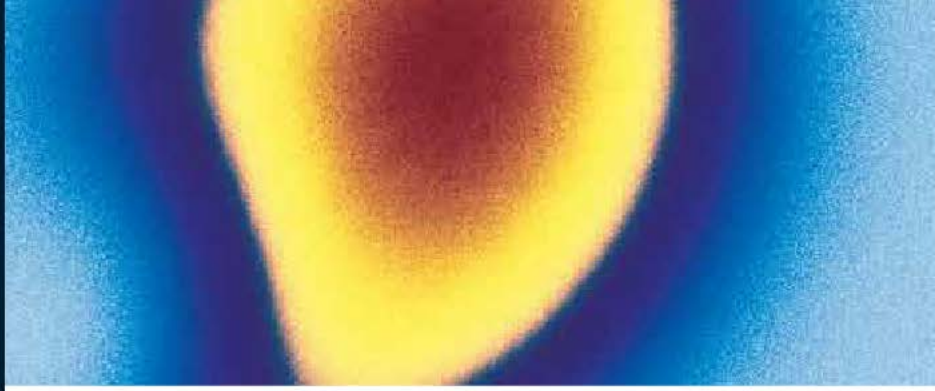
INFORME FERRER I GUÀRDIA 2026



DESPOLITITZACIÓ I NOVES FORMES INVISIBLES DE CONTROL



Qualsevol forma de reproducció, comunicació pública o transformació d'aquesta obra només pot ser efectuada amb l'autorització dels titulars, amb excepció prevista per la llei.

Informe Ferrer i Guàrdia 2026

© Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia
© Fotografia portada: *Unsplash*

Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia
C/ Avinyó, 44 08002 Barcelona
www.ferrerguardia.org

Coordinació: *Aida Mestres, Daniel Sosa i Berta Ballester*
Disseny i maquetació: *Andrea González*
Correcció i traducció: *Núria Masdeu - Traduccions*
Impressió: *Editorial Descontrol*
Equip tècnic: *Hungria Panadero*, *Sergi Contreras, Josep Mañé, Joan Gorina i Uska Ballester*

La Fundació Ferrer i Guàrdia no es fa responsable dels continguts ni dels comentaris de les persones autores dels articles. La publicació queda limitada a facilitar la lliure expressió d'idees per part dels autors/es, dintre del marc establert de les normes de publicació.

ISBN 978-84-87064-99-9
DL B 19343-2026

Amb el suport de :

Generalitat de Catalunya

Barcelona

INFORME FERRER I GUÀRDIA 2026

DESPOLITITZACIÓ I NOVES FORMES INVISIBLES DE CONTROL

Índex

Pròleg 8

Presentació 17

Articles 26

Democràcia liberal i desafecció política: el repte de polititzar la societat per construir una altra democràcia 27
Arantxa Tirado

Religions, laïcitat i democràcia: una conversa que cal mantenir 47
Jesús Bastante

Quan la democràcia no compta amb la joventut 67
Pilar M. Blasco

La radicalització digital i el paper de la manosfera i altres comunitats en la construcció i difusió d'una nova cultura política reaccionària 85
Proyecto UNA

Interfícies massa usables. De com el disseny digital de ens està prenent la paraula 105
Marta G. Franco

Algoritmes extractius *versus* algoritmes humanistes 125
Joan-Francesc Pont Clemente

Expulsió escolar i racialització: desmantellant la promesa intercultural 147
Cris Zhang Yu 张婷婷

La meritocràcia educativa com a coartada social 167
Associació Afroféminas

Laïcitat en xifres / Anàlisi 2025 179
Josep Mañé - Joan Gorina

Presentació 180

Adscripció a opcions de consciència 183

Religiositat 197

Finançament 204

Educació 208

Ritus de pas 221

Autors i autores 227

Pròleg

Aquest informe que ara teniu a les mans reuneix i estructura dades que, des de la Fundació, creiem rellevants per a l'anàlisi de l'impacte de la religió en els diversos àmbits de la vida dels joves —la seva educació, l'organització personal i social del seu dia a dia—, en un procés dinàmic de valoració de la informació rebuda en cada moment.

També volem ajudar a confirmar o corregir dades, perquè tinguis una base quantificada a les teves opinions i a les teves reaccions als arguments presentats pels diversos articulistes recollits en l'informe. Però, per sobre de tot, a les observacions que de manera general circulen sense connexió amb la realitat, en determinats mitjans de propaganda i xarxes socials, que conformen la matèria primera creadora de la dita crisi democràtica i l'auge de l'antipolítica que, lentament, està pervertint l'agenda política i social en la qual vivim.

Aquest procés es basa, tot i que no exclusivament, en un assenyalament dels altres com a culpables de tots els mals: les dones, els pobres, els joves, els estrangers i altres minories socials o polítiques. I l'elecció d'un heroi (home, mascle i d'edat madura), com a garantia d'una solució total i definitiva, és un relat i una pràctica molt antics i còmodes que abans anomenàvem simplement feixisme o bé nazisme o franquisme.

El fet que aquest procés es repeteixi al llarg de la història és senzill de comprendre, però difícil d'afrontar. Acceptar el relat de l'assenyalament estalvia assumir la responsabilitat sobre les nostres decisions, traslladar a d'altres les errades en la interacció dins de la societat, de manera que s'evita pactar sortides viables als problemes, que necessàriament tindran associades renúncies i la por d'acceptar que part de l'error també rau en nosaltres.

Us recomano llegir *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Karl Popper, per entendre que, des de Plató, els enemics de la democràcia han

estat molts i, de vegades, han gaudit d'un gran prestigi. Això no els fa menys errats i, sobretot, no els vincula necessàriament a una ideologia concreta, sinó a la manca de crítica lliure i de transparència en els afers públics.

De vegades, com ara, ens relaxem i deleguem en d'altres la lluita contra aquesta tendència, o creiem que ja està erradicada. Però la temptació de delegar el govern en els que considerem «els millors» és antiga i recurrent: des de la proposta platònica del govern dels millors fins als moviments feixistes i parafeixistes actuals, que reivindiquen el govern dels «nostres», trobem diferents formes de desconfiança envers la capacitat de la societat per governar-se a si mateixa.

Totes cerquen l'opacitat dels actes dels poderosos, l'assenyalament d'uns responsables que no es puguin defensar, la manipulació o fins i tot invenció de fets i dades no comprovables per perllongar el seu govern i, finalment, els seus privilegis. Privilegis que els grups socials dominants que controlen la majoria o la totalitat de les palanques de poder i els seus seguidors beneficiats senten amenaçats quan no tenen un consens social prou ampli i sòlid. Aquesta acció pot anar fins a la violència i, si recuperem l'aforisme de Lévi-Strauss, la guerra (l'opressió violenta és una forma de guerra) és simplement una fase diferent d'una negociació en un conflicte.

Ara bé, limitar-se a assenyalar-ho i lamentar-ho no serveix de res, més enllà de la satisfacció d'haver quedat bé amb els nostres afins. És l'acció política, via moviments socials, amb accions que provoquin canvis de legislació (regulació o prohibició), el que les contrarestarà o corregirà els problemes plantejats.

No és un procés fàcil. L'elecció dels danys que podem assumir, l'expectativa de beneficis que esperem obtenir i l'elecció dels grups amb qui aconseguim pactar són els elements on rau l'èxit o el fracàs de la

nostra iniciativa política. Sense perdre de vista que els conflictes socials, com els personals, mai desapareixen; senzillament es gestionen i minoren o es deixen créixer i es podreixen. Perquè la història continua avançant, però els éssers humans i la seva forma de ser són essencialment similars. I ho són perquè, si tenim en compte que els conflictes socials tenen múltiples variables de valors diferents, els quals evolucionen en el temps, tal com estableix el darrer teorema de Fermat i la teoria del caos, no hi ha una solució definitiva, només aproximacions successives. Per això quan sento algú dir que això o allò «és la solució definitiva» em poso de molt mal humor.

Per posar un exemple, una d'aquestes solucions fou l'establiment de la meritocràcia a principis del segle XX (a l'informe trobareu diversos articles que en parlen) com una resposta a la necessitat d'estructurar una societat al marge dels llinatges de sang, on només calia formació en esgrima i saber la nostra posició en el protocol.

La meritocràcia es va estructurar al voltant d'un programa educatiu adreçat a obtenir candidats per als estudis universitaris, principalment com a via de promoció social i d'obtenció dels professionals necessaris per fer funcionar el nou estat i, subsidiàriament, ensenyar a llegir i escriure als treballadors especialitzats, que eren els que havien d'aprendre les noves tècniques de la revolució industrial.

La descoberta de noves, més abundants i més accessibles fonts d'energia (del carbó a la nuclear) va permetre l'aparició de feines més sofisticades, que demanaven cada cop un volum més gran de treballadors. Aquesta nova revolució que s'estava produint també acompanyava el naixement del ciutadà. A fi de crear-lo, a l'ensenyament, a banda d'escriure i llegir i les quatre regles, s'hi va incloure la geografia física i humana de la nació i la història (certa o mítica) de la nació, sobre la qual s'estableix l'estat modern, que reuneix i organitza els seus agents polítics i finalment els ciutadans.

En l'era de Google, les bases de dades online i la intel·ligència artificial (IA), avui una part d'aquest programa està parcialment obsolet, i diversos dels articulistes n'assenyalen les mancances i algunes possibilitats de millora. Però potser tothom passa de llarg del fet que les bases ideològiques (història dels mites fundacionals i geografia de l'espai de convivència dels grups que es reclamen amb drets similars) també s'estan debilitant per un canvi profund en l'organització de l'economia i la convivència, a causa de la globalització de les cadenes de subministrament, que modifica els mites compartits que les xarxes socials han accelerat, segmentant els grups bàsics de solidaritat (grups de producció, família extensa, etc.).

Aquest procés ha debilitat la cultura que ajudava a inserir els individus en un context familiar estable, i l'ha deixat cada cop més en mans de les tempestes de la seva vida en particular i de la història en general. I, tot i els esforços de l'Estat per substituir-los, la manca de llaços personals i vincles de solidaritat en dificulta molt la substitució. Perquè finalment els grups de solidaritat ajudaven a plantejar-se projectes personals a llarg termini, i ara només ens queden els processos de creixement personal, que sempre em recorden els discursos dels ermitans al mig del no res.

Seria necessari un debat sobre el tema que ens permeti introduir un nou paradigma en l'educació, allunyat dels discursos dirigits a construir estructures d'acompanyament que volen ser de protecció, però alguns cops són de control i d'altres, una eina per eludir la responsabilitat dels educadors, siguin pares, mestres, monitors, etc. Que plantegi una formació en la cerca, la crítica i la responsabilització. Això vol dir l'experimentació, el risc i la descoberta de la pròpia autonomia (coneixement dels límits). Tenim encara una cultura i un ensenyament estructurats al voltant de l'acció-reacció i la protecció il·limitada dels menors. Ara tenim un món que explícitament creix i es desenvolupa

en la probabilitat i el càlcul de riscos, sense Déu ni mestre que ens guiï i protegeixi del resultat de les nostres accions.

No hem de perdre mai de vista les nostres limitacions neuronals a l'hora d'entendre el món que ens envolta i que tan bé aprofiten els influenciadors de les xarxes socials, que donen solucions simples a problemes complexos, molts cops de gestió molt complexa. Són limitacions que hem heretat dels nostres avantpassats, que corrien alegrement per la sabana africana i que, quan observaven dos punts brillants, no podien fer una anàlisi de les múltiples possibilitats: simplement interpretaven aquella inconsistència com un senyal d'alarma i calia fugir. Els qui ho feien transmetien els seus gens als descendents; la resta van desaparèixer devorats.

No en va l'aritmètica, com a sistema rigorós d'ordenació del món, va néixer fa 3.500 anys; en canvi, el càlcul de probabilitats, com a reflex del que pot passar o no, fa només 300 anys. Ara que la consideració de múltiples factors i opcions ja no implica necessàriament la mort, però que el menysteniment dels riscos i les seves probabilitats sí que pot comportar greus problemes socials, cal una educació que reculli tota aquesta nova realitat.

Si tenim una educació on l'error no implica el càstig, ara ens en cal una que l'aprofiti i, si cal, el provoqui com a font d'aprenentatge. Però per això hem de tenir en compte els diferents tipus d'intel·ligència, de capacitats i d'expectatives personals com a eix vertebrador de l'escola i no cercar la creació de grups homogenis.

Cal centrar-se en el treball personal, escriure o exposar estructurant els arguments, experimentar i assumir els riscos del fracàs, del ridícul i sobretot de la descoberta, perquè, si no ens hi enfrontem, no creixerem i no ens podrem plantejar més reptes. Cal que cada alumne, futur ciutadà, pugui saber de la cultura que l'envolta, que és rellevant per al seu futur.

I dic «de la cultura que l'envolta» perquè els humans som una creació a partir dels desafiaments que els darrers mil·lennis se'ns han plantejat. Tal com ha demostrat l'antropologia, la cultura no és un mur rígid que rodeja i protegeix els individus; la cultura (la religió, els costums, el vestir, el menjar, etc., són constructes culturals) és una caixa d'eines que des d'orígens diversos (la família, l'escola, els mitjans socials, la nostra creació) tenim i fem servir per circular pel món.

Però, a diferència dels que veuen la cultura com una estructura rígida i tancada, d'aquesta caixa d'eines mai en fem servir totes les eines alhora, ni tots farem servir la mateixa per al mateix problema, ni la que escollim (per por o prejudicis) és la més adequada, i ens pot acabar produint un accident. La cultura s'ha de respectar en la mesura que millora el dia a dia de cada ciutadà, disminueix l'estrès i augmenta la nostra capacitat d'acció, ja que és el sistema de gestió del nostre entorn en aquest món d'estranys on ens hem d'integrar i amb qui hem de col·laborar.

Tanmateix, cal corregir o combatre els trets que aprofita un individu o grup particular per perjudicar els altres i disminuir-ne les possibilitats, com ara combatre la marginació de la dona de determinades feines i responsabilitats per raons religioses. Uns objectius que, culturalment, una part molt majoritària de la població humana ha resumit en la Declaració Universal dels Drets Humans.

La tradició del lliurepensament, encarnada per Francesc Ferrer i Guàrdia, ofereix el mètode adequat per a l'anàlisi i l'acció en la tradició del mètode científic, que no és en absolut una ideologia, perquè pot arribar a demostrar-se en algun moment com a incorrecte, i només és una observació racional i lliure la que es pot contestar o corregir. Els àngels, els Déus o les afirmacions sense fonament de les xarxes socials queden fora d'aquest àmbit.

La laïcitat, lluny de ser una mera neutralitat buida, o l'absència de religió a les aules s'ha d'entendre com el teixit connector indispensable de la democràcia, perquè la laïcitat és, en essència, l'enemic natural del dogma (incloent-hi el seu). Si originalment va combatre essencialment el dogma religiós que menystenia grups i formes de pensament sencers, avui és l'eina indispensable per qüestionar els nous absolutismes de la nostra era (el pensament únic neoliberal, la infal·libilitat tecnocràtica, l'adoració acrítica de la tecnologia, la construcció d'identitats excloents rígides i incriticables), de manera que ajuda a desarmar els relats d'odi que alimenten i fan créixer aquestes certeses inqüestionables.

No hi ha democràcia sense ciutadans autònoms i respectuosos dels drets dels altres, perquè els drets només existeixen mentre els de tots són respectats. No es pot ser neutral davant el feixisme en la defensa dels drets humans.

Per anar acabant, només vull assenyalar que vivim en un món finit, i això té conseqüències econòmiques, socials i personals. En els darrers 6.000 anys hem actuat com si els recursos disponibles fossin il·limitats. Mentre les nostres capacitats tecnològiques van ser limitades, la nostra acció també ho va ser, tot i que, com documenta Jared Diamond a Collapse, en llocs tancats vam aconseguir resultats catastròfics.

Ara les nostres capacitats van des d'esgotar tots els ecosistemes que ens permeten viure fins a amenaçar quasi totes les formes de vida existents. Tenim un desafiament complex que intentem o bé negar, o bé solucionar amb eines simples, com ara controlar les grans reserves de petroli poc explotades del planeta (l'Iran, Veneçuela o el Canadà), assegurar el control de terres rares (Groenlàndia), amenaçar els nostres clients d'augmentar el preu de venda dels nostres productes (guerra d'Ucraïna), provocar enfrontaments per raons socioeconòmiques entre sud-africans i nigerians (Sud-àfrica), o també instaurar governs

totalitaris que permetin una gestió opaca dels recursos disponibles, discursos negacionistes que volen inacció.

Aquest canvi de mentalitat també l'ha de fer l'esquerra, que actua com si el món disposés encara de recursos infinits que el capital sap mobilitzar i ella només ha d'ajudar a repartir amb més justícia. El capital encara actua amb la lògica dels nostres avantpassats predadors, però nosaltres sabem i tenim proves que aquest no és el camí i que cal un futur col·laborador i estalviador.

Hem arribat al límit del nostre ecosistema. Podem esperar que, com s'ha comprovat en d'altres depredadors, una catàstrofe ens retorni a un estadi ecològic sostenible i, en tot cas, catastròfic, o podem començar a implementar nous models productius i noves solucions organitzatives, i d'això aquest informe vol ser-ne una de les veus.

No hem d'oblidar, com he anat comentant més amunt, que aquestes solucions no poden ser un retorn cap enrere a models caducs, ni accions simples i lineals que molts cops són errònies i contraproduents, i sobretot no seran evidents, perquè el futur el desconeixem. Han d'ésser nous camins que encara no hem transitat, on la consigna ha d'ésser la fi del creixement indefinit, del consum sense límits i de la guerra com a darrera forma de negociació. I dels debats com el que recull aquest informe n'han de sortir propostes.

I per a aquest procés vull fer una darrera recomanació: associeu-vos i sereu forts, instruïu-vos i sereu lliures, estimeu-vos i sereu feliços.

Josep Sellarès
Membre del Patronat de la Fundació Ferrer i Guàrdia

Presentació

Vivim un moment en què la paraula «democràcia» es repeteix amb una freqüència inversament proporcional a la confiança que suscita. Les enquestes ho confirmen any rere any: la ciutadania es declara desafectada, distant, escèptica davant unes institucions que percep buides de contingut. Però seria un error llegir aquesta desafecció com un simple estat d'ànim col·lectiu, una fatiga passatgera o un dèficit cívic que caldria corregir amb més pedagogia. L'Informe Ferrer i Guàrdia 2026 parteix d'una hipòtesi diferent: allò que anomenem desafecció no és la causa de la crisi democràtica, sinó un dels seus símptomes més visibles. La causa cal buscar-la en un procés més ampli i menys evident, que travessa l'economia, la cultura, la tecnologia, l'educació i, fins i tot, la manera com ens relacionem amb les creences: el procés de despolitització.

Per despolitització no entenem la desaparició de la política, sinó la seva ocultació. És la transformació de conflictes que són, per naturalesa, col·lectius i disputables —com es reparteix la riquesa, qui té accés a l'habitatge o a l'educació, quins cossos i quines vides compten— en qüestions tècniques, individuals o inevitables. Quan un problema social es presenta com un càlcul d'eficiència, com una fatalitat del mercat o com el resultat previsible del mèrit o la manca de mèrit de cadascú, deixa de ser un problema polític. I quan deixa de ser polític, deixa de ser discutible: ja no hi ha res a decidir col·lectivament, només hi ha gestió. Com recorda Josep Sellarès al pròleg d'aquest informe, els enemics de la democràcia, en la coneguda formulació de Karl Popper, no es defineixen mai per una ideologia concreta, sinó per la manca de crítica lliure i de transparència en els afers públics —una lliçó de fa vuit dècades que la despolitització contemporània no inventa, sinó que actualitza i amplifica amb l'escala i la velocitat que li dona la infraestructura algorítmica. Aquesta és, precisament, la funció de la falsa neutralitat: no elimina el conflicte, el deslegitima; no suprimeix la ideologia, la fa invisible en el moment en què serveix millor als

interessos dominants. Un discurs que es presenta a si mateix com a apolític —tècnic, objectiu, de sentit comú— és sovint el que exerceix amb més eficàcia el poder, perquè no necessita justificar-se, només necessita ser assumit.

La meritocràcia n'és, potser, l'exemple més consolidat. Poques idees han aconseguit un consens tan ampli i, alhora, tan poc examinat: qui s'esforça progressa; les desigualtats són el resultat d'itineraris individuals, no d'estructures. Aquest relat travessa l'escola, el mercat laboral i l'imaginari col·lectiu, i compleix una doble funció. D'una banda, individualitza allò que és estructural, de manera que converteix la pobresa, l'exclusió o el fracàs escolar en una suposada mancança personal. De l'altra, blinda el sistema de qualsevol qüestionament: si l'origen de la desigualtat és l'esforç, criticar-la és, en el fons, criticar la justícia mateixa. La tecnocràcia opera de manera anàloga en l'àmbit de les decisions col·lectives: substitueix la deliberació pública per la gestió d'experts, i presenta com a inevitables opcions que sempre són, en realitat, tries entre alternatives possibles. Totes dues, meritocràcia i tecnocràcia, comparteixen una mateixa arquitectura: presentar-se com a neutrals per no haver de justificar-se com a polítiques.

Aquest desplaçament té conseqüències concretes, i és aquí on l'informe vol posar la mirada. Es tradueix en la normalització de discursos autoritaris i en la regressió de drets que fa poc semblaven consolidats. Es tradueix en estètiques que es presenten com a transgressores o contraculturals mentre defensen, de fons, un projecte econòmic profundament conservador. Es tradueix en formes de consum, d'escapisme identitari o religiós que ofereixen sentit i pertinença allà on la política ha deixat d'oferir-ne. Es tradueix, també, en la canalització de la precarietat cap al punitivisme i l'odi: quan no hi ha un relat col·lectiu que expliqui per què la vida s'ha tornat més dura, sempre apareix algú disposat a oferir un culpable senzill. No és casualitat que els discursos d'odi, l'auge de l'extrema dreta o el desencant juvenil davant les insti-

tucions siguin fenòmens que es reforcen mútuament: tots són respostes, distintes però connectades, a la mateixa experiència d'impotència davant un món que es presenta com a immodificable.

Precisament per això, comprendre la despolitització exigeix mirar-la des de diversos angles a la vegada. No n'hi ha prou d'analitzar-la com un fenomen exclusivament econòmic, ni reduir-la a una qüestió generacional, ni tancar-la en el debat sobre les xarxes socials. Cal observar-la allà on efectivament es produeix: a les aules; en la bretxa digital que travessa generacions, territoris i gèneres; en els discursos que circulen per les xarxes; en els carrers, que ja no s'omplen igual; en els temples, i en els indrets que n'han ocupat el lloc. Cadascun d'aquests espais respon a una lògica pròpia, però totes s'articulen en un mateix mecanisme de fons: la conversió sistemàtica del conflicte polític en gestió tècnica o en fatalitat individual, que erosiona la sobirania ciutadana, entesa com la capacitat col·lectiva de decidir sobre les pròpies condicions de vida, també digitals. És per això que aquest informe no busca un únic diagnòstic tancat, sinó que convida vuit veus —procedents del periodisme, l'activisme juvenil, la investigació sobre radicalització digital, la pedagogia crítica, l'antiracisme, el disseny tecnològic, el dret constitucional i el pensament polític— a compondre, per acumulació i per contrast, una mateixa pregunta de fons.

Les veus de l'informe

Aquestes vuit contribucions no es llegeixen bé com un catàleg ordenat, sinó com una simfonia en què cada veu se suma per construir un conjunt. Comencem, doncs, pel marc més ampli i anem descendint progressivament cap als àmbits concrets on es manifesta la despolitització: la fe, la joventut, la xarxa, l'aula.

Arantxa Tirado obre aquest recorregut situant la crisi en la seva escala més àmplia. Sosté que el desgast actual de les democràcies liberals no és un fenomen conjuntural ni atribuïble a una figura o a un cicle electoral concret, sinó el resultat de les contradiccions estructurals del capitalisme neoliberal. L'esgotament del model econòmic, l'augment de les desigualtats, la crisi climàtica i la transformació de l'ordre internacional expliquen, alhora, la desafecció política i l'auge de les noves dretes: no són dos processos paral·lels, sinó dues cares d'un mateix fenomen.

Mentre Tirado explica per què el terreny s'ha tornat fèrtil per als discursos autoritaris, Jesús Bastante mostra un dels llenguatges concrets que n'aprofita l'expansió: el religiós. Des d'una triple posició —com a creient, periodista i ciutadà—, Bastante analitza el creixement dels discursos d'odi amplificats per les xarxes i les *fake news*, la renúncia al diàleg constructiu en favor de la confrontació, i diagnostica com la ultradreta utilitza referències pseudoreligioses i la teologia de la prosperitat per legitimar projectes autoritaris. Davant d'aquest panorama, reivindica una laïcitat que no expulsi les conviccions de l'espai públic, sinó que n'impedeixi la imposició com a criteri exclusiu d'organització col·lectiva, i proposa enfortir l'escola pública i revisar els acords Església-Estat del 1979 com a vies per frenar la deriva autoritària.

Pilar Blasco, del Consell de la Joventut d'Espanya (CJE), per la seva banda, qüestiona el diagnòstic habitual sobre la desafecció juvenil i argumenta que el problema no rau en el desinterès dels joves, sinó en la incapacitat de les institucions per respondre a les seves necessitats i compartir-hi poder. Assenyala les condicions materials, com la precarietat laboral i d'habitatge, que en limiten estructuralment la participació, la desaparició dels espais físics de trobada i el debilitament del teixit associatiu, i llegeix les mobilitzacions climàtiques, feministes, per l'habitatge o per Palestina no com a apatia, sinó com a expressions d'una ciutadania que continua organitzant-se malgrat tot.

