
Principis de gestió democràtica de la diversitat cultural: la pluralitat religiosa

[JAVIER DE LUCAS*]

Introducció. Les societats de la *diversitat profunda*

A proposta dels editors de *Diàlegs*, la meua reflexió tracta de proporcionar algunes consideracions de caràcter crític a propòsit del debat sobre els models de gestió de les societats caracteritzades pel que s'ha convingut a denominar la *diversitat profunda*.

Els lectors de Charles Taylor saben que amb l'expressió *diversitat profunda* em refereixo a societats en les quals la presència de la multiculturalitat és un tret estructural significatiu, no només des del punt de vista quantitatiu, sinó també qualitatiu. I que els trets o factors constitutius de la *diversitat profunda* són, al seu torn, molt diferents i no tenen perquè donar-se tots al mateix temps ni amb la mateixa intensitat, encara que per la meua banda posaria l'èmfasi, sobretot, en els marcadors primaris d'identitat: religió, llengua, nació, tradicions, valors, pràctiques i institucions etnoculturals. És a dir, els factors del que anomenem multiculturalitat, que és una situació fàctica, no s'ha de confondre amb el multiculturalisme, que és una de les ideologies (amb l'assimilacionisme, el segre-

* Catedràtic de Filosofia del Dret i Filosofia Política i membre del Institut Universitari de Drets Humans de la Universitat de València i Director del Col·legi d'Espanya a París.

gacionisme, l'integracionisme, l'acomodacionisme) que pretén donar resposta a la pregunta de com gestionar legítimament i eficaç la diversitat cultural.

Al costat d'això, evidentment, parlem de societats de *diversitat profunda* en els casos vinculats a una forta o, almenys, significativa presència d'immigració diferenciada, és a dir, casos en els quals, en una societat determinada, s'ha produït l'arribada massiva i l'establiment estable d'individus i/o grups al·lògens que, en moltes ocasions, reclamen un reconeixement de la seva especificitat o particularitat, de la seva *diferència*.

Convé recordar que no es tracta de realitats llunyanes, com les que trobem al Canadà, al Brasil o a l'Índia, per esmentar tres exemples de democràcies assentades en aquestes condicions. Espanya també ho serà a curt termini, si és que ja no ho és, i no només perquè la presència d'immigració assentada en el nostre país arriba al 10 % de la nostra població, sinó, sobretot, perquè la seva diversitat constitutiva –ja present en l'origen del més vell dels Estats-nació europeus– ha emergit amb força des del retorn a la democràcia, marcat per la Constitució de 1978 (CE 78), encara que avui ens trobem en un moment d'extrema tensió que amenaça l'equilibri d'aquesta convivència de la diversitat. El cas espanyol, com el català, presenta avui trets del que podria ser una important involució: creix la preocupació davant l'extensió d'un missatge xenòfob i àdhuc racista que torna a prendre força no només des de formacions d'extrema dreta (com PxC), sinó de la dreta (PP) i, també, del centre dreta (CiU). D'acord amb aquest missatge, hauríem arribat al límit de la pluralitat que es pot gestionar sense posar en perill la cohesió i, fins i tot, la supervivència. I com a mostra d'aquesta pluralitat incompatible, aquest tipus de discurs tria la diferència que derivaria de la presència important d'immigrants que s'identifiquen per la seva pertinença a una religió diferent del cristianisme, és a dir, la presència d'immigrants vinculats a l'islam.

No deixa de ser significatiu que això succeeixi en un moment en què semblaria comportar un punt d'inflexió en les relacions entre l'Església catòlica i l'Estat espanyol, amb la Jornada Mundial de la

