

LAÏCITAT DEMOCRÀTICA

DANIEL GAMPER

PROFESSOR DE FILOSOFIA (UAB)

L'eminent professor de dret civil, Stefano Rodotà (1933-2017), una veu autoritzada de la discussió pública italiana, encapçalà el seu llibre *Perché laico*, amb aquestes paraules referides a la llibertat religiosa en el context italià: «Aquest llibre no és una professió de fe. És una reflexió sobre la laïcitat no com a pol d'oposició, que més d'un voldria eliminar, sinó com a component essencial del discurs públic en democràcia. Està doncs guiada per un profund convenciment democràtic, no per una intransigència abstracta, i en cap cas per la idea de dividir el món en dos, entre creients i no creients. Vol mantenir ferma la brúixola dels principis, mesurant-se en tot moment amb els fets».¹

Les pressions de les autoritats eclesiàstiques i d'aquells agents socials que se'n fan portaveus, la islamofòbia electoralista que projecta una sospita sobre l'ús de la llibertat religiosa per part dels musulmans, l'oposició conservadora a les polítiques contra la discriminació, l'objecció de consciència

1 RODOTÀ, *Perché laico*, p. 3.

per motius religiosos i ideològics, l'hora de religió i el crucifix a l'escola, són alguns dels debats socials que susciten en Rodotà la reivindicació d'una «laïcitat sense adjectius, o si insistim a definir-la, simplement democràtica».²

Sostenir que la laïcitat ha de ser democràtica significa reconèixer que la llibertat –com a no interferència i com autodeterminació igual per a tots– és el seu horitzó. Significa també que ha de ser inclusiva, és a dir, ha d'identificar i combatre les discriminacions per motius de consciència –religiosa o no religiosa– i garantir que no hi hagi peatges il·legítims per accedir a la ciutadania. El context que propicia una reflexió sobre la laïcitat, sobre els seus fonaments normatius i els seus límits, és la diversitat social que es manifesta públicament i que és un repte per a la tradició de la llibertat de consciència i religiosa. Diversos sociòlegs de la religió i filòsofs de la política nomenen aquest paisatge amb el terme «postsecularització» o «dessecularització».³

La postsecularització es manifesta en una vinculació estructural entre religió i espai públic. S'evidencia així que la separació entre privat i públic amb què el liberalisme clàssic pretenia resoldre els problemes de la diversitat –privatitzant-los– no resulta operatiu per entendre les reverberacions polítiques de les creences religioses. L'espai públic és on es fa visible el vel islàmic; és l'àmbit de deliberació democràtica en què es discuteixen els límits d'aquesta mateixa deliberació i sobre la legitimitat que hi participin veus religioses; és un espai de confrontació agonística en què els romanents del passat es resisteixen a ser bandits pels nous símbols del mercat. La religió de què es parla no és la que descrivia el sociòleg Émile Durkheim (1858-1917), és a dir, una religió que constitueix el món de la vida; sinó que ha patit una transformació radical, de manera que allò que compta no és el vessant espiritual o teològic de les creences, sinó el social i polític: la seva manifestació pública, el testimoni de la fe, el reconeixement per part de les institucions.⁴ La religió s'individualitza, és a dir, és un dels àmbits en què es desplega la llibertat dels individus.⁵ Alhora, el marc conceptual de l'opinió pública vincula algunes religions, en especial l'islam, amb el terrorisme i amb les sectes, la qual cosa les converteix en un objecte de control polític per tal de normalitzar-les, gestionar-les, administrar-les i contenir-les.⁶ Aquesta és l'arena dels nous reptes a què ha de fer front la laïcitat.

2 RODOTÀ, *Perché laico*, p. 8.

3 BERGER, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*; HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*.

4 TAYLOR, *Las variedades de la religión hoy*; TAYLOR, *La era secular*.

5 En situar la llibertat en el nucli de la religió es dona una «universalització de l'heretgia», com sosté DUCH, *Religió i comunicació*, p. 12.

