els representa és la Federació de Comunitats Jueves d'Espanya (FCJE).

Finalment, el Congrés, tal com estableix l'article 7 de la LOLR, va aprovar els acords a les lleis 24, 25 i 26, de 10 de novembre de 1992,<sup>73</sup> en els quals s'aborden temes com la protecció jurídica dels llocs de culte; l'estatut dels ministres de culte; la inclusió en el Règim General de la Seguretat Social; l'atribució d'efectes civils als matrimonis celebrats segons els ritus jueu, evangèlic i musulmà; l'assistència religiosa a centres o establiments públics; l'ensenyament religiós en els centres docents i els beneficis fiscals aplicats a determinats béns i activitats pertanyents a la FEREDE, a la CIE o a la FCJE en qualitat de signants de l'acord.

## 4. Una nova via de cooperació: la Fundació Pluralisme i Convivència

Els acords del 1992, amb musulmans, jueus i protestants, plantejaven dos problemes. El primer té el seu origen en el propi text: cap dels acords de cooperació citats preveia un mecanisme de finançament directe anàleg al que s'oferia a l'Acord d'assumptes econòmics, de 3 de gener de 1979, amb la Santa Seu, en virtut del qual, i per successius desenvolupaments normatius, l'Església catòlica percep el 0,7% de la quota íntegra de l'impost de la renda d'aquells contribuents que així ho expressin. L'Església catòlica, a través de la Conferència Episcopal, té llibertat per invertir aquests diners, que l'any passat van arribar a la xifra de 241 milions. No hi ha cap restricció perquè els fons esmentats s'utilitzin en actes de culte; de fet, una bona part d'aquests fons (un 80%) es destinen al pagament dels capellans i bisbes.

71. Art. 8.2 LOLR.

72. En el si d'aquesta Comissió existeix una Comissió Permanent, que tindrà també composició paritària.

73. Lleis 24, 25 i 26, de 10 de novembre de 1992, per les quals s'aproven els acords de cooperació subscrits entre l'Estat i la Federació d'Entitats Religioses Evangèliques d'Espanya (FEREDE), la Federació de Comunitats Israelites d'Espanya (FCIE) i la Comissió Islàmica d'Espanya (CIE). (BOE núm. 272, de 12 de novembre).

En canvi, els acords del 1992 sí que establien beneficis fiscals semblants als que els acords del 1979 oferien a l'Església Catòlica.<sup>74</sup> No obstant això, no preveien un sistema de finançament directe vinculat a l'impost de la renda, tal com ho feia l'acord amb la Santa Seu.

Durant el procés de negociació dels acords del 1992, almenys els representants evangèlics van sol·licitar incloure aquesta sistema de finançament directe, però van declinar l'intent quan el Govern els va assegurar que el finançament directe establert per a l'Església tenia caràcter merament transitori perquè, tal com figurava a l'Acord sobre assumptes econòmics del 1979 mateix, l'objectiu últim era que l'Església catòlica aconseguís l'autofinançament. Han passat els anys i l'assignació tributària té, segons estableixen les corresponents disposicions addicionals de les lleis pressupostàries, caràcter indefinit. En aquests termes, el que està més d'acord amb el principi d'igualtat seria que se'ls oferís, almenys a les confessions signants dels acords del 1992, la possibilitat d'incloure aquesta clàusula (o tots o cap).

Un altre problema que persisteix amb el pas del temps és la falta de desenvolupament normatiu dels articles dels acords del 1992, el que els converteix, si no en lletra morta, sí almenys en lletra somorta.

En qualsevol cas, el Govern, amb l'ànim d'aproximar-se al principi d'igualtat però també amb la intenció d'utilitzar la llibertat religiosa com a palanca per a la integració, va decidir crear una fundació pública per promoure ajudes (finançament directe) entre les confessions de notori arrelament, si bé amb una restricció que és coherent amb la laïcitat però no tant amb la igualtat: que la finalitat de la fundació fos contribuir a l'execució de programes i projectes de caràcter cultural, educatiu o d'integració social portats a terme per les entitats religioses no catòliques amb acord de cooperació amb l'Estat espanyol o amb notori arrelament. Amb aquesta fórmula s'excloïa, encara que de manera indirecta, la possibilitat que aquestes confessions poguessin destinar aquestes ajudes a finalitats de naturalesa religiosa (finalitats culturals), restricció que, com hem vist, no té el "finançament directe" dispensat a l'Església catòlica a través del 0,7% de la quota íntegra de l'IRPF.

Per atènyer aquest objectiu es va pensar en la via de les fundacions. El dret a crear fundacions està previst en l'article 34 de la CE que reconeix i garanteix "el dret de fundació per a finalitats d'interès general i d'acord amb la llei". Aquest precepte es desenvolupa en la Llei 50/2002 de fundacions,<sup>75</sup> de la qual l'article 2 reflexa els dos elements essencials d'aquestes organitzacions: no tenir un àmbit lucratiu i afectar el seu patrimoni, de manera duradora i per voluntat de llurs creadors, a la realització d'una finalitat d'interès general. En tot cas, per les raons esmentades que conflueixen en la finalitat de promoure les condicions perquè la llibertat i la igualtat religiosa de les confessions minoritàries fossin més efectives, el 15 d'octubre del 2004 el Consell de Ministres adoptà l'acord de crear una fundació pública: Fundació Pluralisme i Convivència.

El patrimoni fundacional de la fundació esmentada el va aportar el Ministeri de Justícia. Pel que fa a la dotació econòmica, dos mesos després de l'acord de creació de la fundació per part del Consell de Ministres, la Llei 62/2004, de 27 de desembre, de pressupostos generals de l'Estat per l'any 2005, aprovava a la disposició addicional tretzena una subvenció nominativa de 3.000.000 d'euros perquè la Fundació Pluralisme i Convivència pogués començar a caminar.<sup>76</sup> El 2010 es preveu que el pressupost de la fundació atenyi els 5.000.000 d'euros.

74. En tots els casos aquests beneficis fiscals o finançament indirecte han estat ampliat tant per a l'Església catòlica com per a les confessions amb acord de cooperació (1992) per la llei de mecenatge. Vegeu: Disposicions addicionals vuitena i novena de la Llei 49/2002, de 23 de desembre, de règim fiscal de les entitats sense fins lucratius i dels incentius fiscals al mecenatge, (BOE. 307, de 24 de desembre de 2002).

75. BOE. Núm. 310, de 27 de desembre de 2002.

76. Llei 62/2004: Disposició addicional tretzena. Provisió de fons per a projectes de caràcter cultural, educatiu i d'integració social de les confessions minoritàries.

"Per a l'any 2005, i amb caràcter temporal fins que no s'arribi a l'autofinançament complet de totes les confessions religioses a Espanya, es disposa una dotació de fins a 3.000.000 d'euros destinada al finançament de projectes que contribueixin a una millor integració social i cultural de les minories religioses a Espanya, presentats per les confessions no catòliques amb acord de cooperació amb l'Estat o amb notori arrelament."

La gestió de la dotació a què es refereix el paràgraf anterior la durà a terme una fundació del sector públic estatal creada per a aquesta finalitat, de la manera establerta a l'article 45 de la Llei 50/2005, de 26 de desembre, de fundacions.

La finalitat principal de la fundació és oferir a les comunitats religioses que estiguin sota el paraigua dels acords del 1992 la possibilitat de presentar projectes educatius, culturals i d'integració social, però també destinen fons a l'enfortiment de les federacions i a diverses activitats relacionades amb la promoció de la llibertat religiosa i la normalització del pluralisme religiós: elaboració d'estudis, jornades, sensibilització, etc.<sup>77</sup>

La peculiaritat de la fundació és la possibilitat de comptar amb les comunitats religioses i llurs federacions perquè, a més de celebrar les seves activitats religioses (que no són subvencionades per aquesta fundació), ajudin els poders públics a desenvolupar tasques d'integració a la manera espanyola. El nostre model no es basa ni en l'assimilació francesa ni en el multiculturalisme típic de la Gran Bretanya. El nostre és un model de pertinença i participació.

Quan he de parlar sobre la fundació als fòrums estrangers sempre tinc problemes per traduir el terme convivència, perquè en espanyol conuiu és quelcom més que *coexistence* (anglès) o *cohabitation* (francès). Conviure vol dir més que *live with*, viure amb. En això es basa el nostre model. El que és important no és la religió o les creences que es professin, sinó el fet que són ciutadans i residents i, com a tal, tenen uns drets, un dels quals és el dret sagrat a optar entre professar unes creences religioses, ideològiques o no professar-ne cap. L'important és que aquesta llibertat religiosa es pugui utilitzar com a palanca cap a una integració que va més enllà de la coexistència, més enllà de la cohabitació, més enllà inclús del mer reconeixement d'habitatge, sanitat, feina i educació: una integració en clau de pertinença i participació. *Viure amb* i, des d'aquest *viure junts*, compartir la mateixa pertinença i assumir els mateixos reptes de participació cultural, social, econòmica i, com no, també política.

### 3.3. L'Estat i la religió: quin futur tenen? Ahmed Rahmani

La secularització és, sens dubte, una de les consecucions humanes més importants d'aquests darrers segles. Ningú no pot negar els efectes positius que ha tingut en les societats contemporànies: la convivència, la pau i la justícia socials, la llibertat de consciència... Aquesta secularització, que és la culminació d'un llarg procés que s'ha dut a terme de manera diferent d'un país a l'altre, i a vegades fins i tot de manera conflictiva, ara és una realitat social i política indiscutible. Per quina raó, doncs, caldria que ens plantejàssim la relació entre l'Estat i la religió, quan en cap cas es tracta de qüestionar una consecució tan important i decisiva per a les nostres societats modernes? Si analitzem amb deteniment la situació actual, no crec que ens hi haguem de detenir gaire per adonar-nos que aquest model necessita una revisió i una correcció, tal com es diu en l'argot dels editors. Dos fets fonamentals justifiquen una reforma que ha de comportar la reinvençió de l'Estat secularitzat:

- 1) La tensió creixent que caracteritza el debat al voltant de qüestions que atenyen de prop o de lluny el paper o la relació de la religió amb la societat, com ara el matrimoni, l'avortament, l'eutanàsia, la presència de l'islam a Europa, etc. Els debats cada vegada prenen un caire més ideològic; hi ha protagonistes d'ambdues bandes que no dubten a invocar la història de manera perniciosa ni a desenterrar la destrucció de guerra. Pot ser que aquest gir provoqui la debilitació dels fonaments de la separació de la temporalitat i l'espiritualitat i faciliti la implantació d'idees extremistes.
- 2) La incapacitat cada cop més evident de l'Estat secularitzat en la forma actual per enfrontar-se als reptes més importants que el món globalitzat ha engendrat: el repte mediambiental, les crisis financeres repetides, les revolucions genètica i digital...

Així doncs, la reforma és una necessitat històrica encara que només sigui, ara com ara, una perspectiva de futur. Els dos fets que acabo d'esmentar plantegen nombrosos interrogants que ens interpel·len i ens situen a la línia de partida d'una empresa de llarga durada. Si volem convertir

77. [www.fundacionpluralismoyconvivencia.es](http://www.fundacionpluralismoyconvivencia.es)

totes aquestes incògnites en una gran qüestió de fonament d'aquesta reforma capital, ho podem formular així: de quina manera podem fer sortir la reflexió i el debat al voltant de la relació entre l'Estat i la religió del destret ideològic en què es troba per tal que sigui una construcció que miri amb decisió cap al futur i que inauguri així una nova era, en la qual l'Estat segueixi assumint les missions que li són pròpies a partir de la secularització i que al mateix temps tregui profit de la força simbòlica que genera l'espiritualitat de les religions per tal de poder fer front als nombrosos reptes que la nostra època li imposa.

Com que es tracta d'una grandiosa ambició que tan sols ara comença a fer tentines, caldrà esperar força temps abans no es converteixi en una realitat política i social, ja que les reticències són enormes i molt nombroses.

Cal dir tot seguit que el debat i la reflexió no han de ser tan sols patrimoni dels intel·lectuals. Organitzacions com les vostres, que aglutinen el saber cultural i un coneixement profund de la realitat, s'han de convertir en part activa d'aquesta empresa. Així doncs, em congratulo de la vostra iniciativa i us agraeixo que m'hagueu permès fer una petita contribució a un debat tan important per a les nostres societats. Una aportació que desglossaré en tres punts que constitueixen, segons el meu parer, autèntiques referències, indicadores dels grans eixos de treball:

- Estat/religió: del conflicte a la col·laboració.
- La renovació ètica: un avantatge per als nous reptes.
- L'home davant de la religió i l'Estat: per una llibertat plena i completa.
- Dedicaré un quart punt a la presència de l'islam a Europa, ja que, com molt bé sabem tots, aquesta presència suscita els debats més vius i a vegades, per desgràcia, els menys constructius.

### 1. Estat/religió: del conflicte a la col·laboració

Abans ja he considerat la complementaritat entre l'Estat i la religió com un projecte de futur. No perquè es tracti d'una invenció encara per fer, sinó perquè és una realitat present des del primer acte de secularització que, més endavant, va caure en l'oblit, en part per culpa del caràcter conflictiu que ha adquirit la separació de l'Església i l'Estat en determinats països i en part també a causa del rigor, per no parlar de l'exageració, dels primers teòrics de l'Estat secularitzat, com ara Hobbes o Spinoza, dels quals més tard van prendre el relleu la gran majoria dels filòsofs de la Il·lustració. Així doncs, cal restablir la separació en essència, estipulant senzillament que la dissociació dels poders suposa concebre'n la col·laboració. El 2 de novembre de 2006, en una reunió amb el president italià Berlusconi, el Papa va declarar: «Tot i ser diferents, l'Església i l'Estat són cridats, segons les missions respectives i amb les finalitats i els mitjans que els són propis, a servir l'home, qui, al mateix temps, és el destinatari i el partícip de la missió salvífica de l'Església i ciutadà de l'Estat; és dins l'home que aquestes dues societats convergeixen i col·laboren per promoure amb més garanties el bé integral.». Tot i que es tracta d'una declaració general, provinent de la més elevada autoritat catòlica, simbolitza aquesta voluntat cada vegada més palpable de tendir cap a una nova etapa de cooperació positiva. Avui dia, tal com afirmen G. Bedouelle, H. J. Gagey, J. Rousse Lacordaire i J. L. Souletie, els autors de l'obra *Une république, des religions. Pour une laïcité ouverte* (Una república, les religions. Per una laïcitat oberta), veiem que els actors confessionals tenen l'aspiració d'intervenir legítimament en l'esfera pública, com a actors de la societat civil amb una especificitat reconeguda i no volen quedar reduïts a l'àmbit cultural.

Segur que n'hi ha, i n'hi haurà, que s'oposaran a qualsevol dimensió pública de la religió, fet que suposa una feina de fons per tal de llimar les tensions i, sobretot, per fer que la relació entre les dues parts entri en una dinàmica positiva i constructiva en què la religió pugui contribuir a donar credibilitat a la instància política que s'encarrega de regular el bé comú, segons la justícia i el dret. Això és el que preconitza amb força Paul Valadier al llibre *Détresse du politique et force du religieux* (Aflicció de la política i força de la religió). Cito textualment: "És legítim demanar-se si,

en lloc de desconfiar de la teologia, l'Estat no necessitaria una mica de suplement espiritual, no per sotmetre's al jou de les autoritats religioses, sinó tan sols per conèixer un xic millor o una mica menys malament les pròpies tasques. No seria convenient, a partir d'ara, destruir la desconfiança que ha marcat els darrers segles per tal que la política recuperi una mica la salut?"

