

SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid, Editorial Trotta, 2014.

EN un número dedicat al laïcisme i a la laïcitat, em sembla oportú inserir la ressenya de la darrera obra traduïda al castellà del sociòleg portuguès Boaventura de Sousa Santos, un dels intel·lectuals ibèrics més prestigiosos arreu. El seu pensament disposa d'una gran ascendència en la sociologia i, en concret, en la sociologia del dret, i el seu nom s'ha popularitzat arran de la seva participació al Fòrum de Porto Alegre al Brasil. Ha desenvolupat la seva activitat acadèmica als Estats Units on ha estat catedràtic a la Universitat Wisconsin-Madison, i a Portugal, a la Universitat de Coïmbra. També, entre el món universitari i l'activisme social, destaca el seu càrrec de director del *Centro 25 de Abril*. A Portugal, molt abans que al nostre país es recuperés per llei allò tan extremadament ambigu com és l'anomenada memòria històrica, Boaventura Santos es va posar al davant d'aquesta institució per dotar de projecció social a la història més recent, entesa com a eina de construcció d'ètica democràtica per a la ciutadania que va patir la dictadura feixista més llarga d'Europa.

La referència profusa i continuada que fa Santos a les diverses teologies polítiques pot generar certa perplexitat per aquells que defensen els valors de la laïcitat. L'assaig remarca d'entrada la presència al planeta de dues polítiques normatives principals que, malgrat la seva distribució desigual, pretenen actuar globalment; són els drets humans i les teologies polítiques. Si la lluita pels drets humans és una lluita per la dignitat humana, aquesta dignitat, per a molts homes i dones del món, ha de passar pel compliment de la voluntat de Déu, un mandat que no pot circumscriure's a l'esfera privada. Santos assenyala que la reivindicació dels drets humans ha estat fonamentalment individualista, secular, culturalment occidentalocèntrica i estatalocèntrica, en la mesura que aspiren a ser controlats per l'estat quan se'ls exigeix prestacions socials. Les teologies polítiques, per contra, han estat comunitàries i anti-seculars. Algunes són prooccidentals, d'altres anti-occidentals, però generalment hostils a l'Estat.

A Occident, tot i reconèixer els valors cristians com a universals, s'ha relegat el cristianisme a l'esfera més privada, a la de les decisions autònomes i voluntàries dels individus. Aquesta solució es veu qüestionada en l'actualitat per l'auge de la religió en altres indrets del món –també dins d'Occident– i la consegüent reivindicació del seu paper en la vida pública. La modernitat no ha aconseguit reduir la religió a un afer privat com tampoc ha aconseguit secularitzar del tot la política, raó per la qual la sospita ideològica recau sobre la religió i també sobre la política.

En el transcurs dels dos darrers segles, la modernitat prou ha marcat el fossar entre el món de les societats metropolitanes i el de les societats colonials. Malgrat que a hores d'ara es dona per acabada la fase del colonialisme històric, persisteix en la més diversificada gradació –de la manera més grollera a la més subtil– en el neocolonialisme, en la xenofòbia, en el tracte als indocumentats o en els presumptes terroristes. O en allò tan dramàtic –per proper– que afecta als ciutadans víctimes del sistema capitalista i de les polítiques d'austeritat imposades pel gran capital.

Davant de les desigualtats basades en les tres estructures principals de poder i dominació –capitalisme, colonialisme i sexisme–, en les darreres dècades es constata una globalització contra-hegemònica. El subjecte “universal” ha acabat sent, fatalment per la major part de la humanitat, de classe mitjana, blanc, i de sexe masculí. És a dir, s'ha obert una distància insalvable entre el que és i el que hauria de representar la humanitat sencera. També les noves teologies polítiques, sorgides en els anys setanta del segle passat, han participat activament en la reacció davant d'aquestes desigualtats i en la lluita per la dignitat humana. La teologia de l'alliberament, per exemple, s'ha significat activament en posar en qüestió el concepte d'individu heretat de la Il·lustració.