Joventut (JMJ) i la visita del romà pontífex a Madrid l'agost de 2011.¹ En aquesta ocasió s'ha pogut advertir, al meu entendre amb claredat, com els portaveus dels suposats “perseguits” (la Conferència Episcopal Espanyola, que contínuament llança missatges assimilant la situació dels seus fidels a la dels cristians en l'imperi Romà abans de Constantí, alhora que s'autopresenta, s'autoerigeix, en majoria silenciosa) reivindiquen la seva aspiració a formar hegemonícamment la societat, des d'una concepció que ofega el pluralisme en nom d'una croada contra el relativisme com a principi de gestió de la convivència plural. I recordem que el govern espanyol –en el tram final de la legislatura que està a punt d'acabar el setembre de 2011– va decidir ajornar la reforma de la Llei orgànica de llibertat religiosa (reforma anunciada en el seu programa electoral i de govern), que hauria de deixar com a resultat una llei orgànica de llibertat de consciència. La frustració d'aquest compromís, d'aquesta iniciativa legislativa, així com el qüestionable model que configura el marc constitucional de l'article 16 de la CE 78, juntament amb els acords concordataris amb la Santa Seu (subscrits pocs dies després de l'aprovació de la CE 78), els acords amb altres confessions religioses i tot el conjunt de pràctiques, reglaments i lleis de diferent rang que confereixen un estatus de veritable privilegi al conjunt d'organitzacions confessionals catòliques, són l'altra part del context.

1. *En efecte, el papa va ser rebut també com a cap d'Estat, i no només com a cap d'una confessió religiosa que arribava per a un acte pastoral, per reforçar la seva croada antilaïcista i antirelativista, que veu en la política del govern espanyol l'exemple palès d'«una laïcitat, un anticlericalisme, un secularisme fort i agressiu com es va veure en la dècada dels anys trenta» del segle passat, segons va denunciar el novembre de 2010 en la seva visita a Santiago de Compostel·la. Com va recordar, per exemple, Juan G. Bedoya, quan el papa va anunciar el 2011 –en el seu document Ubicumque et semper– la creació del Consell Pontifici per a la Promoció de la Nova Evangelització, ja va sostenir que «a Occident es viu sense Déu... Nacions on la vida cristiana floria estan canviades per l'indiferentisme, el secularisme i l'ateisme». Cf. Juan G. Bedoya, “Viacrucis contra el laicismo espanyol”, El País, 12/08/2011.*

Democràcia inclusiva i diferència religiosa

Doncs bé, segons el meu parer, el que necessita la democràcia a Espanya –avui i en el futur pròxim–, en qualitat de democràcia de la diversitat profunda, és aprofundir en el reconeixement de les exigències del pluralisme, en el mètode d'establiment de l'acord sobre el que és valuós per a una societat plural i, d'aquesta forma, en una altra noció de cohesió social que no tingui el llast del prejudici de la *pluralitat com a patologia*. Aquest prejudici es pot explicar (com he intentat fer utilitzant la fórmula del “complex de Babel”), seguint l'apreciació de Cassirer o, si es prefereix d'una altra manera, com el prejudici de la identificació entre cohesió social (pervivència i, fins i tot, progrés social) i unitat, que insisteix en el requisit d'homogeneïtat etnocultural com a condició *sine qua non* d'un i de l'altra, a la manera com ho expressa el fal·laç lema *e pluribus unum*.²

Precisament per això, també al meu entendre, a l'hora de trobar un model que permeti gestionar la pluralitat de conviccions religioses, cal trobar una via que reformuli la laïcitat des de l'afirmació bàsica de la primacia del pluralisme i de la llibertat de consciència, sense reivindicar per això la multiconfessionalitat, que em sembla el risc més versemblant, més pròxim i al mateix temps el de major gravetat avui, ja que, lluny de la seva aparent coherència amb el principi de pluralisme, en realitat el socava, perquè és incompatible amb la laïcitat. Per dir-ho de la forma més clara des del principi, la meva posició consisteix en la defensa d'un model de democràcia plural i inclusiva com l'única proposta que permet gestionar de forma legítima i eficaç els problemes i conflictes propis dels desafiaments de la *diversitat profunda*, també en matèria religiosa, que es concreta en les tesis següents:

-
2. *En altres llocs he tractat de recordar la diferència entre el model d'unitat i el d'unió: en el primer, les parts es dilueixen en el tot, com pretén la metàfora del melting pot, que es reflecteix en el lema constitucional dels EUA, e pluribus unum; en el segon, les parts s'alien sense desaparèixer, el que correspondria amb el model de “mosaic” canadenc. Aquest seria el sentit del lema de la UE, “units en la diversitat”.*