És precisament en aquesta bretxa entre una generació formada i conscienciada i unes institucions incapaces de compartir-hi poder on Proyecto UNA situa el terreny de cultiu de la radicalització digital. El col·lectiu refusa explicar l'auge de l'extrema dreta com un fenomen aïllat i el situa en el fracàs del projecte neoliberal des del 2008: la precarietat i la manca d'expectatives de futur alimenten la frustració, que es converteix en odi mitjançant el mecanisme del «dret agreujat» i el masculinisme, amplificat per la manosfera i per les lògiques algorítmiques de les xarxes comercials. L'extrema dreta, conclou, ha sabut omplir el buit deixat pels cicles de revolta fracassats, oferint comunitat afectiva i caps de turc senzills davant problemes estructurals complexos.

Traçant una genealogia que va dels primers ordinadors oberts i modificables fins als assistents d'intel·ligència artificial actuals, Marta G. Franco mostra com l'evolució tecnològica ha seguit una lògica sistemàticament despolititzadora, que redueix la nostra capacitat d'agència i comprensió del món a través de dos processos paral·lels: el desarmament cognitiu, format que encongeix la capacitat d'atenció i anàlisi, i el desarmament tècnic, infraestructures opaques que no podem comprendre ni modificar. Davant d'aquest panorama, reivindica la fricció com a condició necessària per al pensament crític: recuperar-la, conclou, és recuperar la política.

Si Franco descriu el desarmament tècnic i cognitiu que pateix la ciutadania, Joan-Francesc Pont en porta les conseqüències al terreny jurídic i filosòfic. Des d'una perspectiva republicana, laica i constitucional, sosté que el debat sobre els algoritmes no és essencialment tecnològic, sinó polític. Inspirant-se en Maquiavel, Philip Pettit o Quentin Skinner, argumenta que la llibertat no consisteix només en l'absència d'interferències, sinó en la inexistència de qualsevol forma de dominació arbitrària. Rebutja llegir els algoritmes en clau de «bons» o «dolents» —el seu impacte depèn del context institucional, la

transparència i la possibilitat de control democràtic— i distingeix entre algoritmes extractius, dissenyats per captar dades, atenció i emocions abans que la persona pugui formar lliurement la seva voluntat, i algoritmes humanistes, sotmesos als principis constitucionals de legalitat, proporcionalitat i protecció de la consciència, orientats a reforçar la deliberació en lloc de manipular-la. El repte, conclou, no és rebutjar la tecnologia, sinó governar-la democràticament.

Cris Zhang Yu trasllada aquesta mateixa lògica de gestió despolititzada a l'espai escolar. Analitza com el model intercultural ha funcionat com un dispositiu de gestió de les desigualtats racials, en lloc de desmantellar-les, i proposa una mirada estructural sobre l'expulsió escolar que situï el racisme institucional al centre del debat. Mostra que la meritocràcia es presenta com a promesa d'igualtat (qui s'esforça progressa), però que aquesta promesa amaga una realitat estructural: el coneixement es capitalitza, i accedir-hi depèn de les condicions materials de partida. La meritocràcia opera, doncs, com a mecanisme d'individualització que converteix una desigualtat estructural en una suposada mancança personal, fent que l'estratificació sembli natural, justa i, per tant, inqüestionable.

En darrer lloc, Afroféminas amplia i concreta aquest mateix argument a l'escala del sistema educatiu espanyol. Sosté que la meritocràcia educativa hi funciona com una coartada que oculta el racisme estructural de l'escola: el «mèrit» es mesura amb una rasant cultural construïda des de l'experiència de la infància blanca de classe mitjana, cosa que es tradueix en biaixos del professorat i en expectatives més baixes cap a l'alumnat racialitzat. Identifica tres «murs»: la segregació escolar, la sobrerepresentació en la Formació Professional i les altes taxes de repetició, i l'abandonament escolar primerenc. L'associació denuncia que Espanya no disposa de dades oficials desagregades per raça o ètnia, cosa que impedeix mesurar i combatre el racisme institucional.

D'una punta a l'altra, del capitalisme neoliberal a l'aula, passant per la fe, la joventut, la xarxa, el disseny i el dret, les vuit mirades no descriuen vuit crisis diferents, sinó vuit variacions d'un mateix mecanisme: la conversió del conflicte col·lectiu en gestió tècnica, en fatalitat individual o en identitat de consum. I totes, cadascuna des del seu àmbit, assenyalen que aquest mecanisme no és irreversible i que revertir-lo exigeix, entre altres coses, reconstruir un teixit associatiu capaç de fer de pont entre la ciutadania i les institucions.

En aquest sentit, l'informe recupera i actualitza una idea central del pensament ferrerià: que el lliurepensament i l'autonomia moral no són un luxe individual, sinó una condició de possibilitat de la vida democràtica. La laïcitat, entesa no com una simple separació administrativa entre l'Església i l'Estat, sinó com un principi actiu de llibertat de consciència i de pluralisme, apareix aquí com una eina especialment adequada per desmuntar dogmatismes de tota mena —religiosos, però també neoliberals, tecnocràtics, meritocràtics o algorítmics— i per defensar un espai públic on la diversitat de creences i de no creences pugui conviure sense imposar-se mútuament. És, en el fons, el que podríem anomenar una laïcitat digital: la mateixa exigència de llibertat de consciència i de pluralisme, aplicada ara als nous poders —estatals, corporatius o tècnics— que ordenen bona part de la nostra vida en línia.

No es tracta d'expulsar les conviccions de l'esfera pública, sinó d'impedir que cap d'elles s'hi imposi com a criteri únic i incontestable d'organització col·lectiva. En un context en què la neutralitat és sovint la màscara del poder, reivindicar la laïcitat com a exercici actiu de pensament crític és també reivindicar la política com allò que és: un espai de conflicte legítim, de presa de partit i de debat, no una amenaça a gestionar ni a neutralitzar.

En definitiva, la pregunta que travessa aquest informe no és només per què les democràcies es debiliten, sinó com es transmet l'experiència política en un temps que sembla haver-la buidat de sentit. Recuperar la democràcia no significa tornar a un estat anterior idealitzat, sinó tornar a fer visible el que la falsa neutralitat amaga: que darrere de cada dada, de cada indicador d'eficiència, de cada relat sobre el mèrit i l'esforç, hi ha una tria política que es podria fer d'una altra manera.

Repolititzar els conflictes socials, tornar-los disputables, és el primer pas per recuperar també la capacitat, avui erosionada, d'imaginar alternatives col·lectives. És aquesta la invitació que fa l'Informe Ferrer i Guàrdia 2026: passar del diagnòstic a l'acció, de la constatació de la crisi a la construcció, encara oberta, d'una democràcia més conscient de si mateixa i, en última instància, d'un nou pacte social i digital que posi la sobirania ciutadana, i no la lògica del mercat o de l'algoritme, al centre de la vida col·lectiva.

Hungria Panadero Hernández
Directora de la Fundació Ferrer i Guàrdia

Barcelona, octubre de 2026

Articles

Democràcia liberal i desafecció política: el repte de polititzar la societat per construir una altra democràcia

Arantxa Tirado Sánchez

El sistema internacional es troba en un procés de transformació. Els consensos posteriors a la Segona Guerra Mundial que van donar lloc a un ordre internacional basat en una sèrie de normes assumides per tots els estats, tant els del bloc capitalista com els del bloc socialista, semblen arribar a la seva fi. I no ha estat per la implosió de la Unió Soviètica ni per l'arribada de Donald Trump a la presidència dels Estats Units d'Amèrica, sinó perquè les contradiccions d'un capitalisme en expansió il·limitada i competència perpètua per uns recursos que sí que són finits estan mostrant l'esgotament d'un model que amagava l'acció unilateral de la superpotència darrere una arquitectura multilateral de democràcia limitada.

Avui els febles equilibris que existien i que van donar lloc a la creació de les Nacions Unides estan trontollant. El doble discurs d'altres administracions dels Estats Units ha deixat pas a un imperialisme sense màscares. El multilateralisme, més que mai, es mostra incapaç de resoldre els conflictes entre estats o de frenar les agressions de la superpotència nord-americana i del seu aliat a l'Àsia occidental, Israel. Si bé no és un fet nou, sí que ho és la manca de voluntat dels països tradicionalment sotmesos d'acceptar la impunitat d'accions fora de la llei, o directament crims, per part d'altres actors internacionals. A aquesta divisió occidental s'hi afegeix l'emergència d'un Sud Global que, tot i que té posicions divergents i aliances en lògica de geometria variable, reivindica el seu espai en la construcció d'un ordre multipo-

lar que pugui desenvolupar una nova arquitectura de poder global més coherent amb el seu pes demogràfic, polític i econòmic a l'actual conjuntura històrica.

El resultat és un món en una transició geopolítica plena d'incerteses. En aquest context, les anàlisis superficials tendeixen a plantejar que bona part del que passa es deu a la tornada a la presidència dels Estats Units d'un polèmic personatge. Però, més aviat, la segona administració de Trump i l'onada reaccionària global que s'està expressant a diversos països són el reflex de la crisi de les democràcies liberals. Per tant, Trump no és la causa del mal, sinó la conseqüència, la qual cosa no treu que la seva presència acabi accelerant els esdeveniments en una relació que es retroalimenta dialècticament.

De fet, un cop al poder, les forces de la ultradreta o dreta radical, com ara el moviment representat per Trump, contribueixen a la demolició de les democràcies liberals que n'han permès el creixement i reforcen el descrèdit d'unes regles del joc que ja no els serveixen. Aquest fenomen no és nou i forma part de la resposta d'un sistema capitalista que tanca files per impedir que les classes oprimides n'impulsin una transformació emancipadora. Tanmateix, en l'actual moment històric, la resposta del sistema adopta uns trets distintius perquè es topa amb els límits del planeta davant l'explotació dels recursos minerals i naturals. La lògica econòmica de producció sense límit es combina, a més, amb un discurs negacionista de les conseqüències climàtiques, ignorant un dels principals problemes civilitzadors que té la humanitat davant seu.

Aquesta crisi multifactorial d'un capitalisme incapaç de resoldre les seves contradiccions, que soscava les possibilitats de la reproducció de la vida humana i fa més profundes les desigualtats, de manera que genera creixents demandes insatisfetes d'amplis sectors socials, és el marc en què hem de contextualitzar el moment polític actual. Per

tant, el col·lapse del sistema multilateral a escala internacional també ho és de les democràcies liberals que, principalment, l'han creat i sostingut i, en essència, del model productiu que es troba a la seva base. Tanmateix, en l'actualitat, a diferència dels temps de la Guerra Freda, aquest capitalisme afronta l'aparent absència d'un projecte civilitzador alternatiu, la qual cosa dificulta a curt termini la sortida de la crisi. Convé aturar-nos a reflexionar com hem arribat a aquest deteriorament gradual que, avui dia, s'està accelerant a una velocitat de vertigen.

Neoliberalisme i democràcia liberal

Els esdeveniments en l'àmbit internacional no es poden deslligar de la política domèstica. No és només que les transformacions de l'ordre internacional afectin les democràcies, sinó que, en realitat, parteixen de la correlació de forces que es dona a l'interior dels països. Així, la crisi de l'ordre internacional basat en normes no es pot separar de la crisi de l'ordre liberal i, per tant, de les democràcies capitalistes. L'impacte de dècades de polítiques neoliberals ha tingut com a resultat un deteriorament dels serveis públics, de les condicions de vida i també una precarització laboral de la classe treballadora dels països desenvolupats, que fins i tot ha afectat les capes mitjanes de la població, que gaudien de més estabilitat econòmica. La lògica neoliberal de gestió pública, amb externalització de serveis i polítiques públiques, s'ha imposat inclús entre governs d'esquerres. En el cas de les nostres societats, a més, l'impacte de l'especulació immobiliària a les grans ciutats turístiques, la inflació dels aliments i uns salaris que no creixen al ritme del cost de la vida estan empobrint la classe treballadora fins al punt que tenir una feina —o diverses— ja no és garantia de no caure en la marginalitat.

Aquest deteriorament de les condicions de vida de la classe treballadora es troba a la base de la desafecció política i la cerca de lideratges suposadament *outsiders* que es presenten com a impugnadors del sistema capitalista, tot i ser-ne en realitat els grans defensors. El cas de Donald Trump és emblemàtic: un supermilionari que ha estat capaç d'arribar dos cops a la presidència de la principal potència del món amb un discurs que tractava de seduir la classe treballadora nord-americana amb propostes de relocalització de la producció i reindustrialització, sobretot en el seu primer mandat. Malgrat defensar els interessos de les grans corporacions i l'empresariat, Trump, igual que d'altres correligionaris a diverses latituds,[1] ha aconseguit vots d'un sector de població desesperada, incapaç d'identificar el projecte de classe que defensa Trump.

Però, encara que el capitalisme demostra la seva incapacitat per garantir condicions materials de vida digna al conjunt de la població, promet l'èxit individual a la classe treballadora a canvi de sacrificar l'acció col·lectiva, que és l'única que garanteix una millora general del benestar amb un repartiment equitatiu. Així doncs, molts cauen en el camí a l'èxit que els presenten *youtubers*, *influencers* o qualsevol figura amb projecció pública que ven, conscientment o inconscientment, els valors d'un sistema que criminalitza els pobres i els acusa de la seva pobresa.

La seducció es porta a terme a través d'un concepte perniciós, la meritocràcia, segons la qual cadascú obté del sistema el que es mereix. Però la meritocràcia és, en realitat, una perillosa justificació de la desigualtat socioeconòmica (Tirado Sánchez, 2026). La relació causal

[1] De fet, el seu model de comunicació política i la seva exportació a d'altres realitats han esdevingut objecte d'estudi en l'àmbit de l'anàlisi crítica del discurs. Sobre aquest tema, pot consultar-se el treball de Laura Camargo referenciat a la bibliografia (Camargo Fernández, 2024).

“Una suposada despolitització, que, més aviat, és una politització en els valors que promou el sistema: individualisme, atomització, negació dels lligams socials”

entre esforç i recompensa que es presenta, sovint fent servir la trajectòria reeixida d'alguna celebritat, té trampa quan pretén fer passar l'anècdota com a norma. No tothom pot triomfar en el capitalisme, i les persones que provenen de la classe treballadora han d'enfrontar-se a unes estructures econòmiques que reprodueixen la classe de manera esclafadora,[2] la qual cosa en limita les possibilitats i qüestiona la idea d'igualtat d'oportunitats.

L'estratègia per acabar amb el pensament analític i racional, juntament amb el reflux ideològic de dècades d'ofensiva ideològica neoliberal, dona com a resultat poblacions que, en termes generals, ja no tenen la mateixa capacitat de dècades precedents per distingir les coordenades ideològiques des de les quals estan dissenyats els missatges que reben. Aquest embat va de bracet amb l'auge d'esglésies evangèliques, que als Estats Units s'han fet fortes posicionant candidats polítics d'ultradreta, com és el cas de Donald Trump (Kobes du Mez, 2022), i idees anticientífiques, com ara el creacionisme o el negacionisme del canvi climàtic. La penetració de discursos religiosos a la política no és un fet nou als Estats Units, però s'ha estès a molts països de l'Amèrica Llatina, amb líders que fan servir les esglésies per captar vots i per a la seva legitimació social. Alguns sectors del Partit Popular, com Isabel Díaz Ayuso, juguen a importar-ne el model a l'Estat espanyol.

Aquest procés no es podria entendre sense l'impacte de dècades de neoliberalisme suposadament tecnocràtic i no ideològic que presenta com a «sentit comú» (Monbiot i Hutchison, 2024) el que en realitat és la defensa del projecte de la classe dominant. Hi ha un capitalisme al qual li interessa fomentar el pensament màgic com a mecanisme de desactivació cognitiva de la racionalitat necessària per al raonament crític. Però, sobretot, al capitalisme, com a projecte de dominació no

[2] Pot aprofundir-se en aquesta perspectiva d'anàlisi en el llibre que vam escriure amb el Ricardo Romero, *La clase obrera no va al paraíso*, Ediciones Akal, 2016, de pròxima publicació en català.

solament econòmica, li convé l'aparent despolitització de la societat i desviar l'atenció del conflicte de classe, cosa que aquestes esglésies col·laboren a fer. Esglésies que, tot s'ha de dir, justifiquen la idea d'acumulació de diners —sobretot per part dels seus líders— i giren entorn de valors compatibles i funcionals al capitalisme.

El resultat d'aquesta combinació és, en realitat, una suposada despolitització, que, més aviat, és una politització en els valors que promou el sistema: individualisme, atomització, negació dels lligams socials i un apoliticisme que s'expressa com a rebuig de la política institucional convencional, però que oblida la importància de l'acció col·lectiva des de l'organització de base. La salvació col·lectiva no l'ofereix el sindicat, sinó l'església. Les solucions materials, tot i que siguin en forma caritativa i reproduint les estructures de sotmetiment i desigualtat, també. Sigui l'església, sigui el youtuber que recomana com enriquir-se invertint en criptomonedes o especulant amb l'habitatge, l'enfocament és sempre individualista, mai col·lectiu. Malgrat que aquesta realitat evangèlica és minoritària i es percep llunyana a l'Estat espanyol, no se'n pot menystenir l'impacte global, així com el seu paper fonamental en el foment de les guerres culturals que han impel·lit l'auge de la ultradreta a d'altres latituds.

En un món on el terme «ideologia» o el concepte «politització» es fan servir de manera pejorativa, la política s'acaba presentant com allò que divideix la societat, en comptes de ser un reflex del que divideix la societat i l'eina que pot ajudar a superar les contradiccions socials. Davant una cultura política de baixa intensitat, en què regnen l'apatia i la desmobilització, la política s'entén, a més, com quelcom merament instrumental vinculat als seus aspectes més negatius: enriquiment personal, abús de poder, corrupció, nepotisme, etc. El resultat és, per tant, el rebuig a la política entesa com a pràctica d'unes elits que viuen d'esquenes a la població i alienes als interessos de la classe treballadora.

La polarització des de la perspectiva de la ciència política

Un altre efecte de l'enfocament neoliberal, a banda de la seva negació de la societat com a tal, és presentar el conflicte pel xoc entre interessos contraposats com una anomalia. A aquesta percepció s'hi ha contribuït també des dels enfocaments d'una ciència política liberal que prioritza en la seva anàlisi els elements més procedimentals, més que no pas una mirada en què destaquin les mancances substancials de la democràcia, per tal de rebaixar les possibilitats de debat ideològic al si de l'acadèmia i, com a conseqüència, també de la política. L'estudi sobre la polarització política n'és un bon exemple.

«Polarització» va ser el terme que la Fundació de l'Espanyol Urgent (Fundéu) va triar com a paraula de l'any el 2023. La seva presència als mitjans és palesa i ha crescut en els últims anys. És freqüent llegir a la premsa o sentir la majoria de politòlegs que intervenen a les tertúlies que vivim en societats «polaritzades». Aquesta descripció, però, no ens serveix per entendre els processos polítics que hi ha darrere de l'etiqueta. Malgrat això, s'ha popularitzat i es fa servir per descriure la realitat de qualsevol país del món on es percep un xoc d'interessos entre els actors polítics.

La ciència política ha analitzat la polarització, i en els últims temps s'han publicat diversos treballs de divulgació sobre aquest fenomen. Els especialistes distingeixen entre polarització afectiva i polarització ideològica. Segons Mariano Torcal (2023), la primera es basa en els sentiments de la ciutadania envers determinades identitats o actors polítics del sistema. Es mesura a través dels sentiments que ens provoquen els partits polítics, els seus líders i els seus respectius votants. Té dos components: un de positiu, quan es produeixen afinitats cap al partit de la pròpia preferència i cap a les persones amb les quals es comparteix identificació (polarització «intrapartit» o «intragrup»); i un de negatiu, quan es tracta del sentiment d'hostilitat que se sent envers

líders i formacions amb les quals no hi ha identificació (polarització «interpartidista» o «intergrup»). Entre ambdós grups es generen línies divisòries que marquen un binarisme: els nostres i ells (Torcal, 2023). Pels estudiosos del fenomen, la polarització afectiva són, en essència, els prejudicis i les percepcions esbiaixades sobre l'adversari polític.

Per la seva banda, la polarització ideològica reflecteix la percepció de la ciutadania sobre el posicionament que tenen els partits polítics i la distància que hi ha entre ells, és a dir, la percepció ideològica de cada ciutadà respecte a l'oferta partidista. Seguint amb Torcal (2023), la percepció «pot estar relacionada amb el grau d'extremisme ideològic de cada individu, però, en definitiva, no deixa de ser principalment el resultat de l'acció i discurs polític dels líders dels diversos partits polítics». Així, segons l'autor, «els votants poden mantenir posicions extremes en sistemes de partits que no estan molt polaritzats ideològicament, o a l'inrevés» (Torcal, 2023, p. 36).

La ciència política liberal veu, doncs, l'antagonisme polític i la distància ideològica com un element negatiu. Parteix de la premissa que la política hauria de ser consens i no conflicte, però la realitat és que, sota un mode de producció capitalista basat en l'explotació d'uns éssers sobre els altres, així com en la desigualtat econòmica, política i social consegüent, és inevitable que es produeixi conflicte entre interessos difícilment conciliables. Aquest posicionament té a veure, també, amb l'enfocament d'aquestes perspectives teòriques —d'altra banda, hegemòniques a l'acadèmia occidental— en els aspectes procedimentals de la democràcia. Una democràcia procedimental en què l'anàlisi del comportament electoral esdevé fonamental per entendre les actituds envers les institucions, però no tant els aspectes estructurals que les condicionen. Així doncs, es tendeix a prioritzar els aspectes formals per sobre dels estructurals, connectats amb les relacions econòmiques que determinen les institucions existents i la qualitat democràtica resultant.

“«L’assumpció acrítica del terme “polarització”» (...) contribueix a un debat polític en què s’esvaeix el conflicte de classes que es dona a tota societat capitalista»

Segons aquestes interpretacions, la polarització deixa algunes conseqüències: redueix la confiança social i fa que es deixi de creure en la democràcia i de confiar en les institucions. Això genera una desafecció política de què es beneficien els partits de la ultradreta o la dreta radical, que aconsegueixen presentar-se com a rupturistes de l'*statu quo*. Ara bé, si entenem les opcions polítiques de la ultradreta o dreta radical com a part del corrent ideològic del liberalisme (Kohan, 2026) i com la resposta de les democràcies liberals davant l'amenaça d'impugnació marxista o comunista, podem entendre que difícilment la desafecció envers els problemes que genera el capitalisme es pot resoldre amb opcions polítiques que es caracteritzen per una defensa fèrria del mateix sistema econòmic.

Per tant, és important fer la connexió entre models econòmics, tipus de democràcia i desenvolupament institucional, perquè aquí rau, en la nostra hipòtesi, l'arrel de la desafecció que s'expressa en el comportament electoral i polític, però que té un lloc de generació previ, com és el model econòmic imperant. De fet, el sistema capitalista i la gestió de les seves contradiccions per part de l'esquerra quan governa provoquen una sèrie d'insatisfaccions que incideixen en la desafecció política i en la crisi de la democràcia liberal. Les promeses de redistribució, inclusió i participació política, que van ser part d'un pacte entre capital i treball per evitar que les classes treballadores d'Occident apostessin pel comunisme en temps de la Guerra Freda, van caure amb el neoliberalisme. En un context d'auge reaccionari, al capital no li cal respectar el que queda del pacte perquè les mateixes víctimes del seu sistema li estan donant el beneplàcit per aprofundir en el seu sotmetiment, com s'està veient a països com els Estats Units, l'Argentina o, més recentment, Colòmbia.

Polarització asimètrica. Quan el discurs de la polarització relativitza l'auge de la ultradreta

Més enllà de les anàlisis acadèmiques, el terme «polarització» ha esdevingut un enfocament que es repeteix en l'anàlisi de les societats (Klein, 2021) i que col·loca a qui l'utilitza en una suposada equidistància entre posicions igualment extremes. Aquest extremisme, percebut com a negatiu, equipara èticament posicions polítiques que sovint són antagòniques, i col·labora en la idea que «tot és el mateix» i en la indistinció ideològica.

En efecte, les anàlisis que posen el focus en la polarització tendeixen, implícitament, a col·locar al mateix nivell actituds i valors que, des d'una perspectiva ètica, tenen ben poc en comú, com si ser feixista i antifeixista fos el mateix. S'assemblen, en la seva lògica de funcionament, al discurs de la neutralitat ideològica de les ciències socials que va denunciar fa anys el filòsof espanyol exiliat a Mèxic, Adolfo Sánchez Vázquez. Sánchez Vázquez (2003) considerava la «neutralitat ideològica» com una ideologia en si mateixa, que, darrere d'un posicionament de suposada absència de valoració i equidistància, amagava una presa de partit pel manteniment de l'ordre liberal existent, de manera que contribuïa al fet que els científics socials no poguessin tenir un compromís amb les idees emancipadores representades pel marxisme.[3]

[3] En paraules de Sánchez Vázquez (2003): «A diferencia de la teoría de la ideología que sostiene el materialismo histórico, la doctrina de la "neutralidad ideológica" no proporciona un conocimiento acerca de la génesis, estructura y función de la ideología. Es ideología en el sentido de "conciencia falsa" acerca de un fenómeno social, y con su pretensión de separar la ciencia social (como valor en sí) del resto de los valores (morales y políticos fundamentalmente) y de aislarla de la práctica, de la política efectiva principalmente, cumple la función social de acotar en las instituciones de enseñanza y de investigación un terreno vedado a la crítica de las relaciones sociales burguesas dominantes. Por otro lado, con su escisión de objetividad y valor, sanciona a su vez la escisión entre el científico social y el ciudadano, en virtud del cual la actividad del primero queda sustraída a todo juicio de valor (moral, político o social) en tanto que solo como ciudadano puede ser sujeto y objeto de semejante valoración. La doctrina de la "neutralidad ideológica" o de la "ciencia libre de valores" permite así al científico no asumir la responsabilidad por las consecuencias morales, políticas o sociales de su enseñanza o su investigación» (p. 504-505).

