

ACOLLIR EL FORASTER

L'HOSPITALITAT
COM A DEURE
I ACTITUD ESPIRITUAL



Generalitat de Catalunya
**Consell Assessor
per a la Diversitat Religiosa**

DOCUMENT 3

ACOLLIR EL FORASTER

L'HOSPITALITAT COM A DEURE
I ACTITUD ESPIRITUAL

CONSELL ASSESSOR
PER A LA DIVERSITAT RELIGIOSA

Document 3

Document del Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa, 3
Acollir el foraster. L'hospitalitat com a deure i actitud espiritual
Barcelona, juliol de 2015

Coordinació i redacció: Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa
© Generalitat de Catalunya
Departament de Governació i Relacions Institucionals
Direcció General d'Afers Religiosos
Carrer de Rivadeneyra, 6, 2n – 08002 Barcelona
www.gencat.cat/afersreligiosos
[@afersreligiosos](https://twitter.com/afersreligiosos)

Impressió: Argra Trading S.L. - Tordera 38, 08012 Barcelona
Dipòsit Legal: B-21948-2015

Imprès sobre paper ecològic

ÍNDEX

INTRODUCCIÓ	5
PRÒLEG	7
1. LES TRADICIONS RELIGIOSES EN UN MÓN GLOBALITZAT	9
2. CATALUNYA, UNA COMUNITAT D'ACOLLIDA	14
3. L'EXERCICI DE L'HOSPITALITAT. UN VALOR UNIVERSALMENT RECONEGUT	18
4. LA DIFÍCIL ALTERITAT	27
5. ACTITUDS DAVANT DE LA IMMIGRACIÓ I DE LES MINORIES ÈTNIQUES	30
6. LA FIGURA DEL FORASTER I EL DEURE D'ACOLLIR-LO EN LES TRADICIONS RELIGIOSES	35
6.1. El judaisme	
6.2. El cristianisme	
6.3. L'islam	
6.4. L'hinduisme	
6.5. El budisme	
6.6. Les tradicions xineses	
6.7. El sikhisme	
6.8. La Fe bahá'í	
7. CONCLUSIONS: EL FORASTER COM A DO	62
CONSELL ASSESSOR PER A LA DIVERSITAT RELIGIOSA	63
Funcions del Consell Assessor	
Composició del Consell Assessor	

INTRODUCCIÓ

Aquest document que tinc el plaer de presentar-vos és el tercer que edita el Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa i recull un conjunt de reflexions i coneixements al voltant de la figura del foraster i el fenomen de la immigració.

És una mostra més de la tasca en favor d'una millor gestió de la diversitat existent al nostre país que realitza el Consell, a qui vull agrair la seva dedicació i constància.

Defensava Paco Candel al seu llibre *Els altres catalans* que “ens trobem amb una Catalunya més serena, més equànime, més dignificada i, per què no dir-ho?, més optimista, més amorosa i generosa”¹ en la seva relació amb els nouvinguts. Eren els anys 60 i es referia a una onada migratòria específica, la dels ciutadans espanyols que van arribar a mitjans del segle XX a l'àrea metropolitana de Barcelona.

Ara, la situació és diferent. Ens trobem davant fenòmens migratoris més complexos i difícils, però també més enriquidors. El món globalitzat en què vivim ens hi empeny i el nostre país no és diferent a la resta en això. Però l'escenari, en canvi, sí que es manté inalterable respecte al descrit per l'escriptor: Catalunya segueix essent terra d'acollida, com ho ha estat durant segles. M'atreviria a dir que avui ho és més que mai.

Els catalans sempre hem rebut amb calidesa les persones que marxen del seu país o del seu territori amb la il·lusió d'assolir un nivell de vida més benestant. Ho fem des del gran respecte pels forasters. Perquè nosal-

1 F. Candel: *Els altres catalans*. Barcelona, Edicions 62, 1964.

tres, que provenim d'una societat que ha estat al seu torn també emigrant, som ben conscients que l'arribada de nouvinguts ha contribuït a fer del nostre país un territori de gran riquesa social i cultural.

A Catalunya resideixen en l'actualitat ciutadans de 177 nacionalitats diferents, que parlen 270 llengües i que practiquen les 13 religions més importants del món. En pocs anys, hem incorporat un milió de persones al nostre país i ho hem fet sense que la pau social es veiés destorbada i mantenint la cohesió social.

Però el fet que els catalans siguem acollidors no vol dir que la convivència sempre sigui fàcil. Els reptes són molts, i en aquest punt cal destacar el paper que hi juga el Govern de la Generalitat, que garanteix el manteniment de l'equilibri que permet la pacífica convivència amb l'aplicació de polítiques de justícia social.

El Govern de la Generalitat seguirà treballant per garantir la plena incorporació del foraster a la nostra societat, defensant la seva dignitat i rebent-lo amb l'hospitalitat i el respecte que mereix. Des del convenciment que, només fent el camí plegats, podrem construir entre tots un gran país.

Meritxell Borràs i Solé

Consellera de Governació i Relacions Institucionals

PRÒLEG

El Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa (CADR) es complau a presentar el tercer document des de la seva creació.

El primer, el vam dedicar a estudiar *La diversitat religiosa en les societats obertes* (2013), en el segon ens vam centrar a analitzar *L'aportació social de les tradicions religioses en les societats obertes* (2015) i, en aquest document que ara tenim el goig de presentar, ens disposem a explorar el valor de l'hospitalitat, entesa com una actitud ètica i espiritual que deriva de totes les grans tradicions religioses.

Per això, l'hem titulat *Acollir el foraster*, perquè entenem que aquest deure i aquesta actitud espiritual és inherent a les tradicions religioses i és una aportació decisiva en el context històric que estem vivint. Catalunya ha estat i és, des de sempre, una terra d'acollida, un lloc de pas. La seva identitat s'ha configurat al llarg d'un procés de múltiples fluxos migratoris i de relacions amb pobles vinguts de lluny. Les tradicions religioses que tenen presència al nostre país ens exhorten a ser acollidors amb els forasters que hi arriben, a reconèixer els seus drets inalienables i a tractar-los amb dignitat i cura.

Aquest deure i aquesta actitud espiritual es tradueix en pràctiques d'atenció i de sol·licitud envers els forasters que arriben a casa nostra, molts d'ells amb tota mena de necessitats. Reconèixer aquesta aportació de les tradicions religioses i de tantes persones i associacions laiques de la societat civil que vetllen per oferir una acollida càlida i digna als nouvinguts és un deure i un signe de gratitud que volem fer a través d'aquest document.

Davant de les actituds hermètiques o xenòfobes que lamentablement també hi ha en el cos social, reivindicuem el llegat humanista i ètic de les tradicions religioses que, des de llenguatges diferents, ens exhorten a acollir l'hoste, a atendre les seves necessitats, a tractar-lo amb dignitat i cura, especialment quan pateix una gran vulnerabilitat social i econòmica.

Francesc Torralba i Roselló

President del Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa

1. LES TRADICIONS RELIGIOSES EN UN MÓN GLOBALITZAT

En l'hora present, s'està produint una transició del paradigma de la secularització al de la postsecularització. Això significa que estem transitant d'un escenari on la religió no era una variable significativa per explicar el món i les situacions socials –aquesta funció era reservada a les grans ideologies polítiques– a un nou escenari en què les religions –i els actors religiosos– es van configurant com una variable cada vegada més important a l'hora d'entendre molts fets en l'àmbit internacional, interestatal, local i, fins i tot, individual. Els defensors de les tesis postsecularistes han batejat el segle XXI com el nou *segle de Déu*.¹

Hi ha tres fenòmens entrelaçats que ajuden a entendre aquest canvi:

1. La globalització ha provocat una eclosió de diàspores i l'expansió de moviments, idees, patrons culturals i grups humans. També de creences i valors religiosos. Està provocant la creació i l'ampliació de nous grups ètnics i religiosos que són fruit de diàspores religioses a tot el món (el drama de la Mediterrània es pot llegir amb aquesta clau, com també el de la minoria musulmana expulsada de Birmània, o el dels cristians d'Iraq i Síria). Les comunitats de les diàspores religioses estan esdevenint uns dels actors no estatals que més impacte tenen avui en la política mundial. La globalització i el creixement del pluralisme en totes les societats i les creacions de noves minories sovint són una peça clau de la política exterior de molts països. Es parla també de nous fenòmens, com ara el de la *contra-colonització* orient-occident amb què es llegeix la propagació de l'hinduisme i el budisme a països occidentals, per exemple.

2. La creació de noves minories religioses i el desplaçament dels centres de gravitació d'algunes de les grans tradicions religioses. Si el cristianisme (el conjunt de les confessions cristianes) veu progressivament

¹ Duffy Toft, M.; Philpott, D., i Shah, T.S.: *God's century. Resurgent religion and global politics*. Londres, Norton & Co, 2011.

desplaçat el seu punt de gravitació cap al sud (Amèrica Llatina i Àfrica), l'islam va desplaçant a poc a poc el seu àmbit d'influència d'Orient Mitjà cap a Occident i l'Àsia.

3. Les creences religioses són un element de referència en la construcció d'identitats individuals i col·lectives. Més del 85% de la població mundial s'identifica amb alguna tradició religiosa. I projeccions de gran prestigi, com la del Pew Research Center, indiquen (2015) que aquesta tendència anirà en augment les properes dècades. No es tracta només d'un fenomen limitat als països més colpejats per la pobresa. O als estats anomenats *fallits* (*failing o failed states*). La realitat és que aquest procés de *reestructuració* del fenomen religiós afecta països amb tradicions culturals i religioses diverses i amb nivells de desenvolupament econòmic també dispars.

Amb l'aparició i la consolidació de l'Estat modern a partir del segle XVI, es va estendre un concepte de *religió* entesa com un conjunt de creences i doctrines essencialment privades, separades de l'esfera pública i del poder polític. El desenvolupament del concepte de *sobirania* en la teoria política moderna marca el punt d'inflexió d'aquest procés amb el qual la religió esdevé un conjunt de creences que influeixen en la moral i l'acció dels individus en les seves relacions privades, però en cap cas en les seves relacions de ciutadania.

Aquest foragitament de la religió de la dimensió pública i de la política va permetre a l'Estat capitalitzar i monopolitzar progressivament les lleialtats dipositades històricament en el poder religiós. Tanmateix, aquest procés de transició cap al *state-building* o el *nation-building*, en què la religió esdevindria un factor marginal i privat, en molts casos no s'ha completat del tot. Tampoc a Europa. Això explicaria el nou protagonisme de les institucions religioses en alguns països. Pensem, per exemple, en la creixent presència i influència sociopolítica de l'Església ortodoxa russa, avui.

Aquest ressorgiment de les religions, com s'ha dit, no és exclusiu d'una única tradició religiosa. Inclou el ressorgiment de l'islam tant en el món àrab com en països no àrabs com ara Malàisia, Iran o Indonèsia. També inclou el creixement del cristianisme evangèlic (sobretot el fenomen del *pentecostalisme*), el revifament del judaisme i el creixement de noves espiritualitats (*new age*), algunes d'aquestes inspirades en tradicions orientals com l'hinduisme o el budisme.

La globalització també ha facilitat el paper d'individualitats en la política mundial. Els líders religiosos poden arribar a ser actors en les relacions internacionals. Un exemple: el bisbe de Roma com a actor internacional en un món globalitzat. No com a cap d'Estat, sinó com a líder religiós d'una religió transnacional. També pot considerar-se el cas del Dalai-lama, premi Nobel de la Pau.

El ressorgiment de la religió, doncs, és una de les *megatendències* directament vinculada a la globalització, entesa com l'eclosió d'un conjunt de processos tecnològics que han afectat l'economia internacional, les telecomunicacions, el món de la informació i les possibilitats d'interdependència entre persones, estats i organitzacions, i que han creat un únic espai social transnacional (*global village*).

El món d'avui és, gràcies a aquest procés, un *shrinking world* (un món "encongít"). En aquest sentit, alguns teòrics argumenten que la globalització en si mateixa ha portat a un ressorgiment cultural i religiós com a resposta a la creixent interdependència global i l'increment significatiu del pluralisme social, a banda que fa possible l'*efecte bola de neu* (el ressorgiment religiós que en un país comença i té efectes immediats en altres països).

Quines altres raons ens permeten donar respostes més satisfactòries al perquè d'aquest ressorgiment del fet religiós en l'era de la globalització?

En etapes de forta **crisi econòmica**, la pràctica religiosa tendeix a créixer i a expandir-se. També en moments concrets en què fets de gran

impacte generen una situació de cerca de respostes. Per exemple: després dels atemptats de l'11-S de 2001 als EUA, la pràctica religiosa i l'assistència al culte i a les celebracions religioses van incrementar-se significativament. D'altra banda, la crisi de les grans ideologies polítiques del segle xx no només ha deixat un important espai buit disponible en el camp de l'oferta de respostes i propostes. També ha permès disposar d'una mirada nova a determinats fets socials de caràcter global, sense haver de passar pel filtre ideològic-polític.

Alguns sociòlegs i politòlegs addueixen que, per tal d'entendre aquest fenomen, cal posar l'èmfasi en les creixents **desigualtats econòmiques** i en l'aparició d'una nova pobresa mundial, també en països industrialitzats, de la qual la *banlieue* (França) n'és la imatge més eloqüent. Ulrick Beck els anomena *la revolta dels superflus*, i Zygmunt Bauman els defineix críticament com a *deixalles humanes*: importants grups de joves directament expulsats dels beneficis de la globalització i innecessaris per al sistema econòmic. Individus que no troben en la cultura i els valors del país on han nascut i han estat educats respostes als seus neguits, i que es reclouen en una interpretació esbiaixada de les fonts culturals i religioses dels països d'origen dels seus pares i avis.

Un nombre important dels joves de la *banlieue* no es reconeixen a si mateixos com a francesos de ple dret, sinó com a membres d'una identitat transnacional anomenada *islam*. O directament del país dels seus pares, on moltes vegades no han posat mai els peus (Marroc, Algèria, etc.). Aquest tipus de fenòmens ha esdevingut un factor que influeix en les mateixes polítiques públiques: la religió ha esdevingut un assumpte *intermètic* (internacional i domèstic alhora). El problema de l'acollida dels gihadistes retornats és només un exemple.

En altres casos (Fethi Benslama), el ressorgiment de la religió s'interpreta com una reacció davant del **procés de desconstrucció, degradació i descomposició de les mateixes religions** en un món secular.

Paradoxalment, seria una conseqüència més del procés encetat amb la modernitat.

Finalment, també es podrien plantejar raons estrictament sociopolítiques en relació amb **la crisi de l'Estat liberal democràtic**. La primera generació d'elits del Tercer Món que van arribar al poder a partir de la dècada de 1940 fins a les descolonitzacions dels anys seixanta i setanta compartien el mite de la modernització heretada d'Occident: l'acceptació de la superioritat de la democràcia, els avenços tecnològics i la industrialització. En molts casos, però, aquest relat no s'ha traduït en una autèntica democràcia ni en un desenvolupament econòmic real. Més aviat tot al contrari: hi ha hagut, en molts d'aquests països, un fracàs generalitzat del procés de modernització i de l'Estat laic, i una important crisi política vinculada a la corrupció, l'autoritarisme i el patrimonialisme. El cas d'Algèria a partir del 1992 és exemplar en aquest sentit. També el d'Egipte, amb el nou conflicte entre el nacionalisme religiós i el nacionalisme secular.