6 HABERMAS, «La revitalització de les grans religions: un repte per a l'autocomprensió secular de la modernitat?».

Si bé la laïcitat pot ser reduïda als seus principis normatius –igualtat moral de les persones, llibertat de consciència i religió– i a les mesures polítiques en què es concreten –separació de l'església i l'Estat, neutralitat de l'Estat en relació amb les religions i les conviccions seculars–,⁷ s'ha d'entendre també en el marc de possibilitats socials de transformació. A grans trets, els problemes de la laïcitat es poden traduir en maneres diverses d'entendre la neutralitat de les institucions liberals. El que en cada context canvia són les correlacions de forces, hereves o no de tradicions pròpies del territori, així com les polítiques d'immigració i la presència en l'esfera política pública del discurs de la xenofòbia.

El context

El model espanyol de laïcitat positiva adoptat amb la Constitució de 1978 ha suscitat debats marginals durant els últims 40 anys.⁸ Existeixen, certament, crítiques als acords de l'Estat espanyol amb la Santa Seu, però no hi ha hagut mai un consens polític prou ampli per reformar-los i menys encara per trencar-los unilateralment, ni tampoc per modificar la Llei de llibertat religiosa de 1980. Aquest debat no ha estat mai protagonista de l'ordre del dia; com a molt ha servit per salpebrar els discursos polítics amb acusacions recíproques d'anticlericalisme i nacionalcatolicisme. Tanmateix, aquesta laïcitat que ha patit poques tensions que alteressin el seu equilibri, ha de fer front a un futur proper de major diversitat social que posarà a prova – ja ho està fent– els seus límits, i que obligarà o bé a reformar-la o bé a interpretar-la de maneres més flexibles per mantenir-se fidel al principi de la llibertat de consciència. Aquest camí topa amb la propaganda política xenòfoba que s'ha instal·lat al centre del paisatge polític europeu. Les polítiques de reconeixement de la diversitat ètnica, social, religiosa i ideològica han de combatre el populisme xenòfob basat en estereotips i simplificacions amb una enorme capacitat de penetració electoral, que presenten aquestes adaptacions com a privilegis o tolerància dels intolerants, o directament com a promoció del terrorisme fruit d'una suposada ideologia «bonista» o políticament correcta.⁹ La imatge dels immigrants, és a dir, l'estereotip amb què se'ls classifica, és una projecció externa, que no implica reciprocitat, i que simplifica la complexitat humana a un únic tret. Així s'elimina la possibilitat de conèixer els altres atès que l'estereotip serveix precisament per fer creure que ja se'ls coneix.

7 Segueixo aquí la proposta de Charles Taylor (1931) i Gérard Bouchard (1943) al seu informe sobre l'acomodació per motius religiosos al Québec, p. 21.

8 OLLERO, *España: ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*; SEGLERS, *La laicidad y sus matices*.

9 No s'ha d'oblidar que el terme «correcció política» és una expressió promoguda per la dreta conservadora nord-americana per presentar-se com a màrtirs de la llibertat d'expressió.

Els immigrants passen així de la invisibilitat a la major visibilitat, de discriminats a detentors de privilegis en forma d'acomodacions. El relat polític s'estructura entorn d'aquesta hipervisibilització dels que addueixen ser objecte de discriminacions indirectes, dels invisibles, de manera que la laïcitat i la governança de la llibertat religiosa són desplaçades al centre del debat. La vindicació d'una laïcitat que prengui seriosament la llibertat de consciència, tot provant així de mantenir-se fidel a una lectura inclusiva dels principis normatius de les democràcies europees –llibertat de consciència, llibertat de moviment, dret d'asil– es troba en un marc conceptual que la situa en contraposició a una visió política centrada en la defensa agonística dels interessos nacionals. Precisament per aquest motiu, convé plantejar en quins termes s'haurien de revisar públicament els principis de laïcitat en el context europeu. En concret, es tracta de renovar l'acord ètic i polític sobre el qual es basava el consens europeu de la postguerra; és a dir, estendre tant com es pugui l'abast dels drets fonamentals i posar la càrrega de la prova en els partidaris d'interpretar-los restrictivament.