D'aquesta manera, també des de l'acadèmia s'aprofundeix en la idea de l'existència d'un únic marc d'anàlisi i possibilitat, la qual cosa limita les respostes que es poden proporcionar des d'aquest àmbit de reflexió als problemes plantejats a la societat.

Un dels aspectes més problemàtics del debat sobre la polarització no és només que pugui assumir amb equidistància els posicionaments de la ultradreta neofeixista o postfeixista, en paraules d'Enzo Traverso (2025), i els posicionaments de l'extrema esquerra, sinó que assumeix posicions igualment extremes en una societat on l'esquerra existent modera el seu discurs mentre la dreta el radicalitza cada cop més. Aquest fenomen ha estat descrit com a polarització asimètrica, i trobem que és molt més adient per reflectir el moment polític actual, ja que, tret d'excepcions puntuals, és una tendència observable tant als Estats Units com a l'Amèrica Llatina o a Europa.

Així, la ultradreta ha pogut créixer gràcies a un discurs trencador, aparentment antisistema, irreverent i provocador, la qual cosa li ha conferit un atractiu entre certs sectors que perceben aquestes posicions com a «rupturistes» o «políticament incorrectes», malgrat defensar l'*establishment* econòmic. A més, poden caure en l'insult i, fins i tot, fer servir discursos d'odi, perquè no reben pràcticament penalització social ni judicial, cosa diferent al que li succeeix a una esquerra que ha d'amagar les posicions més radicals de transformació del model econòmic —si les té— per tal de no ser rebutjada o arraconada pel sistema a través d'uns mitjans de comunicació en mans de grans corporacions i fons d'inversió.

Les xarxes socials, espais teòricament de democratització del debat públic, serveixen en realitat per fer-se ressò de determinats discursos i sobredimensionar-los mitjançant algoritmes i tècniques de manipulació informàtica, fins al punt de fer pensar que l'opinió pública comparteix aquests posicionaments extrems. També han servit per tractar de silenciar les veus que s'oposen als discursos d'odi i per afavorir

l'ascens de l'anomenada *alt-right* (Nagle, 2018). Segurament aquestes xarxes són les que han contribuït al fenomen de la polarització afectiva que destaca la ciència política liberal. Però podríem pensar, al mateix temps, que el rebuig que s'expressa a les xarxes o a les actituds polítiques envers qui no pensa com nosaltres és, més aviat, el rebuig d'un sector de la societat davant els discursos d'odi que atempten contra drets socials i llibertats, fins i tot individuals. Si la polarització significa que un sector social es nega a assumir la retallada de drets i llibertats dels que volen imposar l'agenda d'un capitalisme desbocat, aleshores aquesta polarització és sana i és una expressió més d'una lluita de classes que potser no es tradueix en la militància partidista d'altres moments històrics, però que sí que demostra l'existència d'una ciutadania amb consciència, valors i principis.

Les implicacions de demonitzar indistintament els «extrems»

L'assumpció acrítica del terme «polarització» com a definidora del moment històric present contribueix a un debat polític en què s'esvaeix el conflicte de classes que es dona a tota societat capitalista. La creixent incapacitat de la democràcia liberal per resoldre les demandes insatisfetes d'amplis sectors socials, sobretot d'un jovent que es troba amb un horitzó laboral de precarietat, dificultat en l'accés a l'habitatge i una crisi climàtica de rerefons, es canalitza desviant l'atenció del model econòmic que impossibilita la construcció d'alternatives, portant la insatisfacció a l'esfera política i generant desafecció institucional i política.

Amb aquesta lògica, la polarització esdevé un fet negatiu que impediria la convivència harmònica entre els diversos grups socials. Es presuposa que els diversos grups socials haurien de compartir visions del món i resoldre les seves diferències de manera civilitzada. La pregunta

és: quan a la història ha estat així? El conflicte social queda reduït a un fenomen que es presenta com a negatiu. Indirectament, es nega la lluita de classes que sempre ha existit i que ha estat el motor de les transformacions històriques. Convé recordar que les lluites contra la injustícia, per l'emancipació humana, per enderrocar el feudalisme i, després, contra l'explotació capitalista són les que han portat la humanitat fins a aquest punt.

La història també ens ha demostrat que el capitalisme és un mode de producció que sorgeix vinculat a uns principis liberals que no ha tingut problema a sacrificar quan el manteniment de l'ordre econòmic ha estat en risc per revoltes o potencials revolucions. La dècada dels anys 30 del segle XX, amb la irrupció dels feixismes, és un bon exemple que serveix com a antecedent i també com a alerta del que es pot repetir en un context actual, on trobem alguns paral·lelismes amb aquella època.

Tanmateix, l'escenari geopolític actual és diferent al del període d'entreguerres del segle XX i la Guerra Freda posterior a la Segona Guerra Mundial, que va deixar un món bipolar, on dos models antagònics des del punt de vista econòmic, social, polític i ètic es repartien el món i la influència en els seus blocs respectius. Avui el capitalisme té enfront un socialisme amb trets xinesos que ha pres alguns dels elements del capitalisme i que, de moment, no sembla tenir pretensió d'expandir-se com a model més enllà de les seves fronteres, com sí que ho va pretendre la Unió Soviètica, almenys durant els seus primers anys. Altres experiències socialistes, com la cubana, es veuen forçades a desenvolupar transformacions econòmiques d'apertura al capital per mantenir el seu model polític.

Cap a la construcció d'una nova democràcia

Fa dècades, la teòrica marxista Ellen Meiksins Wood escrivia que el capitalisme va decidir que la universalització dels drets polítics no era un problema perquè aquest fet no alterava el poder de la classe dominant (Meiksins Wood, 2006). Els capitalistes podien arriscar-se a permetre la creació de partits polítics socialistes i al fet que aquests participessin en les institucions de la burgesia, perquè sabien que la democràcia liberal podia conviure amb la manca de democràcia en l'esfera econòmica, clau fonamental per al sosteniment i la reproducció del domini del capital.

De fet, quan la democràcia liberal s'ha vist superada pels intents democratitzadors d'una classe treballadora amb voluntat de construcció d'un altre ordre social, polític i econòmic, fent que la classe dominant percebés que els seus privilegis podien ser limitats, el capitalisme ha decidit suprimir la formalitat democràtica per continuar garantint el seu domini a través d'altres formulacions polítiques, com ara el feixisme. Totes les experiències d'aprofundiment democràtic, tant és la part del món on s'hagin produït, han estat ofegades per cops d'estat i la imposició de dictadures per evitar que la classe treballadora pogués prendre el poder i trasbalsar els fonaments del capitalisme. Per dir-ho en paraules de Meiksins Wood, «capitalisme i democràcia són incompatibles».

Avui ens trobem amb una possibilitat semblant a escala mundial, però hi ha qui encara no vol entendre que el perill no és que mori la democràcia liberal, o el seu correlat en l'àmbit internacional, sinó que la humanitat no sigui capaç de pensar i construir un altre tipus d'ordre democràtic. Si aspirem a una democràcia realment substantiva, entesa com a poder popular o govern del poble, en què la formalitat procedimental no esdevingui una pantalla per amagar la manca d'igualtat dels ciutadans a l'hora d'influir en el sistema polític, la seva posició

jeràrquica en un sistema econòmic basat en l'explotació del treball aliè o el biaix de classe existent en tots els poders de l'Estat, haurem d'arribar a la conclusió que el que cal no és radicalitzar la democràcia existent, sinó construir-ne una de nova sobre noves premisses. Una democràcia en què les relacions entre éssers humans no passin per la lògica del mercat i en què la política, entesa com a participació col·lectiva en els assumptes que ens afecten com a humanitat a tots els nivells, estigui al centre de la motivació humana. Assolir-ho no és fàcil, perquè s'ha de lluitar contra un ordre que té tots els mecanismes, incloent-hi l'exercici de la violència directa, per imposar-se. Tampoc hi ha receptes preconcebudes. Però, segurament, aquesta aposta és l'única alternativa per canviar, a llarg termini, l'horitzó polític reaccionari que amenaça de posar fi a la vida de l'espècie humana en aquest planeta.

Referències bibliogràfiques

Camargo Fernández, L. (2024). *Trumpismo discursivo. Origen y expansión de la ola reaccionaria global.* Editorial Verbum.

Klein, E. (2021). *Por qué estamos polarizados*. Capitán Swing.

Kobes du Mez, K. (2022). *Jesús y John Wayne. Cómo los evangélicos blancos corrompieron una fe y fracturaron una nación*. Capitán Swing.

Kohan, N. (2026). *Nuevas derechas. Escuela austríaca y neofascismo*. El Viejo Topo.

Meiksins Wood, E. (2006). Estado, democracia y globalización. A A. Boron *et al*. (compiladors). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO. *https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720074721/19Wood.pdf*

Monbiot, G., i Hutchison, P. (2024). *La doctrina invisible. La historia secreta del neoliberalismo (y cómo ha acabado controlando tu vida).* Capitán Swing.

Nagle, A. (2018). *Muerte a los normies. Las guerras culturales en internet que han dado lugar al ascenso de Trump y la alt-right*. Orciny Press.

Sánchez Vázquez, A. (2003). La ideología de la «neutralidad ideológica» en las ciencias sociales. A *A tiempo y destiempo* (p. 485-509). Fondo de Cultura Económica.

Tirado Sánchez, A. (21 de gener de 2026). Meritocràcia: la perillosa justificació de la desigualtat*. Crític*. *https://www.elcritic.cat/opinio/arantxa-tirado/el-gran-exit-del-sistema-238797*

Torcal, M. (2023). *De votantes a hooligans. La polarización política en España*. Los Libros de la Catarata.

Traverso, E. (2025). *Las nuevas caras de la derecha. ¿Por qué funciona el discurso enfurecido de los antisistema?* Siglo XXI de España Editores.

Religions, laïcitat i democràcia: una conversa que cal mantenir

Jesús Bastante Liébana

Vull començar agraint sincerament a la Fundació Ferrer i Guàrdia l'oportunitat que em brinda de participar en el pòrtic del seu informe anual sobre «El paper polític de la religió en el context contemporani i la seva instrumentalització per projectes conservadors». I fer-ho des d'una doble —doble, m'atreviria a dir— perspectiva: com a periodista, com a creient i com a ciutadà (una categoria en què vull englobar les dues anteriors). Perquè vivim en una societat en què la ciutadania, la gent, els homes i les dones del nostre temps han de ser els autèntics protagonistes, independentment de si creuen o no (i, si ho fan, en què o en qui), d'on van tenir la sort o la desgràcia de néixer o a què es dediquen.

Que sigui una fundació que porta el nom d'un dels fundadors de l'Escola Moderna, injustament condemnat a mort arran dels fets de la Setmana Tràgica de Barcelona, [1] i que els seus ideals de lliurepensament, autonomia, igualtat i cohesió social continuïn —o haurien de continuar— vigents en el nostre món globalitzat, dona encara més valor a la proposta. Miraré de no decebre.

Com deia, soc periodista, no acadèmic, de manera que en aquest article no hi trobareu gaires referències a peu de pàgina ni notes erudites que intentin dissimular la meva incapacitat per abordar la qüestió. L'informe[2] que podeu llegir és prou interessant i aclaridor perquè

[1] Vam retre un petit homenatge a Ferrer i Guàrdia a *El aprendiz de Gaudí* (La Esfera de los Libros, 2026).
[2] Vegeu l'Informe 2026 de la Fundació Ferrer i Guàrdia.

jo m'atreveixi a anar gaire més enllà. Sí que puc aportar-hi la meva mirada, nodrida per tres dècades de feina disseccionant el món de les religions, i les creences, en un món en canvi constant. Un món on la democràcia, la participació i la igualtat es veuen radicalment amenaçades per l'ascens d'algunes ideologies (moltes de les quals, com passava fa mil anys, al crit de «Déu ho vol») que profanen el nom de Déu —sigui quin sigui— per justificar la dinàmica de poder i submissió que tant agrada als qui no tenen més llei que la del més fort. Com a mostra, Donald Trump.

L'*excusatio* (*non petita*) de la meva condició de creient em sembla pertinent. Soc catòlic, practicant a la meva manera, i convençut que, en el meu cas, la fe és un estímul per intentar construir un món millor, des d'un Evangeli que ofereix eines per viure en una societat democràtica, participativa i inclusiva. Com a persona batejada, formo part d'una institució que no sempre ha respectat els drets humans. Més encara: avui dia, la seva rígida moral sexual i la ideologia continuen destrossant la vida i la fe de moltes persones de bé. Però em nego a resignar-me que l'Evangeli de Jesús sigui això. I, encara menys, que l'única visió que se'n pugui donar sigui aquesta.

D'aquí ve la meva aposta, des de la fe, per la laïcitat com a base per al desenvolupament d'una democràcia plena. Penso que la creença té una dimensió personal, però també pública, i reivindico el paper de la transcendència en la construcció del món. Aquí, a la Terra, tocant les ferides d'un món que pateix i que clama per la justícia, la dignitat, la pau i la igualtat de drets (i d'oportunitats) per a tothom. A parer meu, això és el que va venir a fer Jesús de Natzaret i el que, malauradament, l'Església a la qual pertanyo (un pecat que pateixen totes les confessions religioses que han assolit quotes de poder al llarg de la història, en les diferents civilitzacions) oblida descaradament en massa ocasions, treballant a favor d'altres déus: els diners, l'ambició, la desigualtat.

Un cop he deixat això clar (no vull enganyar ningú, ni enganyar-me a mi mateix), em disposo a intentar respondre, o analitzar, la pregunta que se'm planteja: «Com s'utilitza avui el discurs religiós en l'esfera pública per legitimar projectes polítics conservadors o reaccionaris i quins reptes planteja aquesta dinàmica per a la laïcitat democràtica?», i ho faré al voltant de tres eixos principals.

En primer lloc, l'augment creixent dels discursos d'odi, alimentats per les *fake news*, l'espectacularització de la informació i els relats en blanc i negre i multiplicats a través de les noves tecnologies, que aconsegueixen ocultar la feina de molts informadors. En aquesta època és possible informar-se per una infinitat de canals, cosa que, de vegades, en lloc d'afavorir la pluralitat, acaba reforçant els guetos informatius i ideològics, en què cadascú veu refermada la seva pròpia opinió, sense matisos, i deixa d'escoltar qui pensa diferent. La manca d'escolta, de diàleg i de confrontació d'idees és, des de la meva perspectiva, un dels gèrmens de la violència estructural que patim en societats com l'espanyola. Sense obviar, evidentment, la polarització política, la corrupció i la sensació d'impunitat dels més poderosos.

En segon lloc, la falta d'interès per bastir ponts i comprometre's amb un discurs que contribueixi a construir una societat basada en la justícia social, l'educació pública i una sanitat de qualitat. En canvi, es prioritza un discurs que presenta l'oponent com un enemic que cal derrotar i converteix el debat en una guerra dialèctica i cultural en què qualsevol arma és benvinguda.

Finalment, intentarem oferir (no és fàcil) algunes claus per afavorir la reconstrucció d'una autèntica cultura democràtica. Una cultura crítica, però també capaç d'escoltar. Una cultura que situï la laïcitat —entesa com una invitació universal a la construcció del món— al centre del debat i de l'acció. Perquè, avui dia, el llenguatge ja no és suficient. Dit d'una altra manera: una aposta per la laïcitat com a motor de la

democràcia activa, la llibertat de consciència, la participació i la transformació social en temps de despolitització. Vull reivindicar, també, una laïcitat inclusiva que garanteixi la igualtat de totes les conviccions. Hi incloc les religioses, sempre que apostin per la democràcia real, amb els principis de llibertat, igualtat i fraternitat, de manera clara i sense matisos.

Recuperar la política davant la resignació

Vivim una època paradoxal. Mai com avui les societats occidentals no havien gaudit de nivells tan alts d'accés a la informació, de mecanismes tan sofisticats de representació política i d'una capacitat tecnològica tan extraordinària per connectar persones i compartir coneixement. Tanmateix, al mateix temps assistim a una profunda crisi de la democràcia. I a una desconnexió amb allò que ens envolta.

Cada vegada hi ha més ciutadans desafectes a la participació activa; les institucions pateixen un descrèdit inèdit (fruit, en bona part, de la mala praxi dels seus responsables) i els discursos violents d'odi a l'estranger, al diferent i a qui pensa d'una manera diferent de la nostra creixen exponencialment. Especialment en l'àmbit de l'extrema dreta mundial, amb un moviment global de deslegitimació del sistema democràtic que ens recorda el que es va viure ara fa gairebé cent anys, quan l'ascens dels feixismes va desembocar en la sagnant Segona Guerra Mundial i l'horror de l'Holocaust.

Tot plegat s'ha vist potenciat després de la pandèmia, amb un múscul social cada cop més impotent per respondre amb eficàcia a aquest discurs, promogut —i finançat— pels grans oligarques. Aquest discurs ha trobat una potent corretja de transmissió en figures tan dispars —però tan íntimament lligades— com Donald Trump als Estats Units, Javier Milei a l'Argentina, Orbán a Hongria, Bolsonaro al Brasil o Santiago

“Alguns d’aquests moviments ultres utilitzen precisament un fals concepte de confessionalitat per imposar la seva veritable religió: el culte al poder”

Abascal a Espanya, així com en formacions com AfD a Alemanya. Que l'extrema dreta tingui opcions reals de governar a Espanya, governi a Itàlia o pugui fer-ho a Alemanya fa pensar. Tots ells recorren amb èxit a la dinàmica de la confrontació i els discursos de traç gruixut per deslegitimar la política com a eina útil per transformar la realitat.

Parlem d'una crisi institucional, però també cultural, econòmica i identitària. Ens hem «acostumat» a viure en una societat democràtica, assumint que teníem una sèrie de drets conquerits i que mai no es perdrien. La manca de debat, el poder progressiu del mercat i dels poders «neutres» (els diners, suposadament, no són de dretes ni d'esquerres, o això és el que ens han venut), la globalització de la indiferència i la progressiva «anestèsia» d'una societat adormida mentre els monstres treballen en silenci han potenciat aquesta sensació.

La societat s'ha anat despolititzant; els problemes col·lectius s'han anat fent cada vegada més individuals, menys «nostres». I en aquest medi de cultiu ha anat creixent l'extrema dreta, assumint discursos de suposada crítica social que històricament eren propis de l'esquerra: la justícia social s'ha disfressat de «els estrangers ens roben els ajuts a l'habitatge, la feina, les prestacions socials»; els drets dels treballadors són defensats pels qui sempre han exercit d'explotadors, i la desigualtat s'observa com un «càstig» per als qui no defensen els valors autèntics, que ningú no discuteix des de l'altra banda de la trinxera. Amb prou feines es parla de moviments d'extrema dreta, sense entrar a analitzar què s'hi amaga al darrere.

Tot plegat, alimentat per la «teologia de la prosperitat»,[3] que arrela en les diatribes neopentecostals dels Estats Units i que són el germen del

[3] Spadaro, A., i Figueroa, M. (29 d'abril de 2022). "Teología de la Prosperidad. El peligro de un «Evangelio diferente»". *La Civiltà Cattolica.* https://www.laciviltacattolica.es/2022/04/29/teologia-de-la-prosperidad-el-peligro-de-un-evangelio-diferente/

moviment MAGA. Paradoxalment, els joves (homes; les dones encara ens treuen, per sort, del pou de la desil·lusió), els barris obrers i els pobles, històricament sectors vinculats a l'esquerra, s'han convertit en un espai propici per a l'ascens —imparable?— de l'extrema dreta. D'aquí a parlar de «prioritat nacional» o atiar la «cacera del migrant», com va passar fa uns mesos a Torre Pacheco, només hi ha un pas, encara que sigui a costa de criticar el mateix Vaticà.

La identitat s'ha transformat en imatges: l'immigrant, musulmà i, per tant, estranger; un govern anticatòlic que vol fer volar pels aires el Valle de los Caídos; la proliferació de grups com Abogados Cristianos, Hazte Oír o pseudomitjans com *Infovaticana*, vinculats al mateix entorn que impulsa els *think tanks* de la neboda de Le Pen a Espanya,[4] la Fundación Disenso o els càrrecs operatius de Vox, autodenominats defensors de l'autèntica Espanya. La «catòlica», és clar. «La seva» Espanya catòlica, per ser més precisos.

En aquest context, la democràcia corre el risc de buidar-se de contingut. Les eleccions es continuen celebrant, les institucions continuen funcionant (almenys formalment), però desapareix la convicció que l'acció política pugui modificar la realitat dels ciutadans, que queden convertits en espectadors de processos que escapen a l'autèntic control democràtic.

Mentre creixen els discursos identitaris, vinculats a una suposada veritat revelada, també en l'àmbit polític, la laïcitat adquireix una rellevància plena. Una laïcitat que, lluny de ser entesa únicament i exclusivament com la separació radical entre l'Església (les institucions religioses) i l'Estat —una tasca encara pendent a Espanya, com

[4] Bastante, J. (20 de desembre de 2022). "La ultraderecha toma posiciones para intentar desalojar a los hombres del Papa de la Conferencia Episcopal". *elDiario.es.* https://www.eldiario.es/sociedad/ultraderecha-toma-posiciones-desalojar-hombres-papa-conferencia-episcopal_1_9800530.html

acabem de veure en el viatge de Lleó XIV—, ha de reivindicar el seu potencial com a generadora d'una cultura política basada en la llibertat de consciència, l'autonomia moral de les persones, la igualtat de tracte i la construcció d'un espai públic compartit en què cap cosmovisió particular (sigui religiosa o no, perquè alguns d'aquests moviments ultres utilitzen precisament un fals concepte de confessionalitat per imposar la seva veritable religió: el culte al poder) no es pugui imposar com a veritat absoluta.

Dit d'una altra manera: cal reivindicar la laïcitat com un motor per reactivar la democràcia activa que està adormida i frenar l'escalada cap a l'autoritarisme que vivim.

I això s'exerceix mitjançant la crítica a l'actuació dels poders establerts: l'executiu, el legislatiu i el judicial, però també l'empresarial i, per raons òbvies, el dels mitjans de comunicació. Revestides de discursos aparentment neutrals, la realitat és que les decisions polítiques i judicials impliquen tries morals, ideològiques i, en darrer terme, de poder (i d'accés a aquest poder). Decidir quant s'inverteix en educació, quin model sanitari es finança o com es distribueix la riquesa són qüestions profundament polítiques.

Presentar-les com simples problemes tècnics té un efecte molt concret: sostreure-les del debat democràtic. No és el mateix —perquè no pot ser-ho— defensar (i finançar) la sanitat o l'educació públiques que promoure (i finançar) les assegurances privades o els centres concertats i privats. Sobretot si, com passa, el sobrefinançament d'uns implica —perquè és així— l'infrafinançament de serveis que haurien de ser de tothom. I una societat amb menys educació, amb menys sanitat, amb menys accés als serveis en condicions d'igualtat és una societat menys democràtica.

Davant d'això, cal reivindicar el pensament laic, que històricament va sorgir com a crítica als monopolis ideològics i religiosos que fomentaven una visió única del món. En aquesta estranya globalització que vivim, on paradoxalment l'únic que s'ha globalitzat és la desigualtat, on la bretxa entre rics i pobres és més gran que mai, on no tenim líders realment globals (probablement, l'únic sigui el papa de Roma, que no és precisament una figura democràtica o laica), és imprescindible defensar la pluralitat de visions, no per construir una societat on no hi hagi valors comuns, sinó més aviat al contrari: per assegurar que aquests valors —igualtat, justícia, dignitat, drets— siguin universalment possibles per a tothom.

Faig una precisió, segurament innecessària: ser laic no significa negar l'existència de conviccions profundes. Jo em declaro catòlic i profundament laic. Perquè sense democràcia no hi ha futur. I sense una crítica constant als poders, també al religiós —que existeix, per més que uns parlin de secularització i altres de «gir catòlic»—, la democràcia s'adorm. I aleshores tornen els monstres de l'autoritarisme. En aquest punt, la llibertat de consciència s'ha de defensar com un dels fonaments democràtics. La llibertat de creure, de no fer-ho, i de defensar la pròpia posició sense privilegis, però també sense coaccions, és imprescindible per donar credibilitat a una laïcitat autèntica. Això també implicarà revisar els privilegis d'algunes confessions (els Acords Església-Estat de 1979 s'haurien de revisar immediatament), però no prohibir la presència del fet religiós, com a part d'aquesta democràcia que volem defensar.

Una societat democràtica només pot prosperar quan els seus membres són capaços de pensar per si mateixos, contrastar arguments, revisar creences i participar activament en la construcció del bé comú. Allà on predominen el conformisme, l'obediència cega o l'acceptació acrítica de les autoritats, la democràcia s'afebleix.

“La laïcitat no combat les creences, sinó la seva imposició al conjunt de la societat”

La llibertat de consciència exigeix educació crítica. Exigeix accés al coneixement. Exigeix espais de deliberació pública. Exigeix pluralisme informatiu. Exigeix prou igualtat material perquè les persones puguin exercir efectivament la seva autonomia.