2. CATALUNYA, UNA COMUNITAT D'ACOLLIDA

Per la seva situació geogràfica, Catalunya sempre ha estat cruïlla de civilitzacions i, per tant, la riquesa de la nostra societat és el resultat de la sedimentació de les diferents cultures que han anat deixant el seu pòsit.

Només en els darrers tres segles, i segons ens constaten les estadístiques, la població catalana s'ha doblat quatre vegades, a conseqüència d'onades immigratòries que s'han produït aproximadament un cop cada setanta anys i que han comportat friccions i incomprensions derivades de l'acoblament de mentalitats i costums diferents dels de la terra d'acollida, que només s'han superat gràcies a una gran voluntat d'entesa.

En línies generals, però, aquest és un tret que podem afirmar que caracteritza el nostre país, en particular entre finals del segle XIX i inicis del segle XXI, quan s'han produït tres grans moments migratoris que han contribuït al creixement demogràfic, han aportat mà d'obra i, en darrer terme, han ajudat a augmentar la riquesa del país.

La primera d'aquestes onades migratòries es va donar a principis del segle XX, impulsada per la segona revolució industrial i per l'Exposició Internacional que es celebrà a Barcelona el 1929, ja que les diferents obres públiques que s'havien de dur a terme a la ciutat –més en concret, la construcció del metro– van atreure molta gent.

Aquest moviment de població es va produir tant internament –perquè es va despoblar la Catalunya rural quan els seus habitants es van traslladar a les ciutats i metròpolis industrialitzades– com en l'àmbit peninsular –perquè van ser molts els que, procedents fonamentalment de les terres del sud de la península, de València i de l'Aragó, van decidir emprendre l'aventura per instal·lar-se a una zona que es preveia productivament activa.

La segona immigració es va donar durant els anys seixanta i setanta del segle passat i va ser quantitativament molt més intensa que l'anterior. La prosperitat econòmica derivada del Pla d'estabilització de l'any 1959 va

suposar un creixement industrial de Barcelona i de la seva àrea d'influència que va actuar d'efecte crida en moltes de les zones rurals de Catalunya i d'Espanya que encara no havien pogut sortir de la pobresa en què les havia sumit la Guerra Civil.

El fet és que entre el 1950 i el 1975 la població de Catalunya va passar de 3,2 milions d'habitants a 5,6 milions, és a dir, es va produir un increment mitjà de 100.000 habitants per any, cosa que constitueix l'explosió demogràfica més gran fins aleshores. A aquesta explosió no va ser aliè "El Sevillano", el tren que, en aquells anys, va transportar amuntegats milers d'andalusos des de la seva terra a Catalunya, on venien a buscar noves oportunitats de vida i treball. Els problemes i les inquietuds d'aquests ciutadans van ser explicats per Francesc Candel el 1964 en el llibre *Els altres catalans*, que no deixa de ser un testimoni del procés integrador a Catalunya d'aquells nousvinguts.

La tercera i darrera gran onada és la que es va iniciar el 1996, que encara perdura i que està relacionada amb la immigració internacional. Els immigrants arribats entre l'any 2000 i el 2005 a Catalunya van sumar gairebé mig milió d'individus; aquesta xifra té similituds amb la que s'havia donat en la segona onada migratòria, amb la diferència que en la darrera les persones que van arribar al nostre país ho van fer bàsicament des de l'estranger, en un fenomen que va anar en augment fins que la crisi econòmica del 2008 derivada de la fallida del boom immobiliari va provocar algunes emigracions, particularment entre els llatinoamericans. Amb tot, no hi va haver una disminució de la població, que d'una manera més pausada s'anava engrandint amb l'arribada de ciutadans europeus (en primera instància italians, anglesos i francesos) que havien optat per venir cap aquí atrets pel país i per les multinacionals que s'hi havien instal·lat.

Quant als immigrants extracomunitaris, alguns han tractat de reagrupar la seva família, i els que havien vingut pensant a fer guardiola i tornar

a casa amb uns estalvis segueixin aquí perquè l'economia no ha prosperat com s'esperava. D'altra banda, són molts els desesperats del continent africà que lluiten per venir a instal·lar-se al nostre país travessant el Mediterrani, i no podem oblidar tots aquells africans o asiàtics que també arriben (o miren d'arribar) a casa nostra buscant una estabilitat econòmica però sobretot fugint de la guerra i els abusos a què estan sotmesos en els seus propis països.

Per tant, és evident que avui estem davant d'una situació diferent que ens obliga a revisar sovint els esquemes socials i a construir un concepte de ciutadania necessàriament inclusiva, que no sols no ha de prescindir de cap resident, sinó que l'ha de fer sentir particip d'aquest país. I és que, com han observat Marta Rovira-Martínez i Xavier Aragall, el moviment migratori actual és d'escala mundial i per això “és important que Catalunya no concebi la immigració i la mobilitat humana com un fet passatger, sinó com un fet consubstancial a una societat econòmicament avançada, fins i tot en un context de crisi econòmica”.²

Les circumstàncies actuals són ben difícils, com constatem quan veiem que els països europeus no comparteixen els mateixos valors pel que fa a l'acceptació dels altres, siguin emigrants o siguin refugiats, que es discuteixen les quotes d'acollida que proposa la Unió Europea i que, encara que les Nacions Unides i Amnistia Internacional ho han denunciat, hi ha un recel i unes polítiques defensives i discriminatòries. Però, al nostre entendre, hem de seguir fent un esforç, tant en l'àmbit públic com en el privat, per fer més permeable l'acollida a casa nostra.

És inqüestionable que aquí també s'han produït situacions indesitjables, incomprendions i conflictes en l'àmbit social i laboral: que s'han confinat els nouvinguts en barris marginals, que se'ls han posat traves tant en l'àmbit educatiu com en el sanitari, i que els treballs més durs, menys qualificats i més mal remunerats són els que se'ls segueixen reservant.

2 M. Rovira i X. Aragall: “Migracions local i política migratòria a Catalunya”. *Ara*. 28/9/2014.

En aquest context desolador, però, encara apareixen brins d'esperança com els que trobem en el món dels sindicats i de les entitats i en l'àmbit religiós.

En el primer, perquè en la majoria de sindicats hi ha seccions que assessoren i atenen els immigrants i els faciliten la integració en el món del treball, en les associacions i en gairebé totes les confessions perquè s'han creat organismes per cobrir les necessitats diàries dels immigrants (habitatge, alimentació, roba, etc.); i en l'àmbit religiós, on en aparença seria més fàcil que sorgissin confrontacions o discriminacions, perquè Catalunya ha vist néixer una rica xarxa d'associacions en el camp del diàleg interreligiós que tenen com a objectiu propiciar la convivència, la pau i l'harmonia entre les diferents creences per contribuir a crear un món humanament més respectuós, culturalment més plural i socialment més receptiu.

Veiem, doncs, com la immigració ha interpel·lat la societat catalana i la segueix interpel·lant per fer canviar esquemes, costums i actituds en defensa de la convivència entre els éssers humans i dels valors ètics que Europa no sempre ha practicat, tot i haver signat la Declaració universal dels drets humans del 1948.

3. L'EXERCICI DE L'HOSPITALITAT. UN VALOR UNIVERSALMENT RECONEGUT

Les societats occidentals, i Catalunya no és una excepció, han deixat de ser, des de fa ja cert temps, espais monoculturals, monoètnics i monolingüístics i estan esdevenint escenaris de la pluralitat. De fet, a jutjar per la història, mai no han estat espais estrictament homogenis, ja que la nostra societat ha estat durant segles terra de pas, lloc d'acollida. No obstant això, en l'actualitat, el repte de la diferència es planteja en la seva radicalitat més plena.

La diferència no es planteja com quelcom vergonyós, com un tret que ha de ser dissimulat, sinó tot al contrari, com a riquesa, com un factor positiu, com un element de fecunditat. No és una cosa que ateny alguns membres de la societat, sinó que és un *factum* de la vida social, cultural, política, religiosa i moral.

Les nostres societats han deixat de ser espais de la uniformitat per esdevenir, conscientment, espais de la diferència. Aquesta transició no es pot contemplar negativament, sinó positivament, tot i que planteja alguns problemes de difícil resolució.

Una trama d'actors socials, procedents de llocs i d'universos simbòlics i culturals molt diversos, comparteixen el mateix escenari públic i això planteja nous reptes, però també reptes problemàtics que hem de saber emmarcar dins dels valors de l'humanisme. Caldrà reinventar l'humanisme i sotmetre'l a una anàlisi crítica que, massa sovint, ha esdevingut una bastida intel·lectual al servei de l'etnocentrisme i de la intolerància.

De l'humanisme excloent i eurocèntric, propi d'algunes fites del pensament occidental, caldrà transitar vers l'humanisme "de l'altre home", en paraules d'Emmanuel Lévinas, vers un humanisme que reconegui qualsevol ésser humà com a persona, com algú dotat d'intrínseca dignitat, com

algú que té valor en si mateix i que, com diria Immanuel Kant, no té preu i ha de ser tractat, sempre i en qualsevol circumstància, com un fi en si mateix i no només com a instrument.

El repte de la diferència no afecta només els qui exerceixen el poder de les institucions públiques, sinó qualsevol ciutadà, qualsevol actor social. D'aquí en depèn, en part, l'èxit o el fracàs de la cohesió social. Cada actor de la *polis* ha d'assumir el grau de responsabilitat que li correspon i superar les dificultats –que seran moltes!– endògenes o exògenes que comporta la recepció de l'altre. La pràctica de l'hospitalitat no és una tasca fàcil, però en depèn, en part, el futur benestar de les societats occidentals i la seva qualitat d'existència.

L'òptima recepció de l'altre no depèn, exclusivament, de les condicions econòmiques, socials i laborals de la societat d'acollida (malgrat que tenen molta importància), sinó del sistema axiològic vigent en aquesta mateixa societat. El sistema axiològic d'una comunitat pot facilitar la recepció de l'altre estrany, però també pot dificultar-la en extrem.

Quina piràmide de valors tenen els ciutadans del nostre món? Quin lloc hi ocupa l'hospitalitat? Fins a quin punt hom sent com a deure l'acollida de l'altre estrany?

L'acollida de l'altre estrany planteja greus interrogants per a la comunitat d'acollida. Hem d'acceptar, d'entrada, els valors, les actituds, els procediments de l'hoste? Els hem d'acceptar fins i tot en el cas que posin en qüestió els valors de la civilització d'acollida?

Heus aquí una primera definició, susceptible d'una significativa ampliació conceptual: “L'hospitalitat consisteix a acollir l'altre estrany i vulnerable en la pròpia casa”. No hi ha hospitalitat sense acolliment, malgrat que l'acollida pugui fer-se de maneres molt diferents; aquesta admet una pluralitat de formes.

En el llenguatge quotidià, diem que algú és hospitalari quan exerceix la capacitat d'acollir un altre ésser humà en el seu cercle més íntim, en el

cercle de la privacitat. L'autèntica hospitalitat es basa en el reconeixement de la dignitat de l'altre.

La situació de l'altre hoste ens hauria de fer pensar en els orígens i les raons últimes de la seva vulnerable situació i en el grau de responsabilitat que tenim els amfitrions en aquesta situació. La vulnerabilitat de l'altre pot adoptar formes molt variades, té diversos orígens, però no podem descartar la part que ens correspon de responsabilitat, directa o indirecta, en la generació d'aquesta vulnerabilitat.

L'hospitalitat assoleix els seus nivells més alts de perfecció quan hi coincideixen la *recta intentio* i el *recto modo*. La recta intenció és la que es basa en la dignitat de l'altre i el *recto modo* és el que hom exerceix d'una forma equitativa sense caure en cap tipus de classisme o elitisme. L'acollida ha de ser per definició universal, malgrat que evidentment no sempre és possible. La casa d'acollida és vulnerable i cal preservar-hi un cert ordre perquè pugui complir la funció d'acolliment que té encomanada.

L'acolliment requereix el respecte a la dignitat de l'altre, però també el reconeixement empàtic de les seves necessitats. L'altre, abans de ser acollit, apareix en l'horitzó com *in-firmus*, com algú vulnerable que necessita protecció. L'acollida es practica entre subjectes que no estan situats de forma simètrica en l'espai i el temps. No es tracta, doncs, d'una relació d'equitat entre dues persones que pateixen una experiència parella, sinó tot al contrari.

L'acollida es dona en un terreny asimètric. L'hoste té necessitats i l'amfitrió l'acull en la seva llar per pal·liar, en la mesura del possible, aquestes mancances. No obstant això, l'amfitrió, en tant que ésser humà, també pateix necessitats, però ell disposa d'una llar, d'un àmbit de protecció (també vulnerable) que es disposa a oferir a l'altre.

Podríem definir l'acollida com el preludi de l'escolta. La bona acollida es manifesta en el clima i en les actituds que es creen entre les persones. És una característica que pertany a les qualitats personals, i sense cap mena

de dubte és una perfecció. Quan acollim algú, donem hospitalitat a les seves vivències.

No es tracta només de fer un espai en la pròpia casa, de donar-li aixopluc i alimentació, sinó d'acollir-ne les vivències, perquè la identitat personal no es pot separar del conjunt de les vivències, i si acollim el subjecte físic però no el món de les seves vivències, no es produeix una autèntica acollida.

L'acolliment és una actitud que facilita les trobades, una qualitat que podem conquerir mitjançant un camí gradual de creixement humà. Consisteix en una manera de ser, d'establir relacions, de bastir ponts. Neix d'una experiència positiva de nosaltres mateixos, viscuda com a do i com a conquesta del propi camí. Consisteix a obrir-se als altres i a conèixer la renúncia personal.

L'hoste és un repte perquè presenta, amb les seves paraules, un nou món, però, en tant que ésser humà, és susceptible també de ser estimat. Entre l'hoste i l'amfitrió neix un vincle d'afecte com a conseqüència de l'hospitalitat, un lligam que fa l'amfitrió molt més vulnerable i dependent del que ja era per si. Comunicació d'afectes, intercanvi de sentiments, transvasament d'experiències i d'idees, trobada de sensibilitats diferents: tot això succeeix en la pràctica de l'hospitalitat.

L'obertura vers l'altre estrany no representa només un canvi significatiu en les estructures mentals, sinó també en les estructures emotives de l'ésser humà. L'amor ens fa més vulnerables i per això tenim por d'estimar, ja que en la mesura que estimem som molt més heterònoms del que voldríem. L'amfitrió, a través de la pràctica de l'hospitalitat, es vincula afectivament a l'hoste, hi estableix una relació de cordialitat que pot perjudicar seriosament el cor.

L'acollida de l'altre no és una trobada neutra, sinó una trobada en una circumstància molt particular, en un context íntim: el context de la casa. Diu Lévinas que "la relació amb l'altre no és una relació idíl·lica i harmo-

niosa de comunió ni una empatia mitjançant la qual ens puguem posar al seu lloc: el reconeixem com a semblant a nosaltres, i al mateix temps, exterior; la relació amb l'altre és una relació amb un Misteri".³ Efectivament, la relació amb l'alteritat està farcida de misteri.

