

Reflexió teològico-moral del fet migratori

INTRODUCCIÓ

El fenomen migratori es presenta avui com un moviment de masses, de grans proporcions, que implica en gran part a persones pobres i necessitades, allunyades del seu país per conflictes armats, per condicions econòmiques precàries, per enfrontaments polítics, ètnics i socials, i per catàstrofes naturals. Aquest èxode massiu de persones d'una regió a una altra del planeta, que és sovint una dramàtica odissea per als qui s'hi veuen implicats, té com a conseqüència l'encontre de tradicions i costums diferents, amb repercussions socioeconòmiques importants en els països d'origen i en els d'acollida.

A més, la mobilitat humana s'ha vist afavorida per altres motius, com ara el desenvolupament dels mitjans de transport, la rapidesa en la difusió d'informacions, la multiplicació de les relacions socials, un benestar més estès, una major disponibilitat del temps de lleure, l'augment dels interessos culturals, la tendència vers una major unitat jurídica i política de la família humana, el notable creixement dels intercanvis culturals, la interdependència econòmica dels Estats, la liberalització del comerç i sobretot dels capitals, la multiplicació d'empreses multinacionals, i el desequilibri entre països rics i pobres, que en la seva versió electrònica significa l'augment de la bretxa digital entre països emergents i països perdedors.

Podem concloure que la mobilitat és una característica de la humanitat actual. Emigrants, refugiats, nòmades i turistes creuen a diari les fronteres dels Estats, alhora que creix, cada cop més, la consciència de pertànyer a una única família. El món, com reiteradament se'ns recorda, ha esdevingut una aldea global. Totes les distàncies s'han escurçat i s'ha engrandit la xarxa de comunicacions. El fet de la *socialització* —el multiplicar-se progressiu de les relacions de convivència, amb diversitat de formes de vida i d'activitat associada— que Joan XXIII descrivia en l'encíclica *Mater et Magistra* (n. 59) ha assolit el seu punt àlgid en allò que hom anomena la globalització.

Tot plegat significa en l'actualitat la quantitat de cent noranta-un milions d'immigrants escampats per tota la terra. A Europa n'hi ha més de cinquanta-sis milions. Un món nou farcit de contradiccions, reptes, problemàtiques socials, polítiques, econòmiques i religioses sorgeix amb força i cal, doncs, reflexionar-hi, per a respondre adientment.

ANÀLISI SOCIOLÒGICA

L'arribada massiva d'immigrants i el procés de globalització que l'acompanya ha estat i és motiu de pregons *canvis*. Canvis en la manera de viure i de pensar que comporten, alhora, elements positius i negatius per a les persones i per a la societat. La *provisionalitat* convida, per exemple, a preferir les novetats, moltes vegades malmenant l'estabilitat i una clara jerarquia de valors, ensems que l'esperit es fa més curiós i disponible, més sensible i predisposat al diàleg. Això pot dur a aprofundir les pròpies conviccions, però també a caure en un fàcil relativisme. El *desarrelament* del propi lloc d'origen sovint suposa una experiència de soledat, amb el perill de perdre's en l'anonimat, la qual cosa pot portar a rebutjar el nou context, a acceptar-lo acríticament, o assimilar-lo passivament, bo i alienant-se culturalment i social.

No tots els emigrants són iguals ni originen les mateixes *problemàtiques*. Hom parla, referint-se al fet d'haver de sortir del propi país, de l'emigració dels *desesperats*, associada

al món de la pobresa, i a llocs d'instabilitat i inseguretat. Només cal recordar tot el que els mots *pastera* i «*cayuco*» ens suggereixen. I, quant a la situació en el país receptor, la condició de *clandestins* —homes i dones en situació irregular, privats de drets en un país que es nega a acollir-los, i víctimes, manta vegada, de la criminalitat organitzada o d'empresaris sense escrúpols— requereix d'una adient solució. Cal donar resposta al *poble del carrer* —exiliats, refugiats, deportats, clandestins i emigrants— per esdevenir membres de ple dret en la família humana.

Molts dels nouvinguts han d'acarar serioses *dificultats*: barreres culturals, socials, i fins i tot religioses; atur, divisió familiar, mancances de serveis, precarietat d'estatge i de treball. L'ur presència sovint genera en els nadius reaccions que agreugen la situació, a causa del temor a perdre la pròpia identitat i certs avantatges en virtut del dinamisme demogràfic, dels mecanismes legals de la reunificació familiar, de la mateixa inserció clandestina en l'economia submergida i del tarannà propi dels qui arriben.

Una altra dada, de caire *paradoxal*: la globalització econòmica ha accelerat la transferència de béns i capitals, ensems que obstaculitza el moviment de persones. Es dona així una asincronia de comportaments quant al mercat de béns i al mercat laboral.

L'anàlisi sociològica advera, doncs, que «la mobilitat humana implica moltes possibilitats d'encontre, d'obertura i d'agregació; no es pot ignorar, però, que també suscita manifestacions de rebuig individual i col·lectiu, fruit de mentalitats tancades que es troben en les societats afectades per desequilibris i temors» (JMM 2001, 2). L'anàlisi teològicomoral desembocarà —ho mostrarem— en la necessitat d'una *globalització de la solidaritat*.

Analitzant a fons el fenomen de la mobilitat humana, aquest revela el germen d'una *aspiració* a un horitzó transcendent de justícia, llibertat i pau. No hi ha, però, solucions fàcils d'aplicació immediata. Tampoc no és senzilla l'anàlisi de la situació, que evoluciona contínuament i que s'escapa d'esquemes prefixats. Els conflictes, al menys a primera vista, de principis i valors, essent aquests teòricament compatibles, generen tensions que no en faciliten la síntesi. En darrer terme hi ha la dificultat de lluitar contra l'egoisme i els límits propis.