- 1) Aquest model de democràcia exigeix, ineludiblement, l’afirmació de dos principis bàsics: primer, el d’igualtat, cosa que exigeix el desenvolupament de les tècniques pròpies del Dret antidiscriminatori i de les polítiques antidiscriminatòries. En segon lloc, l’expansió del principi del *favor libertatis* i les seves conseqüències.
- 2) Però, perquè sigui inclusiva, és necessari evitar els riscos del que podríem denominar “consens punitiu”, que redueix la regla bàsica de la democràcia al *domini de la majoria* (no al principi de majoria) que exclou el respecte a les posicions minoritàries. Al costat d’això, el risc del que Benhabib ha denominat universalisme abstracte, universalisme per projecció, que fa d’un determinat univers cultural, simbòlic, l’humus en el qual ha d’arrelar ineluctablement la democràcia i l’estat de dret.
- 3) I perquè sigui inclusiva cal desenvolupar instruments de promoció de la participació política (i no solament del reconeixement del dret al sufragi actiu i passiu) dels individus que pel seu origen o pertinença a un grup vulnerable sofreixen un procés d’exclusió de l’espai públic.
- 4) Per això, sembla necessari abandonar el recurs a la tolerància i el paternalisme, així com la confessionalitat encoberta. Però és així mateix imprescindible combatre amb tots els mitjans legals tota forma de dogmatisme i fonamentalisme, també els religiosos.
- 5) La democràcia plural i inclusiva consagra tres principis bàsics en relació amb la gestió del fenomen religiós: el pluralisme, la llibertat de consciència (que és molt més àmplia que la llibertat religiosa) i la laïcitat.
- 6) Però convindria precisar, o fins i tot reformular aquesta última, perquè la discussió actual reuneix no poques propostes (la *laïcitat positiva*, de la qual parla el pontífex romà Benet XVI i polítics com Sarkozy; la denominada *laïcitat inclusi-*

va,³ distinció entre laïcitat i secularització, etc.) que redefeixen en un o altre sentit la noció original que trobem, per exemple, en la llei francesa de 1905 que, al costat de la política de laïcitat que ha definit durant un segle el règim que va fundar Atatürk, són dos models per a polítiques públiques en matèria religiosa. Fins i tot es pot dir que la transformació d'aquest model que a poc a poc intenta portar a terme el primer ministre turc, Recep Erdogan, el partit del qual podria ben bé assimilar-se a les democràcies cristianes europees, apareix com una alternativa democràtica, particularment rellevant en relació amb les revoltes democràtiques que està vivint el món àrab.

Aquests són avui, al meu entendre, els termes de la qüestió. La democràcia, davant el fenomen de la pluralitat ideològica, de consciència, religiosa, de visions del món i universos valoratius, no pot continuar insistint en la vella recepta de la tolerància, combinada amb el respecte o reconeixement de la multiconfessionalitat, tal com demanda avui l'Església catòlica. Dit sigui de passada, cal entendre que el canvi de posició en les reivindicacions d'aquesta església es deu, sobretot, a la pèrdua de la posició de poder pròpia del constantinisme polític i de totes les seves manifestacions històriques, com el nacionalcatolicisme imposat en el règim franquista.

3. *Aquesta actualització de la noció de laïcitat pot trobar-se en les aportacions de C Wilde i, en certa manera, de J. Habermas, en el debat en la Stony Brooks University, en què van participar al costat de Ch. Taylor i J. Butler, a Nova York, convocats per Eduardo Mendieta i Jonathan Vanantwerpen. Aquest debat s'ha publicat com a llibre, editat pels mateixos Mendieta i Vanantwerpen, del qual hi ha traducció espanyola, El poder de la religión en la esfera pública, Madrid, Trotta, 2011, que inclou una interessant entrevista de Mendieta a Habermas. Per a una contextualització a Catalunya (i a Espanya) d'aquesta noció de laïcitat positiva com a eix de polítiques públiques de gestió de la diversitat religiosa, és d'interès la monografia de J. López, El pluralisme religiós a Catalunya, Diputació de Barcelona, 2010, pàg. 33-35. Aquesta monografia és també interessant com a retrat robot de la diversitat religiosa a Catalunya i de l'aposta per un model de polítiques públiques centrades en el protagonisme dels agents locals i de la dimensió prevalentment municipal.*

Per això, aquesta església demana avui el que sempre va repudiar mentre va gaudir de posició hegemònica, és a dir, l'equiparació de les diferents confessions en el reconeixement com a valor. Per això, també, exigeix per a si mateixa, en el pitjor dels casos, un estatus de tolerància que abans invocava només per a les altres confessions.