El concepte de *misteri* es relaciona etimològicament amb la idea d'allò amagat. Allò misteriós és l'amagat, el que no es revela exteriorment, el que roman amagat rere les aparences. En la realitat humana es pot detectar una dimensió exterior o fenomènica i una dimensió interior o no-ümènica. L'exterior es refereix a allò visible, a allò que es percep a través dels sentits. De l'altre capim el que veiem a través dels sentits, però l'altre transcendeix aquesta imatge mental que ens construïm a través de les dades de la sensibilitat.

L'hospitalitat és, sobretot, un moviment de tipus visible en el qual hi ha un desplaçament de cossos, però també un cert moviment invisible. L'amfitrió surt a l'encontre de l'hoste, es mou cap a ell per fer-li lloc a la seva llar, i l'hoste es desplaça cap a l'interior de la casa.

En l'hospitalitat, el moviment físic és el més irrellevant, ja que el veritable moviment és de tipus invisible. L'amfitrió surt de si mateix, del cercle del seu *ego*, per buscar l'altre, per fer-li un lloc en la seva ment. Més enllà de l'espai físic, l'hospitalitat requereix un espai mental. L'hospitalitat només és possible si l'amfitrió deixa de pensar en si mateix i pensa en l'altre.

L'amfitrió es mou per pal·liar les necessitats de l'hoste i ho fa mogut per la sensibilitat, pel sentiment de solidaritat amb la situació. Com en el cas de la llibertat, l'hospitalitat és una possibilitat humana, però requereix una pedagogia per a la seva plena efectivitat.

L'hospitalitat és, fonamentalment, un moviment de tipus substancial. La recepció de l'altre estrany a la casa no altera accidentalment la vida de l'amfitrió, sinó que l'altera substantivament. La seva vida deixa de ser el

3 E. Lévinas: *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 116.

que era i es transforma la seva personalitat. Si la pràctica de l'hospitalitat es desenvolupa autènticament, si l'amfitrió acull integralment l'hoste, la seva naturalesa muta substantivament. L'encontre amb l'altre estrany no és un simple fregament, sinó un xoc frontal que commou les estructures de la identitat personal.

En l'hospitalitat es produeix un moviment substancial en un doble sentit, perquè no només canvia la persona de l'amfitrió, sinó també la de l'hoste. El contacte entre ambdós no el podem qualificar com a accidental, perquè, arran de l'encontre, l'amfitrió descobreix possibilitats del seu ésser i l'hoste aprèn a veure l'existència d'una altra manera. Si l'hospitalitat es produeix de tal manera que ambdós protagonistes es poden expressar amb llibertat, la trobada resultant altera positivament la identitat d'ambdós.

L'hospitalitat consisteix a deixar *temps* a l'altre, a deixar *espai* per al seu expandiment, a considerar el seu valor intrínsec. Requereix la discreció del jo i de la voluntat explícita, per part de l'amfitrió, d'ocupar els marges. És un valor intersubjectiu que es practica quan es produeix l'encontre entre l'amfitrió i l'hoste. L'encontre és la condició de possibilitat de la mateixa hospitalitat; no obstant això, no tota forma de trobada es pot qualificar, sense més, d'hospitalària.

L'hospitalitat és, en aquest sentit, una modalitat de trobada en la qual l'altre estrany es transforma amb el temps en el *tu* familiar. Aquesta *metanoia* no ocorre de forma immediata, sinó que requereix un procés, una temporalitat, i a més una espacialitat.

Per poder acollir adequadament l'altre estrany és essencial aprendre a *desxifrar* el sentit de la seva presència. L'altre no es resol en la corporeïtat, no s'identifica, únicament i exclusivament, amb la seva presència física. L'altre no *és* el seu cos, però s'expressa i es comunica a través d'aquest. En tant que animal d'interioritats, l'ésser humà no manifesta tot allò que és en l'àmbit de l'exterioritat, però a través del que manifesta de si mateix és

possible endinsar-se en el nucli de la seva personalitat. Aquest recorregut de l'exterioritat no està exempt d'esculls, però és l'única manera d'apropar-se a l'altre.

Dit d'una altra manera: a partir de l'anàlisi dels seus gestos, de les seves expressions, paraules i crits, de totes les seves manifestacions, és possible *desxifrar* algunes dimensions de l'univers de sentiments que bateguen en el si de l'altre. La presència humana és, en si mateixa, expressiva i revela aspectes de la personalitat que formen part del costat fosc de cada ésser humà. En tant que animal d'intimitats, l'ésser humà té una dimensió social, però també una dimensió privada. A través de les seves manifestacions comunica quelcom de la seva interioritat, però sempre es produeix una desproporció entre el que manifesta de si i el que en realitat és. En moltes circumstàncies, ni ell mateix sap exactament quin n'és el secret, el misteri.

Per tal de poder practicar autènticament l'hospitalitat, l'amfitrió ha de superar la imatge de l'altre, el tòpic que amaga el vertader rostre de l'altre. Només si és capaç de *desconstruir* aquesta imatge preestablerta podrà apropar-se a l'alteritat de l'altre. L'altre no es pot identificar amb la seva imatge pública, malgrat que evidentment la imatge expressa quelcom del que és, però no necessàriament d'una manera afí el que realment *és* l'altre.

L'amfitrió ha de depurar la *imago alteris* per poder captar, amb gravetat i radicalitat, el misteri de l'altre en tant que altre. Per poder comprendre l'altre en si mateix, ha d'expulsar de la seva ment aquesta imatge preconcebuda i deixar-s'hi interpel·lar. Per poder rebre l'altre, l'amfitrió s'ha de buidar, ha de provocar un buit en el seu dedins. S'ha de buidar de si mateix i de la imatge de l'altre que està fixada a la seva ment. Només si l'amfitrió depura aquesta imatge podrà obrir-se satisfactòriament a l'altre, reconèixer-lo i acceptar-lo.

L'hospitalitat consisteix a acollir el subjecte estrany i vulnerable. En aquest sentit, és una virtut que té molt a veure amb la compassió, amb la solidaritat vers els més vulnerables. D'aquí es desprèn que la sensibilitat

social és intrínseca al valor *hospitalitat*, ja que ens faculta per obrir-nos als subjectes més necessitats del nostre entorn. Virtut social i virtut cultural. Des d'aquesta s'aborden seriosament les dificultats socials, però es practica un diàleg amb altres cultures estranyes a la pròpia.

El valor de l'hospitalitat ens impel·leix a acollir l'altre vulnerable i guarir-lo. L'ésser humà, atesa la seva vulnerabilitat per desenvolupar-se i créixer, necessita ser acollit, necessita estructures d'acollida. Està fet de tal naturalesa que necessita estructures d'acollida per desenvolupar-se, i la primera estructura d'acollida és el si matern. Hi és acollit, és un espai idoni per al seu desenvolupament durant un període de temps.

En l'hospitalitat es posa en joc la capacitat d'admirar-nos, descentrant el propi jo per posar al centre l'altre i les seves necessitats. L'hospitalitat és la història d'un encontre: hi ha algú que roman a l'espera, obert; i hi ha un altre algú que arriba cercant refugi material i espiritual per un lapse de temps. En principi semblaria que l'un, l'hoste, és el desfavorit, i l'altre, l'hostatger, el proveïdor, però l'autèntica hospitalitat s'encamina vers la desaparició del *tu* i el *jo* per fer que aparegui el *nosaltres*.

A través de la pràctica de l'hospitalitat, l'altre és acollit en tant que altre, però queda inclòs en el cercle personal. És convidat a *entrar* a la casa, a compartir allò que hi ha a la casa, subjectes i objectes, a creuar el llindar de la porta que separa l'*afora* del *dedins* íntim. En aquest procés d'inclusió, l'altre estrany i vulnerable no deixa de ser allò que és, ni l'amfitrió es desintegra personalment.

L'amfitrió que practica l'hospitalitat surt de si mateix cap a la trobada amb l'altre i aquesta sortida no en dissol la identitat, sinó tot al contrari, l'exposa i l'enriqueix significativament amb la presència de l'altre hoste. Des d'aquest punt de vista, la pràctica de l'hospitalitat no posa en situació precària la identitat personal de l'altre ni la identitat de la llar, sinó que en permet l'*ex-posició* en el terreny d'allò públic i la seva ampliació a través del diàleg amb l'altre.

L'hospitalitat implica estar a punt del qui arriba i saber arribar amb ell. Dit amb altres paraules: consolar-lo, posar-se en el seu mateix sòl. Sortir-ne a l'encontre i fer l'últim tros del camí fins a la casa. O posar-se al llindar, els braços estesos, i acollir-lo en l'interior de la llar. Aquesta espera és equivalent al silenci que contempla amb paciència i goig un capvespre. Al seu pas, l'hoste s'atura tot esperant el que és al llindar de casa. Hi reconeix aquell que li ha disposat més que la seva casa, el seu propi ésser.

L'arrel última de l'hospitalitat es basa en la idea de la vulnerabilitat i de l'estranyesa. L'hospitalitat és una activitat que pot transformar les actituds de l'hoste, però també les de l'amfitrió; corregeix la tendència del nostre esperit a no fer el mínim esforç per analitzar les nostres percepcions, la qual cosa ens fa incapaços de comprendre allò que no és immediat. L'hospitalitat és una activitat que ens permet descobrir noves simpaties, es tracta d'una aventura per un territori desconegut que exigeix una gamma d'actituds a partir de la percepció, de la memòria i de la imaginació. Si acollim els estrangers i els tractem com a estereotips, no revelem cap tipus d'hospitalitat.

La trobada amb l'altre estrany ens ha d'interrogar sobre les nostres pròpies categories, ha de corregir la tendència a la simplificació i a la tòpica descripció de l'altre. L'hospitalitat ofereix l'ocasió d'enriquir el propi món, d'alliberar l'esperit dels límits de la memòria personal. La trobada amb l'altre estrany i vulnerable pot revitalitzar la imaginació i animar el subjecte a acceptar riscos.

L'hospitalitat pot esdevenir també un exercici intel·lectual i una experiència afectiva. L'essència de l'hospitalitat rau, finalment, a refusar la idea que hi ha fronteres que no es poden creuar.

4. LA DIFÍCIL ALTERITAT

Acollir suposa l'acceptació d'una existència diferent de la pròpia que se'ns posa al davant per deixar-li espai en el propi territori, que no és només geogràfic, sinó també mental i afectiu. Tota alteritat és, alhora, inquietant i interpel·ladora perquè ens obre un món desconegut, que comença allà on acabem nosaltres. Davant l'altre incert i ignot, podem reaccionar de maneres diferents: ignorant-lo, rebutjant-lo, o interessar-nos-hi fins al punt de deixar-li pas i anar vers ell.

En llatí hi ha dues maneres per expressar aquest *altre* respecte de nosaltres: *alius* i *alter*. Percebem l'altre com un *alius*, 'aliè', quan la seva presència ens resulta incòmoda o pertorbadora, de manera que la sentim com un destorb que cal evitar, o fins i tot com una amenaça que cal exterminar. Quan l'altre ens és aliè, hi projectem els nostres prejudicis i les nostres pors, que són expressió de l'instint de defensa davant del que ens és desconegut. En tant que aliè, temem que ens alieni, que ens privi o ens impedeixi ser nosaltres mateixos si ens obrim a qui ens pertorba amb la seva diferència.

En canvi, quan rebem l'estrany com a missatger d'una diferència que ens complementa, esdevé l'*alter* que ens descentra de nosaltres mateixos, una alteritat benèfica i fins i tot alliberadora perquè ens treu del nostre solipsisme, del perill de quedar tancats en la nostra particular i limitada visió del món. L'altre és portador d'un món que més desconegut i que hauré d'aprendre a conèixer i acceptar.

Aquesta ambivalència de l'alteritat està present també en l'origen i l'etimologia del terme *hoste*. En llatí, *hostes* significa alhora 'estranger' i 'enemic'. D'aquí deriva la paraula *hospitem*, pròpiament 'hoste', del qual provenen termes com *hospici*, *hospital*, *hotel* i, per descomptat, *hospitalitat*.

Els hospitals van començar sent hospicis per als peregrins. Tot això mostra les dificultats reals de relació que els humans hem tingut des de

sempre amb el desconegut i nouvingut. I és que l'altre posa d'alguna manera en qüestió la pròpia identitat i això és font d'inquietud, però també de creixement. Ryszard Kapuscinski, reporter d'alteritats i escriptor polonès, ha expressat que, si bé “és cert que l'Altre el percebo com a diferent, igual de diferent em veu ell, i per a ell jo sóc l'Altre”.⁴

Al llarg de la història de la humanitat, podem distingir tres etapes en el lent i progressiu trobament amb l'altre, un recorregut que reflecteix tres actituds en la nostra trobada amb el diferent:

1. L'etapa o actitud tribal-aïllacionista. Durant mil·lennis, les comunitats humanes van estar tancades en els seus propis territoris. Els seus referents culturals i religiosos es van gestar com un tot complet i acabat al marge dels altres grups. Cada grup tenia el seu propi codi i els seus propis déus que protegien dels altres déus. En la majoria de les cultures aborígens, el nom de la pròpia tribu coincideix amb el nom de l'humà. Els qui no pertanyen al propi grup són, doncs, considerats no-humans.

2. L'etapa imperialista-colonialista. En un segon període es produeix un moviment expansiu, on es va cap a l'altre no com a hoste, sinó com a conqueridor. Estem davant una identitat invasora que s'apodera de les altres per incloure-les en el seu món. L'hoste s'ha transformat en invasor.

3. L'etapa pluralista. A partir de la segona meitat del segle XX, amb l'abolició dels règims colonialistes d'Àfrica i Àsia, amb el desenvolupament de la tècnica i dels mitjans de comunicació, a què cal afegir la liberalització del mercat, hem entrat acceleradament en l'anomenada *globalització* o *mundialització*. L'altre que abans era llunyà és als nostres carrers. Això ens porta a un aprenentatge de la reciprocitat, on som hostes i amfitrions els uns dels altres.

Aquestes tres etapes no són successives, sinó que conviuen en cada un de nosaltres i també en les cultures i en les comunitats religioses. En la mentalitat tribal, l'altre és negat; en la mentalitat imperialista, l'altre és

⁴ R. Kapuscinski: *Encuentro con el otro*. Barcelona, Anagrama, 2007, p. 20.

absorbit; en la mentalitat pluralista, l'altre és reconegut. D'altra banda, la trobada sovint no es produeix des de la igualtat.

En l'acte d'hospitalitat, sobretot en l'acollida de l'immigrant, la trobada és asimètrica, desprotegit com es troba el nouvingut en terra i llengua estranyes, a mercè del país amfitrió, que pot acollir-lo o no. Que es practiqui l'hospitalitat no depèn només de les possibilitats materials i de la generositat, sinó també dels prejudicis que genera la por al desconegut. La capacitat d'acollida d'un país és quelcom que cal conrear contínuament, tant personalment com col·lectivament, de manera que la difícil alteritat pugui esdevenir camí de fraternitat.