Llibertat i minories

Els estats-nació europeus, desenvolupats sobre una base d'homogeneïtat social i religiosa –tot sovint aconseguida mitjançant uniformització, persecució i neteja ètnica prèvies– afronten un repte de dimensions desconegudes. El nucli de la laïcitat europea, entesa com el conjunt d'arranjaments nacionals i regionals per regular les relacions entre els estats i les esglésies, és la protecció igualitària de la llibertat de consciència.¹⁰ El rerefons jurídic de les democràcies europees se sustenta en la primacia dels drets humans, tal com els trobem recollits a la Carta Europea de Drets Humans o al Conveni Europeu de Drets Humans. Aquests documents reconeixen la validesa del principi de llibertat de consciència i religiosa. El desplegament lliure de la consciència, secular o religiosa, en contextos socials esbiaixats a favor d'una religió –el catolicisme i el protestantisme–, o bé a favor de valors republicans, mereix una tutela específica que no pot consistir únicament en la neutralitat o la negligència benigna de l'estat. La garantia de la llibertat de consciència requereix accions per part de les institucions de l'estat, una determinada mirada cap a les tradicions religioses que no pot ser de rebuig ni de menyspreu.

Aquesta mirada està suscitada per dues exigències del liberalisme: la llibertat de consciència i la protecció de la dissidència. És aquesta segona, la perspectiva dels pocs que no s'adeqüen als costums culturals o religiosos, la que motiva la preocupació per la salut de la llibertat de consciència. Mentre que als EUA els

¹⁰ GAMPER, *Laicidad europea*.

ateus i no afiliats es presenten com a minoria atacada pel consens social religiós, a Europa les tensions de la laïcitat es presenten en tres fronts: les religions majoritàries es consideren menystingudes per una societat cada cop més secularitzada i unes polítiques de laïcització social que els impedeixen gaudir d'espais de comunicació tan amplis com tenien en el passat; d'altra banda, les religions minoritàries que promouen una concepció activa de la llibertat religiosa que els permeti desplegar-se sense traves –reivindicacions compartides amb les religions predominants atès que les veuen com forces de resistència davant la creixent secularització; i finalment els secularitzats que advoquen per una laïcitat menys complaent amb les religions, les quals consideren falses seduccions contràries a l'emancipació.

Aquesta llibertat té un vessant positiu i un de negatiu. El fet que els ciutadans estiguin protegits d'interferències externes que els coartin per creure o deixar de creure, per practicar el culte o deixar de practicar-lo, és el que entenem per llibertat negativa. Una societat liberal és la que no està regida per lleis de contingut moral i religiós, i la que vetlla per l'exercici de la llibertat de consciència tot prestant atenció a eventuais coaccions. El vessant positiu de la llibertat posa el focus en el seu exercici efectiu que sovint es pot trobar obstaculitzat o fins i tot proscribit a causa de discriminacions directes o indirectes. Vist així, les institucions no només han de vetllar perquè no hi hagi coaccions a la llibertat de consciència, seguint el patró de l'estat liberal mínim ocupat només de tutelar el compliment dels contractes, sinó que han de garantir un tracte igualitari als ciutadans tot tenint en compte les seves diferències. Igualtat de tracte no sempre és igualtat de resultats, i si bé no li correspon a l'estat substituir completament el mode organitzatiu de les religions minoritàries, si s'inclou la llibertat positiva en les atribucions de l'estat quant a les seves relacions amb les creences, aleshores sí que hauria de garantir que disposessin de la llibertat de maldar per perpetuar-se. Aquest suport a les confessions minoritàries no es deu només al fet que siguin minoritàries, sinó també al fet que es tracta de qüestions confessionals, és a dir, que afecten un dels nuclis normatius de les democràcies liberals: la llibertat de consciència.

És possible obligar a una persona a creure en una cosa diferent d'aquella en què creu? Aquesta pregunta pot ser resposta fàcticament o èticament. En el primer cas, no està clar que puguem influir en les creences de les persones, llevat que les adoctrinem des de petites o les manipulem psicològicament. A aquest argument el filòsof anglès John Locke (1632-1704) n'afegia un altre per reforçar el seu al·legat a favor de la tolerància: encara que poguéssim obligar a una persona a creure en una altra cosa que aquella en què creu,¹¹