## 2. La renovació ètica: un avantatge per als nous reptes

La qüestió ètica és la primera prova seriosa de la complementarietat entre l'Estat i la religió i n'acabem d'esbossar el contorn en el primer punt. Ara bé, per arribar a tenir la millor perspectiva i poder mirar cap al futur, crec que s'ha d'anar més enllà de la interminable polèmica que envolta la qüestió de l'ordre moral. El que ens ha de preocupar avui dia no és saber qui dicta la norma o qui estableix el valor, sinó saber com obtenir els valors que garanteixin l'adhesió de la majoria i que, per tant, siguin els autèntics puntals davant els reptes que aguaiten les nostres societats. El record d'una realitat històrica indiscutible serà un bon punt de partida per al nostre objectiu: la secularització no ha decretat mai l'eliminació de la referència moral de l'espai públic; tan sols ha rebutjat la imposició dogmàtica, per sobre i per a tots, de les normes morals i comportamentals. L'establiment d'una ètica col·lectiva, que elaboren i negocien els membres de la societat, sempre ha estat un dels seus propòsits primordials. Això ens fa concloure de manera evident que l'ètica no ha estat mai un cos de principis que hem de mantenir allunyat del món i reservar-lo per a l'esfera íntima, sinó ben al contrari: són les referències amb les quals provem de viure amb coherència en la vida tant pública com privada. Així doncs, l'ètica té una importància cabdal en la raó de ser col·lectiva i, com que la moral és subjectiva, els vincles socials es dissolen. Els valors són, doncs, un bé comú i vital per a la societat.

Tot això ens mena a la pregunta crucial que tenim el deure de plantejar-nos sense ambages: la norma jurídica pot ser l'única font de valors? La consciència del moment històric i de la naturalesa dels reptes ens evitaran respostes crispades, com aquesta del president Jacques Chirac al papa Joan Pau II: "No a una llei moral que prevalgui per sobre de la llei civil". Em sembla que ha arribat l'hora d'acceptar que els nostres valors tinguin altres fonts que no només les que ens garanteix la llei positiva.

El món de les finances ens pot aportar més arguments per demostrar la necessitat vital d'una evolució com aquesta. Quan es va produir l'última crisi el 2009, després d'haver salvat els bancs de la fallida a cop de milers de milions provinents de fons públics, alguns dirigents de països importants van començar a pregonar a totes bandes que havien guanyat el primer assalt i que passaven al següent amb la promesa de moralitzar el capitalisme financer i instituir una governança mundial. No cal ser un entès en economia i finances per descobrir que es tracta d'un discurs buit. L'observació més simple de la realitat ens permet adonar-nos que l'Estat de dret ja no té cap poder sobre aquesta màquina tentacular que ha teixit una teranyina sobre tot el nostre món. Que aquests oradors de tant talent comencin, per exemple, per desarmar els autèntics casinos instal·lats al cor dels bancs, que són els que suposadament han finançat la creació de riqueses útils per a tota la societat. Però ningú no gosarà tocar aquests temples. Un dels pocs polítics que ha parlat d'un dels camins que conduiria cap a una veritable solució és Michel Rocard, exprimer ministre francès. Efectivament, declara: "El paper de les religions és contribuir a una ètica dels diners davant del capitalisme desbocat". Defensa una ètica basada en els valors interioritzats i a la qual s'ha de donar, entre d'altres, l'oportunitat d'expressar-se en el món de les finances. Un exemple en són els fons ètics. Tanmateix, la solució a llarg termini serà, sens dubte, l'eradicació d'aquest virus anomenat "sempre més" que la modernitat ha introduït fins al moll de l'os del nostre subconscient.

Tanco aquest punt amb una citació molt bonica del remarcable llibre de Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste pour une éthique existentielle de l'économie* (Crítica de l'existència capitalista per a una ètica existencial de l'economia), en què resumeix a la perfecció el que he intentat desenvolupar: "Algunes persones a les quals hem conegut al llarg dels nostres viatges acadèmics [...] en llocs molt diversos ja alberguen una sensibilitat que podria, per si mateixa, provocar una mena de revolució interior. Aquestes persones podrien mobilitzar amb

espontaneïtat el que havíem anomenat el desig ètic i el desig crític, dos desigs sense els quals cap mena d'argument racional ni d'anàlisi filosòfiques, per molts que en siguin, no canviarà res a la pràctica.”

### 3. L'home davant de la religió i l'Estat: per una llibertat plena i completa

Permeteu-me d'introduir aquest tercer punt mitjançant una citació de Léo Strauss: “Tot transcorre com si la crítica de la religió que es va fer al principi de la Il·lustració conduís a la disjunció entre el retorn a l'ortodòxia o l'ateisme, sense que hi hagi cap camí intermedi entre la raó i la revelació. La Il·lustració destrueix allò que il·lumina? Les llums moderades representaven la possibilitat d'una conciliació entre la raó i la fe. Però es van veure superades per les llums radicals, que separarien la religió del coneixement i farien de la distinció entre els fets i els valors un criteri d'objectivitat. [...] La descomposició de la metafísica, el desencant de la raó i l'exclusió, més enllà del camp polític, de qualsevol interrogant sobre què és la vida correcta, han desenvolupat una racionalitat particular marcada pel regne de la tècnica i la deshumanització progressiva d'una societat atomitzada en la qual els individus no participen de veritat en la vida política i se'ls priva d'un vincle amb la transcendència que tan sols actua sobre una experiència purament subjectiva.” (Traducció lliure del text extret del llibre de Corine Pelluchon *Léo Strauss, une autre raison, d'atours lumières* –Léo Strauss, una altra raó, unes altres llums–).

Léo Strauss és un dels grans pensadors del segle passat, que no és ni religiós ni tradicionalista i ens descriu amb pertinència i rigor el desenvolupament d'una civilització que ha pres com a gran principi fundacional la centralitat de l'home dotat de raó i lliure de tota forma d'alienació. Ningú no pot negar, tal com he fet ressaltar a la introducció, que, en un primer moment històric d'aquesta civilització, l'home es va alliberar del jou medieval. Tanmateix, al cap de dècades i segles, la filosofia emancipadora es va anar transformant en una religió racionalista que ha conduït l'home cap a noves formes d'alienació i ha reduït la pluralitat de les normes i els valors a un únic element: la rendibilitat i l'eficiència. “El món modern és una conspiració contra qualsevol forma de vida interior”, ens diu l'insurrecte etern Bernanos.

No és el nostre propòsit posar en dubte la modernitat, però sí plantejar-nos aquestes qüestions tan importants per al futur de les nostres societats, com ara la de fer sortir l'home d'aquesta situació. Tot això interpel·la les institucions religioses, les instàncies polítiques i totes les persones que compten com a forces vives de la societat. I segons el meu parer, el canvi de conjuntura passarà obligatòriament per dues etapes:

- L'abstenció total de l'Estat d'afavorir una concepció específica de la humanitat i la socialitat de l'home: aquest ha de fer el paper de simple règim polític i jurídic. Així es restablirà el pluralisme cultural necessari per a l'afirmació de l'individualisme suprem.
- Aquest pluralisme és el pas previ per tal que l'home es restableixi en la seva sobirania plena i real; res no li serà imposat. L'home serà qui verifiqui totes les creences i no serà per mitjà de cap referència a una transcendència captada per la institució religiosa o política.

L'Organització dels Drets de l'Home, que no ha viscut cap conflicte i que no defensa cap ideologia, sens dubte tindrà un paper molt important en el compromís amb aquesta via.

### 4. L'islam europeu: cap a una gran família espiritual

Una gran quantitat d'observadors consideren que el debat al voltant de l'islam europeu està monopolitzat per una barreja d'idees extremistes, simplistes i de mala fe. Hi ha corrents que han convertit el fantasma al voltant de l'islam en un autèntic fons de comerç. Els polítics hàbils instrumentalitzen el debat amb finalitats electoralistes o per divertir-se i fer oblidar així els autèntics problemes. Entre els musulmans, n'hi ha que consideren la seva presència a Europa com un fet



accidental, obligats a viure entre els infidels en una terra en guerra. Aquesta postura els porta, en el millor dels casos, a viure l'islam com un refugi identitari i, en el pitjor, es converteix en un terreny abonat per a les idees més negres que, malauradament, han llançat molts joves als braços de l'extremisme més abjecte. Hi ha altres musulmans que reconeixen, fent-se ressò del desig d'alguns polítics, un islam gairebé invisible reduït a vestigis purament exòtics. D'aquesta manera, ja tenim el quadre sinistre complet i el veredict no triga a fer-se sentir: l'islam és incompatible amb les societats laiques modernes. Per sort, aquests actors nefastos no són els únics que hi ha a l'escena pública, encara que hi hagi molta feina per fer a fi que es quedin fora de joc: és una tasca de llarga durada que consisteix a destruir totes les impostures i totes les mentides.

De moment, tornem a la qüestió que té una relació directa amb el tema d'avui: quin lloc ocupa l'islam, com a religió, en un marc laic? A tall de resposta, us faré partícips de la meva convicció personal: l'islam pot integrar-se, viure i desenvolupar-se perfectament en un marc laic. Aquesta convicció dista de ser una visió idealitzada de les circumstàncies, ben al contrari. És una certitud ben fonamentada en tres elements primordials: una experiència personal, una presència sobre el terreny de més de 25 anys i una recerca activa des de fa molt temps. Des d'un punt de vista intel·lectual, aquesta convicció té les arrels en els dos elements que constitueixen l'essència mateixa de l'islam: aquesta religió és, en primer lloc, una professió de fe que implica un viatge iniciàtic cap a la completesa moral i espiritual. És una flama que s'encén per la gràcia divina i, si hi ha una intervenció humana, com la dels profetes, per exemple, tan sols és amb la intenció d'ajudar les ànimes a despertar-se. Aquest viatge no es fa allunyat del món real, ans al contrari. Aquesta cerca de la completesa s'ha de traduir al món tangible, per l'adhesió a uns valors que garanteixen la convivència en aquesta terra i, en aquest punt, el musulmà descobreix que n'hi ha d'altres que comparteixen amb ell els mateixos valors, encara que no tinguin les mateixes motivacions interiors que les seves, ja que Déu va decretar la pluralitat i la diversitat com a lleis universals i immutables.

Em pregunto quin obstacle quedarà per vèncer en el camí perquè els musulmans europeus es converteixin en una gran família espiritual que participi plenament en la construcció d'un futur millor per a les seves societats, lluny dels prejudicis i de la seva pròpia incapacitat de fer una bona lectura del seu sistema de referències. Hi ha molta feina per fer però jo sóc molt optimista. D'aquesta manera la convivència per a un musulmà trobarà aquestes arrels en el més profund del seu fur intern, una convivència en un marc normatiu reconegut i no impositat.

### **3.4. Conclusió**

Espero que aquest breu repàs d'una qüestió tan complexa almenys ens hagi permès de posar en relleu l'enormitat del que hi ha en joc i la conseqüència lògica que se'n deriva: la necessitat imperiosa de deixar de banda les disputes ideològiques i de treballar per una nova era de la relació entre l'Estat i la religió. El far que guiarà aquesta tasca no ha de ser un altre que la dignitat de l'home, la seva integritat i la seva llibertat.

## **4. SOCIETAT CIVIL: ENTRE LA LAÏCITAT I LES RELIGIONS**

### **4.1. Aspectes a debat**

Després de plantejar les relacions entre religions, Estat i drets humans, un dels aspectes que suscitava més debat i reflexió dintre del grup de treball va ser el paper de la societat civil, en concret de les entitats de drets humans envers les religions, i en aquest sentit el paper de la laïcitat com a marc de convivència.

Cal destacar en primer lloc que la laïcitat no es pronuncia contra la religió sinó contra les esglésies, les estructures religioses, i que, per tant, laïcitat i religions són compatibles. La laïcitat és de fet una condició necessària per a la llibertat religiosa, i ha de ser promoguda per les autoritats públiques.

Tanmateix, els dubtes sorgeixen quan plategem el paper d'associacions eminentment religioses. Què passa quan el vincle per associar-se és la religió? La societat civil religiosa omple un buit que la societat civil laica no pot o no vol cobrir? És a dir, les associacions religioses existeixen perquè preserven una certa identitat religiosa o tenen un paper que va més enllà del seu caràcter religiós?

El debat sobre la laïcitat ha canviat en els últims anys, i l'arribada de la immigració qüestiona alguns dels acords presos amb anterioritat, la qual cosa ens obliga a plantejar-nos les característiques del nostre sistema i les eines tant pràctiques com teòriques que fem servir per abordar problemes de convivència.

Parlar d'integració sembla despertar reticències des d'alguns sectors, sobretot quan es parla d'interculturalitat com una de les característiques de la nostra societat, quan en realitat hauríem de parlar de multiculturalitat.

Per últim, un altre dels aspectes que es va plantejar en el debat del grup de treball va ser la independència de la societat civil i la necessitat de reforçar-la a través de la no acceptació de mandats imperatius pel fet de rebre subvencions públiques.

Totes aquestes qüestions van ser tractades pel grup i es recullen en les ponències que reproduïm a continuació. En primer lloc, la **Carme Tolosana** ens planteja el concepte de laïcitat i el dota de tota la seva càrrega històrica i filosòfica. A més, analitza la importància de l'educació i la formació, de l'escola, al cap i a la fi, en la construcció de societats de convivència on la societat civil hi té un paper molt rellevant. Per altra banda, **José Ignacio González Faus** reivindica el misticisme de la laïcitat per tal de superar plantejaments mecanicistes, de tal manera que la societat civil, laica o no laica, tingui un suport filosòfic i espiritual en el qual recolzar-se. Per últim, des del vessant pràctic, **Hafid A. Aarab** ens explica la visió de la seva associació musulmana i el paper que ells mateixos consideren que estan desenvolupant com a societat civil.

## 4.2. Laïcitat i convivència. Carme Tolosana

“[...] cap home pot atemptar o disminuir els drets civils d'altri pel fet que aquest es declari aliè a la religió i ritus d'aquell. Els drets que li pertanyen com a ciutadà han d'envoltar-lo de manera permanent, perquè no són assumpte de religió [...]

I allò dit al voltant de la tolerància entre particulars ha de ser estès també a les esglésies [...] cap té dret sobre una altra.

[...] l'Estat no pot donar a l'Església cap dret ni aquesta a aquell”  
J. Locke (1689) *Carta sobre la tolerància*

“El pensament laic aposta per la raó enfront de la revelació, pels acords i pactes enfront dels dogmes, per la satisfacció del cos enfront de la penitència de l'ànima, per allò relatiu i probable enfront d'allò absolut i mai vist”

F. Savater

Citat per J-F Pont (2002) a: *II encuentro por la laicidad en España*.

“Les revolucions portades pel perfeccionament general de l'espècie humana l'han de conduir sens dubte cap a la raó i a la felicitat. Però amb quantes desgràcies passatgeres caldrà pagar-ne el preu?”

Condorcet (1792) *Cinc memòries sobre la instrucció pública i altres escrits*

### **La laïcitat. Breu aproximació conceptual i històrica**

Per començar voldria fer un aclariment: per què faig servir *laïcitat* en lloc de *laïcisme*. González Barón (2001)<sup>78</sup> explica per què, actualment, es prefereix el terme laïcitat:

“[...]”