ANÀLISI TEOLÒGICA

«Ningú no és estrany al cor de l'Església. Ningú no és indiferent per al seu ministeri» (ES, 88) —afirmà Pau VI. L'Església, experta en humanitat, escolta, i sent com a propi, el crit de sofriment dels desarrelats de la pròpia terra, de les famílies dividides, dels qui no troben estatge estable, dels qui manquen de drets i seguretats, restant a mercè de qualsevol tipus d'explotació. Per a l'Església cap persona no és estrangera.

Des d'una perspectiva bíblica, per fer-ne un tast, l'Antic Testament revela un Déu que es posa de part del poble estranger —els israelites a Egipte—, i al qual mana respectar tots els qui hi conviuen i no hi pertanyen. No en puc estar de recordar textualment paraules del llibre del Levític: «Quan un immigrant vingui a instal·lar-se al costat vostre, en el vostre país, no l'exploteu. Al contrari, considereu-lo com un nadiu, com un de vosaltres. Estima'l com a tu mateix, que també vosaltres vau ser immigrants en el país d'Egipte. Jo sóc el Senyor, el vostre Déu.» (Lv 19, 33-34). El fet de ser forasters a Egipte no pretén només de recordar al poble escollit la seva condició passada, sinó també de reclamar l'atenció sobre el comportament de Déu, que amb generosa iniciativa alliberà el seu poble de l'esclavatge i li donà una terra: «Has vist com Déu es comportà amb l'emigrant —comenta Joan Pau II—, fes tu el mateix» (JMM 1999, 4).

Nostre Senyor Jesucrist forneix, ell mateix, la imatge del migrant: volgué néixer en una família que no trobà allotjament a Betlem (Lc 2,7); visqué l'experiència d'Egipte (Mt 2,14); no tenia on reclinar el cap (Mt 8,20); demanà hospitalitat a Zaqueu (Lc 19,5); i morí fora la ciutat de Jerusalem, en condició d'estranger. Crist, a més, volgué també reconèixer-se en l'emigrant: s'identificà amb l'estranger que necessita emparament (Mt 25,35) i afirmà que qui rep els deixebles, el rep a ell mateix (Mt 10,40). Amb la seva ascensió, Jesús destruï el mur entre el poble elegit i el poble pagà (Ef 2,14). I ens deixà en testament el precepte de l'amor (Jn 13,34), fins al lliurament total de si mateix (Jn 13,1), viscut segons l'esperit de les benaurances (Mt 5,3-12), com a criteri de capteniment vers els altres. Tot home esdevé, així, proïme a qui cal acollir i estimar. La invitació a l'hospitalitat resta, doncs, actual i urgent.

La reflexió teològica —la visió que l'Església té de l'home i de la societat, articulada en funció de principis que l'expliciten i la garanteixen— ens ofereix el doble fonament de tota existència humana —la dignitat de la persona i la pertinença a l'única família humana— i les exigències que se'n deriven en els àmbits que considerem més importants per enfocar rectament la qüestió migratòria: la pobresa, la cultura i la religió. Tots aquests principis acomboïen la convivència humana amb vista a assolir la civilització de l'amor i de la pau. La dita convivència es fonamenta en la veritat, la qual cosa demana que els drets recíprocs i els deures corresponents siguin reconeguts, i en la justícia, és a dir, en el respecte efectiu d'aquells drets i en el compliment lleial dels deures respectius; és vivificada i integrada per un amor tal, que fa sentir com a pròpies les necessitats i les exigències d'altri, fa els altres partícips dels els propis béns i procura de fer sempre més vívida la comunió en el món dels valors espirituals; i és realitzada en la llibertat d'una manera adient a la dignitat d'éssers portats per la seva mateixa naturalesa racional a assumir la responsabilitat del propi obrar (cf. PT, 30). Alhora que esgranem els esmentats principis, anirem concretant llur aplicació pel que fa a la mobilitat humana.

La dignitat humana

La dignitat de la persona humana és una dada ja indiscutible en l'ensenyament de l'Església i de pregona ressonància ètica, malgrat que manta vegada no ha estat ni és respectada en molts indrets del món. La persona, així ho professem per la fe, ha estat creada per Déu a imatge i semblança seva. Fent mal ús de la llibertat, l'home caigué en el pecat; en Crist, però, ha estat redimit, cridat a participar de la vida trinitària i elevat a un fi sobrenatural que transcendeix la nostra estada terrenal. La persona humana, «l'única criatura que Déu s'ha estimat per si mateixa» (GS, 24), té inscrita en la seva estructura la vocació a l'amor: «Només la persona pot estimar i només la persona pot ser estimada. Aquesta és, primer de tot, una afirmació de naturalesa ontològica de la qual sorgeix una afirmació de caire ètic» (MD, 29). Obrar humanament significa fer palesa la vocació a l'amor; amor que és participació de l'Amor de Crist, i l'objecte del qual és sempre una persona que —ho sàpiga o no— té en Crist la seva raó d'ésser i la seva plenitud.

La dignitat de l'home, intel·ligent i lliure, subjecte de drets i deures, esdevé, doncs, el cor i l'ànima de l'ensenyament social de l'Església. Tot plegat ens duu a afirmar que «tot el que hi ha a la terra ha d'ordenar-se a l'home com al seu centre i cim» (GS, 12), puix que la persona és «el principi, el subjecte i el fi de totes les institucions socials» (GS 25). La societat, amb les seves estructures, organitzacions i funcions té com a fi la creació i la continua adequació de les condicions econòmiques i culturals que permetin a les persones el desenvolupament de les seves facultats i la satisfacció de les seves legítimes aspiracions de perfecció i felicitat.