Cal diferenciar les teologies fonamentalistes i les que Santos anomena pluralistes. Les teologies fonamentalistes, aquelles segons les quals la revelació és concebuda com el principi estructurant de l'organització de la societat en totes les seves dimensions, són tan presents en l'islam actual com en el cristianisme on, de fet, es van originar. Per contra, les teologies pluralistes disposen d'un

concepció humanista de la religió, accepten la separació de l'estat i la societat civil alhora que rebutgen el monopoli de l'Estat en l'organització social i la noció de societat civil com esfera privada. La religió, en aquest sentit, pot i ha d'intervenir a través de la família, d'institucions de la societat civil o d'organitzacions no governamentals amb l'objectiu d'exercir alguna influència sobre l'estat. Per a Santos, com ja ho fa palès des del prefaci de l'assaig, aquestes teologies poden ser una font d'energia radical per a les lluites contra-hegemòniques pels drets humans.

Les teologies pluralistes xoquen frontalment amb les fonamentalistes. El cristianisme, segons els fonamentalistes, acaba naturalitzant les desigualtats socials, es concep com una religió espiritualista, burgesa, sense una posició crítica davant les injustícies estructurals; no accepten la distinció que, per altra banda, és elemental per a la teologia de l'alliberament, entre una religió dels oprimits i una altra, la dels opressors. El fonamentalisme islàmic ocupa, com no pot ser d'altra manera, una part important d'aquest assaig. L'orientalisme occidental sol estudiar i presentar l'islam *sub specie aeternitatis*, com un ens estàtic, ben diferent de la pròpia civilització occidental que sempre és configurada "sòcio-històricament". L'assagista portuguès remarca la necessitat urgent de canviar aquest abordatge occidental de les societats islàmiques. L'enorme dinamisme del món islàmic es fa palès en la informació de la qual disposa el mateix Santos en el moment de redacció d'aquest assaig en què fixa la seva atenció en el fonamentalisme d'organitzacions com al-Qaeda i Hezbollah i res se'ns diu d'Estat Islàmic, la franquícia actual del terror que ha posat en segon pla les dues suara esmentades.

El fonamentalisme religiós basa tot el seu pensament en la incidència obsessiva en les arrels, en la memòria. La modernitat occidental ha tolerat i tolera que en el seu si hi coexisteixen diversos passats, sempre i quan tots convergeixen en un sol futur, el seu. Les descolonitzacions o les històries de la independència no han significat una discontinuïtat del fil de la història perquè Occident s'ha reservat el futur, el seu futur. La modernitat ha representat sovint per als pobles islàmics com una absorció d'Occident, dels

seus principis i la seva monocultura, i un oblit del seu passat particular per acabar sent estranys a ells mateixos. Per contra, el fonamentalisme es justifica per la idea que alguna cosa profundament errada ha esdevingut en la història perquè un passat tan gloriós com l'islàmic, hagi desembocat en la humiliació del present i el total bloqueig per al futur. La por al futur es transforma en un desfici insuportable que, en casos extrems, duu al suïcidi. La forma més pertorbadora d'aquest radicalisme és, en efecte, la violència sacrificial; la immolació d'allò més preciós amb el pretext de salvaguardar-lo. Però això no és exclusiu del fonamentalisme islàmic. En els casos més agressius de globalització neoliberal es destrueixen vides per salvar-ne, es violen els drets humans per preservar-los o se suprimeixen les condicions per a la democràcia per tal de salvaguardar-la. Són asimetries que provenen, com sosté Santos, del llegat neoimperial i neoliberal del (des)ordre del món contemporani.

La tensió del drets humans se situa en el context, ja clàssic, de la discrepància entre principis i pràctica. Certament, aquesta desavinença la trobaríem en la majoria de cultures, però és en el si del cristianisme que ha pres una singular preeminència. Tomàs de Aquino el va formular com el *habitus principiorum*: el costum d'invocar obsessivament uns principis per manera de dispensar-se de posar-los en pràctica. La modernitat occidental ha heretat aquest *habitus* i és present, per exemple, en el constitucionalisme modern. Les teologies progressistes, com altres moviments contra-hegemònics, han denunciat sovint aquesta hipocresia que es fa palesa, per exemple, entre el pensament i la pràctica convencional respecte als drets humans. Un teòleg d'aquest corrent, Johannes B. Metz, ja va advertir que la política moderna és incapaç de reproduir els valors de llibertat o de justícia en què es pretén estintolar per la senzilla raó que els són manlevats i no sorgeixen d'ella mateixa. L'estat modern liberal viu de supòsits o de valors que no ha produït ni els pot garantir i que els acaba desgastant per l'ús. (Mentre redacto aquestes línies, una marxa de refugiats de Síria pretén entrar Europa. El dret elemental de l'acollida al refugiat es veu soscavat pels estats europeus que al·leguen la defensa dels drets de llibertat o de justícia

dels seus ciutadans. En aquest cas, com en d'altres de la nostra història més recent, el desgast dels valors és tan enorme que posa sota sospita no només el projecte europeu, sinó els valors humanístics mateixos en què –suposadament– es va fundar.)