Els principis d'una *política de laïcitat* com a clau de la gestió democràtica de la diversitat religiosa

Com acabo de subratllar, aquesta democràcia plural i inclusiva que podria ser el model de gestió de la diversitat cultural (de la religiosa, per exemple) imposa el reconeixement del pluralisme, la laïcitat i la llibertat de consciència com a principis bàsics en la gestió d'aquesta diversitat, i això es concreta en el que habitualment denominem una *política de laïcitat*.

En efecte, crec que, més enllà dels debats en ús sobre la multiculturalitat i el multiculturalisme, no és difícil argumentar que els límits de la democràcia liberal (del liberalisme polític, que constitueix un punt de partida irrenunciable) s'han fet més palesos en un món que alhora és una societat globalitzada, i en la qual han emergit amb força els agents i les reivindicacions de la multiculturalitat, és a dir, d'un pluralisme de debò, d'una *diversitat profunda* que no es limita al ventall de preferències secundàries que el liberalisme creu poder solucionar amb l'afirmació de la llibertat individual unida a l'ungüent de la tolerància. I si aquest pluralisme de debò es manifesta cada vegada de forma més exigent no és només, com es pretén de manera simplista, una conseqüència del desenvolupament del que els sociòlegs anomenen *migracions d'assentament*. És que emergeix el fet que les nostres societats han estat des del seu origen profundament plurals, encara que fins ara s'hagi imposat un model de gestió que, considerant patologia la diversitat profunda, va apostar per ocultar-la, si no, ras i curt, per eradicar-la, com a exigència de la cohesió requerida pel model polític de l'Estat-nació.

El pluralisme de debò exigeix, doncs, el reconeixement del caràcter bàsic i indivisible, i en condicions d'igualtat, del dret a la

llibertat de pensament, de consciència, de religió o de qualssevol conviccions de lliure elecció. El que ara és rellevant, segons el meu parer, és la consideració d'estricta igualtat entre les conviccions de caràcter religiós i les de caràcter no religiós, cosa que ens imposa com a primera exigència lluitar contra tota forma de discriminació fundada en la religió o en les conviccions.

Si tractem de contextualitzar a Espanya el que acabem de dir, crec que cal recordar el dèficit del nostre marc juridicoconstitucional, la Constitució espanyola de 1978 (CE 78) al qual m'he referit més amunt. Com en d'altres nusos gordians de la negociació pròpia de la transició, reflectida en bona part de l'articulat de la CE 78, en aquest nus es va arribar a un acord, o, potser més exactament, un compromís. Una solució en què, sobretot, cobrava visibilitat el temor que es repetís el que molts consideren un dels errors de la Constitució de 1931, la laïcitat militant enfront de l'oposició de l'Església catòlica, baluard de la dreta i, pitjor encara, del reaccionarisme més antidemocràtic. Per això, la solució va ser la *no-confessionalitat de l'Estat*, juntament amb una especial consideració a l'Església catòlica com a confessió sociològicament majoritària. És el que reflecteix el text del tercer paràgraf de l'article 16 de la CE 78.⁴

Aquesta és la raó que avui, quan es fa balanç de la transició i s'insisteix en la necessitat d'aprofundir la democràcia, no faltin els qui adverteixen la necessitat de reprendre el necessari impuls vers l'objectiu de l'autonomia del poder polític del *demos*, que exigeix alliberar-se d'altres poders no escollits pel poble, en particular els que representen els mercats, però també les esglésies o les forces armades, tres classes de “poders fàctics”, com es denunciava en els moments de la transició. En altres paraules, per parlar de democràcia de debò, en el nostre cas, és condició *sine qua non* un marc de laïcitat que abandoni el confús plantejament de l'article 16 de la

4. “Cap confessió tindrà caràcter estatal. Els poders públics tindran en compte les creences religioses de la societat espanyola i mantindran les conseqüents relacions de cooperació amb l'Església catòlica i les altres confessions.”