Baixant a conseqüències pràctiques, l'Església inculca el respecte a l'home, talment que tothom, sense excepció, «ha de considerar el proïsme com un *altre si mateix*, tenint compte, abans que res, de la seva vida i dels mitjans per a viure-la dignament, no sigui que hom imiti aquell ric que no tingué cap cura del pobre Llätzer (cf. Lc 16,19-31). Principalment en els nostres dies és urgent l'obligació de fer-nos nosaltres mateixos del tot pròxims a qualsevol home i de servir-lo activament tan bon punt ens surt a l'encontre, sia una persona abandonada per tothom, sia un obrer estranger menyspreat injustament, sia un emigrant, [...] sia un famolenc que interpel·la la nostra consciència tornant a fer present la veu del Senyor: 'Cada vegada que ho féreu a un d'aquests germans meus més petits, m'ho féreu a mi' (Mt 25, 40)» (GS, 27). Cal, doncs, conjugar l'acollida que es deu a tots els éssers humans, especialment si són indigents, amb la consideració sobre les condicions indispensables per a una vida decorosa i pacífica, tant per als nadius com per als nouvinguts.

Una única família humana

Així manifestava el Concili la voluntat divina de la fraternitat universal: «Déu, que té cura paternal de tothom, volgué que tots els homes formessin una sola família i es tractessin els uns als altres amb ànim fratern. Ja que tots, creats a imatge de Déu —el qual féu que, a partir d'un de sol, tot el gènere humà habités sobre la universa faç de la terra—, són cridats a un únic i mateix fi, això és, a Déu mateix» (GS, 24). Per la triple raó de creació, de redempció i de destí formem tots una única família humana. L'Església recorda —més encara, se'n sent dipositària— el disseny de Déu per la humanitat: reunir tots els homes en una mateixa família. I, això, perquè ell és Creador i Pare de tots.

El fenomen migratori presenta sempre una doble dimensió: la de la diversitat i la de la universalitat. Quan aquestes dues cares d'una única realitat —la persona humana, individual i social alhora— no s'estructuren harmònicament, esdevenen font de tensions, rebuigs i polèmiques. El rostre de la universalitat, però, convida a l'encontre de subjectes socials diversos que es retroben en el patrimoni comú a tot ésser humà, format pels valors de la humanitat i de la fraternitat. Des de la dita perspectiva d'universalitat, les migracions contribueixen de manera decisiva a la unitat de la família humana i al benestar universal.

L'estructura pluriètnica i pluricultural de la família humana fou volguda per Déu des dels inicis de la història humana. En el capítol deu del llibre del Gènesi, l'autor sagrat repeteix tres vegades que la humanitat es distribueix en diversitat de «llinatges i llengües, països i nacions respectives» (Gn 10, 5. 20. 31). La pluralitat de llengües, pobles i cultures no és, doncs, conseqüència del pecat, sinó signe de la benedicció de Déu. L'ordre natural consisteix, per tant, en una comunitat de pobles i en un encontre de cultures. Tanmateix, l'esmentada estructura fou corrompuda pel pecat de Babel. «Sobre el rerefons d'aquesta culpa —comenta el Papa Wojtyła—, les diferències culturals i lingüístiques deixen de ser do de Déu i esdevenen motiu d'incomprensió i de conflictivitat, les diferències assumeixen la rigidesa de la divisió en lloc de la varietat i de l'enriquiment en la unitat. Nogensmenys, posat el fet que la diversitat ètnica i lingüística entra novament en l'ordre de la Creació, Déu avia un itinerari de restauració en l'àmbit del seu pla de salvació» (JMM 1991, 4). Pentecosta il·lumina definitivament el pla originari de Déu, tot restaurant la legitimitat del pluralisme ètnic i cultural. La mateixa diversitat ja no és més motiu de confusió i d'oposició, sinó que, gràcies a la crida de tots els homes a formar l'únic poble de Déu en l'únic Esperit Sant, esdevé instrument d'unitat i de comunió en la pluralitat. Pentecosta esdevé, doncs, el fonament de l'ètica de l'encontre que ha de presidir la construcció de la nova humanitat.

Des d'aquesta talaia, el migrant és considerat no simplement com a instrument de producció, sinó com a subjecte dotat de plena dignitat humana. La seva condició de migrant no pot fer incert i precari el seu dret a realitzar-se com a home, i la societat que l'acull té el deure concret d'ajudar-lo en tal sentit.

L'analogia de la universalitat del gènere humà amb la de *família* aporta ulteriors enriquiments. La *família* ultrapassa les simples relacions funcionals o la mera convergència d'interessos; és una comunitat fundada en la confiança recíproca, en el suport mutu i en el respecte sincer, en la qual no hi ha el domini dels forts, ans al contrari, els membres més febles són, amb més raó, acollits i servits (cf. ONU 95, 14). Aprofundirem posteriorment aquesta analogia per extreure'n més profit. Caldrà, doncs, «abandonar la mentalitat que considera els pobres, persones i pobles, com un fardell i com a importuns enutjosos que pretenen consumir allò que altres han produït. L'elevació dels pobres és una gran ocasió per al creixement moral, cultural i també econòmic de tota la humanitat» (CA, 28).

Alguns principis derivats

Dels dos principis suara esmentats, la reflexió de l'Església ens ofereix altres com ara el bé comú, la solidaritat, la participació, l'opció preferent pels pobres i el destí universal del béns. L'antropologia cultural i la llibertat religiosa són altres dades fonamentals des de les quals hom ha de trobar llum per a resoldre la qüestió que ens ocupa.

El bé comú universal

El *bé comú* és una altra de les claus de volta que ens cal per a interpretar l'eticitat de la comunitat humana i política. El Concili Vaticà II el defineix com «el conjunt d'aquelles condicions de la vida social, que possibiliten tant als grups com a cada individu, d'assolir amb més plenitud i facilitat la pròpia perfecció» (GS, 26). Segons el *Catecisme*, el bé comú comporta tres elements essencials (cf. n. 1906): el respecte a la persona (cf. n. 1907), l'exigència de benestar social alhora que el desenvolupament del grup mateix (cf. n. 1908) i la pau, és a dir, l'estabilitat i la seguretat d'un ordre just (cf. n. 1909).