Per això, la defensa de la laïcitat no es pot limitar a la regulació de les relacions entre l'Església i l'Estat. Implica també una defensa activa de les condicions socials que fan possible l'autonomia ciutadana. L'escola pública, la universitat, els mitjans de comunicació independents, les biblioteques, els espais culturals i les organitzacions socials formen part d'aquesta infraestructura democràtica de la consciència. Quan aquestes institucions es debiliten, la llibertat corre el risc de convertir-se en una mera declaració jurídica sense contingut.

Davant la llibertat crítica, els dogmatismes, que tornen amb força després de la derrota del feixisme, ara fa gairebé un segle. La primera part d'aquest segle XXI ens ha retornat discursos basats en teories conspiratives, moviments ultranacionalistes, racisme, misogínia, pseudociències i fonamentalismes identitaris, que comparteixen una característica comuna: aporten solucions simples a problemes complexos. Ens expliquen com funciona la realitat de manera breu, atractiva i sense matisos. La passivitat en la resposta crítica de la societat ha servit de potenciador d'aquesta estratègia, que té uns aliats imprescindibles en les xarxes socials i la intel·ligència artificial.

Un dels enemics d'aquests moviments és la cultura de la memòria, que permet fomentar el dret a no estar d'acord. Perquè la democràcia també és això: la convivència en la diversitat a partir d'uns principis innegociables. Perquè la convivència no exigeix unanimitat, sinó regles compartides. Unitat en la diversitat, que dirien els clàssics. La legitimitat de la pluralitat davant dels qui pensen que la diversitat és una amenaça per a la tradició, per als valors «autèntics», per a allò que ens defineix (i ens exclou) com a «espanyols de bé».

L'altre, el diferent, convertit en enemic, és la causa de tots els mals. L'immigrant com a delinqüent, el feminisme o el col·lectiu LGTBI com a destructors de la família tradicional, la política com a símbol de corrupció, la violència com a resposta legítima davant la crisi identitària i cultural de la nostra societat.

Quan desapareixen les expectatives de millora social, sorgeix la temptació de buscar culpables. L'immigrant, les dones organitzades o les persones LGTBI es converteixen en objectius de campanyes d'estigmatització que canalitzen frustracions cap a formes d'exclusió. Tot plegat, des d'una mirada pseudoconfessional, que no resisteix el més mínim debat teològic o social, però que s'imposa enmig d'escàndols de corrupció política i judicial, crisi econòmica, pujada dels lloguers, preu de l'habitatge o precarietat laboral, que impedeix l'emancipació real i obre la porta al control de les consciències.

D'aquí que, a parer meu, una laïcitat inclusiva sigui més necessària que mai; una laïcitat que consagri el respecte a les persones creients i critiqui amb duresa els mals intrínsecs de la religió institucionalitzada. La laïcitat no ha d'expulsar les conviccions religioses de l'espai públic, sinó impedir que cap convicció —religiosa o no— es pugui convertir en privilegi polític.

Perquè, també en l'àmbit religiós, les societats contemporànies són irreversiblement plurals. Hi conviuen creients de diferents tradicions religioses, persones agnòstiques, atees i persones que desenvolupen formes alternatives d'espiritualitat. La defensa de la democràcia no ha d'eliminar aquesta diversitat, sinó construir marcs de convivència que en permetin l'expressió en igualtat de condicions.

La laïcitat apareix aleshores com a garantia de pluralisme. No protegeix únicament els qui no creuen. Protegeix també els qui creuen d'una manera diferent de la majoria. I protegeix especialment les minories

davant de qualsevol intent d'imposició cultural o religiosa. Enriqueix l'espai públic, sense privilegis.

Des d'aquesta òptica, la laïcitat no empobreix l'espai públic. L'enriqueix. Permet que múltiples veus participin en el debat comú sense que cap disposi de privilegis institucionals.

Els nous dogmes del «sentit comú»

Un dels grans èxits de les propostes neoliberals ha estat la seva capacitat de presentar-se com la descripció objectiva del que està passant. *Que no te la cuenten* és el nom del canal d'un sacerdot argentí, fill del «carnisser de Salta», Javier Olivera Ravasi,[5] i que causa furor entre els devots del revisionisme democràtic a Occident. No proposa res: simplement, les coses són així. És el «sentit comú» de Vox, que després planteja «prioritats nacionals» o normalitza la marginació del diferent. El que és normal. El que és «nostre».

Aquesta operació, que com hem comentat té caràcter global, també exerceix una pressió insostenible sobre el sistema democràtic. La ciutadania ja no decideix entre alternatives, sinó que ha de gestionar les conseqüències de les decisions adoptades en altres espais. Perquè la realitat és inevitable. I la «teologia de la prosperitat» consagra qui té èxit. Qui triomfa s'ho ha merescut. Qui està tirat a la cuneta, també.

Aquesta narrativa, com totes les implementades per aquests sectors, té una part de veritat. Només una part: valora l'esforç, el coneixement, la iniciativa. Tanmateix, consagra la meritocràcia, invisibilitzant les

[5] https://www.quenotelacuenten.org/

desigualtats estructurals que impedeixen que qualsevol persona que s'esforci i tingui iniciativa pugui accedir al coneixement en condicions d'igualtat. El «sentit comú» promou la desigualtat i, en darrer terme, la bretxa entre rics i pobres.

La qualitat de l'educació rebuda, l'origen social, la renda familiar, el gènere, la pertinença ètnica o les xarxes de suport condicionen decisivament les oportunitats disponibles per a cada individu. Ignorar aquests factors equival a naturalitzar la desigualtat.

La democràcia activa, en canvi, exigeix ciutadans capaços de comprendre la complexitat sense renunciar al seu dret a decidir, mantenint la seva llibertat crítica davant l'antipolítica i l'auge de les respostes autoritàries, que pretenen, precisament, el contrari. L'autoritarisme, com el dogma religiós, aspira a societats obedients, mal·leables, sense capacitat crítica.

En les darreres dècades hem assistit a una paradoxa significativa. Mentre disminueix la confiança en els partits tradicionals, augmenta el suport a moviments que prometen solucions simples, immediates i contundents per a problemes extremament complexos. I és que l'antipolítica, que rebutja les institucions i el pluralisme, s'acull als mecanismes del sistema per fer-lo esclatar des de dins, amb l'excusa de restaurar l'ordre perdut, que aporta seguretat davant els dubtes del present i respostes fermes i innegociables davant la necessitat del consens, clau en democràcia. La diversitat es converteix en amenaça, i els drets, que donàvem per descomptats, en privilegis que tremolen davant del que és diferent, estrany, davant de l'altre.

Quan les institucions democràtiques deixen d'oferir horitzons de futur, altres actors ocupen aquest espai simbòlic. Què cal fer davant d'aquesta amenaça? Reconstruir una cultura democràtica, capaç de plantar cara a l'autoritarisme. Aquí torna a entrar en joc la laïcitat com a barrera contra la uniformitat, el dogma o l'obediència cega.

Del diagnòstic a l'acció: una agenda laica per a la democràcia del segle XXI

Però si la laïcitat vol convertir-se en una eina democràtica efectiva, ha de transcendir l'àmbit estrictament institucional i projectar-se sobre el conjunt de la vida pública. En primer lloc, en el seu àmbit fundacional, l'educació pública. Un espai únic per a la formació i la transformació ciutadana, que en els darrers temps s'enfronta a desafiaments que la posen seriosament en risc.

Una escola pública que valori la diversitat, el qüestionament continu i la formació de l'esperit crític és la recepta fonamental perquè els futurs ciutadans tinguin eines per combatre les ideologies del pensament únic. Des de l'escola, però també des dels organismes públics, cal enfortir espais de trobada entre persones i institucions amb pensaments i conviccions diferents. També les confessions hi tenen un paper, més enllà del que puguin aportar a les sagristies: si els ciutadans amb conviccions religioses no fan valdre la seva aportació a les societats democràtiques, serà més fàcil relliscar cap a l'abisme autoritari. Les conviccions religioses, espirituals i ideològiques hauri-en de ser un marc per a la convivència, no per a l'enfrontament. En aquest sentit, convindria avançar cap a una igualtat de tracte entre les institucions religioses, i d'aquestes amb l'Estat. Des de la laïcitat que implica la no-discriminació i la llibertat de culte, però també la separació rotunda entre Església i Estat.

El protagonisme institucional que, cinquanta anys després de la mort de Franco, continuem advertint en la nostra societat suposadament laica indica que encara queda molt per fer. I també queda pendent una conversa entre les religions i sobre com adaptar-se a les democràcies occidentals. No podem oblidar que les democràcies han sorgit en contextos de tradició judeocristiana. Però tampoc que, més enllà de les creences, hi ha una virtut que ens iguala: la ciutadania. Les dues

ciutats de què parlava Sant Agustí haurien de ser compatibles, partint de la base que la «ciutat de Déu» només es pot fer realitat en el dia a dia de la «ciutat de l'home». O, dit d'una altra manera, que les confessions religioses tenen sentit dins d'una societat laica. Encara que algunes ideologies intentin demostrar-nos el contrari, han quedat enrere els temps en què les normes de comportament giraven al voltant d'idearis confessionals, i no d'una ètica compartida (en la qual poden conviure perfectament molts dels postulats de les creences religioses).

En tot cas, és fonamental recuperar la dimensió col·lectiva de la política i la concepció d'una autèntica democràcia, que va molt més enllà de la participació en unes eleccions, el compliment de la llei o el manteniment de l'ordre. La democràcia es va construint dia a dia, sense pensar que hem arribat a la meta, sinó treballant per ampliar drets i oportunitats per a tothom i entre tothom.

Conclusió: una resposta ciutadana

Vivim temps de polarització, en què els discursos absolutistes i homogenis van guanyant terreny a una velocitat vertiginosa, sense que des de l'altra banda s'ofereixi una resposta en clau de valors que arribi al conjunt de la ciutadania. Ens enredem en debats estèrils, fomentem la divisió i considerem la diferència com una cosa que cal combatre, en lloc de veure-la com una oportunitat per aprendre. La diversitat comença a convertir-se, de manera alarmant, en una amenaça per a una suposada estabilitat.

Tanmateix, com ens demostra la història, són precisament les societats més obertes, plurals i democràtiques les que no eliminen les diferències, sinó que les gestionen de manera pacífica per convertir-les en factors de creixement. La democràcia creix quan aprèn a integrar totes

les sensibilitats que accepten un consens de valors ètics: la igualtat, la justícia social, la llibertat o la participació crítica, entre d'altres.

En aquest camp, la laïcitat pot oferir un marc comú que permeti —i fomenti— la coexistència de conviccions diverses sense exigir la renúncia a cap d'elles. L'espai públic laic no obliga (i no ho hauria de fer) les persones a abandonar les seves creences religioses, filosòfiques o morals. El que exigeix és que cap d'elles no es pugui imposar com a criteri exclusiu d'organització col·lectiva.

Aquesta distinció és essencial, perquè la laïcitat no combat les creences, sinó la seva imposició al conjunt de la societat. Això és especialment rellevant quan alguns projectes polítics pretenen definir qui pot formar part de la comunitat i qui n'ha de quedar fora. Perquè la laïcitat, precisament, ens ensenya que la condició de ciutadà no la determina la religió, l'origen, el gènere o la condició sexual, sinó un projecte comú compartit en igualtat que busqui l'ampliació de drets (que no comporten un menyscabament d'altres drets) per a tothom, i no només per a uns quants escollits.

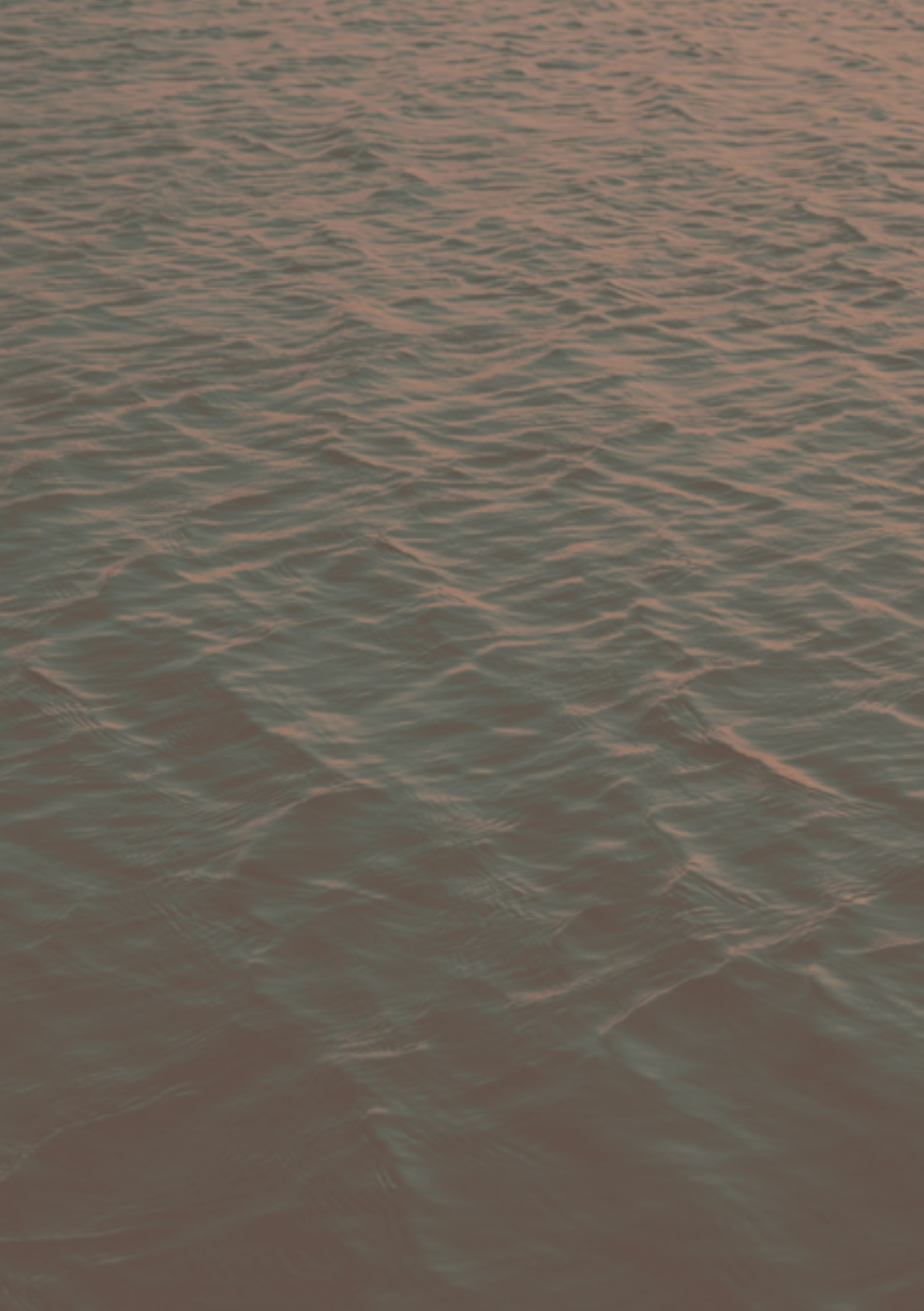
En el fons, es tracta d'un debat molt més senzill: el de la llibertat davant l'autoritarisme, el del projecte comú en la diversitat davant la uniformitat que anul·la les diferències. Perquè la democràcia necessita ciutadans (i ciutadanes) lliures, crítics i conscients que els drets s'han de protegir, i exercir, en tot moment. Perquè la democràcia és un procés continu que no s'ha de descuidar, ja que els seus enemics esperen l'oportunitat (sigui en forma de crisi econòmica, migratòria, sanitària o d'una altra mena) per qüestionar-la.

Mentre els discursos reaccionaris apel·len a la por i a l'exclusió, la tradició laica apel·la a la cooperació entre iguals. Mentre els nous dogmatismes prometen certeses absolutes, la cultura democràtica accepta la complexitat. Mentre l'autoritarisme busca l'obediència, la laïcitat fomenta l'autonomia.

Aquesta diferència no és únicament filosòfica. Té conseqüències pràctiques per a la manera com imaginem el futur. Perquè la democràcia no consisteix a guanyar eleccions, aprovar normes i lleis o controlar un Consell de Ministres. La democràcia és una manera d'entendre la vida en societat, treballant amb els qui pensen diferent de nosaltres, arribant a acords amb ells, construint des d'ells i amb ells, generant processos col·lectius que vagin des del més petit (la comunitat o l'escola) fins al Parlament, i de tornada, defensant drets que en principi no ens afecten (la democràcia és l'art de millorar la vida de tothom), i renunciant a les veritats absolutes, més pròpies de règims autoritaris que d'una veritable experiència de comunió. I aquí parlo també de processos participatius dins de les confessions religioses i de la participació de persones creients, com a ciutadans compromesos, en la construcció d'aquests processos.

Som a temps de frenar la deriva autoritària, i potser ho farem. Però fins i tot en aquest cas encara faltaria aprendre una gran lliçó: la solució no és respondre als moviments reaccionaris, sinó fonamentalment avançar-se a ells, promovent relacions entre tots els actors socials, culturals i cívics perquè els enemics de la democràcia no arribin a tenir prou força per amenaçar les institucions. Una cosa que ja està passant. Perquè, quan veiem que partits amb un clar biaix antidemocràtic arriben a una cinquena part dels vots, tenim un problema seriós que cal combatre a curt termini, i treballar-hi amb una mirada llarga.

Hem de reconstruir el teixit social, renovar la confiança en les institucions, comprometre'ns amb la transparència, la rendició de comptes i la conducta irreprotxable dels nostres representants. Som els ciutadans qui els elegim; siguem nosaltres qui vetllem perquè l'ús del poder no desemboqui en aventures antidemocràtiques. Aquesta és la clau per construir un futur entre tots. I, per fer-ho, hem de mantenir canals oberts, fomentar-los. Tenim una conversa (diverses converses, en realitat) pendent.



Quan la democràcia no compta amb la joventut

Pilar M. Blasco Climent

Hi ha una tendència recurrent a analitzar la relació entre joventut i democràcia des del diagnòstic de la desafecció. Cada cert temps reapareix la preocupació per una generació que suposadament se sent menys interessada per la política i més distant de les formes tradicionals de participació, encara que les dades determinin que l'interès per la política continua augmentant des de 1988. Tanmateix, aquest punt de partida té diversos problemes. El primer consisteix a parlar de la joventut com si es tractés d'una categoria homogènia, com si totes les persones joves compartissin les mateixes condicions materials, preocupacions o experiències vitals. El segon, i probablement més important, és assumir que el problema rau únicament en la relació que les persones joves mantenen amb la democràcia i no preguntar-nos què passa amb les nostres democràcies perquè una part creixent de la ciutadania no hi trobi resposta als seus problemes.

Aquesta qüestió és especialment rellevant perquè la crisi de confiança institucional no és un fenomen exclusivament juvenil ni exclusivament espanyol. Vivim un moment històric marcat per transformacions profundes que afecten bona part de les democràcies occidentals, com ara l'afebliment d'alguns espais tradicionals de participació col·lectiva, la sensació que els grans problemes del nostre temps no troben solucions efectives, la desinformació, la polarització política o l'avenç de discursos autoritaris. A això s'hi afegeixen, especialment per a les persones joves, la crisi climàtica, l'augment de les desigualtats, les dificultats d'accés a l'habitatge, la transformació dels mercats laborals o els efectes de la digitalització, que estan reconfigurant la manera com

les persones es relacionen amb la política i amb les institucions democràtiques. En aquest escenari, les persones joves no constitueixen una excepció; hem crescut en un context marcat per múltiples crisis encadenades, des de la crisi financera de 2008 fins a la pandèmia o la precarització creixent de les trajectòries laborals. Al mateix temps, es relacionen quotidianament amb entorns digitals que acceleren la circulació d'informació, amplifiquen els conflictes i afavoreixen formes d'interacció política molt més immediates i emocionals.

La democràcia mai no ha consistit únicament a votar cada quatre anys. Si alguna cosa caracteritza les societats democràtiques és precisament l'existència d'espais on les diferències poden expressar-se, confrontar-se i trobar mecanismes de resolució col·lectiva. La democràcia no sorgeix de l'absència de conflicte, sinó de la capacitat de gestionar aquest conflicte sense trencar el marc comú que permet continuar convivint. El que observem té molt més a veure amb la manera com les nostres democràcies són capaces, o incapaces, de respondre als conflictes i a les necessitats que condicionen la vida de les persones. Durant massa temps hem tendit a identificar l'estabilitat democràtica amb la desaparició de les tensions socials. Tanmateix, les societats democràtiques són, per definició, societats plurals. Estan travessades per interessos diferents, projectes polítics diversos i visions contraposades sobre com organitzar la vida en comú. El desacord no representa una amenaça per a la democràcia (sempre que es plantegi en el marc drets humans); de fet, constitueix una de les seves condicions d'existència. Quan els conflictes no troben vies democràtiques d'expressió, no desapareixen ni tampoc es resolen per si sols; el que passa és que busquen altres llocs des d'on manifestar-se. És a dir, el problema apareix quan les institucions deixen de ser percebudes com a espais capaços de canalitzar aquests desacords i transformar-los en respostes polítiques. En els casos més preocupants, fins i tot poden traduir-se en l'aparició de discursos autoritaris que prometen solucions simples a problemes extraordinàriament complexos.

El que l'experiència de les persones joves ens mostra és una democràcia que té dificultats per gestionar el desacord, per generar espais de trobada entre persones diferents i per respondre a conflictes que afecten directament les condicions materials de vida d'una part important de la població. Quan una generació observa que qüestions tan centrals com l'accés a l'habitatge, l'estabilitat laboral o la possibilitat de desenvolupar un projecte de vida autònom continuen sense respostes suficients, no és estrany que busqui altres maneres des de les quals intentar influir sobre la realitat. És precisament aquí on apareix una de les principals confusions que marquen el debat actual sobre participació política. Sovint es planteja que estem assistint al sorgiment de formes completament noves d'implicació ciutadana, radicalment diferents de les que existien en el passat. Ara bé, potser la qüestió és una altra: per què una part creixent d'aquesta participació es produeix fora dels espais institucionals tradicionals i què ens diu això sobre la capacitat de les nostres democràcies representatives per reconèixer, integrar i compartir poder amb qui vol formar-ne part.

Participar mentre sobrevivim

En massa ocasions s'analitza la participació juvenil com si totes les persones sortissin del mateix punt de partida, com si la decisió d'implicar-se en una associació, formar part d'una organització o participar en processos d'incidència política depengués únicament de l'interès o del compromís de cadascú. No obstant això, la realitat és força més complexa. La participació mai no ha depès exclusivament de la voluntat individual; participar requereix temps, recursos, estabilitat i la sensació que l'esforç invertit pot tenir algun impacte sobre la realitat. No participa de la mateixa manera qui disposa de xarxes de suport i estabilitat vital que qui encadena feines temporals, canvis constants de residència o dificultats per planificar el seu futur més immediat.

Les dificultats d'emancipació que afronten actualment les persones joves constitueixen probablement un dels millors exemples d'aquesta situació. Durant anys s'ha parlat de l'habitatge com un problema social, econòmic o generacional; ho és, però també és un problema democràtic. És difícil construir vincles estables amb una comunitat, implicar-se en projectes col·lectius o participar de manera continuada en organitzacions quan una part important de la població jove no sap si podrà continuar vivint al mateix lloc d'aquí a uns mesos. La impossibilitat d'accedir a un habitatge digne no només limita l'autonomia personal; també redueix les oportunitats per desenvolupar relacions comunitàries duradores, formar part d'espais associatius o participar en processos de transformació social que requereixen continuïtat en el temps. Una cosa semblant passa amb la precarietat laboral. Durant anys hem normalitzat que bona part de la joventut encadeni contractes temporals, jornades irregulars, salaris insuficients o situacions d'incertesa permanent, però poques vegades reflexionem sobre les conseqüències democràtiques d'aquesta realitat. Quan l'horitzó vital està marcat per la inseguretat, és molt més difícil participar de manera continuada, sobretot en contextos en què cal assumir responsabilitats col·lectives que exigeixen permanència, dedicació i planificació.

Aquesta situació genera una paradoxa especialment significativa. Mai no havia existit una generació tan formada, tan informada i tan connectada amb els debats públics globals. Alhora, aquesta generació sent que té molt poca capacitat real per influir sobre les decisions que afecten les seves vides. La combinació entre una consciència elevada sobre els problemes existents i la percepció que les institucions no ofereixen respostes suficients alimenta una sensació de frustració que travessa bona part de les experiències juvenils contemporànies.

Aquesta frustració no s'ha de confondre amb apatia; de fet, passa precisament el contrari. Bona part de les mobilitzacions juvenils dels darrers anys neixen de la convicció que determinats problemes reque-

“Mai no havia existit una generació (...) tan connectada amb els debats públics globals. Alhora, aquesta generació sent que té molt poca capacitat real per influir”

reixen respostes urgents i que aquestes respostes no estan arribant amb la rapidesa necessària. Les mobilitzacions per la justícia climàtica impulsades per Fridays for Future, les vagues feministes, les protestes pel dret a l'habitatge, les iniciatives de solidaritat sorgides en contextos d'emergència o les mobilitzacions per Palestina mostren que les persones joves continuen sentint-se interpel·lades pels assumptes públics i continuen buscant formes d'intervenir-hi.