- Porque su uso se ha generalizado en Europa
- Porque llena un vacío léxico y semántico en nuestra lengua
- Porque parece más “suave”, pretendiendo despojarse de las connotaciones antirreligiosas y anticlericales del laicismo

Personalmente soy partidario de la utilización y la generalización del término “laicidad” (...) y ello en orden a las dos primeras razones y en guardia contra quienes defienden la tercera que, a mi juicio, se utiliza como coartada para promover un modelo de supuesta “neutralidad del Estado”, que en modo alguno propugna una estricta separación respecto a las iglesias y conduce, en la práctica, a una especie de pluriconfesionalidad.”

L'extensió de la cita es justifica perquè comparteixo l'opció i penso que explica força bé algunes de les tendències actuals que, a redós del multiculturalisme, cada cop més present a les societats europees, intenten substituir la “desigualtat” de drets civils dels nouvinguts per la “igualtat de les religions”. Igualtat d'altra banda impossible a Espanya, on els privilegis de l'Església catòlica, formulats com a acords entre estats, ho impedeixen.

La laïcitat no ha ignorat la importància del fet religiós sinó que la independència que proclama està més centrada en “l'eclesiàstic” i és per això que s'ha manifestat molts cops com a anticlericalisme i contra l'existència d'una religió oficial. El que vindica és la separació de dues estructures de poder, l'Església i l'Estat i la llibertat de les consciències individuals.

La laïcitat és un concepte polític que va vinculat a la crisi de l'Antic Règim i a l'aparició dels estats moderns i que, enfront de la situació anterior, on el poder polític emana del diví –el rei ho és per la gràcia de Déu– i, per tant, aquest proclama i defensa una única religió vertadera. Això comporta un canvi substancial: el poder ve dels ciutadans que ja no són súbdits, i l'Estat no privilegia cap confessionalitat religiosa.

Aquesta defensa de la separació de l'Església i l'Estat s'ha donat preferentment en països de tradició catòlica, on l'Església com a organització és viscuda com un impediment per a la modernització de la societat pel seu caràcter conservador i per la defensa que fa dels seus privilegis de religió d'Estat. Aquesta seria per Champion (1998) la lògica de la *laïcisation* pròpia dels països de tradició catòlica com França, Espanya o Itàlia. Allà on Església i societat han evolucionat cap a la liberalització de manera paral·lela, caldria parlar de secularització.<sup>79</sup>

Per alguns autors, entre ells, Otalola (1999)<sup>80</sup> la laïcitat és “un concepte jurídic, de caràcter pràctic i no doctrinal”, on la idea de separació és consubstancial però que cal distingir de la *separativitat* més vinculada a la idea de la laïcitat republicana francesa que esmentàvem abans. Es tracta d'una separació funcional pràctica perquè és impossible separar les diferents esferes d'allò que és humà.

Davant de les teologies del mercat, de l'individualisme i de la sacralització de les formes, on la democràcia i la laïcitat són acceptades solament com a regles de joc, nosaltres pensem que la laïcitat, que neix amb la modernitat com a doctrina –i, per tant, com una articulació d'idees– que defensa la **separació dels poders eclesiàstic i civil**, per donar als individus **l'autonomia de consciència i alliberar-los de qualsevol alienació**, ha de ser entesa en l'actualitat com a part inseparable del sistema democràtic. De la mateixa manera que aquest no està limitat als aspectes

78. J.F. GONZÁLEZ BARÓN “Laicismo, laicidad y anticlericalismo” a: <http://www.audinex.es/dariogon/LAICO8.htm>

79. Per a Beauberot (1990), en contextos determinats, es pot veure en el protestantisme un cert predecessor del laïcisme. *A Vers un nouveau pacte laïque*. Paris: Seuil.

80. J. OTAOLA, (1999) *Laicidad. Una estrategia para la libertad*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

formals (per molt fonamentals que siguin les regles de joc), la laïcitat ha de donar resposta a tots els possibles obstacles que ho impedeixin: l'Església catòlica i altres esglésies –en el cas de la societat espanyola, mai no resolt– però també a altres dogmes.<sup>81</sup> Goso dir que entre els nous dogmes hi hauria el del mercat.

La laïcitat no és únicament neutralitat religiosa de l'Estat. No, la laïcitat suposa ser actiu/combatiu amb totes les creences o formes de pensament contràries a les lleis democràticament aprovades. És una manera activa d'entendre la convivència pacífica entre iguals.

Cal afegir, però, que una visió de la laïcitat vinculada estretament als estats-nació (garantista vers els “seus” ciutadans, que deixa en els llombs els que no ho són però viuen en el seu territori, i sense cap plantejament pel que fa a la resta del món. No oblidem que el naixement dels imperis colonials es produeix amb la consolidació dels estats moderns) suposa, des de l'òptica dels valors i dels drets humans, un plantejament difícilment compatible amb un món globalitzat.

### **Què vol dir una societat laica?**

A la societat espanyola hi ha canvis que estimulen el debat sobre la laïcitat, segurament amb més intensitat que en el mateix debat constitucional, on quedaven centrats en l'aconfessionalitat de l'Estat, batalla aparentment guanyada en la formulació teòrica, però també fortament condicionada per la situació privilegiada de l'Església catòlica.

I quins són aquests canvis que ens reclamen nous plantejaments? En primer lloc, com dèiem adés, la instauració d'un règim democràtic (tot just 30 anys!) i l'aprovació de la Constitució que sanciona l'Estat com a aconfessional... amb una limitació evident: la signatura l'any 1979 dels acords entre l'Estat espanyol i la Santa Seu, que donen característiques molt singulars a les relacions Església-Estat en el nostre país.

En segon lloc, una complexitat més gran amb l'aparició a la societat espanyola de noves comunitats de procedència cultural i religiosa molt diversa i, de manera especial, pel que fa a aquest tema, de les comunitats islàmiques.

En tercer lloc, la major visibilitat de persones i col·lectius ateus, lliurepensadors, racionalistes, agnòstics que reclamen ser considerats i tenir un paper actiu en una societat que proclama el seu respecte pels drets humans, drets que van més enllà del reconeixement de la llibertat religiosa.

Cal afegir que els darrers anys hi ha un ressorgiment de les manifestacions religioses tradicionals: processons, celebracions diverses, així com dels processos de beatificació promoguts per l'Església catòlica romana, amb la presència “oficial” de representants de l'Estat espanyol. I fins i tot l'aparició de símbols religiosos –catòlics, és clar– en la presa de possessió de càrrecs públics. És a dir, una invasió dels particularismes, en aquest cas religiosos, de l'espai públic.

Es reproduïxen esdeveniments als mitjans de comunicació públics i privats fins a l'esgotament. Es difon l'**exterioritat** pròpia de la religiositat espanyola de què parlava Gómez Llorente.

Tal com es recollia en la moció impulsada per diverses organitzacions cíviques:

“La laïcitat preserva l'espai públic de les ingerències de qualsevol creença, ideològica, filosòfica o religiosa que tingui vocació monopolística i excloent. La laïcitat defensa la societat democràtica de la seva fragmentació en comunitats oposades i preserva la unitat de l'espai públic, al qual tothom pertany.

“La laïcitat és un principi actiu que impregna la societat i les persones i que promou el dret de pertànyer a una religió i el dret a no tenir cap religió. La laïcitat és l'humanisme derivat dels valors

---

81. Com explica molt bé J-F. PONT a la seva ponència “Vivir laicamente” en el *II Encuentro por la Laicidad en España 2002*, “el laico, si es ateo, no convierte su ateísmo en religión, ni mucho menos en religión de Estado, única, verdadera y obligatoria. El marxismo-leninismo de corte soviético era profundamente antilaico porque suponía la total aniquilación de la autonomía y del libre albedrío de los seres humanos”.

democràtics que fa a tots els homes i a totes les dones radicalment iguals en l'espai públic per tal de garantir el seu dret a ser diferents en l'espai privat.”

### **Laïcitat, ciutadania i escola**

Si la laïcitat reclama la llibertat de consciència de totes les ciutadanes i ciutadans, ha de lluitar contra la ignorància. El ciutadà lliure ha de ser una persona instruïda en la raó i el coneixement científic. Per aquest motiu, l'instrument educatiu més igualitari i potent, l'escola pública, va associat a la societat laica, a la convivència en una societat plural i activament tolerant.

Com podem situar l'article 18.4 del Pacte internacional de drets civils i polítics, segons el qual “els estats que formen part en aquest Pacte es comprometen a respectar la llibertat dels pares i, si fa al cas, dels tutors legals per garantir que els fills rebin l'educació religiosa i moral que estigui d'acord amb les seves conviccions”, en una societat democràtica i, per tant, plural, que ha de formar ciutadanes i ciutadans iguals en drets i deures, i en el respecte a les normes establertes?

D'aquest dret dels pares no es desprèn necessàriament l'educació religiosa a l'escola però sí que planteja qüestions substantives pel que fa al currículum escolar. Per exemple, aquest “respecte” a les conviccions inclou no explicar la teoria de l'evolució o directament explicar creacionisme a aquells que ho demanin? Cal evitar “conflictes” i passar de puntetes per la igualtat de drets de dones i homes?

Precisament en el cor de l'opció laica hi ha el dret a pensar autònomament, gairebé diríem l'obligació de pensar. Ni déus, ni clergues, ni líders “pensen” ni per la societat sencera ni per cap individu, adult o infant, singular. Els drets no es deleguen, s'exerceixen: el dret a pensar tampoc.

La laïcitat –condició necessària, encara que no suficient, per al gaudi de la llibertat de consciència i, per tant, de la llibertat religiosa– és absent del SE de la democràcia, entre altres coses, per la permanència en la formació religiosa en els centres públics, fins ara la catòlica, però amb la inclusió progressiva d'altres confessions. Tal com hem dit en altres ocasions així, el caràcter laic de l'escola, que hauria de ser una expressió de pluralitat que ensenyés a conviure comunitàriament, queda transformat en una multiconfessionalitat separadora que porta cap a la tribalització.

I em permeto afegir aquesta reflexió, un cop més:<sup>82</sup> Si la fe és esperança, vivència íntima i participació comunitària, quin sentit té reduir-la a una activitat extraescolar equiparant-la a la pràctica de l'esport –per exemple–, o bé a una assignatura que s'avalua, és a dir, s'aprova o se suspèn, i que introdueix elements de segregació a les escoles?

### **4.3. Religió i drets humans en la tradició cristiana europea. José Ignacio González-Faus**

Des d'Occident des de sempre s'ha cregut que els drets humans que s'hi van generar eren una veritat de raó universal i que la seva validesa era absoluta arreu del món.

Els periodistes de l'època moderna ja apuntaven la inversemblança d'aquesta afirmació. Pot ser que existeixi un diàleg universal, pot ser que aquest fos real a l'inici, però l'occidentalització d'aquests drets ha fet impossible aplicar-los. Aquesta contestació no és nova i, a més, es produeix en el mateix pensament occidental. Al segle XIX, dins de la mateixa història del pensament occidental, la revolució francesa creu que els drets humans són universals i, cinquanta anys després, un altre occidental, Karl Marx, indica que aquests drets són els drets de l'home alienat.

A l'hora de tractar aquesta qüestió hi ha un pas previ a l'ús de la raó que s'ha de tenir en compte quan es parla de la universalitat dels drets humans. El valor de l'home, el sentit de la vida, són preguntes que tenen molt més d'aposta que no pas d'una simple deducció racional. La raó no pot donar una resposta única a aquesta qüestió, l'ha d'assumir, partint d'uns postulats.

82. C. TOLOSANA, (1997) “Educació en democràcia i la religió (catòlica) com a assignatura” a: *Perspectiva Escolar*, núm. 212.

El valor racional dels drets humans depèn d'una pregunta prèvia a la qual la raó no pot contestar: quin sentit té la història? Per a què és la història? Marca cap a algun lloc? S'ha de dirigir cap a algun lloc? I a aquesta pregunta se li poden donar múltiples respostes. En la tradició judeocristiana, la història té com a fita el progrés, el creixement de l'home i de la societat i, en aquest progrés, hi tenen un paper fonamental els drets humans.

Però al llarg del decurs de la humanitat, aquesta resposta no ha estat igualment acceptada. Són diverses les concepcions sobre la història entre els éssers humans. Hi havia qui creia que la història estava regida per l'amo, la destinació, una força superior no dirigida per ningú. Avui en dia també hi ha qui es confessa creient, però que en realitat creu en el destí. Des d'unes visions més orientals, més hinduistes, la història és una aparença, un engany, que l'ésser humà assumeix com a real. En aquest context, l'home s'ha de desfer del miratge de la història per arribar a altres nivells. Aquesta perspectiva afavoreix, per exemple, que alguns justifiquin l'existència dels pàries a l'Índia com un fet inevitable, i dificulta els intents de convèncer que això no és així. Hi ha, d'altra banda, la visió sobre el retorn etern, la teoria del Big Bang, la que justifica que tot és cíclic i que el que s'expandeix es contraurà. Hi ha qui creu que la història és un mar immens on els fets tenen lloc, creixen, desapareixen...

Des d'aquests punts de vista no es pot teixir una universalitat racional dels drets. Totes aquestes visions suposen apostes prèvies a la raó, suposen una opció i, per tant, no permeten defensar la universalitat dels drets humans.

La tradició judeocristiana i occidental incorpora un sentit progressista de la història, encara que les institucions que recullen aquesta tradició no hagin estat, de vegades, progressistes. Des de fa segles, diversos pensadors indiquen que Déu va crear l'home perquè creixés i progressés, cosa que estén la idea del progrés individual i social.

Tanmateix, aquest *continuuum* del pensament es veu interromput al segle XVIII, quan la que havia de ser la guardiana d'aquesta visió de la història se n'oblida. I, en canvi, per influx indirecte de textos i influències precisament cristians, la modernitat, amb autors com Hegel, redescobreix la història com a progrés. Redescobreix una idea que probablement era d'origen cristià, però la descobreix contra el cristianisme. Això es fa no sense una certa raó, perquè el cristianisme havia oblidat que la seva visió de la història era aquesta; al segle XVI van sorgir certs fonamentalismes en aquest sentit, ja que tothom qui no creia en el concepte de Déu imposat havia de morir.

Ho descobreix, i serà des d'aquest punt que es desenvoluparan els drets humans. Tanmateix, aquesta aproximació té un defecte, un defecte probablement lligat al fet que aquesta concepció de la història com a progrés no ve directament de la matriu cristiana. L'error que es comet és la creença en el progrés com una llei infal·lible de la història, quan en realitat és una crida a la responsabilitat de cadascú.

En la modernitat naixent es dóna per fet que la història progressa per si mateixa, i aquest és un tret característic tant de la revolució francesa com de l'aproximació de Marx; es considera un mecanisme que anirà sempre cap endavant. En aquella època sorgeix un corrent d'influència del pensament que assegura que el progrés tècnic posarà fi als odis entre homes, i farà desaparèixer qualsevol poder absolut. Què pensarien avui aquests teòrics si observessin el que passa actualment?

Aquesta concepció deriva d'una visió mecanicista de la història i el progrés. Marx també assumeix aquesta perspectiva, quan parla de la força dialèctica de la matèria com la força que per si mateixa resol contradiccions i avança. Per això el marxisme es troba confrontat en un determinat moment al fet de si ha de deixar que els fets es resolguin per si sols o si ha de relacionar-los amb l'ètica i la responsabilitat. La gran defensora d'aquesta segona perspectiva va ser Rosa Luxemburgo i, per això, dit sigui ràpidament, va ser assassinada.