Bo i explicitant allò que correspon a la persona com a individu i en relació amb la seva dimensió comunitària (que inclou la família, la cultura, la llengua i la nació), hem d'afirmar que, en nom del bé comú, tothom, persones i institucions, té obligació de respectar els drets fonamentals i inalienables de la persona humana i que «la societat ha de permetre que cadascun dels seus membres realitzi la seva vocació» (n. 1907). «En particular — prossegueix el *Catecisme*— el bé comú resideix en les condicions d'exercici de les llibertats naturals que són indispensables per al desenrotllament de la vocació humana» (*ibíd.*). Cal, doncs, que hom faciliti a tota persona allò que necessita per a viure una vida veritablement humana, com ara aliment, vestit, estatge, dret a l'elecció d'estat i a fundar una família, a l'educació, al treball, a la bona fama, al respecte, a una adequada informació, a obrar d'acord amb la pròpia consciència, a la protecció de la vida privada i a la llibertat en matèria religiosa (cf. GS, 26).

La solidaritat, l'espiritualitat de comunió i l'opció preferent pels pobres

Davant les creixents desigualtats existents en el món, el primer valor que s'ha de promoure i difondre cada vegada més en les consciències és, certament, el de la solidaritat. Joan Pau II qualifica la solidaritat com a virtut moral que no es redueix a un «simple i vague sentit de misericòrdia o una commiseració superficial pels mals de tantes

persones, properes o llunyanes, ans al contrari, és la voluntat ferma i constant de procurar el bé comú, o el bé de cadascú i de tothom, perquè rebem tothom en nosaltres» (SRS, 38). L'actual situació d'interdependència planetària —que ha contribuït a posar al descobert múltiples desigualtats, com el desequilibri entre països rics i països pobres; la distància social, dintre de cada país, entre qui viu en l'opulència i qui veu ofesa la seva dignitat, perquè li falta fins i tot el necessari; la deterioració ambiental i humana, provocada i accelerada per l'ocupació irresponsable dels recursos naturals— ajuda a percebre millor la destinació comuna de tota la família humana, afavorint l'estima per l'esmentada virtut.

Una autèntica cultura de la solidaritat ha de tenir, doncs, com a principal objectiu la promoció de la justícia. No es tracta només de donar el superflu a qui en té necessitat, sinó d'«ajudar pobles sencers —que n'estan exclosos o marginats— a entrar en el cercle del desenvolupament econòmic i humà. Això serà possible no només utilitzant el superflu que el nostre món produeix en abundància, sinó canviant sobretot els estils de vida, els models de producció i de consum, les estructures consolidades de poder que regeixen avui la societat» (JMP 2001 , 9).

La solidaritat és, doncs, l'assumpció de responsabilitats davant el qui es troba en dificultat. Per al cristià, l'emigrant no és simplement algú que cal respectar segons les normes establertes per la llei, sinó una persona la presència del qual l'interpel·la, i les necessitats del qual esdevenen un compromís per a la seva responsabilitat.

El sant Pare Joan Pau II, en la Carta apostòlica *Novo millennio ineunte*, demana fer de l'Església «la casa i l'escola de la comunió» com a desafiament davant el mil·lenni que comença, per a ser fidels a Déu i a les profundes esperances del món (cf. NMI, 43). Cal, prossegueix el pontífex, promoure l'*espiritualitat de comunió*, que significa, primer de tot, esguardar amb el cor el misteri de la Trinitat, la llum del qual s'ha de reconèixer en el germà; significa, també, la capacitat de sentir el germà de la fe en la unitat del Cos místic, com «un que em pertany»; l'*espiritualitat de comunió* és també la capacitat de veure allò de positiu que hi ha en el germà, per a rebre-ho com a do i esdevenir, un mateix, do; en darrer terme, l'*espiritualitat de comunió* vol dir saber «donar espai» al germà (cf. *ibid.*). A la llum de l'*espiritualitat de comunió* podem dir que «el goig i l'esperança, la tristesa i l'angoixa dels homes d'aquest temps, sobretot dels pobres i de tota mena d'afligits, són també goig i esperança, tristesa i angoixa dels deixebles de Crist, i no hi ha res de veritablement humà que no ressoni en llur cor», tot recordant les paraules de l'inici de la Constitució Pastoral *Gaudium et spes*. D'aquesta comprensió de la solidaritat, en depèn, en gran part, la pau del món (cf. SRS, 39).

Sense solució de continuïtat amb els principis suara comentats, esdevé palesa la sol·licitud especial de què han de ser objecte els pobres, dèbils i malalts. D'això, se'n diu l'*opció preferent pels pobres*, la qual, malgrat l'expressió, no és una decisió opinable de certs cristians amb sensibilitat social, sinó el requeriment que apressa a tot cristià que vol viure coherentment la seva fe, una fe que, perquè no sigui morta (Jm 2,17), ha d'operar per la caritat (Ga 5,6). Sabem que «Déu beneeix els qui ajuden els pobres i reprova els qui se n'aparten» (CEC, n. 2443). L'amor als pobres no és, doncs, una opció de caritat, sinó un deure de justícia: «No fer participar els pobres dels nostres béns és arrancar-los la vida. No tenim els béns nostres, sinó els seus» (St. Joan Crisòstom). Sentir com a responsabilitat pròpia el desenvolupament i la perfecció dels qui pels seus propis mitjans no poden assolir-la ha de considerar-se entre els deures fonamentals, tant en l'àmbit personal com en el comunitari.

Podríem seguir aprofundint altres principis i valors, també d'abast general, com ara la *participació* i la *subsidiarietat*, però pensem que la reflexió presentada ofereix suficients

elements per a la tasca que ens ocupa de fonamentar i cercar respostes als problemes que la mobilitat humana origina.