5. ACTITUDS DAVANT LA IMMIGRACIÓ I LES MINORIES ÈTNiques

Entenem que la *funció* de les minories a la nostra societat és abans que res la de salvar la nostra predilecció pels principis. Les minories s'encarreguen així de satisfer els desitjos o les necessitats que la societat establerta no vol fer explícits ni reconèixer com a tals. Encarregades oficioses de mantenir els principis de la moral oficial, les minories són la manera que té aquesta societat de pagar-se una bona consciència.

Vegem-ho a partir d'un text del mateix Immanuel Kant a la seva *Antropologia*: “Les dones, els eclesiàstics i els jueus no acostumen a emborratxar-se, o almenys n'eviten curosament tota aparença, perquè són *civilment* dèbils. El seu valor extern descansa només en la confiança dels altres en la seva castedat i la seva pietat. Tots aquells que no se sotmeten merament a la llei pública del seu país, sinó a més a una llei especial (sectària), estan preferentment exposats a l'atenció de la comunitat i al rigor de la crítica. D'aquí que l'embriaguesa, que rebaixa la discreció, sigui per a ells un *escàndol*”.⁵

No s'equivocava Immanuel Kant en associar *jueus* i *dones* en la seva admonició contra l'etilisme. Afegim-hi avui els *immigrants* “*il·legals*” del Tercer Món, i tindrem un bon mostrari d'aquest paper que la societat atribueix a les minories.

En ambdós casos, el treball i la funció de la minoria consisteix a proveir de bona consciència a la societat; salvar l'*hiatus* entre els pietosos desitjos proclamats i els desitjos inconfessos, entre la santa legalitat i la impia realitat.

El jueu era el *diner negre*, i la dona pública ha estat i segueix essent el *desig negre*. De la mateixa manera, l'immigrant il·legal és el garant del *treball negre* i encara l'*atur negre* – la “peonada”. Prostitutes, jueus, àrabs o altres minories que no són doncs merament “marginades” sinó estruc-

5 I. Kant: *Antropologia*. Madrid, Alianza Editorial, 1991, p.75

turalment “marginals”, es a dir, encarregades de cobrir aquest *marge* o distància que separa el país oficial del país real.

El cas dels immigrants *il-legals* és el més recent. Anomenant-los il·legals, els països desenvolupats es paguen la bona consciència de no reconèixer que els necessitava com a factors indispensables per al seu sistema econòmic. Europa importa així la mà d’obra del Tercer Món, però es resisteix que aquesta porti de la mà una religió o una cultura –i encara menys que agafi la mà de les seves filles, la classe dels seus plançons o el pis dels seus veïns. I aquí és on els governadors, d’una banda, frenant-ne com poden el flux, i els empresaris o els progressistes, de l’altra, afavorint-lo a *priori* (encara que per diferents motius), són en el fons còmplices: còmplices en una divisió del treball entre els cossos repressius, els empresaris distrets i els cors comprensius.

Ni els uns ni els altres semblen voler-se enfrontar al problema global, de manera que els uns van interceptant els bots que creuen l’Estret i els altres van acollint i protegint els que sobreviuen: *de pastera en pastera*, d’hivernacle en hivernacle, de llar de Caritas a llar de Caritas. Es tolera l’existència de determinats “serveis” coberts per certs “elements” (als quals eventualment es persegueix o es protegeix), però no es reconeix a aquests com a persones que el país necessita i que la seva precària situació legal i laboral explota fins al límit.

Aquesta hipocresia de la societat civil resulta comprensible, quan no econòmicament o religiosa justificable. No així la d’un Estat que es va muntar sobre la idea mateixa de la igualtat dels ciutadans i opta per decretar la *inexistència* (no en parlem ja de la indefensió i el desemparament) de les prostitutes o els immigrants. És a dir, d’aquells a qui la sola existència refuta els postulats sobre els quals aquest Estat europeu diu basar-se. Per comprovar el tàcit fonamentalisme europeu, no s’ha d’anar doncs a Iugoslàvia o Algèria i veure com es va donar suport o es va permetre allà la destrucció de tot allò que diu professar.

Tot això el modern Estat providencial no ho sap, no ho pot veure ni saber, si vol reafirmar els principis en què va fundar la seva particular forma de poder: aquí no hi ha perjudicis ni “identitats” particulars; aquí tot el món oblida el seu origen i condició quan entra per la porta i es converteix en “ciudadà”; aquí tot aquell que treballa té dret a la Seguretat Social i a altres prestacions socials. I el mal, és clar, no rau en el fet que aquests postulats tinguin mires més altes i universals que la pròpia realitat del país o la mentalitat dels seus ciutadans.

El mal és només que la *distància* que es mantingui sigui tal que no arribi ja a imantar i arrossegar el país, amb el que passa a enfortir la situació o els perjudicis als quals pretén enfrontar-se. De fet, aquesta situació ens indica la justa mesura en què una legislació o un “ideal regulatiu” pot permetre’s ser “millor” que el propi país: la mesura en què força i “estira” d’aquesta societat sense arribar a trencar-se fins a afavorir uns usos *sub rosa*, tàcits i complementaris.

Amb tot, les societats desenvolupades prefereixen aquesta doble moral amb la qual mantenir una bona imatge de si mateixes, i deixar el treball brut als reglaments i altres pràctiques administratives perverses com la circularitat contracte-permís de residència i altres “irregularitats institucionals” pròpies de les lleis d’estrangeria.

Amb això aconseguen parlar un llenguatge “políticament correcte”, però “pràcticament corregit” per la discriminació de fet. D’aquí la seva enorme resistència a una formulació clara i explícita dels principis en què s’ha de fundar una pràctica moral i política referida als forasters immigrants. La que nosaltres proposem és molt senzilla i només aquelles resistències socials expliquen que no s’hagi formulat abans. Vegem-ho.

Segons l’imperatiu kantià, només és moral “allò que jo pogués desitjar que tots fessin i que es constituís fins i tot en llei universal”. Ara bé, això no significa només que sigui immoral explotar o expulsar un pobre il·legal marroquí, significa també que és immoral usar la seva força de treball o

“arreglar-li” els papers si no es desitja, alhora, la societat que resultaria si tots els meus veïns fessin el mateix: és a dir, una societat mixta aràbiga-espanyola, cristiano-musulmana. En lloc de la doble moral amb la qual salvem la nostra consciència ens veuríem aleshores obligats a valorar, a quantificar, a legislar fins i tot el nostre racisme.

L'imperatiu kantianisme ens impedeix usar una persona com a mitjà i no com a fi, és a dir, com a instrument o factor de producció i no com a persona que té les seves pròpies finalitats. I si reconeixem que tota persona inclou la seva circumstància o pertinença cultural, això significa que tampoc no podem acceptar-la “com a part i no com a tot”, incloent en aquest tot la seva raça, religió o cultura, la seva “estirp”, en definitiva. D'altra manera no em *relaciono* amb ella sinó que estic simplement *usant* el seu cos, la seva força o la seva intel·ligència. I aquesta és precisament la lògica de l'esclavisme: la transformació de l'individu en objecte d'ús i, en el límit, en valor de canvi; en alguna cosa que podem usar o llogar sense veure'ns nosaltres mateixos obligats a jugar-nos-hi res personal.

Aquestes serien, doncs, les dues formulacions de l'“imperatiu categòric” aplicat als nostres hostes: 1) he de poder desitjar que tots els meus compatriotes facin eventualment el que jo; i 2) he d'acceptar l'immigrant no com a part sinó com a tot; no tan sols a ell, sinó a la seva “circumstància” ètnica, religiosa i cultural. Ara bé, l'acceptació pública d'aquests principis faria: 1) que tota limitació als immigrants resultés una explícita confessió dels desitjos i prejudicis dels ciutadans; i 2) impediria que fossin tractats com a no-persones, és a dir, com a éssers que poden romandre, però no configurar el país amfitrió.

Hom no és tant del país que li concedeix la ciutadania com del país que configura amb la seva feina i la seva religió, amb la seva llavor i la seva cultura. I no és doncs lícit utilitzar el treball o l'esforç físic d'una persona si no estem disposats, per dir-ho així, a acceptar-lo com a eventual pare musulmà dels meus néts. Aquest és el respecte que té per a les persones

una moral particularista de vocació universal. Exactament el contrari de la moral republicana d'Estat, que tendeix a compensar la seva teoria de la "ciutadania" amb la pràctica de la segregació, la marginació i/o l'aculturació forçosa.

La regulació explícita d'aquest principi revelaria, ho hem vist, l'índex de porositat, el llinard crític de cada país davant de la immigració. Una porositat o capacitat d'absorció que depèn de molts factors, certament, però que podem anticipar ja que serà més gran als països o èpoques de més complexitat social i de menor domini estatal. En aquest sentit, no és estrany que Catalunya hagi estat més oberta en els períodes en què ha pogut ser més autònoma. Al capdavall, una societat només és capaç d'integrar l'aliè si, i quan, té una identitat pròpia, estructurada i segura.

6. LA FIGURA DEL FORASTER I EL DEURE D'ACOLLIR-LO EN LES TRADICIONS RELIGIOSES

6.1. El judaisme

L'hospitalitat, segons la tradició jueva, és un valor fonamental que arriba a convertir-se en precepte a seguir. Sota la *mitsvà* de *Hajnasat Orjim* ('rebre convidats') es recull una de les *mitsvot*⁶ essencials de fraternitat entre l'individu i el seu coetani.

Hi ha un relat a la Torà on s'il·lustra la importància cabdal d'aquest precepte. Ens referim a un passatge relatiu a Abraham on es reflecteix amb detall l'atenció que posa per donar acolliment a persones desconegudes a partir de rebre-les, permetre que es rentin, que descansin, que mengin i beguin, però especialment que s'hi sentin còmodes.

Ens hem de preguntar sobre els motius que atorguen rellevància en el judaisme a l'hospitalitat, incloent-hi persones desconegudes.

Com dèiem a l'inici, el relat d'Abraham i Sarah ens permet anar desvetllant aquest precepte. El versicle que diu "estima els altres com a tu mateix" (Levític 19:18) ens convida a un valor cabdal exaltat per la Torà: la bondat (*jeset*). Així, la Torà ens convida a ser bondadosos en tots i cadascun dels actes quotidians que realitza la persona. Hi ha en algunes *mitsvot* la il·lustració d'algunes situacions concretes, com és per exemple donar acollida als que ho necessiten. Per tant, el precepte general de desitjar el bé dels altres i contribuir a fer-ho possible convida a ser reflexius en les nostres accions.

Així, per tant, en aquest relat que esmentàvem, la Torà explica com Abraham quan era a la porta de la seva tenda al desert va interrompre la seva pregària amb Déu per atendre tres viatgers que hi passaven. Malgrat la seva edat i el dolor experimentat –ja que era el tercer dia de la seva circumcisió–, va ser diligent per tal d'atendre els seus convidats conjun-

⁶ *Mitsvà* es refereix al precepte, a un manament. En plural és *mitsvot*.

tament amb Sarah, la seva dona. Aquest fet, a més a més, ens mostra un aspecte implícit en la tradició jueva: l'acció per tal d'assemblar-se a les qualitats de Déu adquireix més rellevància que la mateixa comunió amb Déu. Per tant, quan entren en conflicte ambdues dimensions –la transcendència i l'acció–, es prioritza aquesta última.

És per aquest motiu que Abraham interromp la comunicació amb Déu. Complir amb la *mitsvà* de l'hospitalitat és una forma d'imitar les qualitats de Déu. No obstant això, el precepte indica com aquest acte d'hospitalitat ha de néixer de la bondat i no d'una acció ritualitzada i sense sentit.

Aquest relat, per tant, ens revela una segona *mitsvà* quan som hospitalaris. Ens referim a “seguir els Seus camins”, és a dir, la voluntat d'assemblar-se a Déu en totes les seves qualitats. En conseqüència, quan la persona és hospitalària, esdevé una forma d'imitar Déu i d'apropar-s'hi.

Finalment, mitjançant la voluntat i l'acció de tenir cura de l'altre, hi ha una tercera *mitsvà* referida a “fer el que és correcte i bo”. Aquest precepte s'erigeix en una manera de guiar la conducta diària d'una persona en totes aquelles situacions en què la Torà no es pronuncia explícitament.

Aquests dos últims preceptes ens remetent a la idea d'esforçar-se per fer el bé i el valor de la bondat amb els nostres coetanis. Segons la Torà, aquesta actitud de preocupar-se per l'Altre esdevé una característica important en l'estudi de la Torà. La Torà considera que hi ha una inclinació natural de la persona envers la bondat, i el fet mateix de convidar i servir els hostes esdevé una forma d'il·lustrar aquesta actitud.

Si una persona no és capaç de tenir cura dels altres i no sent bondat, l'estudi de la Torà es buida de sentit. És, en aquest sentit, que l'acció d'Abraham i de Sarah d'acollir els tres viatgers al desert és alabada per la Torà com un relat inspirador per a les generacions futures. El precepte de *Hajnasat Orjim* ocupa, per tant, un lloc central en el judaisme en oferir unes pautes generals de conducta en les accions diàries.

Aquest precepte, en emmarcar-lo en l'esdevenir històric, pren una especial significació. De fet, en nombroses ocasions la comunitat jueva ha necessitat l'hospitalitat i la bondat d'altres persones per sobreviure i per mantenir la seva tradició religiosa. El motiu han estat les nombroses persecucions que han tingut lloc i les diàspores que han ocasionat.

Això no obstant, es tracta d'un precepte que va més enllà de la transcendència espiritual i fa referència a la mateixa supervivència física. En períodes recents del segle XX, sota el nazisme o el règim soviètic, van aparèixer persones que seguint aquest precepte van posar en perill les seves vides per donar acollida a persones jueves o quan en aquests moments de persecució es tenien convidats per tal de celebrar la festa del sàbat.

En definitiva, com ens indiquen els textos, rebre convidats és una manera d'apropar-se a Déu, atès que cada persona és creada a la seva imatge i semblança. En conseqüència, l'hospitalitat és tan important com el mateix estudi de la Torà, que representa la cerca de la saviesa divina.

Si ningú altre pot substituir de realitzar la *mitsvà* de *Hajnasat Orjim*, és més important interrompre l'estudi de la Torà que incomplir aquest precepte. Honorar l'hoste és una manera d'honorar la presència divina. Aquest acte de bondat es pot expressar a través de molt diverses accions: ajudar a trobar feina, aprendre, donar suport, oferir consol, donar avituallament, etc. La Torà exalta aquesta acció i l'eleva a virtut per tal que totes les persones s'esforcin a ajudar els altres.

6.2. El cristianisme

L'hospitalitat és un valor essencial en la lògica de Jesús de Natzaret, en el seu estil de vida i en el contingut de la seva predicació. La religió cristiana té en l'hospitalitat, entesa com acollida incondicional als éssers més necessitats, el gran criteri per jutjar la fidelitat a la seva inspiració originària.