11 Possibilitat que Locke nega: «la naturalesa de l'enteniment humà és tal que no pot ésser constret per cap força exterior. Serà en va

això no serviria per a la seva salvació, perquè Déu vol que el seguim lliurement: la nostra obediència als mandats divins ha de ser voluntària.¹² I aquí és on apareix l'argument ètic: obligar a una persona a creure en una cosa en la que no vol creure, anar contra la seva voluntat i imposar-li comportaments i accions que s'adeqüin a aquesta creença imposada, suposa menystenir-la en allò que la fa persona, la seva dignitat. La llibertat de consciència protegeix el nucli de la dignitat humana: la llibertat íntima d'obeir només a qui s'ha decidit a fer-ho; de desobeir si així es creu que s'ha de fer; de negar-se a participar en actes que es consideren insignificants.

La llibertat de consciència i religiosa és també una llibertat política, com ho demostra que la resistència focalitzada en associacions religioses hagi contribuït a grans transformacions socials recents de divers signe polític, com la participació del Vaticà durant el papat de Joan Pau II –de 1978 a 2005– en la debilitació del Pacte de Varsòvia o l'oposició de l'església brasilera a la dictadura militar –entre 1964 i 1985.¹³ La liberalització doctrinal i estratègica de l'Església catòlica posterior al Concili posa l'èmfasi en la llibertat de consciència i en el principi de subsidiarietat que permeten l'articulació d'una societat civil independent que es desplega sense interferències il·legítimes de l'estat. El context secular desplaça les reivindicacions polítiques de les confessions religioses organitzades cap a l'eix liberal, el qual, a diferència del comunisme o el feixisme, imposa la càrrega de la prova als que volen limitar la llibertat religiosa. L'aliança doctrinal del catolicisme amb la cosmovisió liberal suposa un canvi de curs històric que obliga a replantejar el paper de cohesió social de les religions i a emfatitzar el potencial desestabilitzador de la diversitat religiosa per a les repúbliques. Nicolau Maquiavel (1469-1527) veia la religió en termes instrumentals, com quelcom que contribueix a la governabilitat. Quan el context ha deixat de ser monoconfessional i el propi sistema normatiu promou la diversitat, sorgeixen nous reptes dels quals no tenim antecedents històrics. Aquestes *rerum novarum* són l'horitzó amb què s'ha de mesurar avui la laïcitat.

Certament, cal no oblidar que la relació de les confessions religioses amb la llibertat de consciència presenta força ambigüitats. En aquells moments de la història en què l'església s'ha ensenyorit de la política, durant la Cristiandat, ha maldat per imposar-se arreu, amb l'espasa i el ceptre allà on trobava hostilitat, amb la caritat i l'adoctrinament allà on era benvinguda perquè transvestia les seves veritables intencions. Qualsevol consideració sobre la laïcitat no pot oblidar el paper, actiu o passiu, de l'església catòlica en la dominació, la colonit-

que hom confisqui béns, que aclapari el cos amb la presó o la tortura, si amb aquests judicis vol canviar el judici de l'esperit sobre les coses». LOCKE, *Carta sobre la tolerància*, p. 40-41.

12 «L'església em sembla que és una societat lliure d'homes voluntàriament reunits per adorar públicament Déu de la manera que creuen que li plau, a fi de salvar llurs ànimes», a LOCKE, *Carta sobre la tolerància*, p. 42.

13 SCJARRETTA, *La Chiesa dei poveri e la dittatura*.

zació i tota la negativitat que Europa ha sembrat per allà on passava. Tanmateix, aquesta aliança diabòlica de l'església amb els poders de destrucció i dominació de la vida humana no ens ha de conduir a considerar que la fe sigui necessàriament un component de la vida humana que ha de ser bandit de la societat. En primer lloc, perquè fer-ho significa pressuposar que els ciutadans creients no estan actuant lliurement i cal protegir-los de si mateixos, la qual cosa s'avé malament amb el primat axiològic de la llibertat de consciència. En segon lloc, perquè, fins i tot aquells que no tenen oïda per a la musicalitat religiosa i, en concret, la cristiana, coneixen el caràcter universal del missatge cristià i reconeixen les seves reverberacions en el patrimoni moral d'Europa. Una tradició mestissa, imbricada amb tantes altres manifestacions culturals, des de Grècia a la Il·lustració passant per Roma, el reconeixement de la qual és sobretot una qüestió d'honestetat intel·lectual que no necessàriament s'ha de traduir en un tracte de favor amb l'església, però sí que pot atenuar l'anticlericalisme i, fins i tot, promoure la participació activa dels portaveus de les grans tradicions religioses en la deliberació democràtica.