Hi ha, per tant, dues visions, la de la modernitat, la de la història com a progrés infal·lible, en què és possible assumir tot el que succeeix, i la de la tradició cristiana, la de la història com una oferta de progrés i creixement, que és alhora una crida a la responsabilitat de l'home. En

aquest segon cas caldria afegir que a banda de la Declaració Universal dels Drets Humans, que s'erigeix com a fonamental, cal una declaració dels deures humans, tal com defensava Simone Weil.

La no-existència d'aquests deures suposa perdre de vista el fet que els drets humans són per damunt de tot una responsabilitat de cadascú. Si no es fa una aproximació com aquesta, es pot caure en la temptació que cadascú reivindiqui els drets propis perquè formen part dels drets humans, però sense atendre el fet que abans hi ha d'haver una responsabilitat cap als drets de l'altre.

Una comprensió dels drets humans purament i simplement com a drets propis avala la generació d'una nova dictadura, un nou feixisme que eludeix la responsabilitat a escala mundial, tal com apunta la manera d'actuar de sectors com l'extrema dreta nord-americana davant de la paraula *llibertat*. En nom de la llibertat s'han anat sostenint dictadures a Xile o a l'Argentina, que permetien que s'implantés un cert model de creixement econòmic que desatenia i fins i tot anul·lava dramàticament els drets dels treballadors.

El laïcisme també hauria d'assumir falsos déus, i un d'aquests és el mercat: el neoliberalisme defensa que el mercat està regit per unes lleis infal·libles que permeten fets com els que van passar a l'Iraq, en què va tenir lloc una venda massiva d'empreses públiques a empreses privades nord-americanes. Aquest és un perill real i té una influència enorme.

La lliçó principal que s'ha d'extreure d'aquests fets és que no tenir en compte els deures humans empeny cap a aquest perill. És important indicar que les societats són plurals però que els estats són laics. Això pel que fa a la qüestió religiosa, encara que en altres temes de caràcter ètic la relació pugui ser diferent. Si en el laïcisme no s'entén que els déus de l'economia no siguin res més que un element més de la societat juntament amb els musulmans, jueus, etc., la tendència és la dominació d'un feixisme mundial, no imminent, però l'amenaça del qual no s'ha d'excloure.

En aquest context cal fonamentar, inspirar i comunicar, des d'una perspectiva creient o religiosa, una mística del laïcisme. El laïcisme sorgeix per una obligació de la convivència. Si en el passat les guerres de religió combatien per territoris i poblacions allunyades, diversos i amb creences diferents, avui en dia la situació ha canviat. Les religions, els laïcismes es troben al nostre voltant i cal que assumim les diferències del nostre voltant, assumir la convivència. És una necessitat fonamentada en una fe, una opció profunda per la qual la convivència de tots plegats, l'entesa, la fraternitat s'ha de convertir en el primer valor comú que pugui englobar tothom.

#### **4.4. Quina és la presència musulmana en la societat civil? Identitat i sentiment de pertinença. Hafid A. Aarab**

La societat civil és, indubtablement, un dels trets més destacats de la nostra època, fins a tal punt que s'ha convertit avui dia en un actor inevitable en les relacions internacionals. Encara que és difícil il·lustrar aquesta nova realitat, perquè es planteja un problema de definició i de delimitació, ningú no dubta que ocupa un lloc preponderant en el funcionament de les societats contemporànies. Per la magnitud i les característiques que tenen els assumptes globals de les societats contemporànies, requereixen l'acció integrada dels diversos actors: la societat civil, l'Estat i el sector privat. En paraules de l'expresident Cardoso:

“Vivim en un món nou; l'ordre mundial actual és més obert, complex, divers, interconnectat i més perillós que mai. Cada vegada més, l'ordre mundial contemporani és el resultat de múltiples pautes d'interaccions transnacionals recíproques, forjades per agents estatals i no estatals. [...] Hi ha problemes crítics que transcendeixen les jurisdiccions territorials nacionals i que les diverses associacions cíviques debaten en un espai públic cada vegada més ampli. [...] En el context mundial, no només s'intercanvien béns i capitals, sinó també informació, valors, símbols i idees. Els mercats i els fluxos financers no són els únics que s'integren cada vegada més: existeixen

aliances i xarxes de cooperació flexibles que també enforteixen la capacitat de les associacions cíviques i els moviments socials per participar i exercir la seva influència.”<sup>83</sup>

Aquest camp, denominat *societat civil* i qualificat per alguns com un fenomen *antic nou*, és un lloc de trobada de diferents actors, entre els quals en destaquen especialment dos: les religions i el laïcisme, en què diferents visions, de manera gratuïta, interessada o ingènua, situen en l'àmbit de la confrontació (xoc de civilitzacions),<sup>84</sup> el de l'associació (aliança de civilitzacions)<sup>85</sup> o en el punt entremig entre totes dues.

Un exemple d'això és el cas de qui veu l'islam com una qüestió cultural, a través d'una llengua i una cultura d'origen; es tracta d'una reformulació del que és religiós fora del camp tradicional i sobre bases modernes. S'observa una ruptura de generacions i una individualització de presa de posicions. Qüestionar-nos sobre si és possible que l'islam i el laïcisme convisquin és una pregunta errònia perquè, segons Olivier Roy,<sup>86</sup> la pràctica política i la història han fet sempre compatibles les religions amb l'organització política i social de les societats occidentals.

### 1. El Centre Cultural Islàmic de Sants: eines i criteris d'actuació en l'àmbit intercultural

Conscients de la viabilitat de la cohabitació i convençuts que en el lloc on vivim i convivim no es tracta només de sentir-nos integrats, acceptats, apreciats o fins i tot estimats, el primer acte fundador de la nostra essència i identitat és ser respectats. Ni més ni menys. Així, cal començar per fer-nos respectar, però pot ser que se'ns respecti poc perquè no ens sabem fer respectar o, més greu encara, perquè hi hagi poc de respectable. Però com s'aconsegueix el respecte de l'altre?

Per a mi, la participació constitueix el fil conductor dins d'un procés que ens ha de dur a ser respectats, però aquest respecte comença per ser reconeguts pel que som; ciutadans i ciutadanes amb trets personals i comuns:

- Una espiritualitat: la fe és un estímul per generar una pau interior, una espiritualitat que dóna sentit i valor a la nostra vida quotidiana.
- Una ètica de la responsabilitat: és clar que hem d'entendre la necessitat de participar en les dinàmiques socials i les polítiques de la nostra societat, i ens hem de tornar uns ciutadans autèntics. No hi ha cap contradicció entre ser musulmà i espanyol, ans al contrari; la identitat irradia sobre la ciutadania, s'hi arrela cada dia més, i li imposa serietat i honestat.
- La independència: és el principi que ens ha d'acompanyar sempre i es tracta de qüestionar les nostres intencions i de determinar sincerament el que motiva les nostres iniciatives, la pèrdua de l'autonomia d'actuació i de la presa de decisions. Així, per aconseguir-ho, cal rebutjar l'alienació, l'afinitat a qualsevol govern o la incursió externa,<sup>87</sup> rebutjar subvencions o donacions que comprometen la independència, rebutjar la pertinença cega a un pensament i rebutjar el sectarisme associatiu. Això vol dir sotmetre'ns a la veritat, respectar les opinions, viure en la diversitat, consultar, deliberar i escollir a consciència, empesos per una independència inalienable. La nostra consciència ha de començar per rebutjar tot tipus de dependència per defensar millor la justícia.

83. Fernando Enrique CARDOSO, *La sociedad civil y la gobernanza mundial*. Document d'antecedents preparat pel president del grup d'alt nivell i que es va debatre en la seva primera reunió, a Nova York, del 2 al 3 de juny de 2003. S'hi recullen els comentaris i els suggeriments dels membres del grup.

84. Samuel P. HUNTINGTON, *El xoc de civilitzacions i la reconfiguració de l'ordre mundial*, Barcelona, Piados, 1997.

85. Nom pel qual es denomina la proposta del president del Govern espanyol J. L. Rodríguez Zapatero, en la 51a Assemblea General de l'ONU, el 21 de setembre de 2009.

86. Olivier ROY, *El islam en Europa*, Madrid, Editorial Complutense, 2006.

87. Es pot assenyalar la incursió d'alguns governs estrangers, per diferents motius, en els assumptes interns d'alguns col·lectius emigrants residents en els països d'acollida.



- La justícia: la nostra fe, ètica, participació i independència han de tenir un sentit de justícia. Per a tots els éssers humans, tant per a les dones com per als homes, per a totes les religions, per a tots els humanismes, per a tots, per a tothom hem de ser testimonis de la justícia. I així podem ser testimonis de la nostra fe davant de la humanitat. La visió que tenim es fonamenta sobre la promoció de justícia, a través del gest i la paraula, i per tot arreu. Som amics de tothom que treballa pel tracte just dels infants, les dones, els homes, la gent gran i de qualsevol persona en general. Som amics de tothom que respecta la creació, els animals, les plantes i el medi ambient, i hem de contribuir en tots aquests àmbits, perquè la nostra identitat s'estableix i s'arrela en una presència nodrida per aquestes qualitats d'accions i de resistència. Cal tenir el coratge per denunciar el que sigui denunciable, lloar el que sigui lloable, participar i promoure les iniciatives justes, pertanyin a qui pertanyin, perquè la justícia és la justícia i nosaltres en som defensors fervorosos.
- La visibilitat: és un tret peculiar, en tant que normalment afecta col·lectius que constitueixen una minoria dins de la societat. Viure realment la nostra identitat musulmana no pot consistir a aïllar-nos i desenvolupar una actitud de rebuig, i això de vegades passa. Ans al contrari, tot comença per la comprensió necessària de la societat en què vivim; la història, la cultura i les institucions. És una etapa obligada si volem tenir una lectura actualitzada i més apropiada de les nostres fonts. Així, entenem que el grau de responsabilitat de les associacions no és igual, de manera que si cada entitat i cada membre agafessin la mesura exacta de les exigències del compromís, arribarien de pressa a la conclusió que col·laborar amb les altres forces sobre el terreny és obligatori i urgent. De fet, la no-consciència dels reptes reals que hem d'afrontar és el que duu certes associacions a treballar soles, a aïllar-se per acabar ofegant-se en la pròpia superactivitat, i d'aquesta manera desconeixen i obliden que la col·laboració amb altres socis enalteix el valor humà del compromís i el treball. Malauradament, hi ha qui oblida que l'associació a la qual pertany és un mitjà, un instrument de l'acció al servei de la comunitat i no és la finalitat del compromís propi. La nostra comunitat necessita persones que li pertanyin de manera sincera i que hagin entès que són al seu servei; no li calen ni partidaris ni que l'únic objectiu sigui instrumentalitzar "la comunitat" per als propis interessos.

## 2. El model d'actuació en l'àmbit intercultural del Centre Cultural Islàmic de Sants

El Centre Cultural Islàmic de Sants (CCIS) és una entitat adscrita al Secretariat d'Entitats del districte Sants-Montjuïc (Ajuntament de Barcelona) que agrupa aproximadament unes 400 entitats entre associacions i centres culturals de diferents corrents culturals, ideològics, espirituals i religiosos que treballen per tal d'establir els fonaments d'un veritable espai social i intercultural comú. Els objectius principals del CCIS els defineixen els verbs *convivre*, *dialogar*, *respectar*, *integrar* i *participar*. No obstant això, la trajectòria de treball compartit ha xocat amb alguns episodis, actituds i sentiments de rebuig esporàdics que, afortunadament, han estat condemnats i neutralitzats de manera rotunda pel conjunt dels membres components del Secretariat.

Per canviar la concepció errònia que tenen alguns col·lectius sobre aquest concepte, cal destacar que quan s'esmenta la denominació *Centre Cultural Islàmic de Sants* no es redueix simplement a una mesquita com a lloc de culte exclusivament, sinó més bé a un espai on es duen a terme diverses activitats: classes d'idiomes, tallers de cultures, reunions, celebracions, xerrades, biblioteca. A més, les diverses entitats i persones que vulguin hi poden accedir, gràcies al marc de col·laboració i actuació comuna en el desenvolupament de les activitats.

A causa de certes dificultats per poder dur a terme algunes activitats de l'entitat, tant per raons externes com per falta d'espai, el Centre Cultural Islàmic de Sants va subscriure un conveni de col·laboració amb el districte Sants-Montjuïc (Ajuntament de Barcelona) i la direcció de l'escola CEIP Perú, en virtut del qual el CCIS pot fer servir els espais d'aquest col·legi a canvi d'unes contraprestacions simbòliques.

Els àmbits d'acció del CCIS són diversos i el ventall d'activitats és molt ampli:

**Activitats educatives:**

- Sessions de reforç escolar per a infants per atenuar les dificultats d'aprenentatge i facilitar-los el procés d'adaptació als col·legis.
- Xerrades periòdiques per explicar la importància dels estudis per a un futur digne i poder accedir als diferents àmbits professionals.
- Classes de cultura i llengua, tant del país d'origen com del d'acollida. No només es limiten a explicar el valor de les festes més assenyalades, com ara Sant Jordi o els castells, sinó que hi participen activament.
- Espai de trobada entre pares i fills per fomentar els canals de comunicació.
- Tallers per potenciar els canals de comunicació entre els pares de l'alumnat i les escoles. Aquests tallers conviden els pares a establir i crear vincles de comunicació amb el professorat i el col·legi, per implicar-los en el procés escolar dels fills i prevenir-los i sensibilitzar-los de les repercussions de l'absentisme i el fracàs escolar.

**Activitats socioculturals:**

- Oferir tallers d'acompanyament i alleujament. Són reunions mensuals que ofereixen a les persones novingudes un espai per trobar-se amb persones que han passat per la mateixa situació d'aflicció i poder compartir vivències i sentiments que duen a dins i que són molt difícils de treure en circumstàncies quotidianes.
- Plantejar el tema de l'exclusió social, econòmica i de marginació evitant la culturització o la islamització dels problemes socials o econòmics que pateix el col·lectiu; consolidar el sentiment de pertinença, sentir-se a casa siguin quins siguin els problemes socials i econòmics de la vida diària i conscienciar de la responsabilitat compartida i de la igualtat de drets. En definitiva, l'aplicació igualitària del dret i de la legalitat d'oportunitats no s'ha que reduir a una qüestió d'integració cultural i religiosa.
- Participar amb diverses associacions del districte en l'organització d'activitats culturals conjuntes per tal de crear un espai de coneixença, fer castells, establir una política de portes obertes i convidar els veïns a algunes celebracions que es duen a terme al centre.

**Activitats cíviques i de ciutadania:**

Se celebren congressos, trobades i xerrades en què s'emfasitza:

- La compatibilitat de la fe religiosa amb els valors humans, s'alimenta i es fa fort el sentiment de pertinença i el sentit cívic relatant històries i vivències de persones totalment integrades i que són, de fet, ciutadans veritables.
- La responsabilitat dels individus a partir d'una ciutadania assumida. En aquest sentit, es promou que les persones musulmanes se sentin membres de les societats democràtiques, des del punt de vista civil, i que hi participin i en respectin els valors.
- L'adopció d'una ètica de ciutadania que rebutja l'actitud de victimisme (mentalitat de víctima).

**Activitats esportives i lúdiques:**

Organització compartida d'activitats esportives i de lleure, com ara partits de futbol, excursions, etc.