CE 78, que surti de la confessionalitat vergonyant, la tolerància i el paternalisme, per consagrar la llibertat de consciència i el pluralisme.

I tot això és més urgent encara en un context que és socialment molt diferent del que es vivia a l'Espanya de 1978, i que va servir com a argument per a la “confessionalitat encoberta” en l'article 16 de la CE 78. Diferent, d'una banda, perquè s'ha reduït de forma molt considerable la vinculació de les pràctiques socials a les normes religioses de l'Església catòlica (i ha disminuït considerablement el nombre de fidels i no diguem de practicants d'aquesta confessió) i, d'una altra, perquè el que el 1978 era anècdota, la diversitat religiosa, enfront d'una societat encara molt hegemònicament catòlica, avui no ho és, com a conseqüència no només de l'important assentament d'immigrants vinculats a altres confessions, sinó també de la pròpia dinàmica social de secularització. Tot això, insisteixo, fa més necessària una política de laïcitat articulada entorn dels tres principis que he recordat i que tindria com a peça clau una llei de llibertat de consciència i pensament, més que una llei de llibertat religiosa. Ja he evocat que aquest projecte estava en el programa del govern del PSOE en la segona legislatura socialista, però el Govern no va seguir endavant ni tan sols amb el seu avantprojecte, que apuntava en aquesta línia, encara que no decididament.⁵

En resum, gestionar democràticament les noves societats de la diversitat profunda requereix, pel que fa a la diversitat religiosa, aprofundir el reconeixement i la garantia de la llibertat de consciència i el principi de laïcitat, i abandonar propostes centrades en el reconeixement de la multiconfessionalitat, tal com es reivindica des de la majoria de les esglésies. Això no implica que deixem de reconèixer que s'ha d'evitar tota simplificació del significat del fet religiós en l'espai públic, cosa que exigeix finalment una revisió del principi de laïcitat, en atenció al que s'ha anomenat “laïcitat inclusi-

5. Cf. Per exemple, el projecte alternatiu plantejat per l'Associació Europa Laica, plantejat el 2009 i reiterat el 2011. Cf. www.europalaica.org.

va”, que no la *soi-dissant* “laïcitat positiva”. A l’efecte, suggereixo que es tinguin en compte algunes lliçons del debat sobre el poder de la religió en la vida pública, una discussió entre Charles Taylor, Jürgen Habermas, Judith Butler i Cornel West en l’esmentada trobada que es va desenvolupar a Nova York l’octubre de 2009.

La laïcitat en reculada

No podem ignorar que en tota la Unió Europea vivim una remuntada dels missatges simplistes i sofisticats sobre la immigració com a amenaça –molt en particular la vinculada a l’islam–, es focalitzi o no en el vel, en la condició de la dona, en el risc per a la democràcia de les prèdiques dels imams fonamentalistes (com si no hi haguessin altres clergues fonamentalistes en altres esglésies) o, fins i tot, en la incompatibilitat entre democràcia i islam, sostinguda com a postulat evident per a tants suposats analistes (de Hungtinton a Sartori passant pels seus epígons, amb o sense Nobel de literatura) fins que han caigut del cavall davant les revoltes democràtiques en els països àrabs.⁶ I, al mateix temps, aquesta identificació obsessiva de l’amença prioritària ha permès que se’n negligessin d’altres, com la que procedeix de l’extrema dreta racista i xenòfoba: com s’ha escrit a propòsit de la recent tragèdia viscuda a Suècia, «el cas d’Anders Behring Breivik constitueix un doble i tràgic recordatori: d’una banda, que la violència extrema no és monopoli exclusiu de cap cultura o religió, de cap ideologia o creença; i, de l’altra, que els qui es complauen a llançar als quatre vents –i «sense complexos»– paraules com punys, tard o d’hora tenen seguidors desequilibrats disposats a prescindir de les primeres i usar exclusivament els segons»⁷.