Participació política i diversitat

El 9 d'abril de 2018, Emmanuel Macron (1977), President de la República francesa, va dir en un discurs als bisbes francesos: «el que espero que l'Església ens ofereixi és també la seva llibertat de paraula». El gir liberal de l'església catòlica, iniciat amb el Concili Vaticà II, es concentra, durant els papats de Karol Józef Wojtyła, entre el 1978-2005, i Joseph Ratzinger, del 2005 al 2013, en la llibertat d'expressió: l'Església reclama el seu dret a participar en els debats èticament sensibles de la societat, un dret que defensa també Jürgen Habermas (1929) en termes de deliberació democràtica.¹⁴

Les democràcies liberals contenen la promesa d'una participació igualitària de les persones, les quals en la seva interacció democràtica –deliberació pública– es donen lleis que han de poder ser justificades per tothom amb independència de quina sigui la seva concepció de la vida. «El procés democràtic de presa de decisions només pot superar les profundes oposicions entre les concepcions del món i desplegar una força vinculant legitimadora i que resulti convincent per a tots els ciutadans en la mesura que aconsegueixi combinar dues exigències: ha d'enllaçar la inclusió, és a dir, la participació en igualtat de drets de tots els ciutadans, amb la condició que els conflictes d'opinió siguin resolts de manera més o menys discursiva. Car són sobretot les discussions deliberatives les que justifiquen la presumpció que a la llarga s'arribarà a resultats més o menys raonables».¹⁵

14 HABERMAS; RATZINGER, *Dialéctica de la secularización*.

15 HABERMAS, «La prensa como espina dorsal de la esfera pública democrática», p. 133.

Els teòrics de la democràcia deliberativa identifiquen en els intercanvis comunicatius entre els ciutadans l'element de co-legislació que garanteix l'autonomia ciutadana, és a dir, que cadascú només obeeixi les lleis que s'ha donat a si mateix. En el cas de les democràcies de masses, aquesta implicació en la legislació i consegüent autonomia no es realitza mitjançant la participació en processos de presa de decisions directament, sinó que el legislador, a través dels seus representants, proposa només aquelles normes que té bons motius per suposar que seran acceptades per tots els ciutadans, amb independència de les seves conviccions personals i la seva ideologia política concreta.

Prendre's seriosament la democràcia deliberativa vol dir entendre que la legislació legítima no és fruit de l'agregació de les voluntats o opinions dels ciutadans, sinó que ha de ser precedida per un intercanvi ciutadà en el qual s'escateixin les raons a favor i en contra de diverses polítiques públiques. En el context que ens interessa, el de la llibertat de consciència i de religió, es planteja la pregunta sobre la manera de formular les contribucions al debat públic. Avui parlem renovadament de laïcitat perquè el patró amb què estaven tallades les lleis pressuposava certa uniformitat social –fruit sovint d'una història de repressions, expulsions i assimilacions. Una uniformitat que privatitza i reprimeix els heterogenis tot imposant la moral per llei. El nacionalcatolicisme espanyol n'és un cas emblemàtic.

La liberalització de les institucions i la societat comporta que les lleis perdin pes moral i guanyin en neutralitat i respecte a la diversitat. La neutralitat –cap a la qual es tendeix però mai s'hi arriba– es manifesta formalment en el vocabulari i les apel·lacions de les lleis, en els actes als quals assisteixen els mandataris, en els símbols de les institucions. Els elements controvertits que no poden ser compartits per alguns ciutadans hauran de ser específicament justificats o bé eliminats. D'aquesta manera no es vol negar la procedència històrica de les pràctiques que no passen el filtre de la neutralitat, sinó afirmar que ara aquestes tradicions coexisteixen amb minories que no les comparteixen i que, com a ciutadans, han de ser objecte d'un respecte igual al que reben els membres, diguem-ne, autòctons de la societat. Els funerals d'estat, la presència de crucifixos i de bibles en la presa de possessió dels alts càrrecs i els Acords Internacionals amb l'Església catòlica, són exemples de pràctiques controvertides que, malgrat ser sovint cerimonials i testimonials, transmeten alhora un missatge que carrega de contingut cultural i/o religiós el concepte mateix de ciutadania. L'eliminació universal de les referències religioses a les institucions no és ni fàcil ni necessària. No és fàcil perquè són tantes les casuístiques –manteniment dels edificis religiosos, educació religiosa o confessional a l'educació obligatòria, exempcions dietètiques, acomodació d'horaris laborals, símbols dels funcionaris de l'estat...– que no sembla imaginable una solució definitiva a aquests problemes, llevat que es consideri que