El destí universal dels béns

En exposar els principis que han de regir l'ordre social just, el Concili Vaticà II, resumint el pensament dels pares de l'Església, ensenya la subordinació de la *propietat* al *destí universal dels béns*. «Déu destinà la terra, amb tot el que s'hi conté, per a ús de tots els homes i pobles, talment que els béns creats aflueixin de manera equitativa a tots, essent-ne guia la justícia i companya la caritat» (GS, 69). Així ho disposà Déu. l'Església defensa la legitimitat de la propietat; mai, però, com a dret absolut. En efecte, aquest dret de propietat s'ha d'exercir tot considerant les coses exteriors que hom posseeix «no solament com a pròpies, ans encara com a comunes, en el sentit que no sols li puguin fer profit a ell, ans també als altres» (GS, 69). Hom hauria de posseir els béns suficients per a un mateix i per a la pròpia família. La propietat d'un bé fa del seu propietari un administrador de la Providència per tal de fer-lo fructificar, d'usar-ne rectament i de comunicar-ne els beneficis als altres, primer als seus pròxims i als necessitats.

Com sigui que hi ha en el món tants homes oprimits per les necessitats més bàsiques, el Concili insta tothom, sia individus sia autoritats, que —recordant aquella sentència dels Pares: «alimenta el qui es mor de fam, car en cas que no l'hagis alimentat, l'has occit»—, a tenor de la possibilitat de cadascú, comuniquin i emprin realment llurs béns, principalment proveint, sia els individus, sia els pobles, d'auxilis mitjançant els quals ells mateixos puguin ajudar-se i desenvolupar-se.

Sobre la propietat grava, doncs —manllevant una expressió de Joan Pau II—, una *hipoteca social*, és a dir, la propietat posseeix, com a qualitat intrínseca, una funció social fundada precisament sobre el principi del destí universal dels béns i, per ell, justificada. Dels qui sofreixen, n'estem obligats a alleujar la misèria fins i tot amb el necessari (cf. SRS, 42).

L'antropologia cultural

La cultura és efecte propi de l'ésser humà —l'home n'és l'autor—; en un altre sentit, però, és causa de la seva humanitat, essent així *medi generador* de la personalitat dels membres del llinatge humà: «ser home significa necessàriament existir en una determinada cultura» (JMP 2000, 5). D'altra banda, l'acollida de la pròpia cultura com element configurador de la personalitat, especialment en la primera fase del creixement, és una dada d'experiència universal, la importància de la qual no s'ha de menystenir. L'home necessita d'aquest arrelament en un *humus* definit per a un creixement humà i moral serè i equilibrat (cf. JMP 2000, 6).

Comprendre aquest pregon valor humà i humanitzador de les cultures duu a entendre la greu exigència moral de respectar-les, estimar-les i afavorir-les. Ja Pius XII, pensant en el nou ordre mundial, afirmava, des d'una perspectiva ètica, que «no hi ha lloc per a una opressió oberta o amagada de *les peculiaritats culturals i lingüístiques de les minories nacionals*» (Discurs de Nadal, 1941). El respecte de l'Església per tota cultura esdevé lluminós quan s'adreça fins i tot a maneres de pensar i viure que podríem qualificar d'ancestrals. «Sabem —diu Pau VI als aborígens d' Austràlia (2.XII.1970)— que vosaltres teniu un estil de vida propi del vostre geni ètnic, és a dir, de la vostra cultura: una cultura que l'Església respecta i a la qual no us demana pas que renunciieu».

Joan Pau II, en un memorable discurs en la Seu de la UNESCO, fonamentà de forma magistral el paper de la cultura de la nació com a font de l'èsser de cada un dels seus membres i en demanà emfàticament la protecció: «Us dic: amb tots els mitjans a disposició vostra, vetlleu per aquesta sobirania fonamental que posseeix cada nació en virtut de la seva pròpia cultura. Protegiu-la com la nineta dels ulls per a l'esdevenidor de la gran família humana. Protegiu-la! No permeteu que aquesta sobirania esdevingui una presa de *qualsevol interès polític i econòmic*. No permeteu que esdevingui víctima dels *totalitarismes* o de les *hegemonies* per a les quals l'home no compta si no com a objecte de dominació i no com a subjecte de la seva pròpia existència humana» (UNESCO, 15).

Totes aquestes consideracions mostren una veritable responsabilitat ètica davant el patrimoni cultural que rebem. No és possible, doncs, una actitud passiva, molt menys de renúncia, enfront de la dotació espiritual que heretem. En clau positiva —exhorta el sant Pare en una carta adreçada als joves, l'any 1985—, «hem de fer tot el que és al nostre abast per tal d'assumir-la, confirmar-la, mantenir-la i acréixer-la» (MJMJ 1985, 11). No es tracta d'una simple exhortació, sinó d'un vertader deure moral.

Si comprenen la necessitat de preuar els valors de la pròpia cultura, prendrem consciència, alhora, de l'exigència de preuar tota altra cultura. Dissortadament no ha estat aquest el tarannà dels homes i pobles al llarg de la història —fins i tot actualment— la grandesa dels quals es fonamentava en llur expansió i imposició cultural, bo i esdevenint ferment de conflictes i guerres.

«Tota cultura —comenta Joan Pau II— és un esforç de reflexió sobre el misteri del món i en particular de l'home: és una manera de donar expressió a la dimensió transcendent de la vida humana. El cor de tota cultura és constituït per la seva obertura al més gran dels misteris: el misteri de Déu» (ONU, 9; CA, 24).