6. *Sobre això, em remeto als treballs de Sami Nair i, en particular, al llibre d'imminent aparició, que he pogut llegir per gentilesa del seu autor, La lección tunecina, Barcelona, Círculo de lectores, 2011.*

7. *J.J. Toharia, “Palabras como puños”, El País, 27 de juliol de 2011. En el mateix dia i mitjà, Joaquín Prieto (“La herencia del asesino de Oklahoma”) evocava els treballs periodístics del novel·lista Stieg Larsson, qui denunciava ja el 1995*

És innegable el creixement del pes de l'extrema dreta a Europa, també en la tranquil·la Europa del nord (i no només en els coneguts exemples de l'FN dels Le Pen a França o de la Lega Nord de Bossi a Itàlia), amb casos com el del *Partit del Progrés* noruec liderat per Siv Jensen, o el del *Partit dels Finlandesos de base* (traduït aquí com a *Autèntics Finlandesos*), encapçalat per Timo Soini. En la mateixa línia caldria assenyalar el cas dels *Demòcrates* de Suècia amb un programa gairebé exclusivament dedicat a una plataforma antiimmigració, l'increment de la popularitat als Països Baixos del *Partit de la Llibertat* de Geert Wilders, l'ídol antiislàmic de Breivik, recentment absolt d'un delictes de provocació a l'odi islamòfob, o a Dinamarca el *Partit Popular Danès*, en el qual es recolza el Govern conservador des de 2001, encara que en el cas danès, després de 10 anys, la victòria d'una coalició de partits d'esquerra pot contribuir a canviar aquesta dinàmica. Recordem que la líder del PPD, Pia Kjaersgaard, denunciava que «si volen convertir Estocolm, Göteborg o Malmö en uns Beirut escandinaus amb guerres de clans, assassinats per honor i violacions per bandes, que ho facin... Nosaltres sempre podem posar una barrera en el pont d'Øresund» (i, tot seguit, Dinamarca va denunciar l'espai Schengen). La relació d'aquest gir amb un altre d'aparentment més moderat i de sentit comú, el de l'anunci de la "fi del multiculturalisme", pronunciat gairebé simultàniament per Merkel i Cameron és una qüestió per estudiar. Però al darrere hi ha, almenys en un sentit negatiu, una ideologia de replegament davant de l'agressor extern, que postula de nou com a element del ciment social una versió fonamentalista de la identitat cristiana subjacent, si no, fins i tot enunciada, com a tret definitori de la *leitkultur*.

l'existència d'una internacional terrorista d'extrema dreta, vinculada a l'associació neonazi Aryan Nations, que va estar darrere de l'atemptat d'Oklahoma que va provocar aquell any 168 morts i 400 ferits, i que es ramificaria en els països nòrdics primer amb el comú objectiu antijueu, antisemita, i cada vegada més amb l'argument islamòfob. Un estudiós com Mariano Aguirre, ara director del Norwegian Peacebuilding Resource Centre d'Oslo, apuntava en la mateixa direcció en el seu article, "Los discursos del odio", publicat en el mateix diari el 22 d'agost de 2011.

Davant d'aquest risc real, insistiré que, per a mi, la laïcitat és la condició necessària perquè en l'espai públic puguin conviure diferents opcions, fins i tot contradictòries entre si, des del respecte i la comprensió dels drets de la ciutadania a adherir-se a una forma o altra d'entendre la transcendència o a cap, sense que per això resulti discriminada o tingui menys opcions que altres persones de desenvolupar les activitats relacionades amb la seva pròpia concepció de la vida. I, per descomptat, clau per mantenir un dret fonamental i indivisible a la llibertat de pensament, de consciència, de religió o de conviccions.

Però, àdhuc més enllà de la consciència –religiosa o no religiosa–, la laïcitat és en certa manera la garantia de l'exercici ple dels drets de la ciutadania en les democràcies de la *diversitat profunda*, bé sigui a la igualtat de gènere, a la lliure opció sexual, al desplegament de totes les potencialitats de les persones, per desenvolupar el seu projecte de vida sense dogmes, tuteles o autoritats irracionalment imposades. Entesa així, la laïcitat suposa la base de l'emancipació ciutadana i la garantia del respecte de tots els drets per a totes les persones en condicions d'igualtat.