L'hospitalitat cristiana es nodreix de la tradició bíblica i s'hi inspira. En el marc d'aquesta tradició, l'hospitalitat pot ser definida com a llei, ja

que està prevista en els codis morals i jurídics de l'Antic Testament, com a pràctica, ja que és exercida pels patriarques del poble de Déu, com a tradició, com a ritual i com a virtut, atès que és un hàbit que perfecciona les persones i els pobles.

La lògica de Jesús es tradueix en una ètica de l'amor que té unes característiques clares i que sant Pau expressa en l'Himne a la caritat (1 Cor 13). El tret més característic d'aquest amor és la seva universalitat, que es tradueix en un amor envers tothom i en l'imperatiu d'estimar, fins i tot, els enemics (Mt 5, 43-46; Lc 6, 27-35; Rom 12, 20-21).

Una traducció explícita d'aquest amor és l'estima pels forasters. El mateix sant Pau ho expressa a través d'un imperatiu: "No oblideu l'hospitalitat" (Heb 13, 2). De fet, al llarg del Nou Testament, es fa molt èmfasi en el concepte grec de *filoxenia*, que es defineix com amor a l'estranger o a l'estrany.

La *filoxenia* no consisteix únicament a tolerar l'altre, sinó a estimar-lo, és a dir, a desitjar el seu bé. *Xenos*, que significa tant 'estrany' com 'estranger', designa tant el foraster com l'immigrant com l'exiliat. Es pot atribuir a tots els éssers humans estrangers que tenen necessitat de ser acollits en una terra estranya.

En diverses paràboles i predicacions de Jesús, es fa referència al deure d'acollir els altres i oferir-los la casa. L'Evangeli de Lluc és especialment sensible a aquesta obertura als altres en el context de l'àpat. Com a mínim en nou ocasions es mostra a Jesús parlant amb els comensals sobre el Regne de Déu. Jesús menja dues vegades amb membres de la seva pròpia comunitat (Lc 4, 39) i una altra vegada amb les seves deixebles Marta i Maria (Lc 10, 38-42). Tot i l'enuig dels fariseus, menja dues vegades amb els recaptadors d'impostos com Levi (Lc 5, 29-32) i Zaqueu (Lc 19, 1-10). Com a contrapunt a aquests àpats amb persones considerades "pecadores", Jesús accepta també l'hospitalitat dels fariseus com a mínim en tres ocasions (Lc 7, 36-50; 11, 37; 14, 1 i següents).

La filòsofa jueva, conversa al cristianisme, Edith Stein expressa aquesta visió cristiana del *xenos* d'una manera molt diàfana: “Per als cristians no existeixen els homes estranys. El nostre proïsme és tot aquell que tenim davant nostre i que té necessitat de nosaltres, i tant se val si és el nostre parent o no, si ens cau bé o ens disgusta, que sigui ‘moralment digne’ d’ajuda o no”.⁷

Des dels orígens del cristianisme, l’hospitalitat ha estat un element fonamental en la vida dels deixebles del Crist. De fet, la pràctica de l’hospitalitat es detecta ja en les primeres comunitats cristianes i en les primeres formes de monaquisme. Aquesta hospitalitat ha adoptat nous significats i diverses manifestacions en virtut dels contextos socials i moments històrics, però és un vector essencial de l’èsser cristià en el món.

El que sembla innegable, segons els historiadors del cristianisme primitiu, és que els cristians posaven efectivament i de manera habitual els seus béns al servei dels més necessitats, fins i tot cedint les seves propietats per atendre’ls. En els Fets dels apòstols es pot llegir: “Vivien junts i ho tenien tot en comú: venien les seves possessions i béns i repartien el preu entre tots, segons la necessitat de cadascú” (Fets 2, 45). Aquest text s’ha d’interpretar a la llum d’un altre: “No tenia sinó un cor i una sola ànima: ningú anomenava seu als seus béns, sinó que tot ho tenien en comú” (Fets 4, 32).

Julià, l’apòstata, per exemple, ve a confirmar el valor que tenia l’hospitalitat en les primeres comunitats cristianes: “Veiem que el que més ha contribuït a desenvolupar aquest ateisme (=el cristianisme) és la seva humanitat respecte els estrangers, la seva acollida a tot tipus d’éssers humans” (Sozómenos, Hist. Ecl. 5, 15).

La tradició de l’hospitalitat va perdurar durant tot el període preconstantinià amb la creació d’edificis destinats formalment a l’hostatgeria dels peregrins, i aquesta mateixa tradició es va prolongar tota l’edat mitjana fins a arribar a la modernitat i als nostres dies.

7 E. Stein: *Obras selectas*. Burgos, Monte Carmelo, 1998, p. 383.

L'hospitalitat també ha estat molt present en la història del monaquisme des dels orígens fins a l'actualitat. Un exemple visible d'això es pot observar en la mateixa regla de sant Benet de Núrsia. En el capítol 53 de la citada regla, sant Benet fa referència a l'atenció que cal dispensar als hostes. Sant Benet recorda als monjos que tots els forasters han de ser rebuts com el Crist. Segons la regla, cal rebre les persones sense distinció, amb cortesia, compartint la taula de l'abat. “Gran cura i interès cal demostrar en rebre la gent pobra i els peregrins, perquè en ells més particularment hi ha Crist.” (regla 53, 15).

L'imperatiu de l'hospitalitat de sant Benet, que es tradueix en les obres de misericòrdia, ha perpetuat una tradició coneguda des dels orígens del cristianisme, una tradició que posteriorment fou desenvolupada pels pares de l'Església, Basili (330-379), Jeroni (342-420) i Agustí d'Hipona (354-430). En la magna obra de l'autor de les *Confessions*, el valor de l'hospitalitat també ocupa un lloc singular. En el *Sermó* 350, 2-2 relaciona estretament el deure de l'hospitalitat amb la virtut teològica de la caritat: “La caritat és el que ens dóna paciència en les afliccions, moderació en la prosperitat, valor en les adversitats, alegria en les bones obres; ella ens ofereix un refugi segur en les temptacions, dóna generosament hospitalitat als desvalguts, alegra el cor quan troba vertaderament germans.”

Com en altres confessions, la religió cristiana està desenvolupant en el present una gran tasca d'acollida i protecció dels estrangers i immigrants, amb la creació d'espais i estructures per atendre'ls amb cura i respecte.

6.3. L'islam

Quan parlem del nostre país, de Catalunya, utilitzem una expressió preciosa i explícita: “casa nostra”. Així doncs, cal interpretar de la mateixa manera l'acollida al foraster.

En l'islam, el foraster és el nostre convidat. La persona convidada mereix uns miraments que s'associen a unes normes de conducta. Cal respectar

aquestes pautes bàsiques per proporcionar un servei correcte, però cal anar més lluny a mesura que el foraster aprofundeix en la convivència i deixa de ser un simple convidat. En aquest moment, hauríem de pensar en ell, no ja com a foraster, sinó com a “veí”, i afegir als seus drets anteriors el de ciutadà de ple dret. Tot això s’estudia dins de les ciències islàmiques dels *akhlàq*, que són el conjunt de comportaments a partir d’una concepció ètica, que es reflecteix en les formes d’actuació i de relació amb el nostre entorn.

Dins de la tradició musulmana, el foraster és el nostre convidat (*daif*). I cal envoltar el foraster amb estimació i generositat. Així comença l’Alcorà aquesta narració: “Coneixes la història dels honorables hostes d’Abraham?” Aquest profeta, que en l’islam s’anomena *pare dels hostes*, ensenya a les tres tradicions semites –jueus, cristians i musulmans– un mateix episodi en versions matisades, de quan ell rep la visita de tres àngels. Ells digueren “*salam*” i ell respongué “*salam*”. Malgrat que eren uns desconeguts, els va oferir immediatament un bon àpat.

Per a qualsevol persona musulmana, el foraster i/o l’estranger representen el mateix i gaudeixen directament del mateix privilegi. Ambdós són, d’entrada, convidats que mereixen ser honorats (*al-mukramín*). Aquest terme àrab surt de la mateixa arrel [k-r-m], que significa ‘generós’ (*karím*), ‘generositat’ (*karam*), etc. És a dir, que són persones a qui hem de retre homenatge amb filantropia. Com Abraham i amb la mateixa naturalitat, en aquesta tradició la salutació a l’altre, conegut o desconegut, és també “*salam*”. Aquest mot conté una conjunció de significats d’un mateix desig: ‘salut’, ‘pau’ i ‘benestar’.

Una altra manera típica de donar la benvinguda al foraster és dient “*marhaban*”. Vol dir que reps aquesta persona amb delit i fruït de poder-ho fer. Aquesta és l’actitud correcta de tota persona com cal. I aquesta presa de consciència com a costum aconsegueix que el cor en participi amb sinceritat. La persona musulmana (pacificada) defuig de qualsevol ostentació i només espera de la seva hospitalitat acomplir amb el proïsme.

La tercera forma d'expressar aquesta obertura a una persona forastera és amb una frase antiga, però que segueix de bon ús: “*ahla wa sahla*”. Això ve de quan la gent viatjava per terra, durant trams molt llargs, sovint esgotadors, sense veure una ànima durant gran part del recorregut i amb la incertesa de si es trobarien gent hostil. Sentir aquestes paraules tranquil·litzava l'esperit, perquè el seu significat literal és ‘veniu a la facilitat’. En el sentit de: “Us oferim un terreny sense dificultat; sentiu-vos en família”.

Filant prim, tenim una quarta expressió més reconfortant encara que diu “*ahla wa sahla, wa marhaban*”. De fet, empobrim la traducció de “*marhaban*” quan vulgarment diem que és només donar la benvinguda, perquè en realitat significa ‘un lloc espaiós; ample’. O sigui que llavors, més aviat estem dient que el foraster no ha trobat solament un tram fàcil, planer, sinó a més a més ampli, perquè no s’hi senti limitat, reduït.

Aquestes salutacions que hem vist abans no són solament formes d'expressar-se, sinó que responen a quelcom molt important en l'islam, que és la cortesia. En l'islam hi ha una virtut molt important, que és la cortesia en el seu sentit més complet (*àdab*). Vol dir prendre cura de totes les coses, però de la manera més amable que es pugui. Qualsevol gest posa en evidència l'*àdab* de cadascú.

La prudència per no molestar els veïns fent soroll, la manera d'utilitzar una eina o, fins i tot, la forma de tancar una porta ens diuen si estem més fornits o mancats d'*àdab*. Una dita de les ciències tradicionals (*hadits*) diu que “l'islam, tot ell és *àdab*”. Així, doncs, podem deduir per lògica que tot allò que no obtingui el bon tracte i les bones maneres que ens ensenya aquesta virtut no és islam. La tradició ensenya que Déu és amable amb aquells que són amables.

Exemples de normes islàmiques d'acollida:

- Cal donar al foraster que necessita de la nostra hospitalitat el que es mereix: l'allotjament d'un dia i una nit; l'hospitalitat obligada de tres

dies; i quan l'estada és de més llarga durada, l'acollida es considera una ofrena sincera o almoïna (*sàdaq*).

- El foraster no perllonga la seva estada més enllà de tres dies, si no fos per una petició expressa per part de qui li ofereix la seva hospitalitat que l'obligui a romandre-hi més temps. Quan prengui la decisió de marxar ha de demanar permís.

- El musulmà ha de tenir sempre disponible un llit per si arriba un foraster.

L'hospitalitat és una obligació per a cada musulmà i musulmana. Es diu que qui es protegeix de Déu i de l'últim dia ha de tractar bé el seu hoste. I tot aquest bé que desitgem al foraster, li ho hem de proporcionar quan el tenim al nostre càrrec. De fet, és una responsabilitat califal. També el significat d'aquest terme (califa) ha estat desvirtuat del seu sentit quan la tendència dels mandatariis ha estat fer-nos oblidar que no són ni els reis ni els poderosos els qui tenen la missió de governar sols al món.

L'Alcorà ens recorda que Déu ha posat a la terra cada ésser humà amb aquesta responsabilitat. Homes i dones compartim igualment aquest càrrec. L'esforç de cadascú de fer d'aquest món un món millor és ineludible. I aquesta garantia de seguretat (*amâna*) és com un dipòsit de confiança tan important d'assolir per l'amfitrió amb el seu hoste com la cura que aquest mateix, com a califa, ha de tenir de la resta de les criatures de la creació. Aquesta és una sensibilitat tal que si no la prenguéssim seriosament ens convertiríem en cafres, és a dir, gent cruel i sense pietat.

Tornant a aquesta paraula amb tantes concordances i especialment significativa per a la comunitat musulmana (*amâna*), tenim un precedent anterior que la fonamenta. Curiosament, es conserva i preserva un terme de l'època preislàmica, *amân*, que es refereix a la seguretat, la protecció, la immunitat, la salvació, la compassió. També hi ha el pacte de seguretat (*ahd al-amân*), que és un compromís formal, sobretot en situació de con-

flicte. Fins avui dia aquest costum de donar i rebre l'*amân* és respectat i segueix molt arrelat a aquesta cultura.

Hi ha l'*amân* del guanyador d'un conflicte, que pot fer mercè als vençuts, deixant-los sans i estalvis en la mesura en què respectin el pacte de no-agressió. Aquest pacte no es pot trencar sota cap concepte per part de ningú.

I també existeix l'*amân* com a salconduit. Per exemple, un comerciant estranger o un diplomàtic que vol creuar *dar al-islam* ('terres musulmanes'), quan estan en situació de *dar al-harb* ('territoris en conflicte o en guerra'), haurà d'obtenir l'*amân* per moure's, sota la protecció de qui governi o tingui algun tipus d'autoritat.

En termes de compassió i estimació mútua, la comunitat (*umma*) actua com un sol cos. Així com amb la febre o l'insomni, quan una part del cos pateix, tot el cos emmalalteix, de manera semblant el patiment d'una part de la humanitat afecta els cors que desitgen la unitat.

Hi ha en la història de l'islam un referent emblemàtic del que hauria de ser una autèntica solidaritat amb l'immigrant. S'aprèn amb l'exemple dels habitants de Medina que varen rebre amb els braços oberts els immigrants. Eren els anomenats *auxiliadors (ansâr)*. Aquests immigrants que venien de la Meca molt assetjats varen ser tractats com a germans dels *ansâr*. L'acollida va facilitar la convivència i la constitució d'una societat civilitzada. Nombroses fonts textuais expliquen aquesta relació entre la societat d'acollida i els nouvinguts, i com les diferències culturals eren un enriquiment mutu. Diu la tradició en un *hadit* que "l'amor per l'immigrant (*al-muhâjir*) és signe de garantia del bon *ansâr* i l'odi a l'immigrant és signe d'hipocresia".

Tanmateix, és possible que el foraster vulgui romandre entre nosaltres. En aquest cas, assoleix una condició, com a veí. Els veïns, en l'islam tenen una consideració molt especial. A continuació citem alguns *hadits* que ho confirmen i faciliten la comprensió d'aquest fet:

- El respecte de l'ésser humà per la intimitat o privacitat del seu veí ha de ser tan fort com el que té per la de la seva mare.

- Una persona musulmana no és digna de confiança fins que no és protectora del seu veí i digna de la seva confiança fins al punt que trobi garantida la seva seguretat amb ella.