La resposta social que va seguir la dana d'octubre de 2024 constitueix un exemple especialment revelador d'aquesta realitat. Durant els primers dies de l'emergència, quan la magnitud de la situació va desbordar la capacitat de resposta immediata de les administracions, milers de persones es van mobilitzar per cobrir necessitats bàsiques, coordinar tasques de suport i sostenir xarxes d'ajuda mútua als municipis afectats. Lluny de ser una participació espontània i desorganitzada, la investigació *Organizar lo urgente: juventud y acción colectiva ante emergencias climáticas. El caso de la dana*, impulsada pel Consejo de la Juventud de España, mostra que les persones joves van exercir un paper central en aquesta resposta col·lectiva i que, a més, van ser el grup amb més disposició a implicar-se en accions de voluntariat davant de situacions d'emergència. Les dades de l'estudi assenyalen que les persones d'entre 25 i 29 anys van ser les més proclius a participar i que la implicació va resultar especialment estable i duradora entre les que ja formaven part d'associacions o altres espais de participació organitzada. Més de la meitat de les persones que van col·laborar en tasques d'ajuda feien voluntariat de manera habitual abans de l'emergència, i una part significativa ja estava vinculada al teixit associatiu.

Les persones joves continuen participant, però ho fan adaptant les seves formes d'implicació a les condicions materials en què viuen i al que la societat i, sobretot, les institucions els permeten. Això connecta amb el tamboret de la participació: per participar cal saber, poder i voler. Quan existeix la motivació individual (voler), però no existeixen

les condicions materials (poder) i cada vegada hi ha una exigència més gran de coneixements (saber), *de facto* es limita la participació. Les associacions continuen sent espais fonamentals de participació democràtica, però, enfrontant-se a aquestes problemàtiques, es genera una situació en què bona part de la seva energia acaba concentrant-se a garantir la pròpia supervivència de l'organització. El resultat és que organitzacions que haurien de dedicar la major part dels seus recursos a generar participació acaben destinant-ne una part considerable a resoldre qüestions burocràtiques.

En aquest context, tampoc no és estrany que guanyin pes formes de participació més flexibles, més puntuals i aparentment més individuals. Participar a través de campanyes digitals, mobilitzacions concretes o accions vinculades a causes específiques exigeix, en molts casos, menys recursos que sostenir una implicació prolongada en organitzacions estructurades. Això no significa necessàriament que aquestes formes de participació siguin millors o pitjors; significa que responen a les condicions reals en què es troben moltes persones joves. De fet, un dels principals errors a l'hora d'analitzar aquests fenòmens consisteix a establir una oposició artificial entre les formes tradicionals i les noves formes de participació. La qüestió no s'hauria de plantejar en termes de substitució, sinó de complementarietat, atenent, d'una banda, les demandes del teixit participatiu i, de l'altra, generant aliances amb els nous moviments que s'estan generant.

La democràcia necessita llocs on trobar-se

Hi ha una dimensió de la participació política que sol quedar fora de moltes anàlisis i que, tanmateix, és fonamental per comprendre les transformacions que estem vivint. La participació no ocorre en el buit; necessita espais, temps i relacions que la facin possible; necessita llocs on les persones puguin trobar-se, compartir preocupacions, construir

confiança i reconèixer-se com a part d'alguna cosa col·lectiva. Dit d'una altra manera, la democràcia no se sosté únicament sobre institucions, normes o procediments; també se sosté sobre vincles socials, sobre comunitats i sobre espais on aquests vincles es puguin construir.

Aquesta qüestió adquireix una rellevància especial quan parlem de joventut. Bona part del debat públic s'ha centrat a analitzar l'impacte de les xarxes socials, la digitalització o les noves formes de comunicació política, però sovint s'ha prestat molta menys atenció a un altre fenomen igualment important: la desaparició progressiva o l'afebliment de molts dels espais físics on històricament les persones joves es trobaven, s'organitzaven i participaven. No és una qüestió innocent; cada vegada hi ha més privatitzacions, cada vegada hi ha més prohibicions. On abans es podia jugar ara hi ha un cartell de «prohibit jugar amb la pilota»; on abans hi havia places i bancs ara hi ha establiments o places no condicionades a les realitats climàtiques actuals. On va una persona quan deixa de tenir una edat acceptable per estar en un parc infantil? Tot això ha passat en un context en què se'ns ha relegat a l'àmbit digital, sense ser conscients del que això implicava o dels reptes que continuaven sense resoldre.

Aquesta transformació té conseqüències que van molt més enllà de la participació. Vivim en una societat que ofereix cada vegada més formes d'estar connectats i, al mateix temps, menys oportunitats per trobar-nos. Podem accedir de manera immediata a debats que tenen lloc en qualsevol indret del món, seguir l'actualitat política en temps real o participar en converses amb persones que es troben a milers de quilòmetres de distància. Malgrat això, cada vegada és més difícil disposar d'espais quotidians on construir relacions duradores amb qui comparteix els nostres barris, els nostres centres educatius o les nostres preocupacions més properes. No és casualitat que qüestions com la soledat no desitjada hagin adquirit una rellevància creixent en els darrers anys. Tampoc no és casualitat que moltes persones

joves expressin dificultats per trobar espais de pertinença. Aquestes realitats no són fenòmens independents; formen part d'una mateixa transformació social marcada per la individualització creixent de les trajectòries vitals i per la pèrdua d'alguns dels espais que tradicionalment actuaven com a llocs de trobada i construcció comunitària. Això comporta, en essència, un problema democràtic, perquè una democràcia saludable necessita llocs on les persones puguin deliberar, organitzar-se, construir propostes i aprendre a conviure amb qui pensa diferent.

És precisament aquí on l'associacionisme adquireix una importància que sovint passa desapercebuda. Sovint es parla de les associacions juvenils com si fossin únicament espais d'oci, com si fossin un lloc on «aparcar» la persona jove o l'infant, però realment aquests espais tenen una funció social i democràtica molt més potent, ja que, en molts casos, són els primers espais on una persona jove aprèn a prendre decisions col·lectivament, a debatre amb altres persones, a assumir responsabilitats compartides, a gestionar conflictes o a construir consensos. Són espais on la democràcia deixa de ser un concepte abstracte per convertir-se en una pràctica concreta.

Des d'aquesta perspectiva, l'associacionisme juvenil no es pot entendre simplement com una forma més de participació, entre moltes altres. Constitueix una autèntica infraestructura democràtica. De la mateixa manera que una societat necessita escoles per garantir el dret a l'educació o centres de salut per garantir el dret a l'atenció sanitària, també necessita espais on les persones puguin aprendre a participar, organitzar-se col·lectivament i exercir una ciutadania activa. Com ja s'ha exposat anteriorment, qui forma part d'aquestes organitzacions coneix bé les dificultats que travessen actualment. Durant els darrers anys, bona part del teixit associatiu juvenil ha hagut de dedicar una quantitat creixent d'esforços a garantir la seva pròpia supervivència. Subvencions que arriben tard, convocatòries complexes, exigències

administratives desproporcionades per a organitzacions sostingudes en gran mesura per treball voluntari, augment dels costos de lloguer d'espais o dificultats per accedir a recursos bàsics són alguns dels obstacles que afronten moltes entitats. En massa ocasions, el temps i la motivació que s'haurien de destinar a generar participació acaben absorbits per la necessitat de sostenir estructures cada vegada més fràgils.

Per això, quan s'afirma que les noves generacions participen de manera més individualitzada, convé preguntar-se també fins a quin punt les estructures existents estan facilitant o dificultant la participació col·lectiva. De vegades aquesta individualització es presenta com una elecció, vinculada a canvis de valors o estils de vida, quan potser cal fer-ne una lectura global, que respon a una qüestió molt més material: és més senzill participar de manera puntual que sostenir compromisos prolongats.

Tot plegat ens retorna a una qüestió central per comprendre els desafiaments democràtics actuals. No es tracta únicament d'analitzar les formes de participació que estan emergint, sinó de preguntar-nos quines condicions estem generant perquè la participació col·lectiva es pugui desenvolupar. Perquè una democràcia que perd espais de trobada, que afebleix el seu teixit associatiu i que dificulta la construcció de comunitat està afeblint també algunes de les bases fonamentals sobre les quals se sosté la participació ciutadana.

Compartir poder: el repte pendent de la democràcia representativa

Arribats a aquest punt, convé tornar a la pregunta que dona origen a aquesta reflexió: què ens diuen les formes actuals de participació juvenil sobre els límits de la democràcia representativa? Probable-

ment la resposta no tingui tant a veure amb l'aparició de formes completament noves d'implicació política com amb una qüestió molt més profunda: la dificultat de les nostres institucions per incorporar de manera estable, efectiva i significativa la participació juvenil en els processos de presa de decisions.

Tot i que els sistemes democràtics han desenvolupat mecanismes sòlids per garantir la representació política a través de processos electorals, han avançat molt més lentament en la creació d'espais que permetin a la ciutadania influir de manera continuada en les decisions públiques un cop acabades les eleccions. La participació sol ser benvinguda mentre no qüestioni els ritmes, els procediments o les prioritats de les institucions. Però, quan aspira a incidir realment en la distribució del poder, les resistències apareixen amb molta més claredat. Aquesta situació afecta el conjunt de la ciutadania, però adquireix una dimensió especialment significativa en el cas de les persones joves. Durant dècades s'han impulsat polítiques destinades a la joventut, però no sempre s'ha garantit la participació efectiva de les persones joves en el seu disseny, implementació i avaluació. Massa sovint, la joventut continua ocupant el lloc d'objecte de les polítiques públiques en comptes de ser reconeguda com un subjecte polític amb capacitat per definir-les i transformar-les.

Escoltar la joventut és important; consultar-la també. Però cap d'aquestes qüestions equival a compartir poder, és a dir, a no limitar-se a escoltar les demandes, sinó a integrar-les i prioritzar-les. I és aquí on es troba una de les principals limitacions de molts dels mecanismes participatius existents. Es convida a participar, però poques vegades es modifiquen les estructures que determinen qui pren les decisions finals. Es generen espais de consulta, però no necessàriament espais de corresponsabilitat. Es recull l'opinió de les persones joves, però no sempre es garanteix que aquesta opinió tingui capacitat real d'influir sobre les polítiques que afecten les seves vides.

“Una democràcia que perd espais de trobada, que afebleix el seu teixit associatiu i que dificulta la construcció de comunitat està afeblint també algunes de les bases fonamentals sobre les quals se sosté”

Aquesta percepció ajuda a comprendre una part important de la distància que moltes persones joves senten respecte de les institucions. No es tracta únicament d'una qüestió de confiança, ni tampoc d'una manca d'interès pels assumptes públics. En gran mesura té a veure amb la sensació que la participació no sempre produeix resultats tangibles, que els problemes romanen durant anys en l'agenda pública sense trobar respostes suficients, ja que els espais institucionals continuen sent, en moltes ocasions, poc permeables a qui no en forma part. Quan això passa, les persones busquen altres llocs des d'on actuar. No perquè hagin renunciat a la política, sinó precisament perquè continuen creient en la necessitat de transformar la realitat. Exemples com els sindicats de llogateres, les mobilitzacions climàtiques o les manifestacions per Palestina són expressions d'una ciutadania que continua organitzant-se perquè entén que els problemes col·lectius requereixen respostes col·lectives. El que canvia és l'espai des del qual s'articula aquesta acció.

Per això, el desafiament que afronten les nostres democràcies no consisteix a convèncer les persones joves perquè participin; consisteix a millorar les condicions materials de vida, a proporcionar espais, a complir els temps que requereixen i demanen les persones que participen. I per fer-ho no n'hi ha prou d'obrir canals de consulta nous o multiplicar els espais participatius si no van acompanyats d'una reflexió més profunda sobre com es distribueix el poder i qui té capacitat real per influir sobre les decisions públiques. Això implica, en primer lloc, reconèixer la joventut com un actor polític de ple dret. No com una generació en preparació per a la ciutadania futura, sinó com una ciutadania present que ja està contribuint a sostenir la democràcia, a identificar problemes col·lectius i a construir propostes per abordar-los. Implica abandonar definitivament aquelles mirades que interpreten les persones joves des de la mancança, l'apatia o la falta d'experiència i començar a reconèixer la legitimitat de les seves pràctiques polítiques, dels seus espais organitzatius i de les seves for-

mes de participació. Implica també reforçar aquelles estructures que permeten que la participació sigui alguna cosa més que una experiència puntual. El teixit associatiu juvenil necessita estabilitat, recursos i reconeixement institucional, no perquè les associacions representin l'única forma vàlida de participació, sinó perquè constitueixen espais fonamentals per a la construcció de ciutadania democràtica. Si volem una societat més participativa, necessitem organitzacions capaces de sostenir aquesta participació en el temps, i això exigeix polítiques públiques que entenguin l'associacionisme com una inversió democràtica i no únicament com una línia més de subvenció.

De la mateixa manera, és imprescindible recuperar i reforçar els espais físics de trobada. La democràcia necessita llocs on les persones puguin construir comunitat, debatre, organitzar-se i desenvolupar projectes compartits. Necessita polítiques urbanes que entenguin l'espai públic com un bé comú, i no únicament com un lloc de trànsit o consum. Igualment, també requereix regular l'espai digital i entendre'l com un continu amb l'espai físic.

També cal simplificar els procediments de participació i eliminar barreres que actualment expulsen una part important de la ciutadania. Una democràcia que exigeix nivells elevats de coneixement tècnic, disponibilitat temporal o capacitat burocràtica per participar corre el risc de convertir-se en un espai accessible només per a qui disposa de determinats recursos. Si volem ampliar la participació, l'hem de fer més senzilla, més propera i més compatible amb les realitats quotidianes de les persones.

La democràcia afronta avui desafiaments enormes, però també té una oportunitat: reconèixer que la ciutadania continua organitzant-se, mobilitzant-se i participant fins i tot quan les estructures tradicionals troben dificultats per canalitzar aquestes accions col·lectives. Per això,

potser la principal conclusió que ofereixen les formes actuals de participació juvenil no és que la democràcia estigui perdent la joventut. Més aviat assenyalen una cosa diferent: que la joventut continua buscant formes de participar perquè continua creient que l'acció col·lectiva pot transformar la realitat. La qüestió és si les nostres institucions seran capaces d'estar a l'altura d'aquesta voluntat. Perquè, en última instància, el problema no és que les persones joves hagin deixat de creure en la democràcia. El veritable repte consisteix a construir una democràcia capaç de trobar-se amb elles, reconèixer-les com a protagonistes del present i compartir amb elles la responsabilitat d'imaginar i construir el futur comú.

Referències bibliogràfiques

Consejo de la Juventud de España. (2026). *Posicionamientos sobre participación juvenil, democracia y juventud*.

Consejo de la Juventud de España. (2026). *DemocraZia con Z*. https://www.cje.org/democrazia_con_z/

Creando futuro 2.0. (2015). Bloque 1. *Más de una década. Metodologías participativas con jóvenes*. https://redasociativa.org/creandofuturo/wp-content/uploads/2015/12/cuaderno1.pdf

Fad Juventud. (2025). *Jóvenes, expectativas y malestar social*.

Fundació Ferrer i Guàrdia. (2025). *Informe Ferrer i Guàrdia 2025*. https://www.ferrerguardia.org/blog/publicaciones-3/informe-ferrer-guardia-2025-384

Instituto de la Juventud (INJUVE). (2024). *Informe Juventud en España 2024*. https://www.injuve.es/observatorio/demografia-e-informacion-general/informe-juventud-en-espana-2024-y-resumen-ejecutivo

Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Editorial Siglo XXI.

Valdés, A. (2026). *Auge. Género, juventud y extrema derecha*. Penguin Libros.



La radicalització digital i el paper de la manosfera i altres comunitats en la construcció i difusió d'una nova cultura política reaccionària

Proyecto UNA

Joventut sense futur?

Fa pràcticament una dècada que alertem sobre el creixement de la nova extrema dreta i, amb els seus alts i baixos, no sembla que aquest aparent auge hagi desaparegut ni tan sols minvat. Ha tingut èxits més o menys inesperats (la primera victòria de Donald Trump, les extravagàncies de Milei o Bukele o el triomf del Brexit) i també límits i fracassos (la derrota recent de Viktor Orbán, l'eterna aspiració frustrada de Le Pen o la caiguda de figures com Salvini, que han donat pas a mutacions encara més extremes). Amb tot, aquesta nova ultradreta s'ha resistit a desaparèixer (el retorn de Trump o la victòria de Kast a Xile) i ha estat capaç d'obrir-se camí en els moments més complicats i crítics, traient profit d'una pandèmia o dels incessants conflictes bèl·lics en què s'ha sumit el món.

Davant d'aquest escenari, com podem explicar aquesta incapacitat per frenar-ne l'avenç i les transformacions? En quin terreny arrela aquesta extrema dreta per extreure els nutrients que li permeten continuar fructificant? I què podem fer si, malgrat que fa tants anys que en parlem, no sembla que siguem capaces de revertir aquesta tendència?

Per intentar emmarcar aquestes preguntes, que segurament molta gent progressista es fa, no només necessitem una mirada històrica i no merament conjuntural, sinó que també cal qüestionar la validesa de les tesis des de les quals es formulen. Sense negar que, òbviament, fa temps que estem encallades intentant entendre'n els perquès, també hem estat bombardejades amb propaganda i discursos que ens impedeixen veure més enllà de determinats fets. Sí, hi ha un avenç alarmant de tendències conservadores en molts àmbits de la societat i en estats molt diferents. Però, si no és un fenomen aïllat ni excepcional, deu ser perquè hi ha causes que es poden assenyalar i sobre les quals es pot actuar. La qüestió és que, sovint, aquestes causes no s'assenyalen i tendim a parlar de l'*auge* (una paraula tan repetida i tan lligada a la qüestió que dona títol a l'últim llibre d'Alicia Valdés sobre el tema) de la dreta com si es tractés de bolets que haguessin brotat del no-res, sense fixar-nos on és el subsol fèrtil per al miceli.

Des dels capítols inicials del nostre primer llibre, *Leia, Rihanna & Trump* (2019), hem intentat vincular aquest rearmament ideològic i emocional del feixisme i els moviments afins amb el fracàs de les societats capitalistes posteriors a la caiguda del mur de Berlín. El projecte neoliberal de Nixon, Reagan i Thatcher (aquell «no existeix la societat, només individus», però també aquell que ja donava suport a cops d'estat com el de Pinochet a Xile) va arribar al seu paroxisme durant la dècada dels noranta, després de la defenestració del seu rival espiritual i geopolític, l'URSS. Francis Fukuyama proclamava *la fi de la història* i la victòria definitiva del capitalisme i el seu estil de vida. Però fins i tot ell mateix va haver de desdir-se'n dècades més tard, en veure com l'evolució política recent posava en dubte que el capitalisme hagués assolit una forma final harmoniosa i vàlida arreu del planeta. Per traçar la línia que recorre l'augment de les posicions d'ultradreta, hem de començar pel punt en què la democràcia neoliberal va començar a fallar.

“El fracàs d'aquestes protestes i l'estancament del projecte neoliberal expliquen, en bona part, la desafecció política actual”

La globalització, juntament amb el creixement econòmic especulatiu, va tenir un breu moment d'expansió i eufòria mentre aniquilava l'estat del benestar, bastit com a dic de contenció del descontentament popular i de l'organització obrera de postguerra. Després de la crisi del 2008, va arribar la ressaca en què encara vivim. No, el capitalisme no va portar el creixement il·limitat que prometia, sinó que va eixamplar la desigualtat entre els qui ostenten la riquesa i els qui realment la produeixen. Per primera vegada a la història tenim multimilionaris que aspiren a ser bilionaris (sí, els trilions d'Elon Musk corresponen als nostres bilions). Segons la revista *Forbes*, el nombre de milionaris es va duplicar durant l'última dècada, d'uns 400 a més de 800 als Estats Units, i es va quadruplicar a la Xina. Paral·lelament, el poder adquisitiu de la classe treballadora no ha deixat de reduir-se. [1] La destrucció constant de llocs de treball, dècades enrere amb la reconversió industrial i ara amb els canvis tecnològics d'una automatització aparentment imparable, ha estat aprofitada per les grans corporacions com a forma de pressió sobre la classe treballadora. L'atur ja no és només una espasa de Dàmocles que els qui van patir els moments més durs de les últimes crisis recorden amb terror; és una amenaça velada que funciona com a mecanisme de disciplina. «Adapta't o desapareix», se'ns repeteix mentre se'ns exigeix una flexibilitat creixent a la feina, amagant allò que els últims temps hem batejat com a *precarietat*. Sí, tot i que tenim un accés relatiu a comoditats i lleure molt més gran que el que han tingut altres generacions, aquest accés va acompanyat d'una incertesa vital que s'ha convertit en el signe dels temps. L'economia de plataformes i subscripcions ens ha ofert, aparentment, accés a una quantitat més gran de béns de consum, però ha fragmentat els drets laborals, ha encarit els serveis més necessaris com l'habitatge, i ha crescut a l'empara de regulacions laxes, inexistents o tardanes, en moments de retallades brutals en sanitat o educació.

[1] https://www.xataka.com/magnet/que-ha-pasado-poder-adquisitivo-trabajadores-ultimos-50-anos-estas-algunas-teorias

A tot aquest paisatge socioeconòmic, en què una part enorme de la població no ha conegut res més que crisis econòmiques des de la joventut, cal afegir-hi una manca d'expectatives de futur, fonamentada des de l'àmbit polític, mediàtic i simbòlic. Els enfrontaments generacionals entre *boomers*, mil·lennistes i zetes, construïts sobre la idea que aquesta joventut serà la primera que *viurà pitjor que els seus pares*, són qüestionables i, sens dubte, ben poc fructífers a l'hora d'ajudar-nos a entendre les tensions econòmiques i els orígens de la desigualtat social. Però s'han repetit de manera insistida des de múltiples espais fins a establir-se, gairebé, com un sentit comú. Evidentment, la reducció del pressupost per a pensions o per a l'atenció a la gent gran (exemplificada, en el nostre context, de la manera més sinistra en els casos d'abandonament que van patir moltes residències durant la pandèmia) no fa que el futur sigui gaire esperançador per a ningú. Però la desesperança neix fins i tot abans de plantejar-nos la possibilitat d'imaginar-nos amb una vellesa digna. Si hem acceptat que mai no tindrem un habitatge en propietat, com podem ni tan sols començar a entreveure una pensió en condicions?

Les conseqüències del canvi climàtic, que ja patim, i d'una crisi ecològica inevitable alimenten fantasies sobre la fi del nostre món. Aquests relats col·lapsistes engloben maneres molt diferents d'afrontar els seus propis reptes: des del desig de tornar a societats menys complexes i més simples, idealitzant un passat menys tecnificat al qual necessàriament haurem de retornar en el postapocalipsi, fins a deliris preparacionistes que encaixen perfectament amb la disciplina individualista i les propostes escapistes dels megarics que prometen construir ciutats a Mart. La proliferació de ficcions sobre zombis, catàstrofes i distopies ha deixat de ser una manera d'alertar i comentar els problemes del present per convertir-se en una mena de catarsi anhedònica sobre un futur fosc que hem acceptat com a inevitable. I, tal com assenyala molt bé Eudald Espluga en el seu últim llibre, serveixen com a font

“L'important
no és comprendre,
sinó reaccionar;
no és analitzar,
sinó consumir;
no és construir
col·lectivament, sinó
acumular validació
individual”

de negoci lucrativa per als qui venen búnquers, criogenitzen cossos o, senzillament, s'aprofiten del pànic davant la caiguda de la nostra civilització.

De la frustració a l'odi

Tota aquesta desconfiança envers el futur té a veure, en part, amb la incapacitat de fer fructificar els compromisos polítics dels cicles de revolta que es van produir des de començaments d'aquest segle. El moviment antiglobalització i les contracimeres del G8 i similars, les Primaveres Àrabs, Occupy, el 15M o els nous partits que prometien canalitzar aquest descontentament social cap a un canvi de règim van ser fagocitats, dissolts per la manca d'organització i de programa o reprimits amb duresa. El fet que aquestes protestes polítiques no prosperessin i, alhora, que es produís aquest estancament del projecte neoliberal és una causa molt important per explicar la desafecció política actual. El referèndum ignorat a Grècia a l'hora de pagar el deute a la Troica, el no al plebiscit de pau a Colòmbia, la guerra a Ucraïna després de l'Euromaidan o el fracàs de propostes socialdemòcrates o moviments interclassistes com el Procés han acabat instaurant una sensació d'impotència en què la ultradreta ha sabut trobar espai per créixer, generalment mobilitzant el ressentiment, la insatisfacció i la desafecció política. Com a exemple proper, n'hi ha prou amb observar que Aliança Catalana ha crescut especialment allà on han retrocedit els partits independentistes,[2] omplint amb rancúnia i l'assenyalament del boc expiatori més feble un buit on abans hi havia il·lusió i ànsies de canvi.

El fet que aquestes protestes no prosperessin i, al seu torn, que s'hagi produït un estancament del nivell de vida és una causa molt important

[2] https://es.ara.cat/editorial/entender-crece-alianca-catalana_129_5746665.html

per explicar la desafecció política actual. Vincent Bevins, autor del llibre *Si ardemos*, que recull bona part d'aquestes lluites truncades, deia que no és casualitat que el rebuig de la democràcia sorgeixi després de 30 anys d'atacs neoliberals a les condicions econòmiques. Però tampoc no podem oblidar que, si això ha passat així, també es deu a l'augment constant de la repressió contra tota forma de dissidència. Al nostre territori hem hagut de fer front a infiltracions policials que no han fet sinó créixer amb els anys. [3] Hem vist denúncies i judicis contra cantants o humoristes que van convertir l'Estat espanyol en un dels països amb més artistes represaliats,[4] campanyes de desprestigi als mitjans, operacions orquestrades contra una dissidència imaginada o exacerbada mitjançant l'ús de l'amenaça terrorista (les detencions massives d'anarquistes de Pandora i Piñata, d'ecologistes i de membres d'organitzacions pel dret a l'habitatge) o la llei mordassa, que mai no ha estat derogada. El fet és que la repressió i la vigilància, de bracet de les noves formes de cibercontrol, han tingut un paper més important a l'hora de bloquejar el potencial transformador dels moviments socials recents.