L'obsessió que manté determinada forma d'entendre les religions (o de moltes d'aquestes, o de les seves esglésies, si es prefeix) per relegar les dones a un paper “secundari” en la societat, la rellevància d'aquestes religions en el manteniment del sistema patriarcal i l'ús del seu poder polític per mantenir aquest estatus, fa de l'absència de laïcitat un dels principals obstacles per aconseguir l'equitat de gènere. A més, la conquesta dels drets sexuals i reproductius, el reconeixement de noves formes d'organització familiar, etc. formen part de l'abisme que separa el clericalisme de l'ètica de la igualtat, i despullen una altra obsessió pel control de la sexualitat, l'estigmatització de pràctiques sexuals i la negació de la llibertat d'opció sexual. Per això, el debat sobre la sexualitat i la llibertat sexual és un element fonamental de la llibertat de consciència. I, per aquesta raó, la construcció d'una ètica civil laica forma part dels elements fonamentals de la defensa del dret a la llibertat d'opció sexual.

Ara bé, com és sabut, hi ha diferents vies d'entendre i concretar el principi de la laïcitat a Europa, diferents models que es configuren en els diferents països d'acord amb tradicions i històries diverses. Tot això contribueix a oferir un panorama certament complex a l'hora d'identificar elements comuns i arribar a acords sobre els avenços prioritaris compartits entre persones i organitzacions de les diferents procedències. En tot cas, sembla evident que està cobrant força una versió preocupant –la denominada “laïcitat positiva”– de la qual em sembla obligat ocupar-se.

No ignoro que l'error de certa tradició de la laïcitat és confondre el procés de secularització amb la pretensió de desaparició, o, per ser més rigorosos, d'absoluta irrellevància (fins i tot per mitjà del menyspreu) del fet religiós en l'espai públic. Així sembla entendre-ho Habermas quan, en l'entrevista amb Mendieta, de la qual m'he fet ressò diverses vegades, després de recordar que la secularització del poder de l'Estat és el nucli dur del procés de modernització de l'Estat, entès com un decisiu assoliment liberal que no hauria de perdre's en la disputa entre les religions del món, apunta que el procés de secularització de la societat civil, i molt en concret la progressiva desintegració de la pietat popular tradicional, és un fenomen que “ha donat origen a dues formes modernes de consciència religiosa. D'una banda, un fonamentalisme que, o bé s'aparta del món modern, o bé s'hi gira d'una manera agressiva; de l'altra, una fe reflexiva que es relaciona amb altres religions i que respecta les conclusions fal·libles de les ciències institucionalitzades, així com els drets humans». En tot cas, Habermas concedeix que, contra el que es va presentar com un procés lineal de progressiva irrellevància del fet religiós, es constata la persistència de grups religiosos les tradicions dels quals continuen sent rellevants, encara que les societats mateixes estiguin en gran part secularitzades.

En aquest sentit, hi ha un moviment interessant de revisió de la laïcitat que ens proposa parlar d'un model “inclusiu” de laïcitat, que partiria de superar el que podríem anomenar “malaltia o fase infantil del laïcisme”. Al meu entendre, cal matisar aquesta tesi perquè aquesta fase, caracteritzada per la pretensió d'*écraser l'infâme*, d'*era-*

*dicar no només aquesta il·legítima interferència en el que és la noció d'autonomia del demos, sinó la seva presència social, és perfectament comprensible com a reacció davant de l'insuportable i indegut pes de certes esglésies en la vida pública. Però si considero rellevant aquesta reformulació de la laïcitat és, entre altres raons, perquè, com va ensenyar amb rigor Émile Durkheim en *Les formes elementals de la vida religiosa*, aquesta pretensió és un error des del punt de vista de la comprensió dels processos socials.*