es pot cedir una part de llibertat religiosa a canvi d'un major republicanisme, com sol ser descrit el model francès. Tanmateix, si atenem a l'exercici de la ciutadania com a participació política en la deliberació legislativa, aleshores salta a la vista que el to de la llei no ha de ser predeterminat per la teoria, sinó que seran els procediments en cada cas democràtics els que hauran de permetre l'articulació pública de les diverses perspectives presents a la societat, les quals mitjançant la negociació i el diàleg legislaran d'acord als interessos dels afectats. En última instància, el tall que tingui la laïcitat dependrà de la capacitat del sistema democràtic d'incloure les veus minoritàries en el procediment democràtic. Si creiem que aquest horitzó és possible, aleshores podem també concloure que no és necessari foragitar els signes religiosos de tot l'espai públic per garantir que ningú no serà objecte de discriminació.

Aquesta laïcitat democràtica que no bandeix la simbologia religiosa de l'esfera pública, sinó que prova de convida-hi, accepta i fins i tot aprecia el pluralisme social. De fet, el liberalisme no té un problema de principi amb la diversitat, sinó que en la seva història sovint l'ha aprofitada per a la vida política. Alexander Hamilton (1753-1804), per exemple, sostenia que l'heterogeneïtat d'una república millora la qualitat de la discussió i promou la deliberació.¹⁶ Aquesta manera històricament estatunidenca de concebre el moll de l'os de la democràcia com un indret en el qual no regna la pau sinó un debat constant des de les perspectives més diverses, amb interessos contraposats i visions de la vida col·lectiva no compartides, pot resultar exemplar pels països europeus que veuen esvanir-se el relat de l'homogeneïtat nacional. Són ara les societats europees, societats d'immigració, com afirma la filòsofa alemanya Carolin Emcke (1967)?¹⁷ Si és així, potser les nacions europees hauran de vincular la seva interpretació tradicional de les lleis cap al model propi d'aquestes societats d'immigració, com els EUA o Canadà. A ambdós països es parteix d'una situació en la qual no hi ha cap religió que pugui aspirar a ser hegemònica, però sí que hi ha una pressió per part de les religions per mantenir alguna mena d'influència sobre la legislació. Els països europeus, al seu torn, es reconeixen històricament en el marc de tradicions religioses cristianes que són indestruïbles de la seva identitat, de manera que quan la societat es diversifica es posa a prova la flexibilitat d'unes polítiques culturals que han format durant dècades els infants com si la diversitat fos només una hipòtesi de treball.

Avui la diversitat social s'ha convertit en una preocupació i una emergència, en la mesura en què els partits polítics xenòfobs han aconseguit establir el marc conceptual en el qual es duu a terme la contesa

¹⁶ *The Federalist* n. 81, citat a SUNSTEIN, *Democracy and the Problem of Free Speech*, p. 242.

¹⁷ EMCKE, *Contra el odio*; KYMLICKA, *Ciutadania multicultural*.

democràtica. El discurs sobre la diversitat religiosa no es pot destriar del discurs sobre la immigració a Europa. Jacques Rancière (1940) parla dels refugiats com aquells «que no tenen els drets que tenen i tenen els drets que no tenen».¹⁸ Les interpretacions obertes que caldrà fer de la llibertat de consciència a les nacions europees obeeixen a aquesta mateixa lògica de fer efectius uns drets que efectivament –però no institucionalment– tenen alguns membres de minories religioses i culturals.