Les teologies polítiques han recordat sovint com la modernitat occidental ha pretès fer superflu Déu. De manera dramàtica, Pascal va advertir que privar-se de Déu, allò que constituïa la forma més elevada del pensament humà, equivalia a privar-se de la consideració per a la resta d'éssers humans. El *Got ist tot* nietzscheà seria la plena realització del projecte modern respecte a Déu. El pas del superflu a la seva total inexistència ha estat, segons la teologia política, la fi dels éssers humans amb capacitat per seguir imperatius morals o buscar la veritat. La pregunta per la veritat, com ha fet evident el marxisme, va de la mà de la pregunta per l'interès. Tot suposat coneixement, després de Marx, ha perdut la innocència cognitiva, també la mateixa teologia. Llavors, ¿existeix algun interès que coonesti amb la veritat? Per a Metz sí que existeix i és el de la justícia. La pregunta per la veritat ha de ser una pregunta per la justícia. Aquí rau la confluència amb el pensament desenvolupat per Santos i la seva recerca d'una universalitat dels drets humans que ha d'estar fonamentada inequívocament en una justícia universal.

Com denuncia el sociòleg portuguès, les concepcions i pràctiques dominants dels drets humans són monoculturals. És aquest un dels majors obstacles per a la construcció d'una lluita de baix a dalt, real i universal, pels drets humans. La religió, per la seva part, només existeix com una immensa varietat de religions, com diversitat entre les principals religions i com diversitat en cadascuna de les religions. Al món occidental, aquesta diversitat ha estat una de les conseqüències inesperades de la privatització de la religió: el pluralisme religiós és un del rostres de la *new age*.

En el seu assaig, Santos esmenta un català, Raimon Panikkar. Aquest intel·lectual cristià va advocar insistentment per un cristianisme que, si realment pretenia ser universal, arribar al món sencer, havia de despullar-se de qualsevol abillament occidental; havia, doncs, de treure's de sobre la idea que només a través d'Occident era viable a la resta del món. Segons Panikkar, si

pretenem entendre l'altre, fins i tot acollir-lo, encara que aquest altre no ens entengui o ni tan sols ens toleri, ja no es tracta de pluralisme, sinó generalment de paternalisme o d'una forma de colonialisme. Pluralisme és l'acceptació de l'altre com a altre. I, per tant, segons Panikkar, ha de ser humil en la mesura que només sabem que no posseïm tota la veritat. El pluralisme ha de pertànyer a l'ordre de la confiança i de l'esperança, de l'amor.

La redacció d'aquest llibre, esclar, és anterior a l'atemptat a la redacció del setmanari satíric francès *Charlie Hebdo*. L'opinió de Boaventura Santos al sagnant atac terrorista no va trigar a aparèixer a la premsa portuguesa: “*Charlie Hebdo: uma reflexão difícil*”, *Público*, 14/I/2015. El sociòleg defensava que la diferència de la reacció no pot estar basada en la idea que la vida d'europaus blancs, de cultura cristiana, val més que la vida dels no europeus o d'europaus d'altres colors o de cultures assentades en altres religions. Santos formulava un reguitzell de preguntes incòmodes que són pertinents al fil del comentari del seu assaig i que deixo a la reflexió del lector: “Várias perguntas sem resposta por agora. A defesa da laicidade sem limites numa Europa intercultural, onde muitas populações não se reconhecem em tal valor, será afinal uma forma de extremismo? Os diferentes extremismos opõem-se ou articulam-se? Quais as relações entre os jihadistas e os serviços secretos ocidentais? Por que é que os jihadistas do Emirado Islâmico, que são agora terroristas, eram combatentes de liberdade quando lutavam contra Kadhafi e contra Assad? Como se explica que o Emirado Islâmico seja financiado pela Arábia Saudita, Qatar, Kuwait e Turquia, todos aliados do Ocidente? Uma coisa é certa, pelo menos na última década, a esmagadora maioria das vítimas de todos os fanatismos (incluindo o islâmico) são populações muçulmanas não fanáticas.”

Jordi CERDA

Universitat Autònoma de Barcelona

jordi.cerda@uab.cat

CC-BY-SA

*