A més, les cultures mostren, per sobre de les seves manifestacions més externes, elements i valors comuns significatius, fonamentats en la igual naturalesa humana, que expressen els trets més autèntics i importants de la humanitat. «Cal, doncs, conrear en les ànimes la consciència d'aquests valors, deixant córrer prejudicis ideològics i egoismes partidaris, per a alimentar aquest humus cultural, universal per naturalesa, que fa possible el desenvolupament fecund d'un diàleg constructiu» (JMP 2001, 16). Aquest nucli fort de valors compartits i irrenunciables s'expressa adientment amb els drets humans i aquests són el criteri de judici ètic de qualsevol cultura. En efecte, no pot admetre's cap requeriment cultural institucional que desdigni dels drets humans. Aquest és el *llindar d'humanitat*. Per sobre d'aquest llindar, cal discernir allò que s'ha de *tolerar*, allò que s'ha de *respectar* i allò que s'ha de *compartir*. La *tolerància* fa referència sempre a un mal aliè, que sota la guia de la prudència, hom permet per assolir un bé major; el *respecte* reconeix un *valor* digne d'ésser honorat.

El nostre amor a la pàtria, a la nació i a la cultura conforma la nostra manera d'inserir-nos en la cultura universal. Hem d'estimar la nostra terra, els nostres costums, la nostra història i tradicions, la nostra llengua i, així, estimar tota la humanitat en totes les seves rectes manifestacions. En realitat, només la visió de conjunt tant dels elements d'unitat com de les diferències fa possible la comprensió i la interpretació de la veritat plena de tota cultura humana.

L'articulació *particular-universal* és una clau de volta per a copsar el pensament del sant Pare Joan Pau II en aquesta matèria. L'*altre* no és una competència enfront *meu*, sinó un complement; complement necessari per a la comprensió de l'home, el món i Déu. I, perquè estimo i vull viure el que és meu —els meus costums, la meva terra, la meva nació, la meva família, etc.—, vull també que l'*altre* vulgui i pugui viure el que és seu. L'argument val també a l'inrevés: ja que els altres tenen dret a estimar el que és seu, vull

—ahora— que em permetin d'estimar el que és meu. No es tracta d'un simple joc de paraules, sinó d'una contraposició dialèctica que conté una de les més profundes comprensions de l'home, que és ésser individual i, alhora i de manera inseparable, social; particular i, alhora i inseparablement, obert a la universalitat.

Sovint, l'antropologia subjacent a molts estudis sobre la cultura es basa en una reducció-tensió d'aspectes d'allò que és humà: hom planteja la qüestió com un *dilema*, i el *particular* i l'*universal* es presenten com a antagonistes que recíprocament s'exclouen; serien com dos angles *contigus* d'un rombe. Així, doncs, major grau de particularitat representaria simultàniament menor universalitat, i a l'inrevés, la defensa de la particularitat comportaria necessàriament la negació de l'*altre*. Des d'aquesta perspectiva, i considerant el precepte de la caritat universal, molts autors d'inspiració cristiana tendeixen a reclamar la universalitat tot minvant —i menspreant— la particularitat, que sovint és la dels altres, no la pròpia que a més l'eleva a categoria d'universal. L'antropologia que el Papa presenta trenca l'antagonisme universal-particular, i subratlla l'evidència de llur mutu enriquiment i potenciació.

Tot concretant aquesta fonamentació antropològica, cal afirmar, doncs, que tant preocupant és la radicalització de les identitats culturals que es tornen impermeables a qualsevol influx extern beneficiós, com la servil acceptació de les cultures. Perquè el sentit de pertinença cultural no es transformi en tancament, un antídote eficaç és el coneixement serè, no condicionat per prejudicis negatius, de les altres cultures. Així com la persona es realitza en l'obertura l'altre i en el do sincer de si mateix, de manera anàloga s'esdevé en les cultures, les quals es modelen també amb els dinamismes típics del *diàleg* i de la *comunió*, sobre la base de l'originària i fonamental unitat de la família humana.

Des d'aquest punt de vista, el diàleg entre les cultures sorgeix com una exigència intrínseca de la naturalesa mateixa de l'home i de la cultura. En el diàleg, les cultures troben «la salvaguarda del seu caràcter peculiar i de la mútua comprensió i comunió» (JMP 2001, 10). Comunió que, a la claror del misteri del Déu u i tri, refusa la uniformitat o una forçada homologació o assimilació, i esdevé un motiu d'enriquiment i una promesa de desenvolupament (cf. *ibid*). «El diàleg duu a reconèixer la riquesa de la diversitat i disposa els ànims a la recíproca acceptació, en la perspectiva d'una autèntica col·laboració, que respon a l'originària vocació a la unitat de tota la família humana» (*ibid.*). El diàleg possibilita passar de la desconfiança al respecte, del rebuig a l'acollida, i esdevé un instrument eminent per a realitzar la civilització de l'amor i de la pau.

És fonamental, quant a això, la responsabilitat de l'educació. Aquesta ha de transmetre als subjectes, nadius i immigrants, la consciència de les pròpies arrels i oferir-los punts de referència que els permetin de trobar la seva situació personal en el món. Alhora, ha d'ensenyar a viure el respecte a les altres cultures. L'educació, precisament per aquesta amplitud de mires, té una funció particular en la construcció d'un món més solidari i pacífic, contribuint «a la consolidació de l'humanisme integral, obert a la dimensió ètica i religiosa, que atribueix la deguda importància al coneixement i a l'estima de les cultures i dels valors espirituals de les diverses civilitzacions» (JMP 2001, 20).