Ara vivim el que es percep com una fi de cicle i una manca d'alternatives institucionals que han incidit en la sensació d'esgotament i cinisme envers la classe política. És en aquest estat que les noves ultradretes han intentat presentar-se com a contestatàries, apropiant-se de formes de mobilització que ja es practicaven en les protestes contra les lleis relatives a la violència de gènere o a favor del matrimoni igualitari. Plataformes com Hazte Oír i CitizenGO, vinculades a partits de dreta radical i a grans fortunes, han continuat posant en pràctica aquesta representació de la protesta, que ja havia començat temps enrere amb el rebuig de les lleis contra la violència de gènere o del matrimoni igualitari. El tret característic d'aquestes mobilitzacions és que, per

[3] https://revistas.uned.es/index.php/Tendencias/article/view/47767
[4] https://www.newtral.es/artistas-encarcelados-espana-libertad-artistica-freemuse/20210223/

més que de vegades es presentin com a antisistema, no ofereixen ni busquen cap mena de canvi substancial en l'ordre socioeconòmic; més aviat aspiren a reinstaurar un estat primigeni de les coses, entès com a natural i sovint lligat a un passat idealitzat, que encaixa molt amb els valors reaccionaris i masculinistes.

Ens trobem, doncs, enmig d'una tensió entre la impotència transformadora i un replegament identitari. Cal dir que no tot han estat decepcions, ni de bon tros. És obvi que s'han conquerit una quantitat enorme de drets socials per a col·lectius històricament marginats, sobretot l'LGTB+. I també s'ha conquerit el sentit comú, per dir-ho d'alguna manera, en qüestions com la diversitat sexual o el consentiment. Aquests consensos nous han permeat tant que de vegades no som capaces de percebre-ho. La psicòloga i divulgadora a les xarxes Isa Duque ho presenta així: «Aquesta generació és més feminista que els seus pares i els seus avis, però no t'ho diran amb aquesta paraula». La millora efectiva que les mobilitzacions feministes o antiracistes han comportat en la vida quotidiana de molta gent va provocar al seu moment un canvi en la centralitat del tauler que fa que ara partim d'una situació millor a l'hora d'abordar determinades discriminacions o injustícies socials. És des d'aquí que s'ha mogut la reacció identitària de la ultradreta, sigui en forma de supremacisme blanc o de transexclusió.

I, malgrat que es repeteix insistentment que la societat (i la joventut en particular) es troba en un canvi de paradigma que rebutja el feminisme, els estudis sobre la qüestió matisen molt aquesta afirmació. Beatriz Martín Padura,[5] directora general de Fad Juventud, responsable de diversos estudis sobre aquest tema, afirmava que «les dades mostren una joventut que incorpora marcs igualitaris en molts aspectes de

[5] https://web.archive.org/web/20260310150450/https:/www.eldiario.es/sociedad/machistas-antifeministas-adolescentes-buscan-apoyo-frente-mundo-desconcertante_1_13042775.html

la seva vida quotidiana, però que també està exposada a discursos contradictoris que influeixen en el seu posicionament. No parlem de retrocessos lineals ni d'avenços uniformes, sinó d'un escenari complex on conviuen consensos amplis amb percepcions divergents». El que sembla clar és que hi ha una minoria sorollosa que està enfangant la percepció i els debats públics, i que les forces conservadores s'hi recolzen per intentar marcar el relat actual. El sociòleg Antonio Álvarez Benavides[6] ho resumia així: «Vox viu del pessimisme. També en van viure, al seu moment, les extremes dretes de començaments de segle: plantegen un escenari en què ells són els rescatadors».

Tot apunta que un dels símptomes de la nostra època és que, davant la pobresa del present i la impossibilitat de creure en un futur, hi ha sectors, especialment masculinitzats, que busquen refugi en allò que es percep com a segur: una nostàlgia d'un passat en què els rols de gènere i la societat eren més rígids i estrictes. Davant la incertesa del present, hi ha qui busca certeses en el passat o aboca la seva frustració en bocs expiatoris. Tot plegat queda perfectament resumit en el mem de Hopf (2016) que diu: «Hard times create strong men. Strong men create good times. Good times create weak men. And weak men create hard times».

Aquesta idea que hi ha un col·lectiu culpable d'haver-te arrabassat uns drets que et pertanyien per naturalesa és el que el sociòleg Michael Kimmel (2019) va definir com a «dret agreujat». El masculinisme s'ha centrat molt a assenyalar que el feminisme *ha anat massa lluny i ha acabat convertint els homes en marginats*. El dret agreujat, així, agafa un malestar més o menys justificat (la precarietat, la manca d'expectatives, la incapacitat d'accedir a tot allò que la societat de consum garantia) i en desplaça l'origen (l'atomització social, les injustícies eco-

[6] https://fad.es/noticias/desciende-el-porcentaje-de-jovenes-que-se-identifican-como-feministas-del-50-en-2021-al-38-en-2025-pese-a-que-la-mitad-cree-que-el-feminismo-es-necesario-para-la-igualdad/

nòmiques, les eternes crisis capitalistes) cap a un col·lectiu que es percep com a beneficiat immerescudament (els «emigrants que es queden amb les paguetes», els «xiringuitos feministes», el «*lobby* trans», etc.). La reacció se serveix d'aquest sentiment per atreure adeptes a les seves files, aprofitant també les noves formes de socialització i de creació de comunitats afectives construïdes al seu voltant.

La manosfera com a refugi afectiu en temps de caos i algoritmes

En el passat, quan es va començar a conceptualitzar què era la manosfera en els entorns anglòfons, així com en el nostre primer llibre, *Leia, Rihanna & Trump*, es posava el focus en determinats webs que reproduïen certs comportaments, protagonitzats principalment per homes. Nosaltres hem anat definint la manosfera com aquest espai digital líquid en què els homes es trobaven i articulaven o consumien discurs antifeminista. Líquid perquè era un espai canviant, que havia ampliat l'abast fins a passar de fòrums específics a constituir-se com a subcomunitat d'espais més grans, o fins i tot a barrejar-se entre els comentaris de YouTube d'alguns creadors de contingut. Aquest procés no l'ha viscut exclusivament la manosfera. La gran majoria de comunitats digitals s'han dissolt en les plataformes comercials de continguts a mesura que les *big tech* monopolitzaven les possibilitats d'internet.

En aquell moment, fa gairebé deu anys, dèiem que el perill no era tant l'existència d'aquestes comunitats, que no deixaven de ser un nínxol, com la seva capacitat de fer penetrar el discurs en entorns més populars. Avui dia, la població general està familiaritzada amb termes com «dones d'alt valor», «incels» i «tradwives». S'han publicat (i, sobretot, traduït) molts llibres que analitzen comunitats d'homes que odien les dones, i els mitjans de comunicació hi han trobat un tipus de contingut periòdic que resulta infal·lible a l'hora de pescar

clics. Tot això no passa en el buit; la ultradreta parla sense complexos de retallar drets humans segons el passaport i guanya vots no malgrat això, sinó gràcies a això. D'altra banda, s'han naturalitzat els discursos que parlen dels impostos com si fossin un robatori, i ídols de masses se'n van a viure a Andorra sense dissimular les seves motivacions avaricioses, sense que això tingui conseqüències en els seus índexs de popularitat.

En aquest context, cal preguntar-se si té sentit continuar parlant de manosfera. El sociòleg Lionel Delgado (2026) proposa que anomenem el fenomen «manocultura», que seria «una versió expandida, massiva, filtrada i mutant de la manosfera». L'autor sosté que la manocultura omple internet (i permea, és clar, el món *offline*), erigint-se en una mena de nova hegemonia que s'infiltra fins i tot en els cercles feministes.

Coincidim amb ell en la necessitat de posar el focus en una realitat que sembla passar més desapercebuda que el retorn de posicions conservadores anteriors a la quarta onada del feminisme: la tendència creixent cap als valors neoliberals. El capitalisme ha aconseguit imposar en el sentit comú la idea que tot depèn del nostre esforç individual, en una pirueta negacionista de les estructures de desigualtat.

Una part gens menyspreable dels continguts digitals pertanyents a la manocultura consisteix en consells d'inversió i finances, i el perfil que s'ha posicionat com a alfa és, clarament, el d'un home emprenedor. És curiós constatar com a l'Estat espanyol es va començar a sentir parlar d'emprenedoria pertot arreu coincidint amb la crisi del 2008. Aquesta apologia del liberalisme va respondre a la necessitat del sistema d'individualitzar el risc i la responsabilitat de l'ocupació, desmobilitzant apostes que apuntessin a solucions col·lectives com la vaga o el blindatge dels drets socials. Les dades[7] d'aleshores mostren un augment

[7] https://revistas.comillas.edu/revistaicade/es/article/view/7580/7403 Williams, C. C. & Williams, C. C. (2014) – "Beyond opportunity vs. necessity entrepreneurship" (esmentat a)

de l'emprenedoria per necessitat, mentre que les polítiques públiques i el discurs social van promoure l'autoocupació com una solució heroica. Actualment, amb una crisi climàtica a l'aguait, una situació geopolítica que en qualsevol moment pot generar (més) inflació i escassetat i un 48 % de la població d'entre 25 i 34 anys que viu a casa dels pares, veiem com es repeteix el patró. Es promouen marcs ideològics que culpabilitzen l'individu del fracàs estructural, i en aquesta ocasió el vehicle per transmetre el missatge és més que òptim.

Les xarxes socials comercials, pertanyents a les *big tech*, són, en si mateixes, producte del que s'ha anomenat «ideologia californiana», terme encunyat ja als anys noranta per Richard Barbrook i Andy Cameron. Aquesta cosmovisió sosté que els problemes socials, polítics i econòmics més complexos es poden resoldre mitjançant el progrés tecnològic, l'emprenedoria i el mercat lliure. En aquest marc, l'èxit és responsabilitat exclusiva de l'emprenedor heroic que canvia el món (el Pokémon llegendari del milionari que va començar en un garatge). Mentrestant, els fracassos col·lectius s'atribueixen a la manca d'innovació i a la intervenció estatal. La tecnologia, com qualsevol creació humana, s'impregna de la subjectivitat de les persones que la desenvolupen. La comunicació del nostre temps, doncs, es mou en un terreny infestat d'individualisme radical.

No és casualitat que el tipus de contingut que funciona més sigui, precisament, el que connecta amb idees aspiracionals d'autosuperació i consum. El mitjà és el missatge, i en aquest cas el mitjà és ràpid, visual, individualitzat i descontextualitzat, desvinculat de les estructures col·lectives i de l'anàlisi complexa. La nostra interacció amb entorns digitals pensats per a l'optimització exponencial, en què l'objectiu últim és l'acumulació i la monetització de les interaccions, condiciona la nostra percepció del món. Les xarxes comercials, que han monopolitzat la nostra experiència social a internet, es regeixen per l'economia de l'atenció. En aquesta economia, el valor del contingut es mesura pel trànsit que genera una publicació; mai per la seva qualitat, intenció o

la feina que hi ha al darrere. I això implica una pedagogia implícita: l'important no és comprendre, sinó reaccionar; no és analitzar, sinó consumir; no és construir col·lectivament, sinó acumular validació individual. Qualsevol demanda de justícia social o redistribució es converteix en una queixa individual, incompatible amb la lògica del *feed*: una velocitat que no deixa temps per a la reflexió profunda ni per a processos d'organització horitzontal.

En aquest univers, on prima la immediatesa, les pràctiques que abans eren pròpies d'un internet de nínxol o d'una cultura digital pròpia, com el *troleig* o el *shitposting*,[8] s'adapten a la lògica de l'economia de l'atenció. Neix el *ragebait*, la capacitat d'aconseguir trànsit i *likes* mitjançant la provocació i la brega. Això és molt més instrumentalitzable per part de la reacció conservadora, ja que les passions que mobilitza tenen més a veure amb la confrontació que amb la construcció. La comunicació es rendeix a la immediatesa i al que és viralitzable, deixant-se arrossegar per pànics morals[9] o per l'última ocurrència del provocador ultra de torn. La mateixa Casablanca entra en una espiral absurda, intentant dir cada dia una bestiesa més grossa que l'anterior,[10] mentre les polítiques socials i el mateix teixit comunitari es van esquerdant. Els malestars de què tant es parla (aquesta *epidèmia de solitud masculina*) troben una sortida a través d'aquestes pràctiques de *bully* que, si bé no solucionaran els problemes de ningú, sí que són capaces de crear un espai afectiu, un nosaltres contra el món, que supleix la manca d'una comunitat o d'una xarxa d'assistència de qualsevol altre tipus. La manosfera, més que un generador cultural, és una resposta desesperada a la situació. No hi ha solucions més enllà de la capacitat de transformar el teu cos fent *burpees* o esperant que les criptos o el Codere et facin milionari. Però, almenys, tens la sensació de formar

[8] https://networkcultures.org/internetcore/2025/03/13/proyecto-una-shitposting-usos-y-costumbres/

[9] https://www.youtube.com/watch?v=sDjZ6A1WkGY&t=162s

part de la batalla cultural contra els *wokes* o, com deien no fa gaire als Estats Units, *own the libs* (fotre els progres).

Sortides, esperances i possibilitats

Si volem ser capaces de revertir aquesta ofensiva reaccionària, no tenim més remei que tenir en compte tota la varietat de factors en què ha pogut florir. Per fortuna, en el cas de la connivència entre els tecnoligarques i els partits d'ultradreta, és evident el tipus d'aliança i de rival a què ens enfrontem. És urgent exigir una voluntat política real davant els grans reptes del nostre temps. Legislar i intervenir en sectors estratègics (el tecnològic, la sanitat, l'habitatge) és imprescindible quan els serveis bàsics depenen cada vegada més de l'interès privat. El desencís envers la política prospera quan no se n'esperen solucions. Figures com Trump, Alvise o Musk, amb la seva tendència a la irreverència comunicativa i la seva suposada eficiència empresarial a l'hora d'encarar la gestió pública, han sabut esprémer la desesperació de molta gent que va perdre l'esperança en la possibilitat d'una altra mena de política.

Però no podem confiar simplement que la classe política, endèmicament corrupta i aferrada a un sistema que fa temps que sembla no donar més de si, ens tregui les castanyes del foc. La necessitat d'organitzar-se i alimentar espais populars és urgent. La pèrdua de llocs de socialització, amb la conseqüent atomització i sensació creixent de solitud, ha estat decisiva en l'enfortiment de la reacció conservadora. La construcció d'entitats que treuen la gent de l'aïllament i els fan sentir que formen part d'alguna cosa és un dels punts forts de la manosfera/manocultura, però encara ho ha estat més, des de sempre, dels moviments socials. A això cal afegir-hi la importància de transformar-nos de subjectes passius, que es limiten a consumir, en productores d'idees, esdeveniments, art o qualsevol altre fet social que retorni les ganes

de participar en una societat plural i oberta. Això implica, també, tenir cura dels petits nínxols que ja funcionen així i que serveixen de motor perquè tanta gent tingui motius per il·lusionar-se amb les seves vides, ja siguin associacions de cultura popular, grups de consum o sindicats de qualsevol mena. Donar a la gent la capacitat d'incidir en el món és una manera d'acabar amb l'abnegació i el cinisme imperants.

Podem observar lluites com la que s'enfronta al genocidi a Palestina o la que exigeix justícia climàtica, que han experimentat un creixement destacable entre la joventut, però que no acaparen les portades dels diaris com altres visions més paternalistes i alarmistes sobre aquesta generació. No es tracta només de donar-los la mà i deixar de veure'ls com un problema que cal resoldre, sinó d'acompanyar-los i proposar solucions als seus problemes, que tenen pràcticament la mateixa arrel que els de la resta de la població. Entendre el potencial de treballar a partir dels malestars compartits és clau per no caure en simplificacions o criminalitzacions de grups sencers.

Seguint aquesta lògica i, per acabar, hem de ser més tàctiques, no només a l'hora d'abordar aquestes qüestions organitzatives o emocionals, sinó també des del punt de vista mediàtic. Això va inevitablement de bracet amb l'anterior: o ens prenem el temps de decidir i construir la nostra pròpia agenda, en què posem el focus i les nostres energies, o passarem massa temps anant a remolc. En un món monopolitzat per les lògiques imposades per les xarxes comercials, recuperar i reorientar la nostra atenció (la divisa principal en l'economia d'acumulació de dades) és importantíssim per no tornar a caure en l'esgotament i la desídia.

Totes aquestes línies i estratègies poden funcionar per separat, però només quan n'identifiquem les connexions i actuem en conseqüència podem activar tot el seu potencial per oferir mons desitjables, capaços de treure'ns de la paràlisi i de la por a què ens aboca la situació actual.

Referències bibliogràfiques

Bates, L. (2023). *Los hombres que odian a las mujeres*. Capitán Swing.

Barjola, N. (2018). *Microfísica sexista del poder*. Virus.

Bevins, V. (2025). *Si ardemos: La década de las protestas masivas y la revolución que no fue*. Capitán Swing.

Cuellilargo. (27 de setembre de 2022). *Monetizadores de odio* [Arxiu de vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=rkIZBWHG1Qw

Delgado, L. (2026). *Tristes y salvajes*. Ariel.

Espluga, E. (2021). *No seas tú mismo*. Paidós.

Espluga, E. (2026). *Imaginar la fi*. Raig Verd.

Franco, M. G. (2024). *Las redes son nuestras*. Consonni.

Hopf, G. M. (2016). *Those who remain: A postapocalyptic novel*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

Kimmel, M. (2019). *Hombres (blancos) cabreados*. Barlin Libros.

Lavin, T. (2021). *La cultura del odio*. Capitán Swing.

Martínez, A. i Jara, Y. (6 de març de 2026). Menos machistas que antes pero más antifeministas: los adolescentes buscan apoyo frente a un mundo desconcertante. *elDiario.es*. https://web.archive.org/web/20260310150450/https:/www.eldiario.es/sociedad/machistas-antifeministas-adolescentes-buscan-apoyo-frente-mundo-desconcertante_1_13042775.html

Mozo Yefímovich. (26 d'abril de 2026). *El gran fallo al analizar la radicalización masculina* [Arxiu de vídeo]. YouTube.https://www.youtube.com/watch?v=v5yw1CwWK4U&t=312s

Nagle, A. (2018). *Muerte a los normies*. Orciny Press.

Proyecto UNA. (2019). *Leia, Rihanna & Trump*. Descontrol.

Segarra, N. (2026). *Self Porn*. Niños Gratis*.

Valdés, A. (2026). *Auge*. Penguin Libros.

Williams, N., y Williams, C. C. (2014). *Beyond necessity versus opportunity entrepreneurship: Some lessons from English deprived urban neighbourhoods*. *International Entrepreneurship and Management Journal, 10*(1), 23-40. https://doi.org/10.1007/s11365-011-0190-3



Interfícies massa usables. De com el disseny digital ens està prenent la paraula

Marta G. Franco

Si et vas iniciar a internet a finals dels 90, és probable que et trobessis amb un text que et va fer pensar que t'estaves endinsant en un univers utòpic: la *Declaració d'independència del ciberespai*. La va publicar el febrer de 1996 l'activista llibertari John Perry Barlow per protestar perquè el Govern dels Estats Units pretenia regular el mercat digital. «Declaro l'espai social global que estem construint independent per naturalesa de les tiranies que esteu intentant imposar-nos. No teniu cap dret moral a governar-nos ni posseïu mètodes per fer-nos complir la vostra llei que hàgim de témer veritablement», deia. Segons Barlow, internet, pel fet de ser virtual, creixeria sense deixar-se tocar pels poders del vell món, sota l'autogovern d'una nova autoritat que emanaria «de la moral, d'un interès propi progressista i del bé comú». Aquest manifest va ser *viral* en aquella època, si és que es pot fer servir aquesta paraula per referir-se al fet que es compartia i es comentava en multitud de webs i fòrums.

Les paraules de Barlow sonaven aleshores tan prometedores com ingènues o perillosament antipolítiques avui dia. El 2026, ja no cal explicar que la diferència entre *online* i *offline* s'ha difuminat fins al punt que les dinàmiques de poder són indistingibles en totes dues esferes. Ja sabem que tota tecnologia es desenvolupa en unes condicions socioeconòmiques determinades i n'hereta les lògiques, i que pretendre que allò que passa a l'espai digital no es regeixi per les velles i potser poc seductores lleis democràtiques ens porta a escenaris força més foscos.

Potser sí que cal recordar que la configuració tecnològica dels espais que habitem no ho determina tot. Com explica César Rendueles a *Redes vacías*, hem passat d'un optimisme extrem, que ens portava a veure en internet la resposta a tots els nostres problemes, a un pessimisme que assenyala el món digital, o més específicament les xarxes socials, com a culpables de tot allò dolent que ens passa. El pànic moral en què ens trobem és el revers reaccionari del solucionisme digital, una visió tecnofòbica que ens condemna a la inacció per desesperació. Diguem-ho més clar: ni Mark Zuckerberg ni Elon Musk operen en el buit, ni s'han inventat ells sols el capitalisme, l'imperialisme o el colonialisme. Les plataformes digitals que utilitzem reprodueixen, acceleren i de vegades potser inauguren dinàmiques estructurals, però no les creen del no-res.

Fet aquest advertiment, en aquest article intentarem traçar què ha passat entre aquell ordinador de sobretaula que es connectava a internet a través d'un mòdem de 56 kbps —qui ho recordi tindrà al cap la seqüència de xiulets tremolosos i perforadors que emetia— i l'assistent d'intel·ligència artificial (IA) que avui ens respon, maldestre però confiat, a les ordres que li dictem. Farem aquest viatge per entendre què ha significat la transformació del ciberespai per a la nostra capacitat de participació política, definida, és clar, no només com l'acte de votar, sinó com la capacitat quotidiana de comprendre el món que ens envolta, discutir-lo amb altres persones i intervenir-hi.

La caixa que abans s'obria i ara cada vegada és més petita

Vet aquí que una vegada hi havia una època en què ens connectàvem a internet amb un trasto anomenat PC de sobretaula. No cal remuntar-se gaire: fins al 2012, aquests PC eren més comuns que els portàtils

a les llars espanyoles.[1] Cada PC era una caixa grossa que feia soroll quan li demanaves tasques complicades, s'escalfava molt i acumulava pols a l'interior. És clar que els nostres dispositius actuals no estan exempts de pols, però ja no se'ns acut obrir-los per netejar-los (a més de necessitar un tornavís especialíssim, t'arrisques a perdre la garantia). En aquella època sí que era habitual obrir el PC per treure'n la brutícia, o per afegir-hi més memòria RAM o canviar el disc dur. Si no ho feia tothom, almenys tothom tenia la noció que es podia fer, i un cosí a qui demanar-ho.

A principis del segle XXI, també, la majoria de les pàgines web eren bàsicament text i alguna imatge decorativa. Si hi havia vídeo, estava comprimit fins a límits pixelants, perquè l'amplada de banda no permetia excessos. Com que era habitual muntar la teva pròpia web, sabíem una mica d'HTML, que vam poder aplicar quan van aparèixer les primeres xarxes socials (algú se'n recorda, de MySpace?): canviar el color de fons, inserir imatges, posar un rastre d'estrelletes al cursor... Compartíem pel·lícules, discos o llibres amb la mateixa naturalitat amb què sempre hem deixat objectes a les nostres amistats, amb el matís que xarxes com Napster ens permetien fer-ho amb milions de persones desconegudes. Tampoc no era estrany piratejar *software*, seguint instruccions relativament accessibles que t'evitaven pagar llicències costoses.

No va passar gaire temps fins que aquella pulsió de compartir es va transformar en un model de negoci. Allò que s'havia batejat com a Web 2.0,[2] impulsat per l'aparició de noves plataformes com Flickr o YouTube, va arribar a ser l'escenari de bona part de les nostres vides

[1] Aquell va ser l'any en què l'ordinador portàtil va superar el de sobretaula, segons l'Enquesta sobre Equipament i Ús de Tecnologies de la Informació i la Comunicació de l'Institut Nacional d'Estadística (INE).

[2] El terme va ser popularitzat el 2005 pel professional del màrqueting Tim O'Reilly en el seu article «What is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software». https://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-20.html

digitals. Opcions com Netflix, Spotify i Amazon (i el seu Kindle) van facilitar l'accés a productes culturals i van convertir la «pirateria» en una cosa incòmoda i socialment més mal vista. Mentrestant, les nostres connexions van passar a estar actives permanentment i cada vegada més processos s'executaven al núvol en lloc de fer-ho al nostre propi dispositiu, de manera que es va complicar utilitzar qualsevol *software* sense pagar una llicència o una subscripció.

És prou conegut que, aleshores, les grans tecnològiques es van llançar a la recopilació massiva de dades, presentades com «el nou petroli». Per fer-ho, ens van empènyer cap als anomenats «jardins emmurallats»: plataformes estanques que no ens permeten interactuar amb qui ha triat utilitzar-ne d'altres, ni prendre decisions sobre la seva configuració. El seu negoci depèn de la capacitat de tancar-nos-hi, perquè necessiten explotar les nostres dades amb continuïtat i exclusivitat perquè siguin realment valuoses (o, almenys, per poder dir als seus inversors que en disposen en quantitats hiperbòliques). Són també els anys en què l'ús de la paraula «internauta» va decaure dramàticament:[3] vam deixar de ser navegants del ciberespai per convertir-nos en usuaris, un concepte que ens col·loca en la posició d'exercir les funcionalitats que ens venen donades i que implica triar entre ser client o ser producte.