Em sembla que es pot convenir que la laïcitat com a principi de gestió de la llibertat de consciència, pensament i religiosa en les societats de la diversitat profunda, està renyida amb el menyspreu, amb la ignorància o, per ser més clar, amb la voluntat d'ignorar el caràcter rellevant del fet religiós com a constitutiu de les nostres societats. Però, en tot cas, convinguem també a acceptar que la laïcitat no pot ser una aposta asimètrica, perquè es desvirtua aleshores el principi indissociable *d'igualtat*, del qual emana i al qual està associada l'aposta laica. Acceptem, doncs, que avui la laïcitat no es pot reduir a la separació de les esglésies i l'Estat. Per aquesta raó, com s'ha insistit, en la reflexió de conjunt es fa necessària una visió més vinculada a les organitzacions i als activistes socials, una perspectiva que, sense abandonar el marc i les ambicions teòriques, es trobi més a prop del que podríem denominar l'acció social.⁸

La laïcitat "inclusiva" seria conseqüència de la constatació que no només no s'ha eliminat el fet religiós de la vida pública, sinó que es manté, i fins i tot s'incrementa el paper social d'aquest. Per a aquesta concepció "oberta", "inclusiva" de la laïcitat, la necessària separació entre les institucions públiques i les confessions religioses no comporta deixar de reconèixer la contribució positiva del fet religiós a la cohesió social i a l'obtenció d'allò que sol definir-se com una *societat decent*, és a dir, a la creació i difusió de valors socials

8. *Que no perdi de vista com es produeix l'aportació de les organitzacions cíviques i socials a la construcció d'aquesta ètica civil i, en conseqüència, a la conquesta d'una societat laica.*

compartits que arrencarien del diàleg en el reconeixement de l'alteritat i, per tant, contribuirien al civisme.

Amb tot, crec que darrere d'aquesta concepció que sosté que és possible integrar el conjunt de creences i visions del món (i tradicions) que concorren en les nostres societats hi ha, segons el meu parer, un risc important. Hi ha el risc de reduir aquestes creences i aquest diàleg a les confessions religioses institucionalitzades, amb exclusió no només de les que no ho estan, sinó sobretot de les que sostenen posicions agnòstiques o atees o, simplement, de la tradició del lliurepensament. Això s'adverteix, al meu entendre, quan, en propostes com les del diàleg de civilitzacions o de valors, s'entén que el diàleg interreligiós (entès en el sentit de multiconfessional) és la clau, amb exclusió, la major part de les vegades per omissió, del diàleg amb els qui sostenen que la condició per al progrés i la cohesió és precisament la lluita contra el fonamentalisme, la ignorància i el prejudici que hi ha darrere de la majoria dels missatges de les confessions religioses. Encara pitjor és el risc que immediatament s'accepti extreure com a corollari que els poders públics han de col·laborar amb les confessions religioses i les seves institucions, sostenir-les i, fins i tot, promoure-les, com a exigència derivada del reconeixement de la seva positiva contribució social.

A més, la gestió de la immigració i de la pluralitat religiosa, que s'accentua amb la seva arribada i assentament, obliga a una aposta clara per l'abolició dels privilegis de les confessions religioses tradicionalment majoritàries, si el que es pretén és una aposta per la inclusió de nous ciutadans i ciutadanes en igualtat amb el conjunt de la ciutadania. La incorporació de nova ciutadania procedent de la immigració –amb altres costums i altres creences– obliga a posar en qüestió no poques de les formes d'organització i de les pràctiques institucionals establertes en els països receptors. Així succeeix també en el cas d'Espanya. No per *nostres* aquestes pràctiques socials, aquestes tradicions i, fins i tot, normes són menys incompatibles amb una política de laïcitat.

Si l'espai públic és el lloc de trobada de tota la ciutadania en igualtat, perquè aquesta igualtat sigui real, sobre la base dels drets

humans, les pràctiques religioses i el tracte a les confessions ha de passar per l'estricta neutralitat de l'Estat. Dit d'una altra manera, un espai públic en què no solament es respectin totes les opcions de consciència –religioses o no–, sinó en què, a més, cap d'aquestes tingui cap privilegi respecte a les altres, garantint la neutralitat de l'Estat davant les opcions de consciència de la seva ciutadania. Altrament, estariem reclamant a la nova ciutadania un compromís amb la laïcitat que no es practica davant les religions majoritàries de les societats d'acollida.