A més d'aquests camps d'actuació, cal recordar que no són pocs els membres de la nostra comunitat que accedeixen a diferents organitzacions de la societat civil; sindicats, ONG i organismes de defensa dels drets humans, perquè són conscients de la gran tasca que duen a terme a l'hora de difondre els drets humans i lluitar contra la injustícia social.

### 3. Els reptes de la societat civil

La constitució d'una societat civil forta i eficaç implica superar una sèrie de reptes que en comprometen seriosament l'essència. Per tal d'enfortir els fonaments de la societat civil, és imperatiu crear un espai de diàleg sincer i constructiu, que constitueixi una societat civil sòlida, independent i plural, en què es reconegui la diferència i es respecti la diversitat més enllà del simple fet de voler i acceptar. D'altra banda, si hi ha pluralisme sense diàleg no és pluralisme, sinó més aviat sectarisme, segregació; si hi hagués gent que visqués separada en la mateixa societat, seria la fi de la nostra societat.

Així mateix, cal fomentar la col·laboració activa entre les diferents entitats per crear espais comuns i aptes que col·laborin a favor de la societat i pels drets humans. Hem de restablir aquest diàleg i aquesta col·laboració, i hem de proposar aquest intercanvi als nostres socis i companys de la societat civil i a tots els actors socials i polítics. Hi ha persones que ja ho han entès, i n'hi ha d'altres que ho entendran si ens esforcem a dir clarament el que volem, dibuixant tan bé com puguem l'horitzó de les exigències i les esperances.

Malauradament, s'ha d'esmentar que en la nostra comunitat el paper que ha de tenir la dona musulmana no està encara a l'altura de les circumstàncies i la manca de lideratge de la dona musulmana es fa palpable a causa de l'escassa participació activa i col·lectiva que té. Tanmateix, s'entreu un corrent de canvi, principalment gràcies a tres eixos bàsics: el canvi de la visió sobre la concepció de la dona per la dona mateixa; l'emergència d'un nou discurs propi de la dona (dona que estudia, que s'expressa, dona docent, etc.), i la irrupció de la dona en les diverses esferes públiques i privades, com les universitats, mesquites, seminaris, conferències, organismes oficials, etc.

Un altre dels grans reptes que s'ha de superar és el de la visibilitat i dels mitjans de comunicació, en què es fa palpable el tracte diferenciat de la nostra comunitat. Es creu que perquè els musulmans es considerin *integrats* a Europa han de reduir la visibilitat de pràctica de la seva religió. Sembla que la pràctica, la visibilitat i, per força, el compromís associatiu, no són políticament correctes. Aquí predomina la sospita que s'ha llançat sobre uns determinats agents socials i que s'ha mantingut dia rere de dia en nom de la seguretat. Sembla que no es tracti amb conciudadans, sinó amb potencials sospitosos que amenacen l'equilibri de la nació. En el fons, malauradament, hi ha dos tipus de ciutadans: els veritables, que es respecten, i els *dubtosos*, a qui cal imposar una mena de nou jurament de fidelitat.

No obstant això, el gran repte que hi ha davant de la societat civil és evitar la domesticació, perquè de vegades el compromís de la societat civil no desemboca en assoliments visibles per motiu de la dependència de les subvencions. Per això cal evitar subvencions que comprometin la mateixa independència de la societat civil.

### 4. Els riscos de la societat civil

La gran xacra que pot entorpir el bon funcionament de la societat civil són els extremismes, siguin del tipus que siguin, i és que la gent que es pensa que és millor perquè no creu en res pot ser tan perillosa com la que creu en alguna cosa. Els dogmàtics són un problema. No crec que les religions pretenguin donar respostes velles per al sentit. Kant va dir que en un moment donat hi havia un punt on s'acaba la ciència i comença la fe, és a dir, que passava de la pregunta *com funciona?* a la pregunta *per què funciona?* La pregunta científica és *com?* i *per què?* és la pregunta filosòfica.

#### 4.5. Conclusió

Arribar a construir i aconseguir un món millor té a veure amb ser conseqüents. Algú pot tenir els millors principis del món, però si els traeix, les conseqüències són impredecibles. La recerca és bona, la humilitat és essencial, les respostes són importants, però al capdavall el món serà millor si tots actuem d'acord amb els valors que prediquem i en tots els àmbits: la justícia, el medi ambient, el respecte per l'ésser humà. Podem parlar de drets humans, celebrem els drets humans des de fa 61 anys, tot molt bonic, però encara es tracta molta gent sense cap dignitat. El món és millor 61 anys després de la Declaració Universal dels Drets Humans, si no tractem la gent amb dignitat? El món seria millor només si tractéssim la gent d'acord amb els principis dels drets humans.

### 5. CONSIDERACIONS FINALS

Per tancar aquesta publicació, sense ànim d'arribar a cap tipus de conclusió més enllà de la d'haver volgut analitzar i discutir un tema, com és el de religions i drets humans, obert i susceptible de trobar multitud de plantejaments enfrontats, podem apuntar les següents consideracions finals amb l'objectiu de trobar temes debat (universalisme i relativisme; drets humans, Estat i religió, i societat civil: entre la laïcitat i les religions) que, de cara a un futur a curt i mitjà termini, són de necessària assumpció per parts de qualsevol societat civil que es guii per paràmetres democràtics:

#### 5.1. Religions i drets humans: contencions històric i relació conflictiva

**A.** Per començar, podem dir que no és agosarat afirmar que vivim immersos en la cultura dels drets humans, una cultura que sol considerar-se universal tant en la seva fonamentació i el seu contingut com en el seu desenvolupament normatiu. És una cultura de consens que amb prou feines té detractors, encara que sí crítics de la seva formulació conceptual, la seva regulació jurídica i la seva aplicació a vegades selectivament excloent. Perquè deixin de ser aquesta assignatura pendent, els drets humans no poden formular-se ni construir-se en abstracte i intemporalment, sinó que s'han d'ubicar en una temporalitat concreta, tal com predica la concepció sociològicajurídica dels drets humans.

**B.** La relació entre religions i drets humans ha estat sempre conflictiva. Ocupades com han estat, i segueixen estant, les religions en la defensa dels drets divins, amb prou feines prestaven atenció als drets humans i, quan ho feien, era per supeditar-los i fins i tot oposar-los als drets divins. En cas de conflicte entre els dos drets, generalment solien predominar els drets absoluts de Déu sobre els drets limitats dels éssers humans; la veritat de Déu sobre la dels homes; la paraula de Déu per damunt de la ciència, de la raó, de la lògica humana. Un dels casos més il·lustratius són les condemnes de la inquisició i els mètodes que s'hi van emprar.

**C.** L'interès actual per la relació, la major part de les vegades conflictiva, entre drets humans i religions ve motivat de manera especial per un fenomen nou: el despertar de les religions. Es tracta d'un fenomen contra pronòstic que qüestiona la teoria de la secularització com a categoria hermenèutica única de l'evolució del fenomen religiós. La secularització de les opcions morals individuals (que ja no es regeixen per criteris religiosos) coexisteix en una sacralització o neoconfessionalització de les esferes públiques, que es deixa sentir de manera especial en les relacions entre dret i religió.

**D.** El retorn de les religions revesteix especial complexitat i no admet una explicació monocausal, sinó que hi han pogut confluir diversos factors. Tots aquests fenòmens

demostrin empíricament que la modernització pot patir, i de fet està patint, regressions i que, com a condició necessària per a la seva supervivència, és necessari incorporar a la teoria de la modernització i a la seva dimensió secularitzadora elements no previstos, com el de la possibilitat de fanatització d'alguns sectors de la societat i la reconversió d'algunes tendències religioses pel camí d'“una relativa ressacralització de l'univers hipermodern”. El que sembla clar és que la categoria de secularització, tot i ser important, no esgota l'anàlisi sociològica dels climes culturals de la modernitat i del fenomen religiós, ni tampoc constitueix la seva categoria hermenèutica explicativa única, sinó que és necessari recórrer a altres categories: retorn de la religió, dessacralització, nous moviments religiosos, diàleg interreligiós, fonamentalismes, interespiritualitat, etc.

**E.** L'actitud que adopten les religions envers els drets humans és avui un dels criteris de rellevància o irrellevància social, de validació o invalidació ètica, i de reconeixement o rebuig a nivell cívic. I això en quatre nivells: el de l'antropologia subjacent, el de la fonamentació, el del seu reconeixement i defensa a la societat i el de la seva pràctica a l'interior de les religions. Les religions han plantejat serioses objeccions –algunes encara segueixen vigents– per assumir la teoria dels drets humans, i fins i tot s'hi oposen frontalment per considerar que la seva formulació i fonamentació es mou en l'àmbit antropologicouridic i no té base transcendent.

**F.** En l'àmbit institucional es produeixen permanents conflictes entre el poder legislatiu i les autoritats religioses perquè aquestes consideren immodificables determinats principis morals que, segons el seu parer, pertanyen a la llei natural, de la qual les jerarquies religioses es consideren intèrprets legítimes i úniques. La dificultat més gran que tenen les religions envers els drets humans en general resideix en la seva pròpia organització, que no és democràtica i sol ser jerarquicopiramidal, fins al punt de transgredir constantment els drets humans i al·leguen, en el cas de l'Església catòlica: *a)* que és d'institució divina; *b)* que es mou en el terreny espiritual i no polític, i *c)* que el seu funcionament no és equiparable al d'altres institucions civils. Però aquesta és només una cara de les religions. Hi ha una altra més positiva i favorable als drets humans, que es tradueix en la defensa dels drets dels pobres i exclosos per motius de la globalització neoliberal i de totes les persones i col·lectius que són marginats per raons de gènere, religió, ètnia, raça i cultura. Cal constatar sobre això que no pocs dels líders que treballen en defensa dels drets humans i de la justícia social en el món pertanyen a diferents tradicions religioses i espirituals i, amb freqüència, basen la seva lluita en les creences religioses que professen.

**G.** D'aquesta manera, podem dir que no existeixen religions universals, com tampoc déus universals. La consideració d'universalitat reconeguda a unes religions i negada a altres és un acte d'imperialisme religiós que és necessari superar. Les religions només es converteixen en universals quan renuncien a les seves pretensions absolutistes i hegemòniques i defensen les causes universals de la humanitat, sobretot les causes perdudes, i això a través del diàleg, del respecte a la llibertat de creences i no-creences i de la renúncia a la violència per imposar les seves idees. Això succeeix quan s'integren en les condicions de vida d'aquest món; quan assumeixen les causes universals de la humanitat i de la terra: justícia, pau, solidaritat, igualtat, protecció del medi ambient, drets humans i els de la naturalesa. I fins i tot en aquest cas, són universals de manera relativa, perquè el seu horitzó és el de la pròpia religió. Al seu torn, la teoria i la pràctica dels drets humans han d'estar obertes a les aportacions creatives de les religions a partir de llurs millors tradicions humanitàries i ecològiques. No s'ha d'oblidar que les declaracions actuals dels drets humans sorgeixen a l'horitzó d'una tradició religiosa, la judeocristiana, que tenen les seves arrels en les filosofies grega i romana i que estan formulades conforme a una tradició cultural, l'occidental-humanista. Tradicions totes elles que tendeixen a subratllar amb major intensitat la dimensió personal i individual que la social i comunitària, i solen descuidar la dimensió ecològica. Per això sembla

necessari incorporar els valors de les altres tradicions religioses: l'islam, el taoisme, el confucianisme, l'hinduisme, el budisme, les religions indígenes, etc.

## 5.2. Universalisme i relativisme

**A.** Per tal de buscar, des d'una perspectiva filosòfica, la fonamentació dels drets humans es fa necessari fer una petita referència als autors i corrents següents: la fonamentació jusnaturalista d'estil escolàstic de Maritain; la fonamentació moral de Tugendhat; la possible fonamentació en l'ètica discursiva; el rebuig de tot fonament absolut que sosté Bobbio, i la nova perspectiva proposada per E. Lévinas.

**B.** Així, el jusnaturalisme de tradició tomista (J. Maritain) comprèn que el problema pròpiament *filosòfic* relatiu als drets humans és el de la seva fonamentació. La seva resposta particular al problema constitueix una mostra del "jusnaturalisme tradicional" d'arrel aristotèlicotomista. Per aquesta tradició, la llei natural és alhora quelcom *ontològic* i *ideal*. És *ideal* perquè estan fundades a l'essència humana tant la seva immutable estructura com les necessitats intel·ligibles que enclou. I és *ontològica* perquè l'essència humana és una realitat ontològica que, a part d'això, no existeix per separat, sinó en cada ésser humà, cosa que indica que la llei natural resideix com un ordre ideal al ser mateix de tots els homes existents.

**C.** D'altra banda, en considerar els drets humans com a drets morals Tugendhat va sostenir la tesi que el rerefons dels drets humans són els *drets morals*: "quan els drets morals són reconeguts com a drets fonamentals al sistema legal, es parla de drets humans". De manera que el terme decisiu és el de dret moral; així, el problema de la fonamentació es desplaça cap al desenvolupament d'una teoria moral que sustenti els anomenats drets morals. Els drets humans tenen com a base els drets morals, i aquests, al seu torn, se sustenten en una moral de respecte mutu. Es tracta, doncs, d'investigar la fonamentació d'aquesta moral.

**D.** En un altre sentit, ens trobem davant del plantejament propi de l'ètica discursiva i els drets humans. Per aquesta teoria, l'única possibilitat d'evitar el trilema, superant el jusnaturalisme, la fonamentació ètica en la idea de dignitat humana i també el positivisme, consistiria: 1) a defensar un concepte *dualista* de drets humans, que no només tingui en compte l'àmbit ètic d'aquests sinó també el de la positivització jurídica; 2) a cercar una base ètica dels drets humans dins l'ètica procedimental, compatible amb el pluralisme de les creences, i no amb l'ètica substancial; 3) aquesta ètica procedimental ha de possibilitar la mediació entre transcendentalisme i història. D'aquesta manera, a l'hora d'explicar el significat del terme "exigència" aplicat als drets humans haurem d'apel·lar a la necessitat de pensar amb sentit allò que és humà: la satisfacció d'aquestes exigències, el respecte envers aquests drets, són condicions de possibilitat per poder parlar d'«homes» amb sentit.

**E.** Tot i tenir en compte els anteriors plantejaments, sembla que aquest recurs a la fonamentació pot ser ja superat i pot estar, en aquests moments, davant de la necessitat d'abandonar la fonamentació i ocupar-se de la protecció. En aquest sentit, Bobbio entén que el problema del fonament està mal plantejat. Segons el parer d'aquest autor, no es pot trobar un fonament absolut de drets relatius històricament. Encara una raó més és la suposada incompatibilitat entre drets, en especial entre els relatius a les llibertats i els referits als drets socials. Així, podríem dir que la seva proposta és triple: en primer lloc, no es tracta de buscar el fonament absolut sinó, per a cada ocasió, els *diferents fonaments possibles*; en segon lloc, la idea ("postmoderna") que "no cal tenir por del relativisme", i, finalment, la seva tesi principal –que repetirà en més d'una ocasió: "Avui en dia, el problema de fons relatiu als drets humans no és tant el fet de *justificar-los* com el de *protegir-los*. No és un problema filosòfic, sinó polític."