Aquesta expressió amb la qual tant Rancière com Seyla Benhabib (1950) reprenen la incitació de Hannah Arendt (1906-1975) a pensar els drets com quelcom progressiu que inclou en si un futur de reconeixement, recull els reptes a què ha de fer front la laïcitat avui en els països, com Catalunya, amb un vincle tradicional amb una religió i alhora un compromís històric amb una interpretació inclusiva de les llibertats individuals. Com cal articular els drets dels que no tenen els drets que tenen? Com es poden fer efectius uns drets fixats a les declaracions internacionals, però no actualitzats en l'acció política dels estats? Quin pes han de tenir les declaracions internacionals de drets humans en l'articulació de les polítiques nacionals de laïcitat?

Quina laïcitat?

La laïcitat és un principi de regulació institucional difícil de delimitar. La separació és una metàfora espacial que no explica res, sinó que marca una tendència que ha de regir el funcionament dels estats per garantir que els ciutadans puguin exercir la seva llibertat de consciència tot impedit que les institucions públiques s'immisceixin en assumptes interns de les confessions, i alhora evitant que les esglésies tinguin canals preferents en el procés legislatiu. Els assumptes més controvertits al respecte afecten la presència de la formació religiosa en els currículums escolars, de símbols religiosos en els edificis oficials o en la vestimenta dels ciutadans i dels funcionaris, l'acomodació, exempció, excepció o objecció de determinades obligacions contractuals o civiques per motius religiosos... Quins motius tenim per triar una laïcitat més inclusiva del fet religiós? Com distingir el reconeixement de les activitats religioses dels privilegis per motius religiosos? És possible defensar normativament una laïcitat asimètrica que reconegui constitucionalment o mitjançant acords a una religió majoritària?

Com més inclusiva del fet religiós sigui la laïcitat, menys sentit adquireix la suposada privatització de les creences en què es basa la *vulgata* laïcista. La privatització de les religions sol explicar-se a partir de la *Carta*

18 RANCIÈRE, «Who is the Subject of the Rights of Man?»; BENHABIB, *Existeix el dret a tenir drets?*, p. 31.

sobre la tolerància de Locke, on presenta les religions organitzades com a clubs dels quals els ciutadans poden sortir sense traves i les activitats dels quals no han de ser fiscalitzades per l'estat llevat d'aquells casos en què el que succeeixi allí dintre sigui també il·legal a fora de la religió/club. Aquest model parteix d'una separació clara, però massa abstracta entre privat i públic que ja ha estat denunciada pel feminisme. Les pràctiques socials contemporànies de les minories religioses que ocupen l'espai públic amb marques religioses són un motiu més per qüestionar la validesa de la canònica distinció liberal. El vel islàmic, que ha conduït a un debat intern europeu sobre la pròpia identitat, no és només una peça de roba, sinó un símbol l'aparició pública del qual respon sovint a accions autoconscients de dones musulmanes que han decidit fer de l'estigma religiós una reivindicació política.¹⁹ En l'altre extrem, la seva publicitat és vista com exemple de difusió pública de missatges de dominació masculina. En ambdós casos, és la seva publicitat el que suscita el debat polític sobre la pertinència d'aquests símbols en l'espai públic, valgui aquí la redundància. Només imposant-hi una interpretació en termes d'absència de llibertat de les dones portadores d'aquests símbols es pot justificar una restricció de la llibertat religiosa entesa com a manifestació externa d'allò en què es creu. És important destacar que la religió, de què parlem, no és només una qüestió de consciència, sinó que es tracta de creences que han d'anar seguides de determinats comportaments. La llibertat de creure implica la llibertat d'actuar d'acord amb les pròpies creences.