Tot concretant les reflexions precedents, ens cal ara donar algunes respostes. ¿Fins on arriba el dret dels emigrants al reconeixement jurídic públic de les seves manifestacions culturals específiques, quan aquestes no s'acomoden fàcilment als costums de la majoria dels ciutadans? Com dèiem en l'inici d'aquest estudi, la solució d'aquest problema no és gens fàcil. Caldrà valorar el bé comú en un determinat moment històric i en una situació territorial i social concreta. No obstant això, «molt depèn que arrelhi en tots una cultura de l'acollida que, sense caure en la indiferència sobre els valors, sàpiga conjugar les raons en favor de la identitat i del diàleg» (JMP 2001, 14). Per a la resposta, s'ha de valorar, primer

de tot, la importància que té la cultura característica d'un territori per al creixement equilibrat dels qui hi pertanyen; la qual cosa significa tendir a garantir en l'esmentat territori un cert *equilibri cultural*, en correspondència amb la cultura predominant que l'ha caracteritzat, que, obert sempre a les minories i al respecte dels seus drets fonamentals, possibiliti la permanència i el desenvolupament d'una determinada *fisonomia cultural*, és a dir, del patrimoni fonamental de llengua, tradicions i valors que l'animen (JMP 2001, 14).

Quant a la cultura i el patrimoni dels nouvinguts, el seu arrelament és divers segons llocs i temps. Moltes civilitzacions s'han desenvolupat i enriquit precisament per les aportacions de la immigració. En altres casos, les diferències culturals d'autòctons i immigrants no s'han integrat, sinó que han mostrat la capacitat de conviure a través del respecte recíproc de les persones i de l'acceptació o tolerància dels diferents costums. Dissortadament perduren també situacions en les quals les dificultats de convivència mai no s'han solucionat i les tensions han estat causa de conflictes periòdics.

Coherents amb el desenvolupament doctrinal presentat, pensem que ni el model *assimilacionista* —que fa de l'*altre* un de *nosaltres*, bo i arranant les seves particularitats culturals—, ni el model de la *marginalització* —d'*apartheid*, podríem dir—, no donen resposta adient a l'articulació político-social dels immigrants en el país d'acollida. Evidentment, el recurs a la negació de l'*altre*, l'aniquilació i la humiliació assistencial mai no són permesos. Bo i seguint Stefano Zamagni, proposem el model d'*integració*, que té en compte, alhora, tots els principis esmentats.

En parlar dels valors comuns de totes les cultures, delimitàvem un *llindar d'humanitat* —els drets humans—, per sota del qual hom no pot admetre cap manifestació cultural; i proposàvem la gradació *tolerar*, *respectar* i *compartir* que esdevé el *camí ètic* —que requereix temps— d'integració intercultural; alhora que constitueix un criteri pràctic per determinar els ajuts públics als distints grups ètnico-culturals: la discriminació positiva, és a dir, l'afavoriment de totes les instàncies *respectables*, no de les *tolerables*.

En el procés d'integració és de cabdal importància —reiterem-ho— la dimensió educativa de nouvinguts i nadius. Quan les cultures dels immigrants posseeixen elements per sota el llindar de tolerància, Zamagni proposa un nou principi —el *principi de tolerància condicionada* o *d'educació cultural*—, l'exercici del qual determina la dedicació de recursos educatius amb vista a canviar llurs capteniments i assolir, així, l'acceptació dels drets humans. Ho podríem formular existencialment així: t'ajudo perquè puguis encabir, en la teva matriu cultural i sense renunciar-hi, els drets fonamentals, bo i respectant la fisonomia cultural del país d'acollida.

Si no s'assoleix una integració harmoniosa i pacífica, sorgeixen el replegament de cada grup sobre si mateix, la tensió social i els conflictes, la dispersió i la pèrdua d'energies. N'hi ha força exemples. La integració que proposem harmonitza la defensa de la fisonomia cultural del territori d'acollida amb el reconeixement i respecte de les particularitats culturals dels immigrants dins les institucions comunes existents, bo i possibilitant amb el temps una aculturació dinàmica, la qual cosa esdevé incompatible amb la defensa d'un essencialisme identitari.

L'harmonització entre el dret a emigrar i el dret-deure de protegir la fisonomia cultural del país d'acollida requereix la reglamentació del primer, puix que si fos indiscriminat causaria dany i perjudici al bé comú de la comunitat d'acollida. Ara bé, el límit de suportabilitat no pot ser la simple defensa del propi benestar, descurant les necessitats reals dels qui tristament es veuen obligat a sol·licitar hospitalitat. Hom pot lícitament posar-hi límits en la mesura que senti la corresponsabilitat pròpia de les necessitats alienes i se'n faci càrrec. A més, coneixent el fet de l'estimació de tothom pel propi país, els motius de necessitat de sortir-ne i les conseqüències —sovint greus— que se'n deriven,

el millor criteri d'ajut, no per treure'ns-els de sobre, sinó per possibilitar-los llur plena realització personal, rau en la inversió econòmica, humana i educativa en els països d'origen. Altrament dit, el dret a emigrar pressuposa el dret a no haver d'emigrar i a assolir les condicions de vida dignes en les pàtries respectives. Tot plegat demanda la responsabilitat de la col·laboració internacional en el procés de desenvolupament dels països pobres, alhora que una legislació, també internacional, capaç d'establir els drets de tots per a impedir decisions unilaterals que podrien perjudicar els més dèbils.

El deure de mantenir la fisonomia cultural del país i el llinar d'humanitat irrenunciable clarifica —per a les autoritats, nouvinguts i nadius— les regles i els criteris de la societat receptora, que tots hauran d'acollir.

El vessant religiós i pastoral

Resta, encara, una ulterior reflexió del fet migratori entorn del vessant religiós que, degut a l'extensió de l'article, ho ajornem per a un proper treball. Des d'aquest vessant, s'hauria de tenir en compte el dret humà i civil a la llibertat religiosa, atès que molts nouvinguts al nostre país professen altres religions diferents de la catòlica i concretar-ne les conseqüències pastorals per articular rectament l'atenció pastoral als immigrants.