També és sabut que, en la recerca de marges de benefici més grans, l'extractivisme de dades es torna més depredador: publicitat més quirúrgicament segmentada, tècniques conductuals més agressives per augmentar el temps d'ús i les possibilitats de compra, conversió de tot contingut en material d'entrenament per a intel·ligència artificial... I, a més, l'optimització dels sistemes de vigilància i manipulació propa-

[3] Al CORPES, el Corpus de l'Espanyol del Segle XXI, que ofereix la Reial Acadèmia Espanyola (RAE), la seva aparició és deu vegades més freqüent entre el 2006 i el 2010 que en el quinquenni següent.

gandística, que es revelen com un negoci descarat quan l'auge de projectes autoritaris troba en aquestes infraestructures un aliat natural. És a dir: l'evolució de la Web 2.0 en un marc d'acceleració capitalista deriva en plataformes més antidemocràtiques.

Però no avancem esdeveniments. Tornem a la dècada del 2010, quan ens va aparèixer un *smartphone* a la butxaca. D'un PC en què solíem decidir quins programes instal·lar, esquivant incompatibilitats i llegint fòrums per resoldre problemes, vam passar a una capseta on va deixar de ser possible triar de manera oberta: qualsevol instal·lació havia de passar per la «botiga» del sistema (App Store o Google Play). Si l'ordinador es va dissenyar per escriure o programar, per crear possibilitats infinites utilitzant un teclat, l'*smartphone* ve preparat perquè la nostra activitat flueixi lliscant el dit per camins predeterminats. Mai no ens enfrontem a una pantalla en blanc, sinó que triem entre diverses opcions d'un menú que, a més, no és gaire extens, perquè no ens aclaparem triant. Així, de passada, és més fàcil extreure dades de les nostres interaccions i analitzar el nostre comportament.

La infraestructura que ja no podem tocar ni llegir

Una característica dels *smartphones*, al contrari del que sembla indicar el seu nom, és que no són intel·ligents per si mateixos: sense connexió a internet, no solen ser útils, perquè són capaços d'executar molt poc de manera autònoma. Depenen completament del núvol. El núvol, com repeteixen fins a l'extenuació els qui fan activisme contra els centres de dades, no és més que un ordinador que no veus. Un de gegantí que, a més de consumir aigua i electricitat per sobre de les possibilitats d'aquest planeta malmès, escapa al nostre abast.

Deixar de veure aquest *hardware* no significa només que no ens adonem que s'escalfa i que algú ha de pagar la factura de l'electricitat.

Significa també que ens resulti impensable, a més de materialment impossible, obrir-lo per manipular-lo. Poder obrir la caixa no és anecdòtic: com menys capacitat tenim de manipulació d'un sistema per compte propi més difícil ens resulta comprendre com funciona, ja que no podem modificar-lo ni entendre què passaria en diversos escenaris hipotètics. A més, aquesta capacitat d'acció més limitada possiblement redueix la nostra curiositat i les preguntes que ens plantegem sobre aquest sistema. Si no veiem el núvol, és molt difícil que el puguem polititzar, és a dir, aspirar a intervenir-hi políticament.

Arribem a tal grau d'alienació que ja ni tan sols intuïm que el núvol és un disc dur que allotja arxius. Com que les nostres interaccions quotidianes consisteixen a arrossegar el dit per una pantalla tàctil o a demanar el que volem a una barra de cerca flotant, ens oblidem que al darrere hi ha un sistema de carpetes i subcarpetes, que existeix una cosa anomenada «escriptori» o que és el directori arrel del nostre sistema operatiu. Si preguntem a persones que fan servir dispositius digitals des de la més tendra infància —a qui hem anomenat «nadius digitals», com si néixer en un any determinat pogués equivaler a néixer sabent—, potser ens sorprendrà la poca noció que en tenen.

Quan confiem la custòdia de les nostres vides digitals a plataformes que són al núvol, un altre problema és la pèrdua de control sobre la memòria. Quan hi emmagatzemem les nostres interaccions i creacions, correm el risc que siguin esborrades en qualsevol moment a l'empara d'uns termes de servei que, per la seva naturalesa feixuga i canviant, desconeixem, i davant dels quals, per la naturalesa poc transparent de la seva aplicació, no ens podem defensar. Que les nostres biblioteques siguin en núvols sota subscripció també les submergeix en la incertesa: no són pocs els casos d'obres que desapareixen de catàlegs en línia per motius relacionats amb drets o interessos comercials que resulten difícils de seguir i d'entendre des de fora.

“Vam deixar de ser navegants del ciberespai per convertir-nos en usuaris, un concepte (...) que implica triar entre ser client o ser producte”

Desar arxius de manera local, als nostres ordinadors o en discos durs dipositats en llocs accessibles, requereix pensar una postura política davant la pròpia informació: organitzar la nostra memòria, decidir què mereix ser conservat i com volem etiquetar-ho. També és així quan construïm les nostres pròpies pàgines web, personals o des d'entitats públiques democràtiques i organitzacions de la societat civil, i les allotgem en servidors ètics. Delegar-ho tot en plataformes i núvols gestionats per les grans tecnològiques és externalitzar aquesta memòria a corporacions que decideixen, amb criteris opacs i canviants, què es conserva i què desapareix.

Formats tan eteris com el suport sobre el qual es distribueixen

Hi ha un procés paral·lel a la plataformització de les nostres vides digitals: l'ascens de la primacia del vídeo. Fins i tot fa pena que un llibre publicat fa quaranta anys sigui adequat per explicar-ho, però a *Divertirse hasta morir*, de Neil Postman, hi ha gairebé totes les claus per entendre com és de problemàtic que els vídeos curts disparats per TikTok i Instagram siguin el mitjà principal d'informació política per a la majoria de la societat.[4]

La tesi central de Postman és que cada mitjà de comunicació no és un canal neutre que transmet continguts intercanviables, sinó que imposa la seva pròpia epistemologia: el mitjà determina quin tipus de continguts s'hi expressa i modela qui l'utilitza, configurant així no només què pensem, sinó com pensem i què considerem fins i tot pensable. En altres paraules, el contingut de la política canvia a me-

[4] Segons el Digital News Report, publicat per l'Institut Reuters de la Universitat d'Oxford, el 2026 s'ha consolidat una tendència a escala global: el 54 % de la població recorre a les xarxes socials i a les plataformes de vídeo com a mitjà principal per informar-se. I no només els joves; la dada engloba totes les franges d'edat. A més, un 10 % s'informa a través de chatbots d'IA.

sura que canvien els mitjans pels quals es transmet la comunicació política. Cada nou mitjà porta les seves pròpies maneres d'explicar la veritat; «les definicions de la veritat es deriven, almenys en part, del caràcter dels mitjans de comunicació mitjançant els quals es transmet la informació» (Postman, 2012, p. 24).

La impremta, sosté Postman (2012), va afavorir una cultura de l'argument: frases llargues, subordinades, seqüències lògiques en què podem aturar-nos per rellegir, anotar al marge o contrastar amb altres fonts. La televisió, en canvi, propicia la cultura de l'espectacle. La seva unitat bàsica no és l'argument, sinó la imatge; un format que tendeix a valer-se de les emocions i el carisma personal més que de la lògica, i que no es presta a la refutació. Quan llegim Postman queixant-se que les imatges no es poden refutar amb arguments, se'ns escapa un riure fluix perquè sabem que, en temps d'IA generativa, les imatges no es poden refutar ni tan sols amb altres imatges. Ja no n'hi ha cap de fiable.

Les xarxes socials empitjoren el diagnòstic. A la televisió, almenys, hi havia un cert ordre, formats estables, seqüències compartides per milions d'espectadors. Les xarxes socials fragmenten aquest flux en un *scrolling* infinit de vídeos curts, servits dins d'interfícies hiperestimulants dissenyades per maximitzar el temps de permanència i manipular-nos emocionalment. Les premisses, els matisos, les excepcions i les conclusions no caben en guions que, per satisfer els desitjos de l'algoritme, han de començar amb un *hook* per captar la nostra atenció en el primer segon i complir una sèrie de requisits homogeneïtzadors. Postman lamentava la manca de context d'informatius televisius que vomiten una notícia rere l'altra i presenten problemes llunyans aleatoris. Deia que devaluen la relació entre comunicació i acció, ja que rarament podem fer-hi res. En l'ecosistema de les xarxes socials, on els algoritmes ens tanquen en nínxols, la manca de connexió entre les notícies que rebem i el nostre context és més retorçada: el context comú

s'ha evaporat i, si mai se'ns apareix un missatge de fora de la nostra bombolla, pot ser que no l'entenguem o, pitjor, que el malinterpretem.

Potser aquests paràgrafs sonen a nostàlgia passada de moda. Des d'Aristòtil, la història del pensament humà és una successió de senyors queixant-se perquè «els joves» no fan les coses com les feien ells en els seus temps. No ha de ser necessàriament negatiu que les formes d'expressar-se canviïn, però el problema arriba quan canvien cap a maneres que no serveixen per a allò que n'esperem. Si acceptem que seguir l'actualitat, informar-se, és un prerequisit per exercir els nostres drets polítics i participar en democràcia, fer-ho a través de mitjans que limiten la nostra comprensió és reduir la nostra potència d'acció.

Citar estudis és delicat, així que citarem una metaanàlisi de multitud d'estudis que comparen l'àudio i la lectura i que conclouen que la lectura resulta especialment avantatjosa quan es fa al ritme de cada persona. Aquest avantatge és més gran per a la comprensió inferencial i general que per a la literal. És a dir, llegir al teu propi ritme ajuda més a comprendre un tema en profunditat, mentre que quan veiem un vídeo correm més risc de quedar-nos amb anècdotes vistoses (Singer i Alexander, 2017). També hi ha evidència abundant per afirmar que els mitjans digitals tenen funcionalitats i potencien pràctiques que limiten l'aprenentatge: menys concentració, predisposició a l'entreteniment i a la multitasca, menys ús d'anotacions i poca revisió del que s'ha llegit, escoltat o vist (Tarchi *et al.*, 2017).

Avui dia, pot ser comprensible que hi hagi entitats polítiques i organitzacions socials que, en un exercici tàctic curtterminista, vagin a buscar les grans audiències allà on són. Però si aquí es tracta d'imaginar quins serien els entorns digitals que, en un món ideal, ens servirien per sostenir processos comunicatius i organitzatius més democràtics i emancipadors: no, per aquí no és.

La pretensió de ser invisibles (sense deixar de controlar-ho tot)

Si volem alternatives a les grans plataformes socials, potser considerarem dos sistemes descentralitzats diferents: Bluesky i Mastodon (que forma part, al seu torn, d'un sistema de múltiples servidors i plataformes federades anomenat «fedivers»). Mastodon existeix des del 2016 i, com molts altres projectes de *software* lliure, als inicis no es caracteritzava per ser fàcil d'utilitzar. Actualment ha millorat força, però continua presentant l'obstacle inicial que, per obrir-se un compte, primer cal fer-se una pregunta: en quin servidor (o instància, per acabar-ho d'adobar en diem de dues maneres diferents) me l'obro? Per decidir-ho, cal entendre que Mastodon és el nom d'un *software* que pot estar instal·lat en molts servidors, i que el més gran també es diu Mastodon (.social), i que quan obris un compte en qualsevol servidor podràs interactuar amb comptes de qualsevol altre si està federat, però amb el teu compte només podràs iniciar sessió al teu servidor, i que potser alguns missatges es veuran diferents, o no es veuran, en funció de la plataforma o l'aplicació que triïs, perquè..., bé, perquè la vida és complexa, i la federació descentralitzada també ho és.

Per la seva banda, Bluesky va néixer per crear el que anomenen *seamless federation*, federació sense costures (o, més aviat, sense que es vegin, perquè costures sempre n'hi ha). Consideracions empresarials a banda,[5] la prioritat de Bluesky és la immediatesa, i per això renuncia al fet que ens prenguem un temps per entendre on ens estem ficant. No és estrany que, actualment, el 94 % de les persones que utilitzen Bluesky ho facin des del servidor principal; a Mastodon, només el 24 %.[6] Què pot tenir això de dolent? La possibilitat que la

[5] Mentre que Mastodon està impulsat per una empresa sense ànim de lucre i es basa en un protocol lliure (ActivityPub) proposat pel W3C, l'organisme internacional d'estandardització digital, Bluesky pertany a una empresa amb ànim de lucre, finançada amb capital de risc de Silicon Valley, que ha proposat el seu propi protocol (ATProto). Tots dos projectes busquen la federació i la interoperabilitat entre sistemes, però el fedivers és descentralitzat des del principi, mentre que Bluesky va néixer com un sistema tancat i s'ha anat obrint gradualment a la participació d'agents externs a l'empresa.

[6] Segons dades del web https://arewedecentralizedyet.online.

“Una intel·ligència artificial que ens ofereix, per a cada pregunta, una resposta única, sintètica i aparentment neutral, opera en l’antipolítica”

majoria de les persones usuàries de Bluesky ni tan sols sàpiguen que podrien connectar-s'hi des d'un altre lloc. En aquest cas, si algun dia els seus propietaris es converteixen en Elon Musks (per exemple), no buscaran la porta de sortida. Com ja hem dit, comprendre l'espai on som és essencial per decidir i actuar-hi.

No pretenc dictar sentència contra Bluesky; pots tenir altres bons motius per utilitzar-lo (i gràcies a un pont anomenat Bridgy Fed jo et puc llegir des de Mastodon). El que és interessant d'aquesta historieta és que forma part d'un moviment més ampli en el disseny digital: l'obsessió per eliminar la fricció. Evgeny Morozov (2013) ja ens va alertar sobre la tendència de Silicon Valley a oferir-nos productes *seamless*. El seu llibre contra el solucionisme tecnològic rastreja l'ús d'aquesta paraula per publicitar productes que prometen que qualsevol problema es pot resoldre amb tecnologia, i sense que ni tan sols hàgim d'entendre'l. Morozov explica que les imperfeccions, les dificultats tècniques, els petits obstacles que ens obliguen a aturar-nos i a decidir, són necessaris perquè mantinguem una actitud vigilant i crítica. Quan tot flueix sense esforç, deixa de percebre's com una elecció i comença a considerar-se l'ordre natural de les coses.

Per descomptat, no es tracta només de configurar servidors. És un consens àmpliament acceptat que, per aprendre en qualsevol àmbit, necessitem fricció. Entendre un tema no consisteix simplement a memoritzar-ne dades, sinó que requereix poder explicar-lo, relacionar peces d'informació entre si i respondre preguntes noves que no s'havien formulat abans. Adquirir noves habilitats requereix pràctica, assaig, error i repetició.

En psicologia està més que documentat l'«efecte de generació»: les persones som capaces de recordar una quantitat més gran d'informació, i de tornar-la a portar a la ment amb més rapidesa, quan aquesta informació ha estat generada per nosaltres, en comparació amb quan

només la llegim o l'escoltem. L'«aprenentatge actiu», que es desenvolupa mitjançant exercicis o treballs en grup, millora de manera consistent els resultats acadèmics davant la mera exposició passiva a continguts. A més, la sensació d'autonomia augmenta la motivació: aprenem millor allò que sentim que hem decidit aprendre.

Fora de les aules, fa dues dècades, les plataformes de la Web 2.0 van accelerar el *boom* del periodisme ciutadà: ens vam llançar a explicar històries a través de blogs, videoblogs o microblogs, seguint els formats de cada moment. Potser era exagerat anomenar «periodisme» bona part del que fèiem, però almenys ens vam aficionar a explicar les nostres històries en primera persona. A mesura que aquestes plataformes han ocupat el centre de la conversa política, aquest ecosistema s'ha «emmerdificat». Així és com descriu Cory Doctorow (2026) el procés pel qual les plataformes digitals comencen sent amigables, oferint-se com aparentment gratuïtes o molt avantatjoses, i després, quan els inversors exigeixen el seu retorn, implementen canvis (més publicitat, funcionalitats que passen a ser de pagament, etc.) que les fan inhòspites. Les xarxes socials ja no són socials, són canals de televisió que consumim passivament, ja que ja no s'incentiva que la gent corrent comparteixi les seves històries; quedaran sepultades sota fluxos continus i aclaparadors, invisibilitzades per algoritmes de recomanació exigents, amagades entre anuncis, o degradades per batallons de trols. Hi ha molt poca fricció per obrir-se un compte en qualsevol xarxa social i començar a publicar contingut..., però el que passa després et farà perdre les ganes.

Per salvar-nos, Doctorow proposa com a remei la interoperabilitat: la possibilitat d'interconnexió entre diferents plataformes i de sortir de qualsevol plataforma sense perdre-ho tot, enduent-te les teves dades i els teus contactes. La Unió Europea comença a imposar-la tímidament amb algunes regulacions, tot i que no amb tanta diligència i exigència com ens agradaria. I és possible que arribi massa tard. Al capdavall,

qui es molestarà a portar les seves dades a un altre lloc quan ni tan sols sap que aquestes dades existeixen en algun lloc, organitzades d'una manera determinada, susceptibles de ser exportades?

Recuperar la fricció és recuperar la política

Fa una mica més d'un any, Jakob Nielsen (2025), considerat el pare de la usabilitat web, va donar per morta tota aquesta disciplina amb un article titulat «Hola, agents d'IA: adeu al disseny d'interfície d'usuari, adeu a l'accessibilitat». Segons Nielsen, la IA transformarà completament l'experiència d'usuari perquè automatitzarà les interaccions i deixarà obsolet el disseny tradicional d'interfícies. En el món del desenvolupament web, on la línia entre estar a l'última i alimentar *hypes* sempre és tan fina, es dona per fet que, inevitablement, en el futur ens limitarem a donar instruccions a un únic agent que operarà sobre sistemes i serveis en nom nostre. I, amb ell, passarem a modes d'interacció més «naturals»: el dictat de veu i el text conversacional guanyaran més pes que el clàssic sistema d'apuntar i fer clic; serà un algoritme qui decidirà com traduir els nostres desitjos en alguna de les opcions que s'oferiran en menús que ni tan sols seran visibles. De nou: no és que es prenguin menys decisions, és que una IA les pren per tu.

Si el codi d'una aplicació ja era difícil de modificar per a una persona sense coneixements tècnics, els pesos i paràmetres d'una xarxa neuronal són una caixa negra insondable fins i tot per a qui la programa. En canvi, continua sent relativament fàcil editar una pàgina web i ser part activa de la World Wide Web, un paisatge digital que és descentralitzat i, per això, més democràtic: hi conviuen visions del món irreconciliables, podem triar conscientment a quines ens volem exposar i preval un terme mitjà. La direcció en què avancen les plataformes socials regides per algoritmes opacs, els *chatbots* d'IA i la desaparició de les

interfícies en favor d'agents personals és la de la recentralització i l'homogeneïtzació del pensament.

Un apunt més sobre la deriva antisocial de les mal anomenades xarxes socials: Meta ja ha avisat que el futur de les seves plataformes, Facebook i Instagram, passa per la generació de mons sintètics. No es tractarà només de veure contingut generat per IA; Zuckerberg promet crear «amics» artificials adaptats al que considera que són les nostres preferències personals, calculades a partir de les mateixes dades que ja recopila per a la publicitat.[7] Fricció zero, també, per a la nostra vida social: cap desacord, cap silenci incòmode, cap opinió que no ens agradi (si és que hem deixat que Meta recopili prou dades).

Les conseqüències per a la nostra capacitat de fer política són evidents: la política, en el seu sentit més elemental, és conflicte i negociació. No hi pot haver política sense l'acte d'escoltar, de buscar acords, d'integrar diferents actors i agents socials els interessos dels quals no coincideixen d'entrada. Una intel·ligència artificial que ens ofereix, per a cada pregunta, una resposta única, sintètica i aparentment neutral, opera en l'antipolítica, en la negació implícita que sobre aquell assumpte hi pugui haver desacords. Si la polititització és el procés de visibilitzar el poder, de desnaturalitzar allò que donem per descomptat i de col·lectivitzar un malestar, l'evolució que estem descrivint en els entorns digitals, tant en el *software* com en el *hardware*, és despolititzadora.

El que hem vist al llarg d'aquest repàs de la nostra història digital recent és que hi ha dos processos paral·lels que dificulten la nostra agència política. D'una banda, l'evolució cap a formats que fan més difícil el pensament complex: ens desarmen cognitivament, encongint la nostra capacitat d'atenció i d'anàlisi. De l'altra, cap a suports que fan

[7] Ho va dir al pòdcast de Dwarkesh Patel, el 29 d'abril de 2025, juntament amb altres afirmacions, com ara que l'octubre de 2026 la IA escriurà la major part del codi de Meta. https://www.youtube.com/watch?v=rYXeQbTuVl0

més difícil la comprensió del seu propi funcionament: ens desarmen tècnicament, ocultant-nos la infraestructura sobre la qual se sosté la nostra vida digital.

La fugida d'aquest malson tecnofeixista passa per donar la benvinguda a la fricció. No es tracta de buscar la incomoditat o reivindicar el que és enrevessat, però sí de comprendre que hi ha una diferència entre les interfícies usables i les interfícies massa usables, les que et porten a fer coses sense que pensis ni decideixis. Entendre, també, que tenir paciència amb tràmits de configuració que t'obliguen a discernir i prendre decisions és, igual que tenir converses incòmodes o conviure amb persones amb qui no estàs d'acord, una manera de protegir-nos de mals futurs. Acceptar que allò que val la pena costa temps, i recordar que està bé que algunes idees triguin a comprendre's, perquè l'alternativa és que ens comprenguin per endavant i ens serveixin cada desig sense que puguem elaborar-lo. Ometre la fricció és, també, renunciar a fer política.

Només amb aquesta obertura de possibilitats aconseguirem crear, en comú, aquella civilització «que sigui més humana i bella que el món que els governs han creat abans», com ens va prometre Barlow i com ens hem promès tantes altres vegades quan hem imaginat processos polítics emancipadors.

Referències bibliogràfiques

Barlow, J. P. (8 de febrer de 1996). *A Declaration of the Independence of Cyberspace*. Electronic Frontier Foundation. https://www.eff.org/cyberspace-independence

Doctorow, C. (2026). *Mierdificación. Qué hacer ante la apropiación de Internet por las grandes tecnológicas.* Capitán Swing.

Morozov, E. (2013). *La locura del solucionismo tecnológico*. Clave Intelectual.

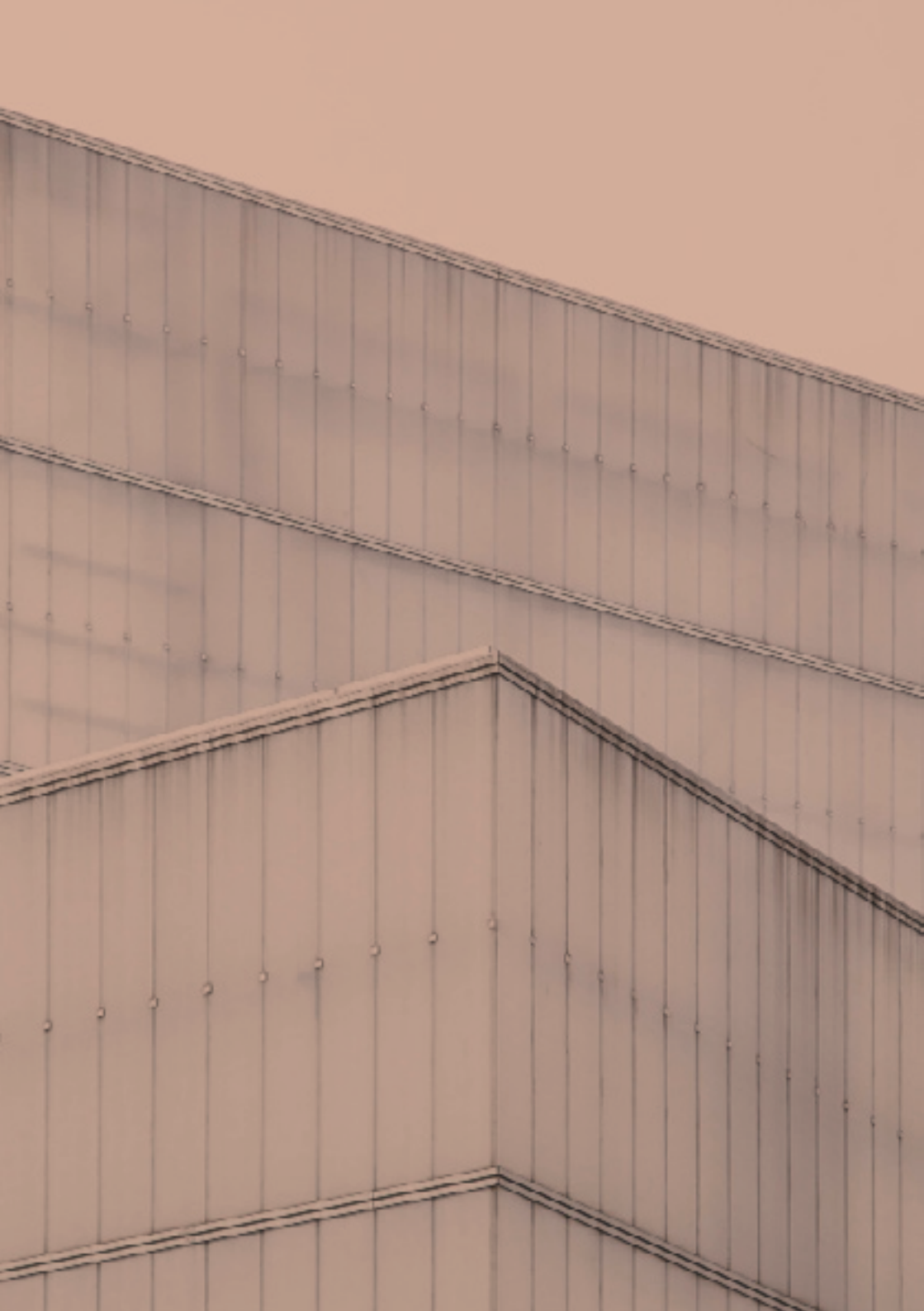
Nielsen, J. (21 de febrer de 2025). Hello AI agents: Goodbye UI design, RIP accessibility. https://jakobnielsenphd.substack.com/p/ai-agents

Postman, N. (2012). *Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del «show business»*. Ediciones de la Tempestad.