- Qui creu en Déu i en l'últim dia no perjudica el seu veí.

- El profeta va dir que l'àngel Gabriel li va recomanar amb tanta insistència el tracte bondadós i amable amb el veí que va pensar que li anava a demanar que fos el seu hereu.

- El veí té més dret que ningú per raó de la seva proximitat.

- El veí té dret a rebre el benefici de la teva aigua: "Irriga [la teva terra] i després deixa que l'aigua arribi al teu veí".

Per concloure, recordem un ensenyament conegut per tota la comunitat musulmana, que ens posa a totes les persones en la mateixa condició: "Sigues en el món com un estranger o algú en trànsit".

6.4. L'hinduisme

L'hospitalitat (*sakkara*) és un dels trets més valorats en la cultura índia. Proveir d'aliment i oferir refugi a l'estranger (*agantuka*) i al viatjant-pelegrí (*addhika*) és un deure de l'amfitrió. L'hoste inesperat és anomenat *atithi*, que significa 'el qui arriba sense hora fixada'. El Taittiriya Upanisad dona a l'hospitalitat una dimensió espiritual en exhortar que els convidats siguin acollits com si fossin divins: *atithi devo bhava* ('l'hoste és com Déu').

Aryaman és el déu que regula els pactes d'hospitalitat (també del matrimoni). És una de les sis (o dotze) divinitats solars (*aditia*) en forma de raig celeste. Cal tenir en compte que la proliferació de divinitats en l'hinduisme no significa multiplicació de déus, sinó que és la manera de sacralitzar una actitud o aspecte de la realitat, convertint-la en una manifestació de la divinitat.

La tradició posa particular atenció en l'hospitalitat de les persones sagrades, tal com són els renunciants itinerants (els *sannyasis*), i ensenya que, per molt pobre que sigui l'hoste, sempre se li han d'oferir tres coses: paraules amables, un lloc per asseure's i refrigeri (almenys, un got d'aigua). Les escriptures també exhorten al fet que quan hom sigui visitat per un enemic, el tracti de tal manera que obliidi la seva enemistat.

En temps antics, un exemple d'això era que quan un membre de la casta guerrera havia lluitat durant el dia, al vespre era capaç d'estar amigablement amb els seus adversaris. La tradició també proveeix de textos on es narra com les divinitats, Krixna en concret, renten els peus a un bramant empobrit (al Bhagavata-Purana).

Hi ha molts altres relats que mostren els beneficis d'acollida quan hom truca a la porta de casa, i també la desgràcia que crea el rebuig de l'hoste. Un dels gestos tradicionals més expressius de benvinguda és la garlanda de flors, símbol d'intercanvi d'afecte i respecte.

Tanmateix, no podem deixar de considerar que l'Índia està regida tradicionalment pel sistema de castes, base ancestral de la societat hindú i garantia de la seva cohesió social. Això fa que els ritus d'acollida tradicionals siguin molt estrictes, expressió de la por a la diferència. Si bé la Constitució actual no les reconeix, les castes continuen molt presents en la mentalitat i els costums.

Hi ha una forta solidaritat entre els membres de la mateixa casta, mentre que hi ha unes regles molt estrictes pel que fa al tracte amb els membres de les altres, més encara si són descastats. El Manusmrti, el llibre de lleis més important de l'hinduisme, diu que un bramant només pot oferir hospitalitat a altres bramants i que tampoc pot acollir membres de corrents heterodoxos. En contraposició a aquestes separacions, moviments com el de Gandhi van lluitar per l'alliberament dels descastats.

Tanmateix, l'hinduisme és paradoxal. Si bé és innegable la restricció de tracte que estableix el sistema de castes, hi trobem l'altre extrem: la

radical indiferenciació de l'altre en relació amb la Realitat última. En el sentit més estricte, en l'hinduisme no hi ha "altre", perquè tots els éssers són emanacions o manifestacions de Brahman, l'Ésser absolut, o Purusha, la Persona primordial.

Així ho expressen textos com aquests: "El més gran dels *ioguis* és el que reconeix la unitat universal de l'Ésser. Això el porta a veure amb imparcialitat, la mateixa essència en tots els éssers, solidaritzant-se amb ells, tant en el que és plaent com en el que és dolorós." (Bhagavad-Gita 6,32). "L'amor del que ha assolit la il·luminació és equànime i universal. No fa diferències entre un bramant auster i savi i una vaca o un elefant, o un gos o el que menja carn de gos." (Bhagavad-Gita 5,18). La percepció de la diferència és un error de la ment, tal com, al capvespre, una corda es pot confondre amb una serp.

Per tant, en últim terme, l'aspiració més alta de l'hinduisme és l'acollida de tots els éssers. La salutació del *namasté* ('m'inclino davant la presència divina que hi ha en tu') indica l'instint que l'altre és portador de divinitat i, per tant, que tot ésser humà és sagrat.

6.5. El budisme

Tal com és propi de les cultures orientals, la via budista considera fonamental l'hospitalitat (*sakkara*) i promou tots els actes i actituds que portin a l'acolliment dels hostes, estrangers i pelegrins.

En contraposició a la distinció de castes de l'hinduisme, el budisme subratlla la universalitat d'aquesta actitud respecte a tot rang social i tota religió. Quan Siha, un ciutadà prominent de Vesali i generós defensor del jainisme, es va convertir al budisme, el Buda li va demanar que continués oferint la seva hospitalitat als monjos jainistes que piquessin la seva porta.

El mateix Buda és descrit com algú que era acollidor, amigable i educat envers qualsevol que volgués apropar-se a ell. Quan un monjo tornava

al monestir, el Buda demanava als monjos residents que disposessin tot el necessari per rebre'l i acollir-lo: preparar-li un seient, portar-li un gibrell per netejar-li els peus, preparar una habitació, menjar i tot el que calgués perquè s'hi sentís acollit.

El fet mateix que el monjo, figura central en el budisme, sigui anomenat *bikkhu* ja és rellevant. Literalment significa 'mendicant', la qual cosa remet a l'estil de vida itinerant que practiquen. Entre altres vots, fan el de la no-possessió i el de la no-violència. Antigament només es detenien durant els tres mesos de l'estació de les pluges. En la tradició Theravada, la més antiga, les úniques possessions del monjo són el seu hàbit i l'escudella on rep el menjar que capta. El bol és també imatge de la seva buidor.

Uns dels deures tradicionals dels laics eren les cinc ofrenes, una de les quals és proveir de menjar, habitacle i ajuda als hostes (*atithibali*). Un text tradicional com el Milindapanha diu que quan un hoste ha exhaurit el plat que li han servit a taula, l'amfitrió ha de cuinar més arròs fins que hagi satisfet la seva gana (Mil.107). El Buda considerava molt important el gest de la reciprocitat. Deia: "Si algú va a casa d'un altre i li donen de menjar, però ell no dona de menjar quan els altres van a casa seva, pot considerar-se un descostat."

Un tipus indirecte d'hospitalitat que ha estat comuna fins fa poc en el món budista és la cura de provisions per a viatgers i pelegrins. La gent construïa cases de repòs (*avasatha*) a les rodalies de les poblacions o al llarg de les rutes de gran distància. Persones voluntàries tenien cura de proveir de llenya o d'aigua potable, i també tenien cura de la neteja.

El Buda deia que plantar arbres (probablement al llarg dels camins), construir ponts, cavar pous, construir refugis i proveir d'aigua eren tasques meritòries. Nagarjuna urgia el seu destinatari reial que construís hostatgeries als temples, als pobles i a les ciutats, i que disposés postades d'aigua potable al llarg de les carreteres.

Aquesta darrera pràctica continua sent popular a Myanmar, on hi ha moltes associacions proveïdores d'aigua (*wainay ya thukha*) que tenen la tasca d'assegurar punts d'aigua al llarg de les vies de comunicació per atendre els viatjants. En un altre context, la cerimònia del te al Japó és expressió de l'exquisidesa en l'acollida de l'hoste.

El que sustenta aquests actes són les actituds promogudes per les ensenyances budistes. El *dharma* transmet que la tasca d'acomplir el propi deure inclou l'obligació envers les necessitats de la comunitat, mitjançant valors com la no-violència i el servei desinteressat pel bé comú.

En un nivell més avançat, la doctrina budista subratlla la importància de conrear quatre estats de la ment: *metta* (amabilitat), *muditha* (joia empàtica), *upekkha* (equanimitat) i *karuna* (compassió). De totes aquestes, la darrera és la més important, ja que inclou les qualitats de tolerància, no-discriminació, inclusió i empatia pel sofriment dels altres. La compassió ('patir amb') permet sentir la situació de l'altre com si fos pròpia. El qui rep es converteix en el qui és rebut.

De la compassió neix la saviesa (*prajna*), la qual porta a copsar el principi de la interdependència (inter-ésser) i fa prendre consciència que tots estem vinculats i que fa que, al darrere del foraster, hom s'hi vegi a si mateix.

Les causes que han provocat el desplaçament de l'immigrant són causes que també m'afecten a mi. La seva pèrdua d'arrels, l'experiència d'intempèrie, la dificultat de parlar en una llengua que no coneix, etc., tot això és viscut com si m'afectés a mi mateix. La saviesa porta, aleshores, a una més gran compassió, així com la compassió esdevé font de saviesa.

6.6. Les tradicions xineses

La cultura xinesa s'ha desenvolupat al llarg d'una història mil·lenària on diverses tradicions filosòfiques i religioses han anat amarrant la forma d'entendre el món i la forma d'actuar de milions de persones, sovint sense la consciència sobre les arrels d'aquestes formes de fer i d'actuar.

La cosmovisió xinesa ha influït no només sobre el que avui entenem per la Xina, sinó també sobre les cultures coreana i japonesa, així com les d'altres regions d'Àsia. Molts dels immigrants xinesos del nostre país estan influïts per aquest pensament, fins i tot quan s'adhereixen a tradicions religioses nascudes a Occident.

El pensament religiós tradicional de la Xina se centra en dues tradicions filosoficoreligioses: el taoisme i el confucianisme. Les dues tradicions presenten un caràcter més ètic que explícitament religiós, fins al punt que avui es reconeixen més com a filosofies de vida que com a sistemes religiosos. El taoisme troba els seus orígens vers el segle VI aC al voltant de la figura del filòsof Laozi (o Lao Tse) (570-510 aC), autor de l'obra *Daodejing*, considerada la font principal de la doctrina taoista.

El pensament taoista subratlla que l'ésser humà forma part de la naturalesa i que tots els elements de la naturalesa estan constituïts tant per elements negatius (*yin*) com positius (*yang*), els quals cerquen un equilibri. L'harmonia entre aquests elements porta a l'harmonia personal, social i còsmica. L'assoliment d'una tal harmonia implica sovint deixar que les coses flueixin seguint el seu curs natural sense una necessària intervenció humana.

Això no deriva en una ètica de la indiferència, sinó en una antropologia optimista que sosté que tant la naturalesa com l'ésser humà com els elements del cosmos posseeixen els recursos per poder establir un equilibri que permet que assoleixin els seus objectius –principalment l'harmonia– si es desenvolupen amb mesura i com a resultat d'un esforç continu de comprensió de la naturalesa entrelaçada del tot.

El confucianisme, pel seu costat, neix al voltant de la figura de Confuci (551-479 aC), pensador que va desenvolupar una ètica social basada en el comportament personal acurat amb vista a assolir unes relacions humanes equilibrades i una societat harmoniosa i respectuosa, capaç de desplegar el bo i millor dels éssers humans. Confuci proclamava que el

ren o “amabilitat” es troba a la base de totes les relacions humanes: de les relacions entre els ciutadans, entre els pares i els fills, entre el marit i la dona, entre el germà i la germana i en l'àmbit de l'amistat. L'esforç de cada ésser humà amb vista a desenvolupar el seu potencial al servei de la societat hauria de portar vers una societat millor, harmoniosa i pacífica, on els interessos personals queden sotmesos als interessos col·lectius.

Tot i les diferències entre les dues tradicions, hi ha tres elements que es troben a la base d'ambdues i que marquen la forma de percebre l'hospitalitat. En primer lloc, hi trobem l'interès per la naturalesa humana i el seu desenvolupament seguint el camí natural del tao, sigui mitjançant el creixement personal o amb l'assoliment de l'harmonia amb l'entorn natural i social. En segon lloc, ambdues tradicions emfatitzen la importància de treballar per esdevenir una persona recta i bona, no en una perspectiva transcendent (és a dir, per obtenir un premi en una altra vida), sinó com a deure a realitzar en la vida quotidiana.

El tercer element, que deriva d'aquest segon, és la necessitat humana de perfeccionar-se mitjançant les pràctiques de rectitud i de bondat que transformen l'individu en un subjecte que millora la seva vida personal, l'existència de la seva família, i la de la societat en general. Finalment, hi trobem els elements de l'ordre i de l'harmonia, considerats uns dels objectius cabdals, els quals impliquen l'evolució vers l'harmonia interna del subjecte (entre la seva ment i el seu cos) i l'harmonia entre el món transcendent, la naturalesa i la humanitat. Aquests elements es troben a la base del pensament ètic tant de la tradició taoista com de la confuciana, encara que de vegades adquireixin connotacions particulars.

La tradició taoista subratlla que les relacions entre els individus i els grups han de mantenir un cert equilibri, on l'interès i l'acolliment de l'altre no portin cap a l'extrem de l'excessiva familiaritat o, en un altre sentit, vers la indiferència i la despreocupació. Proposa un acolliment marcat pel respecte i la llibertat, de tal manera que cada individu pugui desenvolupar

par el seu potencial i les formes pròpies d'equilibri i de creixement sense imposar cap mena de vassallatge a la voluntat de l'altre. Aquesta actitud respectuosa i delicada d'acollir l'altre sovint ha donat peu a una percepció del tarannà xinès com a indiferent, però en realitat arrela en un profund respecte per la forma particular com cada individu realitza la seva pròpia naturalesa, tot equilibrant el *yin* i el *yang* que arrelen en la seva persona, desencadenant així tot el seu potencial personal.

En la praxi confuciana l'acolliment de l'altre respon al principi de bondat i de diligència vers l'altre que es troben a les arrels d'aquesta filosofia, tot mirant de mantenir les formes que reflecteixen a la vegada el respecte i l'harmonia entre aquell que acull i aquell que és acollit.

És a partir d'aquí que les formes d'acolliment d'aquesta tradició adquireixen un caràcter sovint formal, marcat per certs rituals i elements d'etiqueta que de vegades són interpretats com a formes anquilosades i mancades de sentit. Però el significat d'aquests rituals d'acolliment resta lluny de la manca de sentit. Ja des de les fonts més antigues del confucianisme (segle VI aC), les trobades per compartir menjar i beguda es consideraven ocasions durant les quals s'honoraven les diferències entre els individus i els grups, al mateix temps que proporcionaven l'ocasió per estrènyer els llaços de comunió entre els participants.

Segons la filosofia confuciana, quan els participants a un àpat segueixen els rituals adients, s'assoleix l'harmonia, una harmonia que té unes conseqüències tant socials com còsmiques. Segons la tradició confuciana, durant l'acolliment mitjançant l'àpat un grup actua com a hoste i l'altre com a dispensador de l'hospitalitat. Com a tals, els grups representen les dues forces de l'univers (*yin* i *yang*) generant abundants benediccions per als participants si la relació es porta a terme amb cordialitat i harmonia.