Les decisions polítiques sobre la llibertat religiosa no poden abstruir-se dels contextos històrics, socials i culturals existents en cada cas. No té sentit imaginar una solució política que no presti atenció al teixit religiós de la societat, a les seves tradicions, llevat que abandonem els principis liberals que protegeixen la diversitat. Tot i que la laïcitat asimètrica que caracteritza històricament el nostre país es contradiu amb els principis normatius –llibertat igual per a tots i separació estat/esglésies– hi ha dos motius pels quals es pot imaginar un arranjamant asimètric que sigui alhora respectuós amb la diversitat i les minories religioses. Un primer motiu és la dificultat política i social de revertir per llei determinades pràctiques socials històricament arrelades. Una política que desconeix la història està condemnada a fracassar. El segon motiu és empíric: el biaix previ de la llei a favor d'una religió combinat amb el mandat de respecte a la diversitat religiosa de les institucions pot tenir l'efecte positiu que, per corregir l'asimetria, es faci un èmfasi específic per acollir i integrar als que no formen part de la confessió majoritària. Aquesta correcció dels biaixos de la laïcitat depèn més dels agents últims en l'aplicació de la llei i la gestió de les institucions que de les grans declaracions i lleis fonamentals. Només si els directors d'escola, el personal sanitari i les forces de l'ordre mostren sensi-

19 GÖLE, *The daily lives of Muslims*.

bilitat per les demandes sinceres dels creients que sol·liciten tractes específics o eventuais acomodacions, es pot construir una ciutat acollidora. Com han demostrat els sociòlegs de la religió, la laïcitat no és tant una qüestió de principis sinó de governança.²⁰

Efectivament, aquesta actitud afavoridora de la diversitat i interculturalitat depèn de la formació dels ciutadans. Un dels camps de batalla tradicionals de la laïcitat és l'escola. Qualsevol règim de laïcitat que es vulgui creïble ha de disposar d'un model que inclogui en l'educació obligatòria el coneixement del fet religiós, de les tradicions pròpies de cadascú, de les perspectives plurals, com requisits imprescindibles per a cohesionar una societat de diversos. L'espai compartit de la classe, que fa de doble filtre respecte a la família i la societat, pot esdevenir un laboratori de ciutadania, en el qual els futurs electors aprenen a articular-se de manera raonable per tal de poder col·laborar des del desacord.

20 GRIERA, «The governance of religious diversity in stateless nations: the case of Catalonia».

BIBLIOGRAFIA

- BENHABIB, Seyla. *Existeix el dret a tenir drets?* Barcelona: CCCB, 2017.
- BERGER, Peter. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politic.* Michigan: Eerdmans, 1999.
- DUCH, Lluís. *Religió i comunicació.* Barcelona: Fragmenta, 2010.
- EMCKE, Carolin. *Contra el odio.* Madrid: Taurus, 2017.
- GAMPER, Daniel. *Laicidad europea. Apuntes de filosofía política postsecular.* Barcelona: Edicions Bellaterra, 2016.
- GÖLE, Nilüfer. *The Daily Lives of Muslims. Islam and Public Confrontation in Contemporary Europe.* Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- GRIERA, Mar. «The governance of religious diversity in stateless nations: the case of Catalonia». A *Religion, State and Society*, núm. 44:1, pàg. 13-31, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión.* Barcelona: Paidós, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. «La prensa como espina dorsal de la esfera pública democrática». A *¡Ay, Europa!*. Madrid: Trotta, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. «La revitalització de les grans religions: un repte per a l'autocomprensió secular de la modernitat?». A *Enrahonar*, núm. 52, pàg. 27-41, 2014.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión.* Madrid: Encuentro, 2006.

- KYMLICKA, Will. *Ciudadania multicultural*. Barcelona: Proa-UOC, 1999.
- LOCKE, John. *Assaig sobre el govern civil. Carta sobre la tolerància*. Barcelona: Laia, 1983.
- OLLERO, Andrés. *España: ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Cizur Menor: Editorial Aranzadi, 2005.
- RODOTÀ, Stefano. *Perché laico*. Roma: Laterza, 2009.
- SCIARRETTA, Massimo. *La Chiesa dei poveri e la dittatura*. Milà: Franco Angeli, 2015.
- SEGLERS, Àlex. *La laicidad y sus matices*. Granada: Comares, 2005.
- SUNSTEIN, Cass R. *Democracy and the Problem of Free Speech*. Nova York: The Free Press, 1993.
- TAYLOR, Charles. *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós, 2003.
- TAYLOR, Charles. *La era secular (2 vols.)*. Barcelona: Gedisa, 2014.
- TAYLOR, Charles; BOUCHARD, Gérard. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles: Gouvernement du Québec, 2008.