**F.** Un plantejament també innovador consisteix en la proposta de Lévinas en centrar la seva anàlisi en els drets de l'altre home. Mentre que, generalment, tota reflexió sobre el dret i, en particular, sobre els drets humans, pressuposa la idea d'igualtat i correspondència entre drets i deures, aquest autor considera que encara hi ha quelcom al darrere de la idea d'igualtat i que existeix una desproporció *originària* entre drets i deures. Així, ressalta, especialment, dos aspectes dels drets humans: en primer lloc, la unicitat i la singularitat de tota persona, malgrat la seva pertinença al gènere humà; significació sense context. Sens dubte, com a *filosofia primera*, fonamenta no només la relació personal sinó també la ciutat; no només el diàleg sinó també la justícia; no només la hospitalitat sinó també la pau. En aquesta tradició de pensament, els drets de l'home es mostren, prioritàriament, com a drets de l'altre home. La no-existència d'aquests deures suposa perdre de vista el fet que els drets humans són per damunt de tot una responsabilitat de cadascú. Si no es fa una aproximació com aquesta, es pot caure en la temptació que cadascú reivindiqui els drets propis perquè formen part dels drets humans, però sense atendre el fet que abans hi ha d'haver una responsabilitat cap als drets de l'altre.

**G.** Més enllà de la dilucidació de quin és el fonament dels drets humans i de les diverses possibles explicacions dels seus orígens, la garantia dels drets humans té necessàriament una dimensió jurídica: el reconeixement jurídic dels drets humans i d'unes garanties adients per fer-los efectius; els progressos en aquest sentit, relativament moderns en el temps, ens mostren la presència d'un procés –el del reconeixement jurídic dels drets humans– històric, progressiu i inacabat.

**H.** Si la qüestió es planteja en termes de cercar les claus del reconeixement jurídic dels drets humans des de la perspectiva del dilema *universalisme vs. relativisme*, cal llavors remetre'ns a la internacionalització dels drets humans i, per tant, al desenvolupament del procés de creació de normes jurídiques internacionals incloses dins del que s'acostuma a identificar com el dret internacional dels drets humans. Des d'aquesta perspectiva, la percepció de la historicitat és diferent, ja que la construcció jurídica dels drets humans a nivell internacional encara és una realitat més tardana, i es desenvolupa bàsicament com a projecte de política normativa socialment compartit a partir de la fi de la II Guerra Mundial. En un altre ordre de coses, i partint de l'afirmació objectiva de la *universalitat dels drets humans*, s'ha d'admetre que, de manera subtil i prou ambigua, la Declaració Final de la Conferència Mundial de Drets Humans (Viena, 1993) va assumir la presència i legitimitat dels *particularismes relativistes* en la matèria: tot i l'obligació estatal de promoure i protegir tots els drets i llibertats fonamentals, s'ha de tenir en compte la importància de les particularitats nacionals i regionals, així com dels diversos patrimonis històrics, culturals i religiosos (Punt 5).

**I.** Si s'analitza la religió com font hipotètica de relativisme, cal esmentar que des de la perspectiva occidental s'ha posat l'accent en el particularisme que es deriva de la religió islàmica; encara que tingui una fonamentació més o menys racional, aquesta centralitat ha de ser precisada en un doble sentit: primer, en el fons, la qüestió jurídica radica en com i fins a quin punt cadascun dels estats on la religió islàmica és present, i sobretot aquells països on és religió oficial i/o majoritària, assumeix i desenvolupa en termes legals els postulats que deriven teòricament de les conviccions religioses, i, segon, l'exemple dels testimonis de Jehovà davant del Tribunal Europeu de Drets Humans demostra que tampoc tots els estats europeus han assumit de la mateixa manera la pluralitat religiosa, evitant qualsevol signe o dosi de tractament diferenciat (i potencialment discriminatori).

**J.** L'anàlisi d'aquesta qüestió des del dret internacional dels drets humans passa per diferents paràmetres. En primer lloc, tota persona té dret a la llibertat de pensament, consciència i religió; en conseqüència, no es regula des d'una perspectiva diferenciada el dret a la llibertat religiosa respecte a la llibertat de la persona humana de comptar amb les seves pròpies conviccions. La religió, en aquest nivell, és interpretada com un

conjunt de conviccions basades en posicions religioses (tradicionals o més modernes) o sobre el fet religiós; això significa que inclou conviccions positives i negatives: conviccions pròpies de qualsevol religió, l'ateisme, l'agnosticisme o la indiferència davant de les religions. En segon lloc, un dels problemes principals en la concreció de les obligacions jurídiques internacionals –tal com demostren els treballs preparatoris de l'article 18 del PIDCP i la posició d'alguns estats àrabs– ha estat si un element tan vinculat intrínsecament a l'exercici d'aquesta llibertat –el dret a canviar de religió– en forma part; sembla clar que la resposta és positiva, tot i els evidents incompliments d'alguns estats. En tercer lloc, en la mesura que tota religió projecta un *concepte de vida* –amb repercussions perceptibles socialment en les pràctiques del grup o en la forma d'acomodació del grup a una realitat social plural (sobre tot si es tracta d'una religió molt majoritària entre la població)–, la religió constitueix un referent axiològic –els valors socials propugnats es poden convertir en propostes polítiques i legals– i un punt de partida de les accions individuals o col·lectives dels seus membres. En quart lloc, la dimensió social de les idees religioses té un sentit positiu i negatiu a la vegada: és una contribució a la construcció axiològica de la societat –i, per tant, al progrés en relació amb els drets humans–; tanmateix, pot derivar en manifestacions de fet i de dret que poden vulnerar els drets i llibertats dels propis membres del grup i/o dels no-membres. Amb relació als no membres del grup, l'actuació social del col·lectiu i la projecció legal, social i institucional de la seva manera d'entendre la societat pot portar al fet que es vegin sobretot afectats el dret a la llibertat religiosa, la llibertat d'opinió i d'expressió, el dret a l'educació i altres drets fonamentals (inclús els drets humans vinculats a la dignitat humana); en particular, pot haver-hi una afectació fonamentada en un tracte discriminatori basat indegudament en les creences religioses diferenciades. I, finalment, per això, el dret internacional dels drets humans planteja la possibilitat de restringir les manifestacions externes de la llibertat religiosa: en el que representen la projecció de la concepció de vida i poden afectar els drets i llibertats del conjunt de la població. L'estat no solament té l'obligació de respectar els drets humans sinó també de protegir-los, per la qual cosa ha de mantenir un comportament actiu en front de possibles manifestacions religioses que suposin una vulneració dels drets i llibertats.

### 5.3. Drets humans, Estat i religió

**A.** Per conèixer la situació jurídica de les confessions religioses a Espanya, primer és necessari partir dels principis que, segons la Constitució espanyola de 1978, han de presidir les relacions entre els poders públics i el fenomen religiós: el principi de laïcitat o aconfessionalitat i el principi de cooperació, tots dos ubicats a l'article 16.3 de la carta magna on s'afirma que: "Cap confessió tindrà caràcter estatal". Aquesta redacció malgrat la seva tímidesa o temperància, reflecteix perfectament el caràcter laic o aconfessional de l'Estat. La laïcitat és un concepte que se sosté sobre dues altres columnes conceptuals: la separació entre les dues institucions i la neutralitat dels poders públics en matèria religiosa.

**B.** En aquest sentit, es pot afirmar que l'Estat és neutre davant el fenomen religiós. Això implica que el dret, no ja a professar, sinó simplement a valorar els diferents credos religiosos, correspon als individus i a les comunitats (que són els titulars del dret fonamental de llibertat religiosa), i no als poders públics. En aquest sentit, convé no confondre, tal com lamentablement passa sovint, els termes laïcitat i laïcisme. Un Estat laïcista és aquell que té prejudicis envers els assumptes o grups religiosos. Aquests prejudicis es poden manifestar tant en la seva actuació administrativa com en les seves ocupacions legislatives o judicials. Per tant, podem afirmar que el nostre Estat no és laïcista sinó laic, és a dir, neutral davant el dilema religiós.



**C.** Juntament a la neutralitat, en l'ordenament jurídic espanyol també es reflecteix el principi de cooperació. En aquest sentit, s'ha de destacar i no oblidar que, al marge dels acords signats amb la Santa Seu, l'Estat espanyol va signar acords de cooperació amb les tres entitats que representaven les respectives confessions, que són avui dia els tres interlocutors de l'Estat: Per part de l'islam, la Comissió Islàmica d'Espanya (CIE), que està integrada al seu torn per dues federacions: la Unió de Comunitats Islàmiques d'Espanya (UCIDE) i la Federació Espanyola d'Entitats Religioses Islàmiques (FEERI); Per part dels evangèlics, l'òrgan de representació del protestantisme espanyol és la Federació d'Entitats Religioses Evangèliques d'Espanya (FEREDE), i, per part dels jueus l'òrgan que els representa és la Federació de Comunitats Jueves d'Espanya (FCJE).

**D.** En aquest sentit, s'ha de posar de relleu que una nova via de cooperació ve determinada per la Fundació Pluralisme i Convivència. El fi principal de la fundació és oferir a les comunitats religioses que estiguin sota el paraigua dels acords de cooperació la possibilitat de presentar projectes educatius, culturals i d'integració social, però també destinen fons a l'enfortiment de les federacions i a diverses activitats relacionades amb la promoció de la llibertat religiosa i la normalització del pluralisme religiós: elaboració d'estudis, jornades, sensibilització, etc. La peculiaritat de la fundació és la possibilitat de comptar amb les comunitats religioses i llurs federacions per, a més de celebrar les seves activitats religioses (que no són subvencionades per aquesta fundació), ajudin els poders públics a desenvolupar tasques d'integració a la manera espanyola. Es tracta de l'intent de crear un model de pertinença i participació. El que és important no és la religió o les creences que es professin, sinó el fet que són ciutadans i residents i, com a tal, tenen uns drets, un dels quals és el sagrat dret a optar entre professar unes creences religioses, ideològiques o no professar-ne cap. El que és important és que aquesta llibertat religiosa es pugui utilitzar com a palanca cap a una integració que va més enllà de la coexistència, més enllà de la cohabitació, més enllà inclús del mer reconeixement d'habitatge, sanitat, feina i educació: una integració en clau de pertinença i participació. Viure amb i, des d'aquest viure junts, compartir la mateixa pertinença i assumir els mateixos reptes de participació cultural, social, econòmica i, com no, també política.

**E.** Si volem aprofundir en la relació Estat i religions podem apreciar que la secularització és, sens dubte, una de les consecucions humanes més importants d'aquests darrers segles. Ningú no pot negar els efectes positius que ha tingut en les societats contemporànies: la convivència, la pau i la justícia socials, la llibertat de consciència... Aquesta secularització, que és la culminació d'un llarg procés que s'ha dut a terme de manera diferent d'un país a l'altre, i a vegades fins i tot de manera conflictiva, ara és una realitat social i política indiscutible. Si analitzem amb deteniment la situació actual, dos fets fonamentals justifiquen una reforma que ha de comportar la reinvençió de l'Estat secularitzat: 1) La complementarietat entre l'Estat i la religió com un projecte de futur; no perquè es tracti d'una invenció encara per fer, sinó perquè és una realitat present des del primer acte de secularització que, més endavant, va caure en l'oblit, en part per culpa del caràcter conflictiu que ha adquirit la separació de l'Església i l'Estat en determinats països i en part també a causa del rigor. Segur que n'hi ha, i n'hi haurà, que s'oposaran a qualsevol dimensió pública de la religió, fet que suposa una feina de fons per tal de llimar les tensions i, sobretot, per fer que la relació entre les dues parts entri en una dinàmica positiva i constructiva en què la religió pugui contribuir a donar credibilitat a la instància política que s'encarrega de regular el bé comú, segons la justícia i el dret, i, 2) La qüestió ètica és la primera prova seriosa de la complementarietat entre l'Estat i la religió. El que ens ha de preocupar avui dia no és saber qui dicta la norma o qui estableix el valor, sinó saber com obtenir els valors que garanteixin l'adhesió de la majoria i que, per tant, siguin els autèntics puntals davant els reptes que aguaiten les nostres societats. El record d'una realitat històrica indiscutible serà un bon punt de partida per al nostre objectiu: la secularització no ha decretat mai l'eliminació de la

referència moral de l'espai públic. Tan sols ha rebutjat la imposició dogmàtica, per a tots, per sobre de les normes morals i comportamentals. L'establiment d'una ètica col·lectiva, que elaboren i negocien els membres de la societat, sempre ha estat un dels seus propòsits primordials. Això fa concloure de manera evident que l'ètica no ha estat mai un cos de principis que hem de mantenir allunyat del món i reservar-lo per a l'esfera íntima, sinó ben al contrari: són les referències amb les quals provem de viure amb coherència en la vida tant pública com privada. Així doncs, l'ètica té una importància cabdal en la raó de ser col·lectiva i, com que la moral és subjectiva, els vincles socials es dissolen. Els valors són, doncs, un bé comú i vital per a la societat.

**F.** Possiblement, el canvi de conjuntura passarà obligatòriament per dues etapes: 1) l'abstenció total de l'Estat d'afavorir una concepció específica de la humanitat, i 2) la socialitat de l'home: aquest ha de fer el paper de simple règim polític i jurídic. Així es restablirà el pluralisme cultural necessari per a l'afirmació de l'individualisme suprem. Aquest pluralisme és el pas previ per tal que l'home es restableixi en la seva sobirania plena i real; res no li serà imposat. L'home serà qui verifiqui totes les creences i no serà per mitjà de cap referència a una transcendència captada per la institució religiosa o política.

**G.** Això ens permetrà comprendre que una gran quantitat d'observadors consideren que el debat al voltant de l'islam europeu està monopolitzat per una barreja d'idees extremistes, simplistes i de mala fe. Hi ha corrents que han convertit el fantasma al voltant de l'islam en un autèntic fons de comerç. Els polítics hàbils instrumentalitzen el debat amb finalitats electoralistes o per divertir-se i fer oblidar així els autèntics problemes. Entre els musulmans, n'hi ha que consideren la seva presència a Europa com un fet accidental, obligats a viure entre els infidels en una terra en guerra. Aquesta postura els porta, en el millor dels casos, a viure l'islam com un refugi identitari i, en el pitjor, es converteix en un terreny abonat per a les idees més negres que, malauradament, han llançat molts joves als braços de l'extremisme més abjecte. Hi ha altres musulmans que preconitzen, fent-se ressò del desig d'alguns polítics, un islam gairebé invisible reduït a vestigis purament exòtics. D'aquesta manera, ja tenim el quadre sinistre complet i el veredicte no triga a fer-se sentir: l'islam és incompatible amb les societats laiques modernes. Per sort, aquests actors nefastos no són els únics que hi ha a l'escena pública, encara que hi hagi molta feina per fer a fi que es quedin fora de joc: és una tasca de llarga durada que consisteix a destruir totes les impostures i totes les mentides.

#### 5.4. Societat civil: entre la laïcitat i les religions

**A.** Existeixen algunes de les tendències actuals que, a redós del multiculturalisme cada cop més present a les societats europees, intenten substituir la "desigualtat" de drets civils dels nouvinguts per la "igualtat de les religions". Igualtat d'altra banda impossible a Espanya, on els privilegis de l'Església catòlica, formulats com a acords entre estats, ho impedeixen. La laïcitat no ha ignorat la importància del fet religiós sinó que la independència que proclama està més centrada en "l'eclesialístic" i és per això que s'ha manifestat molts cops com a anticlericalisme i contra l'existència d'una religió oficial. El que vindica és la separació de dues estructures de poder, l'Església i l'Estat i la llibertat de les consciències individuals.