Al mateix temps, la diligència d'aquell que acull i la sensibilitat d'aquell que és objecte de l'hospitalitat generen llaços de respecte i de comprensió que obren la porta al diàleg, al coneixement profund i al respecte de la

diversitat d'idees com a pas vers l'enteniment i el progrés harmoniós dels grups i de la societat.

Les dues formes d'acolliment pròpies de la tradició cultural xinesa no constitueixen dos pols oposats, sinó més aviat una unitat complementària. El respecte i l'equilibri de l'acolliment taoista i la funcionalitat i el ritualisme de l'acolliment confucianà conformen un tot. En aquest tot, la llibertat interior i la manifestació exterior de l'acolliment dintre dels límits de la cortesia i la generositat redonden en bé del creixement personal de l'individu, així com de la fecunditat de les relacions socials envers una convivència marcada pel deure de ser cada cop més conscient de les pròpies funcions con a persones i com a part d'un col·lectiu que malda per fer sortir el bo i millor que la persona pot donar amb vista a construir una societat harmoniosa i civilitzada.

Convé recordar que la filosofia de l'acolliment xinesa que hem descrit inclou també un aspecte identitari molt particular. Al llarg dels segles la cultura xinesa, amb les seves arrels taoista i confuciana, no ha estat una cultura expansiva militarment parlant. La seva influència més aviat se centra en l'interès que la cultura xinesa va exercir sobre els pobles circumdants, fet que respon en part a l'alta estima que els xinesos tenen de la seva identitat i dels valors que deriven de les seves pròpies filosofies.

Així, l'acolliment, tal com l'hem descrit més amunt, és entès també com a part d'una acció civilitzadora que pot ensenyar a les persones i als col·lectius provinents d'altres cultures el veritable valor de l'harmonia, del respecte personal i formal i del desenvolupament del propi potencial com a formes de socialització i de millorament de les relacions humanes, polítiques i socials, en bé d'una societat més harmònica i pacífica.

D'aquesta manera, l'acolliment no roman només dins dels límits del tracte personal, sinó que redunda en bé del desenvolupament dels pobles com un do generat enmig del tracte respectuós i generós i vetlla no tan sols per obtenir el millor de cada individu, sinó també el millor de cada societat.

6.7. El sikhisme

El deure d'acollida entre els sikhs es plasma en una multiplicitat de dimensions que estan articulades al voltant de tres elements bàsics que li donen consistència.

El primer element és la referència al mestratge. En llengua panjabi, el mot *sikhi* significa 'deixeble', 'seguidor' d'un mestre espiritual (guru). La tradició sikh prové d'una cadena de deu mestres espirituals que s'inicia amb Nanak Dev Ji (1469-1539) i arriba fins a Gobind Singh (1666-1708).

Aquesta tradició (tan característica dels moviments espirituals), segons la qual hom no accedeix a una experiència espiritual a través de la lliure iniciativa individual sinó ajustant-se als ensenyaments d'un mestre, és el fonament d'un profund sentiment de ser un hereu espiritual, és a dir, algú que ha estat acollit per un mestre i per una comunitat per tal que aculli en el seu interior un ensenyament. El sentit hospitalari es troba, doncs, en el mateix origen de les vivències dels sikhs i es traduirà en les actituds que se'ls demana tenir en les seves vides.

La institució del guru humà que orientava el sentit espiritual de la comunitat dels seus deixebles va acabar amb Granth Sahib i, a partir de llavors, es visibilitza en l'Escriptura sagrada entesa com el mestre que acompanyarà eternament els seguidors sikhs. Trobem aquí el segon tret característic del sikhisme: l'Escriptura és tractada com un mestre espiritual, davant de la qual es descalça i es cobreix el cap com a senyal de respecte.

Aquesta Escriptura proporciona les directrius que atorgaran sentit a la praxi dels sikhs: els seus quasi 6.000 himnes accentuen la idea de la unitat de Déu, de la qual es dedueix la comuna pertinença de tota la humanitat (encara més, del conjunt del cosmos) a una única Realitat que ens acull.

Aquesta mateixa idea queda ressaltada pel fet que els himnes del Guru Granth Sahib inclouen poemes que relaten l'alliberament espiritual de savis hindús i musulmans com a senyal d'un esperit universalista i inclusiu.

Igualment, la proposta de la meditació sobre el nom diví (*nam simaran*) es concreta en la defensa d'una via de lliurament amorós (*bhakti*) que s'ha de reflectir també en la qualitat de les relacions interpersonals.

El tercer element bàsic és el temple. El Guru Granth Sahib s'exposa en el *gurdwara*, el temple on els fidels accedeixen per mostrar respecte als mestres que els han iniciat en el camí espiritual. Aquest edifici, més enllà de la funcionalitat còltica, cohesiona la comunitat: allà s'hi reciten els himnes, però també s'hi realitza el servei comunitari (*seva*).

Per entendre les bases d'aquesta actitud hospitalària cal recordar que el fundador d'aquest moviment espiritual, Guru Nanak, va dictar tres principis bàsics: el record constant del nom de Déu (*Naam Japo*), el deure de fer un treball honrat i de defensar els drets humans (*Kirat Karo*) i l'imperatiu de la caritat (*Vand Chhako*).

En efecte, d'acord amb la tradició, és sikh tota persona que (amb independència de seu origen ètnic, religió, de casta o de gènere) cregui en un únic Déu que és la Veritat, que accepti els ensenyaments dels deu gurus consignats en el Guru Granth Sahib, que visqui d'acord amb el codi de conducta (*Rahit Maryada*) aprovat pel Guru Khalsa Panth (la comunitat sikh) i que respecti les altres religions.

L'explicitació d'aquests compromisos passa per diverses pràctiques que volen reflectir la radical igualtat de tots els éssers humans i, per tant, l'imperatiu del mutu acolliment. La més coneguda d'aquestes expressions consisteix que els homes s'afegeixen el sobrenom *Singh* ('lleó') i les dones l'apel·latiu *Kaur* ('princesa') com una manera de suprimir tota possible diferència entre les persones que pogués incitar a la discriminació. Alguns dels qui acceptin aquests principis accediran a un ritual d'iniciació que els incorpora a una comunitat de purs (*khalsa*), clarament visibles des del punt de vista social per les anomenades 5 K: no es tallen els cabells (*kes*), duen una pinta (*kanga*), un braçalet (*kara*), així com una daga (*kirpan*), alhora que vesteixen una peça de roba interior de cotó (*kachera*).

Sigui com sigui, tant el conjunt dels fidels sikhs com el grup dels qui han estat iniciats (els *amritdaris*), adquireixen unes obligacions. Evidentment, molts d'aquests deures tenen a veure directament amb una espiritualitat vehiculada cùlticament; així, els sikhs participen de l'assemblea de creients, llegeixen les Escriptures i fan les pregàries establertes.

Hi ha, tanmateix, tot un conjunt de deures que van més enllà de la dimensió litúrgica i tenen una dimensió ètica. Així, qualsevol sikh s'ha de regir per un codi de conducta clarament explícit: d'una banda, hi ha un seguit d'emocions considerades perjudicials que caldrà evitar de totes totes (la luxúria, la còlera, l'avarícia, el materialisme i l'egocentrisme) i, de l'altra, trobem un seguit de pautes de vida saludable que van des de l'abstenció de menjar carn fins a la prohibició de cometre adulteri, passant per l'abstenció de drogues i tabac...

Tal com cal esperar d'un moviment espiritual, els sikhs es constitueixen, doncs, com una comunitat que segueix un ensenyament que es plasma en uns deures ètics. Serà en aquesta darrera dimensió on trobarem explicitada de manera més clara una profunda praxi de l'hospitalitat. En efecte, la creença dels sikhs en la igualtat bàsica de totes les persones els porta a un ferm compromís de protecció dels més febles i de denúncia de tota forma d'injustícia.

El seu treball espiritual per dur una vida ajustada als preceptes que propugna la seva comunitat i el seu compromís amb una sèrie de valors es concreten en el servei desinteressat a favor de la societat. Tal com estableix una coneguda sentència: "Ningú no assoleix l'alliberament si no és practicant el servei als altres."

Els sikhs dediquen el 10% dels seus ingressos al *gurdwara* (lloc de culte) per tal que sigui destinat a causes humanitàries. I, sense cap mena de discussió, el servei més conegut dels sikhs i, alhora, el que millor reflecteix la seva voluntat d'hospitalitat és l'àpat comunitari (el *langar*). Al *gurdwara* tothom hi és benvingut; les seves quatre portes en cadascun dels

punts cardinals volen ser el símbol d'aquesta obertura universal: el temple roman obert tot el dia i ningú no hi és exclòs si mostra respecte. Però al *gurdwara* no s'hi va només per aprendre la saviesa espiritual o celebrar les cerimònies litúrgiques sinó que, per facilitar la seva funció de centre comunitari, inclou el *langar*, una cuina adossada on es prepara menjar adquirit amb les donacions dels sikhs i servit per voluntaris.

Si, inicialment, el *langar* simbolitzava el trencament amb el sistema de castes i els tabús alimentaris, actualment representa l'afany d'acollida sense restriccions. Tots els qui participen en el *langar* seuen junts en fileres i comparteixen el mateix menú com a expressió de la fraternitat. El *langar* esdevé, així, el paradigma d'una vida compartida on tothom és incondicionalment acollit.

6.8. La Fe bahá'í

Des dels seus orígens, la Fe bahá'í ha elaborat un potent artefacte teòric que fonamenta una obertura que, anant més enllà de la recerca de l'harmonia intracomunitària, s'expandeix al conjunt de la humanitat. Com és evident, aquest fonament teòric legitima una vigorosa praxi que ha acabat essent un dels trets més característics i visibles de l'acció dels membres d'aquesta fe.

En efecte, des que Mírzá Husayn-Alí (1817-1892), conegut com Bahá'u'lláh ('la glòria de Déu'), va rebre la revelació el 1852, la seva vida es va caracteritzar per una dedicació explícita i commovedora envers tota mena de marginats. Aquesta actitud li va valer, ja en vida, l'apel·latiu de *Pare dels pobres* i, des de llavors, dirigeix també la vida dels seus seguidors.

L'essència de tot plegat cal buscar-la en la doctrina de la unitat que va predicar i viure Bahá'u'lláh. La unitat és el tema central en què es basa tot l'edifici espiritual dels bahá'ís: només hi ha un Déu, només hi ha una família humana, només hi ha una espiritualitat. A partir d'aquí cal bastir

una ètica universal que permeti a la humanitat en el seu conjunt progressar cap a la maduració.

Trobem aquí un engrescador projecte utòpic que entén que la humanitat ha arribat a la seva maduresa i que afirma, com anuncien les Escriptures sagrades del passat, que ha arribat el temps de la unificació de tots els pobles en una societat mundial integrada: “La terra és un sol país i tots els éssers humans en són els ciutadans”, deia Bahá’u’lláh.

En efecte, la dinàmica inherent a la història ens aboca a la consolidació d’una civilització universal en la qual les barreres tradicionals d’ètnia, raça, classe social o creença han d’anar desapareixent. Per tal de no obstaculitzar aquest projecte, cal consolidar uns principis ètics globals que desmenteixin una cosmovisió basada en dicotomies: cal eradicar tota mena de prejudicis; promoure la igualtat entre els gèneres; eliminar les barreres econòmiques; reconèixer la unitat dels grans corrents espirituals; harmonitzar la ciència i la religió, i buscar l’equilibri entre el desenvolupament tecnològic i la preservació de la naturalesa. I s’imposa avançar decididament cap a una confederació política mundial que asseguri la supervivència humana.

Òbviament, no es tracta aquí simplement d’un desideràtum polític, sinó d’un projecte espiritualment inspirat: Déu és un i té un únic pla per al conjunt de la humanitat. Les diferents religions que han anat apareixent al llarg de la història no són més que respostes humanes a les revelacions d’aquest propòsit bàsic transmès a través de successius missatgers de Déu.

Per això, considerant que havia arribat el moment definitiu, Bahá’u’lláh va ser aclamat com el darrer missatger de Déu i va predicar, no només una conversió individual de cadascun dels creients, sinó també una transformació de la col·lectivitat: “Tothom ha estat creat per contribuir a la millora constant de la civilització.”

Aquest sentit de comuna pertinença a una unitat superior fa que els bahá’ís provinguin de tota mena de creences i comparteixin un codi d’ac-

tituds que, més enllà de les formulacions teològiques, integra uns ideals que conformen un programa global de progrés. Anant a l'arrel dels conflictes que afligeixen la humanitat, aspiren a la promoció pràctica de la igualtat i la justícia, i demanen als seus membres un treball conjunt pel bé comú que refusi tota mena de sentiment de superioritat per tal d'esdevenir signes d'unitat.

Aquesta tasca es va concretar històricament a través de l'acció i el testimoniatge dels successors de Bahá'u'lláh: 'Abdu'l-Bahá i Shoghi Effendi van excel·lir en l'expansió del missatge més enllà de les fronteres originàries amb vistes a la seva internacionalització. I, a través de la Casa Universal de la Justícia, avui els bahá'ís coordinen tota mena d'iniciatives que aspiren a visibilitzar l'hospitalitat universal.

Ad intra, aquesta convicció de la unitat radical de tot plegat es plasma en un sistema d'administració global de la comunitat bahá'í. Es tracta d'una xarxa unificada de consells administratius a escala local, nacional i internacional, que fa dels bahá'ís una comunitat mundial que es presenta com a paradigma d'harmonia i cooperació. La recerca contínua del consens comunitari que reculli els interessos de tots els membres vol ser un reflex d'allò a què s'aspira a escala global.

Ad extra, la idea bàsica d'una unitat constitutiva de tota la realitat es tradueix en un immens treball social. I és que els bahá'ís són molt conscients que, des de sempre, el fet religiós ha estat un dels factors més importants de canvi social. Per això, els esforços dels bahá'ís es focalitzen en l'anàlisi dels desajustaments que afecten la humanitat i en la implementació de models de transformació. D'aquí deriva l'íntima convicció que el nou ordre mundial no consisteix en una simple reorganització política, sinó que es basa en la comprensió profunda de la realitat espiritual de la humanitat com a font dels valors: amor, compromís, abnegació, humilitat...

Justament per això, la lectura de l'obra ingent de Bahá'u'lláh (llibres, conferències, epistolari...) reflecteix clarament una comprensió global de

la realitat. Es tracta d'una globalització que afecta, d'una banda, l'àmbit d'una reflexió que vol ser comprensiva anant des de les qüestions que la humanitat porta segles considerant (Déu, la condició humana, les motivacions i els valors...) fins a un debat que pensa la crisi actual des d'una perspectiva interdisciplinària (política, econòmica, ètica, filosòfica, espiritual...). D'altra banda, aquesta perspectiva global tracta les causes subjacents dels mals contemporanis.