L'ANALOGIA FAMÍLIA - FAMÍLIA DELS POBLES

Ens proposem de sintetitzar tota la reflexió precedent a la claror d'una analogia manllevada del fet d'entendre la humanitat com la *família de les nacions i dels pobles*. Recordem-ho: «El concepte de *família* —comenta el sant Pare— evoca immediatament quelcom més que va més enllà de les simples relacions funcionals, o de la mera convergència d'interessos. La família és, per naturalesa, una comunitat fundada en la confiança recíproca, en el suport mutu i en el respecte sincer. En una autèntica família no hi ha el domini dels forts; al contrari, els membres més febles són, precisament per la seva feblesa, doblement acollits i servits. Aquests són, traslladats al nivell de *la família de les nacions*, els sentiments que han de construir les relacions entre els pobles». (ONU, 14)

Fem, ara, un exercici d'imaginació. Afigurem-nos una família, una àvia de la qual es troba en una situació de penúria material i viu sola i sense valer-se per si mateixa. Hom s'adona que cal portar-la a casa i acollir-la com un membre més de la comunitat familiar, i així ho fa. Hom li prepara una estança, en la qual l'àvia podrà custodiar la seva intimitat, els seus records, i la qual abillarà segons el seu tarannà, atenent, òbviament, el vist-i-plau dels amos de la casa. Heus ací el primer paral·lelisme amb el drets dels nouvinguts a mantenir i custodiar llur patrimoni cultural, mentre les manifestacions no desdiguin del tarannà de la família; i a ésser acollits i ajudats en llurs necessitats.

Ara bé, si l'esmentat familiar, sentint-se com a casa, decidís canviar d'orientació i de lloc alguns mobles de la llar, o substituir les cortines per altres que s'adiuen més amb el seu gust, neguitejaria la senyora de la casa que —malgrat des d'un punt de vista funcional tant se val un moble com un altre, col·locar-lo en un lloc o un altre, o una cortina com una altra— sap, i n'és conscient, que els mobles, la seva col·locació i les cortines no són només eines al servei d'una utilitat pràctica, sinó expressió de la pròpia personalitat. Pel mateix motiu, malgrat que emprem el cotxe com a mitjà de transport, quan hom ens en ratlla injustament la carrosseria, ens indignem no sols perquè el cotxe deixa de fer goig, sinó també i sobretot perquè no ens han respectat a nosaltres en no respectar quelcom que és més que un instrument de treball o d'esbarjo. Quan un no respecta quelcom nostre, de

fet, no ens respecta a nosaltres. Anàlogament, els nouvinguts, als qui cal acollir i ajudar —doblement servits per la seva debilitat, deia el sant Pare—, han de garantir que els de casa se sentin també a casa, la qual cosa implica i significa respectar la *fisonomia cultural* del lloc, el tarannà dels nadius, que és expressió del seu ésser. No fer-ho fóra no respectar-los, i més, no estimar-los.

Amb el temps, l'àvia s'anirà fent al tarannà de la casa, alhora que certs comportaments i hàbits de l'àvia s'incorporaran per osmosi en el nou entorn familiar. Cal fer-ho, tanmateix, sense violència, i com a resultat del respecte mutu de les particularitats de tots els membres de la llar. Per aquest motiu, i tot prosseguint amb l'analogia, les fisonomies culturals dels països d'acollida, en virtut del dinamisme propi de l'aculturació, incorporaran riqueses dels immigrants, la qual cosa és positiva mentre es faci progressivament i pacífica. «El que és raonable, en canvi, —exhortava Joan XIII en l'encíclica *Pacem in terris*— és que aquests ciutadans [minoritaris d'altres ètnies] reconeixin també els avantatges que la seva situació actual els ofereix, per tal com contribueix, no pas poc, al perfeccionament humà el contacte diari amb els ciutadans d'una cultura distinta, posat el fet que a poc a poc poden assimilar els valors que pertanyen a l'altra ètnia. Això només podrà esdevenir-se si els ciutadans minoritaris es decideixen a participar amigablement en els usos i tradicions dels pobles que els envolten; no podrà assolir-se, però, si ells fomenten topades mútues que són causa de mals innombrables i retarden el progrés civil de les nacions» (PT, 91).

Si l'àvia tingués posat el cor a casa seva —perquè és seva, perquè és quelcom més que un estatge on viure, perquè és la llar dels seus records, perquè és la seva pròpia vida— i esdevingués possible restar-hi, amb l'ajut adient de companyia, d'estimació i de suport material, la família ho hauria de procurar garantir. Paral·lelament, primer que el dret a marxar de casa i d'ésser acollit —el dret a emigrar—, hi ha el dret a no haver de marxar del propi país, a fruit d'una pàtria, de la casa pròpia.

Mn. Joan Costa i Bou

ABREVIATURES

CA	Joan Pau II, <i>Centesimus annus</i> , 1.V.1991
ES	Pau VI, <i>Ecclesiam suam</i> , 6.VIII.1964
JMM	Joan Pau II, Jornades Mundials de les Migracions
JMP	Joan Pau II, <i>Jornades Mundials de la Pau</i>
LG	Concili Vaticà II, <i>Lumen gentium</i>
MD	Joan Pau II, <i>Mulieris dignitatem</i> , 15.VIII.1988
MJMJ	Joan Pau II, <i>Missatge de la Jornada Mundial de la Joventut</i>
NMI	Joan Pau II, <i>Novo millennio ineunte</i> , 6.I.2001
ONU	Joan Pau II, Discurs en la seu de l'ONU, 5.X.1995.
Orientacions	Congregació per a l'Educació Catòlica, <i>Orientacions per l'estudi i ensenyança de la Doctrina Social de l'Església en la formació dels sacerdots</i> , 30.XII.1988
PT	Joan XXIII, <i>Pacem in terris</i> , 11.IV.1963.
RM	Joan Pau II, <i>Redemptoris missio</i> , 7.XII.1990
SRS	Joan Pau II, <i>Sollicitudo rei socialis</i> , 30.XII.1987
UNESCO	Joan Pau II, Discurs en la seu de la UNESCO, 2.VI.1980