**B.** La laïcitat és un concepte polític que va vinculat a la crisi de l'Antic Règim i a l'aparició dels estats moderns i que, enfront de la situació anterior on el poder polític emana del diví —el rei ho és per la gràcia de Déu— i, per tant, aquest proclama i defensa una única religió vertadera, comporta un canvi substancial: el poder ve dels ciutadans, que ja no són súbdits, i l'Estat no privilegia cap confessionalitat religiosa.

**C.** Davant de les teologies del mercat, de l'individualisme i de la sacralització de les formes, on la democràcia i la laïcitat són acceptades solament com a regles del joc, podem pensar que la laïcitat, que neix amb la modernitat com a doctrina –i, per tant, com un articulació d'idees– que defensa la separació dels poders eclesiàstic i civil, per donar als individus l'autonomia de consciència i alliberar-los de qualsevol alienació, ha de ser entesa en l'actualitat com a part inseparable del sistema democràtic, i de la mateixa manera que aquest no està limitat als aspectes formals (per molt fonamentals que siguin les regles de joc) la laïcitat ha de donar resposta a tots els possibles obstacles que ho impedeixin: l'Església catòlica i altres esglésies –en el cas de la societat espanyola, mai no resol– però també a altres dogmes. Entre els nous dogmes estaria el del mercat.

**D.** La laïcitat no és únicament neutralitat religiosa de l'Estat. La laïcitat suposa ser actiu/ combatiu amb totes les creences o formes de pensament contràries a les lleis democràticament aprovades. És una manera activa d'entendre la convivència pacífica entre iguals. La laïcitat és un principi actiu que impregna la societat i les persones i que promou el dret de pertànyer a una religió i el dret a no tenir cap religió. La laïcitat és l'humanisme derivat dels valors democràtics que fa a tots els homes i a totes les dones radicalment iguals en l'espai públic per tal de garantir el seu dret a ser diferents en l'espai privat. Pel que fa a la societat civil –qualificada per alguns com un fenomen *antic nou*–, podem dir que és un lloc de trobada de diferents actors, entre els quals en destaquen especialment dos: les religions i el laïcisme, en què diferents visions, de manera gratuïta, interessada o ingènua, situen en l'àmbit de la confrontació (xoc de civilitzacions), el de l'associació (aliança de civilitzacions) o en el punt entremig entre totes dues.

**E.** Si la laïcitat reclama la llibertat de consciència de totes les ciutadanes i ciutadans, ha de lluitar contra la ignorància. El ciutadà lliure ha de ser una persona instruïda en la raó i el coneixement científic. Per aquest motiu l'instrument educatiu més igualitari i potent, l'escola pública, va associat a la societat laica, a la convivència en un societat plural i activament tolerant.

**F.** Des de la tradició cristiana europea, en aquest context cal fonamentar, inspirar i comunicar, des d'una perspectiva creient o religiosa, una mística del laïcisme. El laïcisme sorgeix per una obligació de la convivència. Si en el passat les guerres de religió combatien per territoris i poblacions allunyades, diversos i amb creences diferents, avui en dia la situació ha canviat. Les religions i els laïcismes es troben al nostre voltant i cal que assumim les diferències del nostre voltant, assumir-ne la convivència. És una necessitat fonamentada en una fe, una opció profunda per la qual la convivència de tots plegats, l'entesa, la fraternitat s'ha de convertir en el primer valor comú que pugui englobar tothom.

**G.** Des de l'àmbit de l'islam hi ha qui el veu com una qüestió cultural, a través d'una llengua i una cultura d'origen; es tracta d'una reformulació del que és religiós fora del camp tradicional i sobre bases modernes. S'observa una ruptura de generacions i una individualització de presa de posicions. Qüestionar-nos sobre si és possible que l'islam i el laïcisme visquin és una pregunta errònia perquè la pràctica política i la història han fet sempre compatibles les religions amb l'organització política i social de les societats occidentals.

**H.** Això comporta una sèrie de reptes per a la societat civil. La constitució d'una societat civil forta i eficaç implica superar una sèrie de reptes que en comprometen seriosament l'essència. Per tal d'enfortir els fonaments de la societat civil, és imperatiu crear un espai de diàleg sincer i constructiu, que constitueixi una societat civil sòlida, independent i plural, en què es reconegui la diferència i es respecti la diversitat més enllà del simple fet de voler i acceptar. D'altra banda, si hi ha pluralisme sense diàleg no és pluralisme, sinó més aviat sectarisme, segregació; si hi hagués gent que visqués separada en la mateixa societat, seria la fi de la nostra societat. Així mateix, cal fomentar la col·laboració

activa entre les diferents entitats per crear espais comuns i aptes que col·laborin a favor de la societat i pels drets humans. Aquest diàleg i aquesta col·laboració s'han de restablir, i s'ha de proposar aquest intercanvi entre els socis i companys de la societat civil i a tots els actors socials i polítics.

I. Un altre dels grans reptes que s'ha de superar és el de la visibilitat i dels mitjans de comunicació, en què es fa palpable el tracte diferenciats de la comunitat musulmana. Es creu que perquè els musulmans es considerin *integrats* a Europa han de reduir la visibilitat de pràctica de la seva religió. La gran xacra que pot entorpir el bon funcionament de la societat civil són els extremismes, siguin del tipus que siguin, i és que la gent que es pensa que és millor perquè no creu en res pot ser tan perillosa com la que creu en alguna cosa. Els dogmàtics són un problema. Arribar a construir i aconseguir un món millor té a veure amb ser conseqüents. Algú pot tenir els millors principis del món, però si els traeix, les conseqüències són impredecibles. La recerca és bona, la humilitat és essencial, les respostes són importants, però al capdavant el món serà millor si tots actuem d'acord amb els valors que prediquem i en tots els àmbits: la justícia, el medi ambient, el respecte per l'ésser humà.

Tal com haureu pogut comprovar, al llarg d'aquesta publicació i en aquestes consideracions finals, no us oferim cap veritat absoluta, sinó reflexions pròpies d'un debat obert que és necessari afrontar, sense por, sense idees dogmàtiques i amb mentalitat oberta i esperit de foment de la convivència entre cultures, entre religions, amb total respecte dels paràmetres que siguin universals en matèria de drets humans. Esperem que aquestes reflexions siguin un bon punt de partida per tal d'enfortir els nostres vincles socials.

## BIBLIOGRAFIA COMENTADA

### Perspectiva general

ASSOCIACIÓ UNESCO PER AL DIÀLEG INTERRELIGIÓS. *Vocabulari de les religions per a mitjans de comunicació*. Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya: Angle, 2004. Diccionari manual sobre les creences i conviccions presents a Catalunya, assessorat i reconegut pel Termcat, la qual cosa l'ha convertit en una eina eficaç i innovadora de normalització de la nostra llengua. Obra de referència en català sobre la diversitat religiosa. Presenta prop de 1300 entrades.

BLEEKERR, C.; WIDENGREN, J. *Historia religionum: manual de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1973. Manual d'història de les religions. Se centra en els punts estructurals i transversals en què coincideixen les diverses religions del món (essència, evolució històrica, interpretacions de la divinitat i de l'ésser humà).

BAUBÉROT, J. *Une laïcité interculturelle*. França: Editions de l'Aube, 2008 "Enquesta sociològica" molt documentada i descripció de casos concrets. Fa un paral·lel interessant entre el laïcisme "a la francesa" i el model de laïcitat intercultural del Quebec.

DELUMEAU, J. (dir.) *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza, 1995. El llibre és una invitació a reflexionar sobre l'home religiós de tots els temps i civilitzacions partint de la diversitat de creences, tradicions i costums que s'hi descriuen.

DIAZ, C. *Manual de historia de las religiones*. França: Desclée de Brouwer, 1999. 3a edició. Aquest treball comparatiu de les tradicions religioses explica i analitza cronològicament deu religions, antigues i actuals, exposant des de l'interior de cadascuna allò més significatiu i representatiu del propi missatge, tot buscant les semblances i diferències entre elles per tal d'aconseguir-ne una millor comprensió.

DUMORTIER, B. *Atlas de las religiones: creencias, prácticas y territorios*. Barcelona: Icaria: ECSA, 2003. Aquest atlas explora els sistemes de representació, les normes de vida, les pràctiques culturals i els territoris que han organitzat les diferents religions al món. Amb més de cinquanta mapes, aquest atlas ofereix una lectura nova i sintètica del fet religiós.

ELIADE, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Madrid: Paidós Ibérica, 1999. Els tres volums que formen aquesta obra de Mircea Eliade representen, en conjunt, una de les creacions culturals més importants del nostre segle. L'erudició, la força intel·lectual i la capacitat sintètica de l'autor ofereixen com a resultat una visió de les tradicions religioses que dona llum sobre la unitat fonamental dels fenòmens religiosos.

ELIADE, M. (dir.) *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987. Vol. 16. D'un altíssim nivell acadèmic, és el punt de partida obligat per a qualsevol estudi seriós sobre el fet religiós en general, sobre les ciències de la religió i sobre les religions concretes en particular.

ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones: morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Cristiandad, 1981. Mircea Eliade ens ofereix aquesta obra clàssica amb la qual aconseguí el reconeixement de la història de les religions com a matèria científica i que se li atorgui el caràcter de disciplina universitària. El llibre planteja la importància del símbol en la vida dels pobles i el significat de la religiositat còsmica.

ESTRUCH, J. [et al.]. *Les altres religions: minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Mediterrània, 2004. Aproximació rigorosa i senzilla als diferents corrents religiosos que viuen a Catalunya a partir d'una sèrie d'entrevistes amb els seus representants per part dels autors del llibre.

FRADERA, M.; GUARDANS, T.; JUNCA, S. *El fet religiós*. Barcelona: Eumo, 1996. (Col·lecció Senderi: Quaderns d'Educació Ètica; 16). El llibre vol posar de relleu el fet que la religió és un fenomen molt vast i antic que ha influït i continua influïnt en la història de l'home. Al mateix temps, proposa reflexionar sobre el desinterès progressiu pel fet religiós, i fa veure la necessitat de conèixer les diverses manifestacions religioses al món.

GARCIA HERNANDO, J. (dir.) *Pluralismo religioso en España*. Madrid: Studium, 1981. Vol. II Tracta el fenomen del pluralisme religiós a Espanya com a fet real i estès al llarg del territori, encara que a la vegada bastant desconegut perquè no ha estat prou analitzat ni difós. El llibre, que recull les principals confessions cristianes existents a Espanya, vol donar a conèixer aquest pluralisme des d'una òptica ecumènica i forjada en el respecte per qui és diferent.

GARCIA HERNANDO, J. (dir.) *Pluralismo religioso en España*. Madrid: Studium, 1997. Vol. III: És un estudi que ens aproxima a la realitat històrica, doctrinal, ritual i sociològica de les religions, tant les històriques com les més recents. En aquest sentit apareixen el judaisme, l'islam, el budisme (tant en la seva branca tibetana com en la zen), l'hinduisme, la fe bahaista i les diverses religions afroamericanes.

GAUDELET, B.; MOUCHTOURIS, A. (dir.) *Laïcité et religions à l'aube du XXI siècle* Perpignan: PUF, 2010. Recopilació de les ponències de trobades de Perpinyà (Palais des Rois de Majorque de Perpignan) en el març del 2009.

GARZON, B. [et al.] *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Barcelona: Cruïlla, 1991. Aquesta obra és un estudi sobre el fenomen religiós que busca els aspectes bàsics que tenen en comú les grans religions en general. Tracta els grans universos simbòlics i religiosos així com els aspectes transversals del fet religiós.

GUARDANS, T.; PUIGARDEU, O. *Una història de les religions, tal qual*. Barcelona: Octaedro, 2009. Història de les religions amb un ampli recull de materials –mapes, textos, imatges i vocabulari– molt apropiada per a secundària i com a introducció al món de les religions.

GUERRA GÓMEZ, M. *Historia de las religiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999. La universalitat del fet religiós i el seu pluralisme, de l'antiguitat als nostres dies, són el motiu d'aquest estudi documentat i rigorós sobre la història de les religions i del fet religiós en general.

KIENZLER, K. *El fundamentalismo religioso: cristianismo, judaísmo, islamismo*. Madrid: Alianza, 2000. Klaus Kienzler analitza el terme fonamentalisme, ja que és una paraula que s'utilitza molt sovint en els àmbits polític, social, cultural i religiós de manera imprecisa. Ho fa per aturar-se en el concepte de "fonamentalisme religiós" i per demostrar que traspassa la frontera de la religió islàmica, de manera que també afecta el judaisme i el cristianisme.

LÓPEZ-BARALT, L.; PIERA, L. (ed.) *El sol a medianoche: la experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 1996. Tractat de mística comparada que té com a principal objectiu actualitzar l'experiència mística que totes les religions comparteixen. Els autors revisen una experiència transcendent que s'ha mantingut viva al llarg de la història de la humanitat.

LÓPEZ, B.; RAMÍREZ, A.; HERRERO, E. *Arraigados: minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria, 2007. *Arraigados* és el tercer volum de la col·lecció Pluralismo y Convivencia, resultat d'un treball d'investigació, d'aproximació a la realitat viva de les confessions minoritàries a la Comunitat de Madrid i facilita una visió general de la situació de la llibertat religiosa al conjunt d'Espanya.

MARDONES, J. M. (dir.) *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*. Estella: Verbo Divino, 1999. Un grup de professors espanyols dirigits per J. M. Mardones intenten respondre en aquest llibre les qüestions següents: quines són les arrels del fonamentalisme religiós? Quines són les seves manifestacions més evidents en el cristianisme, el judaisme i l'islam? Quins són els seus reptes i desafiaments?

MARDONES, J. M. *El nuevo interés por las religiones*. Madrid: SM, 1996. En aquest llibre, J. M. Mardones analitza i explica els motius del retorn a les religions a què estem assistint els darrers anys als països occidentals. Però no es tracta d'una tornada al punt de partença previ a la modernitat: tot i que assistim a una «desinstitucionalització de la religió», no desapareix, sinó que comença a manifestar-se de maneres més o menys lliures.

MARDONES, J. M. *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración postcristiana de la religión*. Estella: Verbo Divino, 2000. 3a ed. Aquest estudi analitza les noves formes que adopten el sagrat i el fenomen religiós en general a la societat moderna. També aprofundeix i reflexiona sobre la hipòtesi d'una reforma postcristiana de la religiositat moderna. És un llibre adreçat no només a cristians o seguidors de qualsevol altra religió sinó també, fins i tot, a no creients interessats en la repercussió de la religiositat en la societat moderna.

MARTÍN VELASCO, J. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2003. 2a ed. Estudi sobre la mística a partir de la descripció de les diferents formes que ha revestit el fenomen místic en les diverses religions i en algunes tradicions filosòfiques i les que presenta en l'actualitat, fins i tot al marge de tota tradició religiosa.

MARTÍN VELASCO, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2007. El propòsit del llibre és oferir les claus necessàries per entendre l'estructura significativa del fenomen religiós i criteris per interpretar la complexitat de la situació religiosa en les societats modernes a dia d'avui. També contribueix a posar de relleu les dimensions profundes i els llenguatges oblidats de l'essència humana que la civilització científicotècnica tendeix a bandejar.

MELLONI, X. *Esclètxes de realitat: religions i revelació*. Barcelona: Fragmenta, 2007. (Assaig; 1). Cap religió no es considera a si mateixa inventada o creada per l'ésser humà, sinó que totes es conceben com a receptacles d'una revelació que, d'una manera o altra, els ha estat confiada.