Es constata, d'aquesta manera, que no es pot eliminar la pobresa sense una acció decidida a favor de la igualtat de les dones o prescindint d'una anàlisi que prevegi el respecte ecològic com una variable determinant. Aquesta mateixa lògica s'aplica a totes les temàtiques contemporànies: la diversitat cultural, la preservació del medi ambient, la descentralització de les preses de decisió, el treball a favor d'un nou ordre mundial...

D'aquesta manera, per als bahá'ís l'espiritualitat no engloba només la dimensió individual, sinó també el progrés del conjunt de la humanitat. La unitat de Déu ha de reflectir-se en la unitat de la humanitat a través de l'acció conjunta de les religions, ja que la pràctica espiritual desenvolupa les qualitats innates que constitueixen el fonament del progrés i la felicitat.

“Estigueu atents a les necessitats del vostre temps”, predicava Bahá'u'lláh com a recordatori de la inanitat d'una espiritualitat desconectada del compromís amb la història. En una direcció semblant, 'Abdu'l-Bahá deia que “la religió de Déu és per a l'amor i la unitat; no en feu un motiu d'enemistat i dissensió”. Només hi ha un Déu, creador de l'univers, que al llarg de la història s'ha revelat a través de missatgers que han testimoniat l'existència d'un pla diví únic.

L'objectiu era preparar l'emergència d'una civilització mundial en la qual la humanitat assolís un nou estadi d'existència col·lectiva. “El meu objectiu no és altre que la millora del món i la tranquil·litat dels seus habitants”, deia Bahá'u'lláh. Per això, l'aspecte que millor reflecteix el deure

de l'hospitalitat entre els bahá'ís és la convicció que la fe ha d'alliberar les capacitats humanes que, plasmades en una ètica ben afermada, permetin desenvolupar projectes socials en l'àmbit de l'educació, el desenvolupament i el medi ambient.

Aquí rau un dels aspectes més singulars de la comunitat bahá'í: la constitutiva unitat humana comporta estendre la justícia social i econòmica al conjunt de la humanitat, sense privilegis ni exclusions, en un marc d'interdependència i reciprocitat.

La crida a la responsabilitat per part dels bahá'ís és un recordatori de l'imperatiu d'acollida universal, de la preservació de la biodiversitat i del pluralisme cultural que es concreta en aspectes com la pertinença a la Xarxa sobre Conservació i Religions vinculada al Fons Mundial per a la Naturalesa; la publicació de recopilacions dels textos bahá'ís sobre el medi ambient; la creació d'oficines del medi ambient, que promouen l'educació sobre desenvolupament sostenible; els programes d'escolarització i de capacitació de mestres, així com l'elaboració de materials educatius; la creació d'estacions de ràdio comunitàries, i la implementació de programes de reforestació, d'agricultura ecològica, de reciclatge o de garantia d'aliments.

Es tracta d'una enorme diversitat de projectes que (convé no oblidar-ho) no són el resultat de l'aplicació d'una lògica economicista o purament pragmàtica, sinó que estan inspirats en motivacions espirituals: la convicció de pertànyer a una única família humana que ens agermana traduïda en experiència pràctica de solidaritat i responsabilitat. No excloure ningú, acollir tothom com a garantia de l'esperança en la humanitat.

7. CONCLUSIONS: EL FORASTER COM A DO

Posem punt final a aquest document. A través d'aquesta passejada panoràmica per les diferents tradicions religioses presents a Catalunya, hem pogut constatar el valor que es concedeix al foraster i com, en totes aquestes tradicions, és fonamental el deure d'acollir-lo amb cura i respecte.

L'hospitalitat és, més que una exigència moral, una actitud espiritual, d'atenció i de respecte envers el qui és diferent, de resposta a les seves múltiples necessitats, i, a la vegada, evoca la voluntat de conèixer i d'aprendre amb la seva presència. Per això, el foraster és un do, algú que ha de ser tractat sempre i en qualsevol lloc com un fi, algú que ens exigeix eixamplar la ment i el cor i, a la vegada, que ens ensenya valors i costums que provenen d'altres terres.

Emparats en aquesta rica tradició religiosa, diversa en les seves formes i manifestacions, vindiquem el valor de l'hospitalitat i considerem imprescindible articular una pedagogia de l'acollida.

Contra les actituds hermètiques o xenòfobes, que s'emmurallen en la por i alimenten tota mena de prejudicis i tòpics, subratlem la importància d'implementar socialment una ètica de l'acollida, una actitud preferentment sol·lícita envers les persones més vulnerables. Tot això exigeix un profund canvi de mentalitat que no solament implica les comunitats educatives, sinó també les socials, econòmiques, sanitàries i polítiques.

Concebre el foraster com un do és percebre'l com una oportunitat per aprendre i créixer; com una ocasió per nodrir-se dels seus valors i, a la vegada, per donar-li a conèixer tot allò de bell, de bo i de noble que ens configura com a poble.

CONSELL ASSESSOR PER A LA DIVERSITAT RELIGIOSA

Funcions del Consell Assessor

El Decret 184/2013, de 25 de juny, de reestructuració del Departament de Governació i Relacions Institucionals, a l'article 62, estableix les funcions del Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa:

El Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa, creat pel Decret 326/2011, de 26 d'abril, i configurat com a òrgan col·legiat assessor del departament competent en matèria d'afers religiosos en la implementació de les polítiques en matèria d'afers religiosos relacionades amb les diferents esglésies, confessions i comunitats religioses que aconsegueixen la seva activitat a Catalunya, té la composició, les funcions i el règim jurídic previstos en aquest Decret.

Són funcions del Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa:

- a) Assessorar o informar la persona titular del departament de la Generalitat de Catalunya competent en matèria d'afers religiosos de la Generalitat sobre les qüestions que li siguin plantejades.*
- b) Proposar les actuacions o els plantejaments que consideri adequats en el marc de les relacions amb les diferents esglésies, confessions i comunitats religioses que aconsegueixen la seva activitat a Catalunya.*
- c) Assessorar i donar suport, a petició de la persona titular del departament de la Generalitat de Catalunya competent en matèria d'afers religiosos, en les relacions de col·laboració o de cooperació que impliquin la participació del Govern o del Parlament de Catalunya en institucions de l'Estat o en organitzacions internacionals.*

Composició del Consell Assessor

El Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa fou creat l'any 2011. Des del seu inici, ha estat presidit pel doctor Francesc Torralba i Roselló, i és compost per deu persones més:

Francesc Torralba i Roselló

(Barcelona, 1967) Doctor en filosofia per la Universitat de Barcelona i doctor en teologia per la Facultat de Teologia de Catalunya. Professor de la Universitat Ramon Llull de Barcelona. Ensenya història de la filosofia contemporània i antropologia filosòfica i alterna la seva activitat docent amb l'ofici d'escriure. Director de la Càtedra Ethos d'ètica aplicada a la Universitat Ramon Llull. Forma part de diversos comitès d'ètica. El 2011 va ser nomenat per Benet XVI consultor del Consell Pontifici de la Cultura de la Santa Seu. Publica en diverses revistes especialitzades i també és molt present en els mitjans de comunicació. Al llarg de la seva trajectòria professional ha rebut diferents premis d'assaig en llengua catalana i ha publicat més de setanta llibres de filosofia sobre temes molt variats. Està essencialment preocupat per articular una filosofia oberta al gran públic que pugui alternar profunditat i claredat alhora.

Maria Teresa Areces Piñol

(Lleida, 1956) Doctora en dret per la Universitat de Barcelona. Catedràtica de dret eclesiàstic de l'Estat de la Universitat de Lleida. Durant dotze anys fou degana de la Facultat de Dret i Economia de la Universitat de Lleida, i actualment n'és la secretària general. Ha estat vocal del Consell Rector de l'Institut d'Estudis Autònoms de la Generalitat de Catalunya. Ha dedicat la seva recerca a la llibertat religiosa, el dret de família, el dret canònic, les relacions entre les confessions i les administracions públiques i l'objecció de consciència. D'entre els llibres i la multitud d'articles publicats destaca *El principio de laicidad en las jurisprudencias española y francesa*. La seva última obra publicada és *La prohibición del burka en Europa y en España*. Ha estat síndica municipal de Lleida.

Lena de Botton Fernández

(Barcelona, 1976) Doctora en sociologia per l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París. En l'actualitat és professora del Departament de

Teoria Sociològica, Filosofia del Dret i Metodologia de les Ciències Socials de la Universitat de Barcelona. Coordina el Grup de Diàleg Interreligiós del Centre Especial en Teories i Pràctiques Superadores de Desigualtats (CREA) de la Universitat de Barcelona. Les seves línies d'investigació se centren principalment en els àmbits d'immigració, identitat cultural, dona immigrant, diàleg interreligiós i escola inclusiva. Destaquen sobretot les seves contribucions al voltant de les aportacions que les dones musulmanes estan fent al discurs feminista internacional.

Miquel Calsina Buscà

(Torroella de Montgrí, 1970) Professor de la Facultat de Comunicació i Relacions Internacionals Blanquerna (Universitat Ramon Llull) i del Màster en diàleg interreligiós, ecumènic i cultural de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona. Membre del Patronat de la Fundació Joan Maragall i del Consell de Redacció de la revista *Qüestions de Vida Cristiana*. Participa en el Grup de Reflexió sobre Teologia i Pensament de la Facultat de Teologia de Catalunya. Delegat de Mitjans de Comunicació Social a la Diòcesi de Girona. Ha coordinat l'edició de publicacions com: *Catalunya, reptes ètics* (2006), *Religions i espiritualitat en un món en crisi* (2009) i *Valors útils per a la Catalunya del futur* (2009). És coautor de *Les veus dels indignats a Catalunya* (2013) i *Palabras clave de sociología* (2015).

Lluís Duch i Álvarez

(Barcelona, 1936) Doctor en antropologia i teologia per la Universitat de Tübingen i professor emèrit de la Facultat de Ciències de la Comunicació de la Universitat Autònoma de Barcelona, de l'Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós de Tarragona i de l'Abadia de Montserrat. És monjo de Montserrat des del 1961. Ha estudiat els diferents llenguatges dels universos simbòlics i mítics i la seva concreció en la vida quotidiana dels nostres dies. Ha traduït al català i al castellà escrits de Luter, Müntzer, Silesius, Schleiermacher i Bonhoeffer. És autor de més de cinquanta llibres i opuscles i de tres-cents articles i col·laboracions en obres col·lectives.

Daniel Giralt-Miracle i Rodríguez

(Barcelona, 1944) Llicenciat en filosofia i lletres (UB) i en ciències de la informació (UAB) i diplomad en disseny i comunicació a Alemanya (Hochschule für Gestaltung d'Ulm). Ha treballat en el camp de la crítica i la història de l'art, ha estat

professor a la UB i a la UAB i ha organitzat exposicions d'art i disseny en l'àmbit nacional i internacional. Entre altres responsabilitats en la gestió cultural pública i privada, ha estat director del Museu d'Art Contemporani de Barcelona i comissari general de l'Any Internacional Gaudí. Actualment és membre del Comitè Executiu del Consell de la Cultura de Barcelona. És acadèmic numerari de la Reial Acadèmia de Ciències i Arts de Barcelona i de la Reial Acadèmia de Belles Arts de Sant Jordi de Barcelona. El 2013, la Generalitat de Catalunya li atorgà la Creu de Sant Jordi.

Francesc Xavier Marín i Torné

(Gironella, 1963) Doctor en filosofia, diplomad en ciències de la religió i expert professional en cultura, civilització i religió islàmiques. És professor de la Universitat Ramon Llull –on és investigador principal del Grup de Recerca «Identitat i Diàleg Intercultural»– i dels instituts superiors de ciències de la religió de Barcelona i de Vic. També és professor de diversos cursos de màster i postgrau sobre immigració, educació intercultural i desenvolupament a l'Àfrica. Ha estat professor convidat d'islam a la Universitat de Barcelona i a la Universitat Autònoma de Barcelona. Exerceix de secretari de la FAR (Associació Interconfessional per a l'Estudi del Fet Religios) i és membre d'honor de les associacions ETHNOS i ORÍGENS.

Xavier Melloni i Ribas

(Barcelona, 1962) Jesuïta. Doctor en teologia i llicenciat en antropologia cultural. Membre de Cristianisme i Justícia i professor a la Facultat de Teologia de Catalunya i a l'Institut de Teologia Fonamental de Sant Cugat del Vallès. Va ser membre del Consell Assessor del Parlament de les Religions del Món (Barcelona, 2004). Viu i col·labora en el Centre Espiritual "La Cova de Sant Ignasi", a Manresa. És autor de diverses publicacions sobre teologia, mística, diàleg interreligiós i espiritualitat ignasiana, entre d'altres.

Yaratullah Monturiol i Virgili

(Barcelona, 1961) Islamòloga i exegeta. Conferenciant internacional des del 1994 sobre islam, dona, espiritualitat, diàleg interreligiós i interculturalitat. Cofundadora i presidenta de la primera comunitat de dones musulmanes a Catalunya (1994-2001) i de la primera mesquita independent de dones a Europa (1998-2001). Directora del 1r Congrés de Dones Musulmanes (1999) i del 1r Congrés de Femi-

nisme Islàmic (2005). Representant oficial de la FEERI a Catalunya (2005). Vicepresidenta de l'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós (2001-2009) i membre del Consell Editorial de la revista *Dialogal* (2002-2010). Representant espanyola a l'EMN (European Muslim Network) (2000-2010). Fundadora de l'Associació per al Desenvolupament del Feminisme Islàmic (2004-2012) i cofundadora del Grup Internacional d'Estudis sobre Dona i Islam (GIERFI 2008-2012), convertit avui en centre de formació per a dones ulemes al Marroc, dirigit per Asma Lamrabet. És autora de diversos llibres i articles, i ha participat també en nombroses obres col·lectives.

Joan-Andreu Rocha Scarpetta

(Bogotà, Colòmbia, 1965) Doctor en història de les religions i historiador, vicecatedrà de periodisme de la Universitat Abat Oliba; professor i director del Màster en església, ecumenisme i religions de l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma i professor convidat de la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma i de la Universitat de Teheran. Les seves àrees d'especialització se centren en els processos comunicatius de les relacions interreligioses, els mitjans de comunicació i les religions i el periodisme religiós.

Xavier Rubert de Ventós

(Barcelona, 1939) Filòsof, polític, assagista i professor. Llicenciat en dret i doctor en filosofia per la Universitat de Barcelona. Autor d'una extensa producció assagística i filosòfica d'estètica, teoria de la cultura, filosofia pràctica (ètica i filosofia política) i de filosofia general. Ha estat catedràtic d'estètica i composició a l'Escola Tècnica Superior d'Arquitectura de Barcelona i diputat al Congrés i al Parlament Europeu. Ha estat condecorat amb nombroses distincions, entre les quals destaquen la Creu de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya, el Premi Lletra d'Or de la literatura catalana i el Premi Ciutat de Barcelona. Ha format part de la Comissió per la Dignitat i és membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials de l'Institut d'Estudis Catalans i president de l'Institut d'Humanitats de Barcelona.



Generalitat de Catalunya
**Departament de Governació
i Relacions Institucionals**

www.gencat.cat/afersreligiosos
@afersreligiosos