O'BRIEN, J.; PALMER, M. *Atlas del estado de las religiones*. Madrid: Akal, 2000. Aquest atlas de l'estat de les religions ofereix trenta-quatre mapes del món i gràfics que descriuen l'impacte actual de les principals religions i les seves respectives divisions; la supervivència de les creences tradicionals; la presència de l'ateisme i de l'agnosticisme, i el gran nombre de noves religions que estan apareixent en l'actualitat.

OTTO, R. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1980. Aquest estudi de Rudolf Otto es proposa examinar la categoria del sant, nascuda en l'àmbit de la religió,

traslladada després a l'ètica i formada per elements inaccessibles a la comprensió conceptual, ja que el component determinat és el numinós.

PANIKKAR, R. *Religión y religiones*. Madrid: Gredos, 1965. En aquest llibre Raimon Panikkar defensa la riquesa que suposa la pluralitat de religions existents al món, però no com a realitats separades i irreconciliables entre si, sinó que dintre de les diverses experiències de les diferents religions del que es tracta és que cada part ajudi a descobrir el tot, o sigui, a portar-nos a la salvació, a l'alliberament. Una de les primeres obres de l'autor, que amb la lectura de les més recents permet copsar l'abast de l'evolució del seu pensament.

PUECH, H. C. (ed.) *Historia de las religiones*. Madrid: Siglo XXI, 1977. Vol. 12. Aquesta gran obra d'història de les religions, composta de dotze volums, examina una a una totes les religions passades i presents en la seva complexitat i singularitat. És un esforç de reconstrucció de la història de les religions en el marc de la història general.

RIBERA, R. *Religió i religions*. Barcelona: La Magrana, 1995. (Debat; 7) El llibre fa un recorregut per l'itinerari religiós de la humanitat —el xamanisme, les mitologies de l'Orient Mitjà, les tradicions religioses de la Xina, l'Índia, el budisme, el judaisme, el cristianisme i l'islam—, explicats d'una manera senzilla, entenedora i directa. Està destinat a persones interessades en el coneixement de les diferents tradicions religioses amb una visió general.

RICART, I.; RIUS, M. [il.] *Déu té més d'un nom*. Barcelona: Claret, 2001. Llibre destinat a nois i noies de vuit a dotze anys sobre cinc tradicions religioses: hinduisme, budisme, judaisme, cristianisme i islamisme. El volum vol apropar els infants al reconeixement de l'altre i promoure el diàleg com a construcció de pau.

SÁDABA, J. *¿Qué es un sistema de creencias?* Madrid: Ediciones Libertarias, 1991. El filòsof Javier Sádaba fa, en aquest llibre, un estudi genèric sobre el que suposa un sistema de creences, una tradició religiosa en general. Sádaba defensa que el fet de crear forma part d'un procés psicològic implícit en la mateixa naturalesa humana; un sistema de creences mira d'aportar tranquil·litat i equilibri emocional a la persona fidel.

SAHAGÚN, J. DE. *Interpretación del hecho religioso: filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Sígueme, 1990. 2a ed. Estudi sobre el tema religiós des de dos vessants, el fenomenològic i el filosòfic, per oferir informació i reflexió a persones iniciades en aquests àmbits. L'objectiu del llibre és descobrir la profunditat de la significació religiosa per passar a la constatació de la seva coherència racional.

SAID, E. W. *Orientalisme: identitat, negociació i violència*. Vic: Eumo, 1991. L'autor del llibre intenta demostrar el que, per ell, ha estat la imposició de l'imperialisme cultural d'Europa i dels EUA a l'Orient. Per tant, el que fa Edward W. Said és explicar la gènesi i el funcionament d'aquest imperialisme occidental en l'àmbit de la cultura i de les relacions entre pobles, que ha portat els països orientals a un estatisme arquetípic: l'orientalisme.

SMART, N. *Las religiones del mundo*. Madrid: Akal, 2000. Obra general i de caràcter històric sobre el món de les religions i el desenvolupament dels sistemes de creences. S'organitza en dues parts: a la primera part, se segueix el desenvolupament de les diferents religions tal com van sorgir al món antic, i, a la segona, s'examina amb detall la fe i les cultures sorgides arran del Renaixement i els viatges de descobriment i conquesta.

TELLO, A.; PALACIO, J.-P.; COMA-CROS, D. *Atlas básico de las religiones*. Barcelona: Parramón, 2004. Atlas que, d'una manera assequible, ofereix una visió de la història espiritual de la humanitat. L'atles dóna a conèixer la importància de les religions en la història de la humanitat.

TORRADEFLOT, F. (ed.) *Diàleg entre religions: textos fonamentals*. Madrid: Trotta, 2002. Llibre destinat a persones que vulguin conèixer les diferents tradicions religioses, les relacions mútues, el paper d'aquestes en les societats on tenen una presència significativa i la seva aportació a la construcció d'una comunitat de persones en pau. També va dirigit a les persones interessades en la renovació i orientació ètica que duen a terme les tradicions religioses. És, per tant, una defensa de la cultura de la pau, de la identitat pròpia i de la diversitat.

VILANOVA, E. [et al.] *Religiones y experiencia de Dios*. Madrid: Promoción Popular Cristiana, 2001. Aquesta obra ofereix una aproximació a l'experiència de Déu en el judaisme, l'hinduisme, el budisme, el sufisme i el cristianisme. Totes aquestes tradicions tenen un punt en comú: totes constaten la realitat vital de la recerca de Déu més enllà dels comportaments sociològics.

WAARDENBURG, J. *Significados religiosos: una introducción sistemática a la ciencia de las religiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. Aquest llibre mira d'establir alguns passos per a un estudi raonat del fenomen religiós. Amb l'esbós dels principals corrents d'investigació i mitjançant exemples concrets, intenta tractar la qüestió de la fenomenologia de la religió des d'una perspectiva científica, amb rigor, serietat i amb un llenguatge entenedor i adient.

WELTE, B. *¿Qué es creer?* Barcelona: Herder, 1984. En aquestes pàgines, Bernhard Welte busca les respostes adients al plantejament per al significat de creure des de les pautes que dona la fenomenologia de la religió i d'una manera transversal a través de qualsevol tradició religiosa. Planteja la pregunta del sentit de la religió marcant els camins, fins i tot intel·lectuals, cap al misteri de Déu, que són accessibles a les persones que segueixen una confessió de fe.

WIDENGREN, G. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976. Obra de referència sobre l'estudi del fenomen religiós. En el llibre, l'autor tracta de manera rigorosa però senzilla i clara la universalitat del fet religiós, el llenguatge religiós, la distinció entre sagrat i profà, l'espai sagrat, el temps sagrat, la hierofania i l'expressió del sagrat. El llibre és un bon manual per a l'estudiant del fet religiós en particular i de les ciències religioses en general.

## Laïcitat i Religions

BLAS ZABALETA, P. de [coord.]. *Laicidad, educación y democracia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. Aquest llibre constata el ressorgiment de la vella polèmica laïcitat-confessionalitat en el si del sistema educatiu espanyol en un moment on es dona una creixent arribada a les aules dels centres públics d'alumnes procedents d'altres països i, a la vegada, seguidors d'altres tradicions religioses diferents de la cristiana catòlica.

COMTE-SPONVILLE, A. *L'ànima de l'ateisme. Introducció a una espiritualitat sense déu*. Barcelona: Paidós, 2007. El filòsof francès ens presenta un llibre on es pregunta si la humanitat pot viure sense religió i argumenta raons per ser ateu. Es pregunta sobre l'existència de Déu des d'un punt de vista filosòfic i finalment afirma que ser ateu no significa estar desproveït d'espiritualitat.

CORBÍ, M. *La religió que ve: la gran transformació de la religió en la societat científicotècnica*. Barcelona: Claret, 1991. En aquestes pàgines l'autor exposa les conseqüències de l'adveniment de les societats d'innovació per a les formes i estructures religioses conegudes fins ara, i aposta per una clara transformació en l'àmbit religiós que obliga a fer una nova lectura de les tradicions religioses i culturals deixant de banda antigues formes de vida o sistemes de creences.

CORBÍ, M. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996. Marià Corbí concep la noció de religió com una manera de plasmar una sèrie de processos del pensament, dels sentiments i de la pròpia vivència de la vida en les societats pretèrites. Ell aposta en l'actualitat per renovar aquestes formes per adaptar aquest concepte a la realitat canviant que observem, sense menysprear el passat però mirant el present i el futur. Es tracta de canviar les formes mantenint gran part del contingut.

COUNCIL OF EUROPE. *Committee of ministers: Dimension of religions and non-religious convictions within intercultural education: Recommendation CM/Rec(2008)12 and explanatory memorandum*. Estrasburg: Consell d'Europa, 2009. (Legal issues). Recomanació pràctica per a l'acció de govern que explica la perspectiva d'educació intercultural des de la qual s'han de tractar les religions i les conviccions no religioses i n'extreu una sèrie de principis, objectius i mètodes d'ensenyament i d'aprenentatge. La recomanació va ser adoptada pel Comitè de Ministres del Consell d'Europa el 10 de desembre de 2008.



FERRAROTTI, F. *Una fe sin dogmas*. Barcelona: Península, 1993. En aquest llibre l'autor se centra en la distinció entre el sagrat i el religiós. El degà de la sociologia italiana, Franco Ferrarotti, tracta el tema des de la perspectiva de la persistència del sagrat fora dels marges de les "religions d'església". D'aquesta manera recupera la "religió laica" i "la teologia per a ateu" de volums anteriors. L'argument fonamental el pren el contracte social de Rousseau i l'obra de Durkheim és revisada en profunditat. L'autor somia en la fi del "cristianisme constantinà" i defensa la idea d'una religió sense dogmes ni estructures.

FIERRO, A. *El hecho religioso en la educación secundaria: una educación laica para la tolerancia*. Barcelona: ICE-Horsori, 1997. Destinat a professors, aquest llibre s'ocupa de la presència i del tractament educatiu del fet religiós a l'escola durant l'edat adolescent. En el marc d'una teoria de l'educació i de la religió, el llibre aposta pel valor educatiu dels rituals, els relats sagrats i els personatges religiosos que han estat cultivats per les diferents religions i que han marcat d'alguna manera les diferents cultures de la humanitat.

GARCÍA-SANTESMASES A. *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. García-Santesmases defensa en aquestes pàgines el concepte de laïcisme, que sovint s'intenta relacionar amb els de totalitarisme o el de relativisme. El laïcisme postula un model de relacions socials que eviti un enfrontament de civilitzacions o de grups humans per motius de pertinença religiosa. El laïcisme instal·lat a la societat evita la plasmació dels extremismes religiosos. En aquest sentit, el llibre aposta pels valors de la Il·lustració però sense caure en l'oblit de tot el que va passar al segle xx.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La difícil laïcitat*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2005. Publicació que recull les qüestions de debat principals en el camí d'una societat com la nostra cap a la laïcitat, i fa referència a la importància dels pactes i la visió a mig i llarg termini que superi els elements culturals adscrits a la religió.

RODRIGUEZ GARCÍA, J. A.: *Urbanismo y confesiones religiosas*. Madrid: Montecorvo, 2003. Llibre inèdit sobre la relació entre l'urbanisme i les diferents confessions religioses. Comença fent un recorregut pel dret urbanístic històric a Espanya i una aproximació al dret urbanístic vigent per endinsar-se en la incidència dels principis de laïcitat i cooperació amb les confessions religioses en el dret urbanístic espanyol.

ONFRAY, M. *Tractat d'ateologia*. Barcelona: Edicions de 1984, 2005. Onfray, des d'un punt de vista filosòfic, analitza la vigència de l'ateisme i el defensa, a través d'una anàlisi força completa de com han funcionat les religions monoteistes, els seus llibres sagrats i les seves implicacions en la vida quotidiana, a través de la història.

TAMAYO, J.J.: *La teología de la liberación. El nuevo escenario político y religioso*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2009. Aquest llibre fa un recorregut complet per les diferents etapes del nou paradigma de la teologia de l'alliberament, un dels corrents més creatius en la història del cristianisme. I ho fa des dels seus orígens llatinoamericans a mitjans dels anys seixanta del segle passat, fins a la seva implantació en els diferents continents que conformen l'anomenat Tercer Món.

TAMAYO, J. J. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella: Verbo Divino, 2000. 2a ed. Estudi historicofilosòfic sobre la complexa relació de la filosofia moderna amb la qüestió de la idea de Déu. Tracta la recerca del binomi Déu-raó amb Descartes i Leibniz, i també l'agnosticisme, el deisme i l'ateisme, la dialèctica i la mort de Déu, la paradoxa de la fe en Kierkegaard, la crítica humanista de Déu en Feuerbach, el marxisme i la religió, Déu com la nostàlgia del pare en Freud o el judici moral de les víctimes envers Déu.

**Títols publicats**

1. *L'Institut Català Internacional per la Pau i el moviment social a Catalunya.*  
Robert González i Esther Vivas (IGOP)
2. *La recerca per la Pau a Espanya*  
Escola de Cultura de Pau
3. *Guerra i Pau: l'evolució del Dret Internacional*  
Antoni Pigrau
4. *Models de processos de Pau. Estudi comparatiu 1995-2005*  
Vicenç Fisas i Kristian Herbolzheimer
5. *Les operacions de manteniment i construcció de la pau en el marc de les Nacions Unides i dels organismes regionals: situació, tendències i potencial futur de col·laboració*  
Javier Sánchez Cano
6. *Estat de la qüestió de l'educació per a la pau a Catalunya i a la resta de l'Estat Espanyol*  
Anna Bastida
7. *El moviment per la pau i l'antimilitarisme a Espanya: 2003-2008*  
Enric Prat
8. *La Generalitat de Catalunya i la Unió Europea en l'àmbit dels Drets Humans*  
Montse Pi
9. *La Generalitat de Catalunya i els Tractats Internacionals de drets humans conclusos per l'Estat Espanyol*  
David Bondia
10. *Estratègies de respecte i coordinació governamental en matèria de drets humans*  
Argelia Queralt
11. *La economía de las drogas ilícitas. Escenarios de conflictos y derechos humanos.*(en castellà)  
Colectivo Maloka
12. *El desenvolupament d'una política pública de foment de la pau a Catalunya*  
Antoni Pigrau Solé
13. *Possibilitats de participació de la Generalitat de Catalunya en organismes internacionals en l'àmbit dels drets humans*  
Xavier Pons Ràfols
14. *Campanyes internacionals de desarmament: un estat de la qüestió*  
Javier Alcalde Villacampa
15. *El dret a l'habitatge*  
Nolasc Riba Renom
16. *Justícia internacional, pillatge de guerra, drets humans i multinacionals*  
Jordi Palou Loverdos
17. *Plan Colombia II. Guerra y derechos humanos*  
Colectivo Maloka (ed)
18. *Els documentals del femicidi a Ciudad Juárez*  
Sonia Herrera, Laia Farrera, Marta Muixí, Dolors Sierra, Xavier Giró (director)
19. *La possible inclusió de criteris de pau i de drets humans en la contractació pública.*  
Margarida Camós i Maria Teresa Vadrí
20. *Religions i drets humans. Cap a una cultura de la convivència*  
IDHC (ed.)



Generalitat de Catalunya  
Departament d'Interior,  
Relacions Institucionals i Participació  
**Oficina de Promoció de la Pau  
i dels Drets Humans**