Rendueles, C. (2026). *Redes vacías. Tecnología catastrófica y el fin de la democracia*. Anagrama.

Singer, L. M., i Alexander, P. A. (2017). Reading on Paper and Digitally: What the Past Decades of Empirical Research Reveal. *Review of Educational Research, 87*(6), 1007-1041. https://doi.org/10.3102/0034654317722961

Tarchi, C., Zaccoletti, S., i Mason, L. (2021). Learning from Text, Video, or Subtitles: A Comparative Analysis. *Computers & Education, 160*, 104034. https://doi.org/10.1016/j.compedu.2020.104034



Algoritmes extractius *versus* algoritmes humanistes

Joan-Francesc Pont Clemente

Introducció general: una mirada republicana, laica i constitucional sobre la qüestió algorítmica

La irrupció dels algoritmes en la vida contemporània ha generat un debat intens, sovint presentat en termes binaris: partidaris, que hi veuen una promesa de racionalitat i eficiència, i detractors, que hi perceben una amenaça per a la llibertat i la qualitat democràtica. Però aquesta polarització és, en bona part, una simplificació que oculta la complexitat del fenomen. La tradició republicana —de Maquiavel a Skinner, de Harrington a Pettit— ens recorda que el poder rarament es manifesta de manera unívoca i que la primera tasca del pensament crític és distingir, no reduir.

Des d'una perspectiva republicana, la qüestió algorítmica no és un problema tecnològic, sinó un problema de poder. El republicanisme no defineix la llibertat com a absència d'interferència, sinó com a no dominació: ser lliure és no estar sotmès a cap poder arbitrari, sigui visible o invisible, explícit o subtil. I els algoritmes, en tant que arquitectures que modulen la percepció, orienten la voluntat i condicionen la deliberació, poden convertir-se en una nova forma de dominació si no són sotmesos a control democràtic.

Philip Pettit ho formula amb precisió: la dominació no consisteix a ser interferit, sinó a estar exposat a una interferència arbitrària.[1] Un algo-

[1] Pettit, P. (1997). *Republicanism: A theory of Freedom and Government.* Oxford University Press.

ritme pot no interferir avui, però si té la capacitat de fer-ho demà, ja és una amenaça per a la llibertat. Quentin Skinner, per la seva banda, recorda que la llibertat republicana exigeix vigilància cívica, capacitat de contestació i institucions que impedeixin que cap poder —ni religiós, ni polític, ni tecnològic— pugui operar sense rendició de comptes.[2] I Maquiavel, en la tradició cívica mediterrània, ens adverteix que la llibertat només es manté si els ciutadans són capaços de reconèixer les noves formes de dominació, especialment les que es presenten disfressades d'utilitat.[3]

Aquesta mirada republicana es reforça quan s'hi incorpora la perspectiva juridicoconstitucional. Les constitucions modernes no són només textos normatius; són arquitectures de contenció del poder. Estableixen límits, separen funcions, garanteixen drets, creen contrapoders i fixen mecanismes de control. La qüestió algorítmica, per tant, no pot ser abordada només des de la tècnica o des de l'ètica; exigeix una reflexió constitucional sobre com s'ha de limitar, supervisar i sotmetre a control democràtic el poder algorítmic.

La primera constatació constitucional és que no existeix «l'algoritme» com a entitat homogènia. Existeixen moltes classes d'algoritmes, amb finalitats diverses, amb arquitectures diferents, amb efectes heterogenis. Alguns són instruments de càlcul neutre; d'altres, dispositius de predicció; d'altres, mecanismes de recomanació; d'altres, arquitectures de vigilància; d'altres, sistemes de suport a la decisió; d'altres, dispositius de modulació del comportament. Reduir aquesta pluralitat a una dicotomia entre «bons» i «dolents» és una temptació comprensible, però constitucionalment insuficient: la llibertat no es protegeix amb simplificacions, sinó amb matisos.

[2] Skinner, Q. (1998). *Liberty Before Liberalism.* Cambridge University Press.
[3] Machiavelli, N. (1997). *Discourses on Livy.* University of Chicago Press. (Original publicat el 1531.)

Fins i tot si acceptéssim —com una hipòtesi de treball— que hi ha algoritmes «beneficiosos» i algoritmes «perillosos», la distinció seria massa crua per capturar la complexitat del fenomen. La bondat o maldat d'un algoritme no depèn només del seu disseny, sinó del context institucional en què opera, de la finalitat que persegueix, de la transparència amb què es presenta, de la traçabilitat de les seves decisions, del control democràtic que el supervisa i de la relació que estableix amb la llibertat de consciència. Un algoritme pot ser tècnicament impecable i políticament perillós; pot ser eficient i, alhora, lesiu per a la dignitat; pot ser útil i, alhora, incompatible amb la laïcitat; pot ser precís i, alhora, destructiu per a la deliberació pública.

Aquí és on la laïcitat —entesa no com a anticlericalisme, sinó com a principi republicà de l'arquitectura de la Ciutat i protecció de la consciència— esdevé una brúixola conceptual imprescindible. La laïcitat és la garantia que cap poder, sigui religiós, polític o tecnològic, pugui situar-se per damunt de la ciutadania. És la defensa de l'espai interior, on la voluntat es forma, on la percepció es constitueix, on la decisió es madura. La laïcitat és, en aquest sentit, una filosofia de la vigilància crítica: impedeix que cap altra arquitectura —incloent-hi la digital— pugui colonitzar la consciència sense control democràtic.

La tradició republicana mediterrània —de la Roma clàssica a la Florència renaixentista, passant pel pactisme català i la cultura jurídica municipalista— ens recorda que la llibertat és sempre fràgil, sempre amenaçada, sempre dependent de la capacitat dels ciutadans de reconèixer les noves formes de poder. Avui la nova forma de poder és algorítmica: invisible, silenciosa, eficient, seductora. I, precisament per això, més perillosa.

Des d'una perspectiva republicana i constitucional, la qüestió algorítmica és, per tant, una qüestió de constitució del poder. No es tracta

de decidir si els algoritmes són bons o dolents, sinó de determinar quines condicions institucionals permeten que els algoritmes siguin compatibles amb la llibertat. No es tracta de demonitzar la tecnologia, sinó de garantir que la tecnologia no es converteixi en una nova forma de dominació. No es tracta de rebutjar els algoritmes, sinó de distingir entre algoritmes extractius, que capturen la voluntat, i algoritmes humanistes, que l'acompanyen.

Per això, el tema mereix ser estudiat amb rigor, amb calma i amb profunditat. No és un debat tecnològic, sinó filosòfic, jurídic i polític. Afecta la manera com la consciència es constitueix, com la voluntat es forma, com la percepció s'orienta, com la intimitat es protegeix, com la democràcia se sosté i com la llibertat es garanteix. Afecta, en definitiva, la manera com els humans habiten el món.

La laïcitat republicana ens proporciona una brúixola conceptual per navegar per aquest territori: davant la complexitat del fenomen algorítmic, la tasca filosòfica no és simplificar, sinó distingir; no és reduir, sinó comprendre; no és témer, sinó examinar.

La condició algorítmica en una república de ciutadans

La irrupció dels algoritmes en la vida contemporània ha alterat de manera profunda la manera com els ciutadans perceben el món, formen la voluntat i participen en la vida pública. La tecnologia ja no és un instrument subordinat a la decisió humana, sinó un medi que configura la nostra experiència del real. En aquest sentit, els algoritmes no són només eines de càlcul; són estructures de poder que operen amb la discreció dels mecanismes que no necessiten legitimar-se perquè actuen abans que la consciència pugui detectar-los. La qüestió algorítmica és, per tant, una qüestió política en el sentit republicà i

“Els algoritmes extractius són una forma de teocràcia secular: no tenen déus, però tenen dogmes; no tenen sacerdots, però tenen arquitectes. ”

maquiavèl·lic del terme: afecta la llibertat, la igualtat i la qualitat de la ciutadania, i exigeix una reflexió que integri filosofia, dret, política i laïcitat.

La tradició republicana mediterrània sempre ha entès que la llibertat és fràgil i que el poder, quan pot, tendeix a expandir-se. Maquiavel ho va veure amb una lucidesa que encara incomoda: els poders que no són vigilats esdevenen poders que dominen. La llibertat no és un estat natural, sinó una conquesta que exigeix virtut, és a dir, capacitat de resistència, coratge cívic, intel·ligència política i disposició a reconèixer les noves formes de dominació. I els algoritmes, en tant que dispositius que operen just abans de la comprensió, són una nova forma de dominació que només pot ser combatuda si és reconeguda.

En el cas dels sistemes algorítmics, aquesta perspectiva obliga a mirar més enllà de les interferències efectivament produïdes i a considerar també les capacitats que aquests sistemes acumulen. El problema polític apareix quan una arquitectura tecnològica pot condicionar arbitràriament les opcions dels ciutadans sense que aquests disposin dels mecanismes necessaris per comprendre-la, contestar-la o limitar-la.

Aquesta perspectiva es reforça quan s'hi incorpora la lectura juridicoconstitucional. Les constitucions modernes no són només textos normatius; són arquitectures de contenció del poder. Estableixen límits, separen funcions, garanteixen drets, creen contrapoders i fixen mecanismes de control. Però Maquiavel advertia que les lleis, per si soles, no són suficients; necessiten ciutadans vigilants, capaços de defensar-les contra els poders que busquen esquivar-les. La qüestió algorítmica, per tant, no pot ser abordada només des de la tècnica o des de l'ètica; exigeix una reflexió constitucional sobre com s'ha de limitar, supervisar i sotmetre a control democràtic el poder algorítmic, i exigeix també una cultura cívica capaç de sostenir aquest control.

El poder algorítmic es manifesta en tres dimensions que operen simultàniament. La primera és el poder epistèmic: el poder de decidir què apareix i què queda ocult en l'espai públic. És el poder de seleccionar, ordenar, jerarquitzar i amplificar continguts. És el poder de construir la realitat visible. En una república, aquest poder ha d'estar distribuït entre ciutadans, institucions i mitjans independents. Però els algoritmes han concentrat aquest poder en arquitectures opaques que operen segons criteris de rendibilitat, no de veritat.

La segona dimensió és el poder conductual: el poder de modular la conducta, d'orientar la voluntat, d'influir en les decisions. No és un poder coercitiu, sinó un poder seductor. No obliga, però orienta. No imposa, però suggereix. No força, però condiciona. La dominació subtil és més eficaç que la dominació violenta, perquè no genera contestació. I els algoritmes, en la seva condició de dispositius que operen en la fase anterior a la comprensió racional, són mestres en aquesta subtilesa.

La tercera dimensió és el poder estructural: el poder de configurar les condicions de possibilitat de la deliberació democràtica. És el poder de definir el marc en què els ciutadans pensen, decideixen i participen. És el poder de dissenyar l'espai públic. I els algoritmes, com a arquitectures que imposen temporalitats curtes, amplifiquen emocions i fragmenten discursos, estan redefinint les condicions de la democràcia sense que la democràcia ho hagi decidit.

Aquestes tres dimensions del poder algorítmic tenen una incidència directa en la manera com la consciència es constitueix. Aquí és on la fenomenologia jurídica esdevé una eina imprescindible. Husserl[4] va insistir que la consciència és intencionalitat: no és un contenidor de

[4] Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Springer*. (Original publicat el 1913.)

representacions, sinó un moviment que constitueix el món. Els algoritmes, en tant que dispositius que orienten la percepció, intervenen en aquest moviment. Decideixen què emergeix, què queda ocult, què es destaca i què s'esvaeix. La intencionalitat queda modulada per forces que operen abans que la consciència pugui exercir la seva llibertat.

Merleau-Ponty va aprofundir en aquesta intuïció afirmant que la percepció és sempre situada, corporal, temporal.[5] Els algoritmes alteren aquesta situació: imposen una temporalitat de l'instant, una successió d'estímuls que impedeixen la formació de sentit. La temporalitat humana —lenta, narrativa, contínua— queda subordinada a la temporalitat algorítmica —ràpida, fragmentada, reactiva—. La percepció deixa de ser un procés d'aprofundiment i es converteix en un flux d'estímuls. Maquiavel hauria vist en aquesta acceleració una amenaça per a la república: la política necessita temps llarg, i els algoritmes imposen temps curt.[6]

Heidegger va advertir que la tècnica moderna no és un conjunt d'eines, sinó una manera d'entendre el món: un *Gestell*, un enquadrament que disposa la realitat com a recurs.[7] Els algoritmes són la forma contemporània d'aquest enquadrament: converteixen la vida en dades, la conducta en predicció, la intimitat en mercaderia. El món apareix com allò que pot ser calculat. I la consciència, en lloc de ser un espai de llibertat, esdevé un espai de rendibilitat.

Aquesta transformació perceptiva té conseqüències jurídiques profundes. La filosofia del dret ha advertit que la llibertat no és només absència de coacció, sinó capacitat de formar la pròpia voluntat.

[5] Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception.* Routledge. (Original publicat el 1945.)
[6] Pel que fa a les relacions entre temps llarg i temps curt, i sobre la meva aposta pel temps llarg, estic coordinant un projecte de recerca a la Secció IV de la Reial Acadèmia de Ciències Econòmiques i Financeres (RACEF) que espero que veurà la llum abans de final d'any.
[7] Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology.* Harper & Row. (Original publicat el 1954.)

Rawls va defensar que la justícia exigeix condicions equitatives per a la formació de la voluntat.[8] Però els algoritmes extractius trenquen aquesta equitat: alguns ciutadans disposen de voluntats reforçades, mentre que d'altres són empesos a reaccionar abans de pensar. La voluntat queda condicionada per forces que operen en el terreny previ a la decisió. Maquiavel hauria dit que una república amb ciutadans que no poden formar la seva voluntat és una república condemnada.

És precisament aquí on la laïcitat adquireix una dimensió política renovada. Si la llibertat exigeix que cada persona pugui formar les seves conviccions i la seva voluntat sense sotmetre's a un poder arbitrari, també cal protegir aquest procés davant les formes contemporànies d'interferència. La qüestió ja no és només preservar la ciutadania de la imposició d'una doctrina religiosa, sinó garantir que cap poder —també el tecnològic— pugui apropiar-se de les condicions en què percebem, deliberem i decidim. Entesa així, la laïcitat no és només un principi de separació entre poders, sinó una garantia de pluralisme i d'autonomia davant qualsevol arquitectura de poder que pretengui orientar la consciència sense control democràtic.

El repte, per tant, no consisteix únicament a identificar els efectes dels algoritmes, sinó a determinar quins límits han de governar-ne l'ús. La dificultat rau precisament en el fet que una part d'aquest poder opera de manera indirecta: no necessita ordenar ni prohibir per condicionar les opcions disponibles, els estímuls que rebem o la informació a partir de la qual decidim. És en aquest terreny, anterior a la decisió explícita, on es planteja una de les qüestions polítiques fonamentals del present: com preservar la llibertat quan les condicions que orienten la voluntat poden ser dissenyades i modificades algorítmicament?

La condició algorítmica obliga, doncs, a revisar què entenem per lli-

[8] Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice.* Harvard University Press.

“La laïcitat ens ensenya que cap poder és inevitable i que cap arquitectura —ni religiosa, ni política, ni tecnològica— pot reclamar el dret de definir la vida interior dels humans”

bertat en una societat en què una part creixent de les nostres experiències és mediada per sistemes de selecció, predicció i recomanació. El marc republicà i constitucional permet abordar aquesta qüestió sense caure ni en la fascinació tecnològica ni en el rebuig indiscriminat: cal distingir entre les tecnologies que amplien la capacitat d'actuar i les que converteixen la capacitat de previsió en una eina de control.

Els algoritmes extractius com a nova forma de dominació

Si fins aquí hem vist que els algoritmes constitueixen una nova arquitectura del poder, ara cal examinar-ne la versió més perillosa: els algoritmes extractius. Són dispositius dissenyats no per servir la ciutadania, sinó per capturar-la. No busquen ampliar la llibertat, sinó aprofitar-se'n. No reforcen la voluntat, sinó que la modelen. No respecten la intimitat, sinó que l'exploten. No operen en la superfície de la decisió, sinó en la profunditat de la percepció. I, justament per això, representen una nova forma de dominació que la república ha d'aprendre a reconèixer i a combatre.

Els algoritmes extractius són una forma de govern indirecte: governen sense governar, decideixen sense decidir, imposen sense imposar. Operen abans que la voluntat pugui exercir la seva llibertat. Són, per dir-ho amb llenguatge republicà, una forma de dominació que no necessita la força perquè disposa de la percepció.

La seva lògica és la de l'extracció. Extracció de dades, extracció de temps, extracció d'atenció, extracció d'emocions, extracció de vulnerabilitats. En una república, el temps és un bé cívic: la deliberació exigeix lentitud, pausa, distància. Però els algoritmes extractius imposen el temps curt, el temps reactiu, el temps emocional. Dissolen la temporalitat democràtica i la substitueixen per una temporalitat mer-

cantil. La política, que necessita continuïtat narrativa, queda atrapada en una successió d'estímuls. La ciutadania, que necessita calma per pensar, queda sotmesa a una acceleració constant. La república, que necessita desacords sostinguts, queda reduïda a una competició de percepcions immediates.

Aquesta captura del temps és només la primera forma de dominació. La segona és la captura de la intimitat. Els algoritmes extractius converteixen la vida privada en recurs comercial. La intimitat, que en la tradició republicana és l'espai on la voluntat es forma sense interferències, queda exposada a una vigilància comercial que opera sense control democràtic. La república necessita ciutadans que puguin pensar sense ser observats, però els algoritmes extractius observen abans que el ciutadà pensi. La intimitat es dissol en una arquitectura de vigilància que no es presenta com a tal, però que actua com si ho fos. És una forma de dominació silenciosa, però persistent.

La tercera forma de dominació és la captura de la voluntat. Kant va insistir en el fet que la voluntat és lliure quan actua segons lleis que ella mateixa es dona. Però els algoritmes extractius introdueixen una heteronomia subtil: orienten la voluntat abans que aquesta pugui exercir-se. A través de recomanacions, notificacions i estímuls dissenyats, modelen hàbits, opinions i emocions. La voluntat esdevé un espai negociable; la decisió, un producte; la consciència, un camp de batalla.

La quarta forma de dominació és la captura de l'espai públic. Habermas va defensar que la democràcia depèn d'un espai públic deliberatiu.[9] Però els algoritmes extractius amplifiquen la polarització, reforcen les cambres d'eco i converteixen la política en un espectacle emocional.

[9] Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere.* MIT Press. (Original publicat el 1962.)

La democràcia es veu reduïda a una competició de percepcions immediates. La convivència es degrada en tribalismes digitals. La pluralitat es converteix en frontera.

La cinquena forma de dominació és la captura de la veritat. Els algoritmes extractius no busquen la veritat, sinó la rendibilitat. Amplifiquen allò que genera reacció, no allò que genera comprensió. Prioritzen l'emoció per sobre de la raó, la immediatesa per sobre de la reflexió, la polarització per sobre del matís. La veritat, que en la república és un bé públic, queda subordinada a criteris comercials. La política, que necessita veritat per deliberar, queda atrapada en una competició de percepcions. La república, que necessita ciutadans informats, queda reduïda a ciutadans estimulats.

La sisena forma de dominació és la captura de la vulnerabilitat. Els algoritmes extractius operen sobre les fragilitats emocionals, cognitives i socials. Identifiquen patrons de conducta, anticipen reaccions, exploten inseguretats. La república necessita ciutadans que puguin reconèixer les seves vulnerabilitats sense que aquestes siguin explotades, però els algoritmes extractius converteixen la vulnerabilitat en recurs.

La setena forma de dominació és la captura de la decisió. Els algoritmes extractius no només orienten la percepció, sinó que condicionen la decisió. No només mostren continguts, sinó que anticipen comportaments. No només recomanen, sinó que modelen. No només informen, sinó que intervenen. La decisió, que en la república és l'acte suprem de la llibertat, queda subordinada a mecanismes que operen abans que la voluntat pugui exercir-se.

La vuitena forma de dominació és la captura de la ciutadania. Els algoritmes extractius no tan sols afecten individus, sinó que reconfiguren col·lectius. Amplifiquen identitats tancades, reforcen comunitats

polaritzades, dissolen espais de convivència. La ciutadania, que en la república és un espai de pluralitat, queda reduïda a una suma de tribus digitals. La república, que necessita desacords sostinguts, queda atrapada en confrontacions immediates.

La novena forma de dominació és la captura de la memòria. Els algoritmes extractius no només operen en el present, sinó que reconfiguren el passat. Amplifiquen records, silencien experiències, modulen narratives. La memòria, que en la república és un espai de construcció col·lectiva, queda subordinada a criteris algorítmics. La república, que necessita memòria per aprendre, queda atrapada en una memòria fragmentada. Maquiavel hauria advertit que una república sense memòria és una república sense defensa.

La desena forma de dominació és la captura de la laïcitat. La laïcitat, que en la república és el principi que protegeix la consciència davant qualsevol poder, queda amenaçada per un poder que no es presenta com a tal, però que actua com si ho fos. Els algoritmes extractius són una forma de teocràcia secular: no tenen déus, però tenen dogmes; no tenen sacerdots, però tenen arquitectes; no tenen litúrgies, però tenen protocols. La laïcitat, que protegeix la consciència davant els dogmes religiosos, ha de protegir-la també davant els dogmes tecnològics. La laïcitat és la virtut institucional que impedeix la tirania invisible.

Aquestes formes de dominació són pràctiques quotidianes i reals. I, precisament per això, exigeixen una resposta republicana. La república no pot permetre que el poder algorítmic operi sense control democràtic i no pot permetre que la laïcitat sigui erosionada per dispositius que no es presenten com a dogmes, però que actuen com si ho fossin. La república, si vol continuar sent república, ha d'aprendre a governar els algoritmes abans que els algoritmes governin la república.

Els algoritmes humanistes com a arquitectura constitucional de llibertat

Després d'haver examinat la naturalesa del poder algorítmic i les formes de dominació que adopten els algoritmes extractius, cal preguntar-se si és possible una altra via. La tecnologia, per ella mateixa, no és enemiga de la república. No ho és per essència, ni per destí, ni per necessitat. El que la converteix en amenaça no és la seva existència, sinó la seva orientació. Per això, la qüestió decisiva no és si els algoritmes són bons o dolents, sinó quin tipus d'algoritmes pot ser constitucionalment compatible amb la llibertat republicana.

La tradició constitucional moderna ha entès sempre que el poder, per ser legítim, ha de ser limitat, controlat, distribuït i justificat. La Constitució no és només un text; és una arquitectura de contenció del poder. És un mecanisme que impedeix que la força es converteixi en dominació. És un sistema de contrapoders que garanteix que cap actor —ni religiós, ni polític, ni econòmic, ni tecnològic— pugui situar-se per damunt de la ciutadania. En aquest sentit, la tecnologia no és una excepció; és un poder que ha d'entrar en el circuit constitucional de garanties, límits i responsabilitats.

Un algoritme humanista és, en primer lloc, un algoritme constitucionalment dissenyat. Això significa que ha de respectar els principis estructurals de l'ordre constitucional: el principi de legalitat, el principi de proporcionalitat, el principi de transparència, el principi de responsabilitat, el principi de no-discriminació, el principi de control democràtic i el principi de protecció de la consciència. Aquests principis no són ornamentals; són condicions de possibilitat de la llibertat.[10] Sense ells, la tecnologia es converteix en dominació. Amb ells, la tecnologia pot convertir-se en instrument de llibertat.

El primer principi és el principi de legalitat. En una república, cap poder pot operar fora de la llei. La llei és la forma civilitzada del poder. És el límit que impedeix la dominació. Un algoritme humanista ha d'estar sotmès a la llei: ha de tenir base normativa, ha de tenir finalitat legítima, ha de tenir criteris clars, ha de tenir límits precisos. No pot operar en la foscor, no pot actuar sense justificació, no pot intervenir sense mandat. La legalitat no és un requisit formal; és un requisit de llibertat.

El segon principi és el principi de proporcionalitat. La proporcionalitat és la tècnica constitucional que impedeix que el poder excedeixi la seva finalitat. Un algoritme humanista ha de ser proporcional: ha d'utilitzar només les dades necessàries, ha d'intervenir només quan cal, ha de limitar-se a la finalitat que en justifica l'existència. No pot capturar més del que necessita, no pot inferir més del que és legítim, no pot intervenir més del que és justificable. La proporcionalitat no és un requisit tècnic; és un requisit de dignitat.

[10] La RACEF no utilitza de manera sistemàtica l'expressió «algoritmes humanistes», però sí que formula una teoria del càlcul i de la decisió en entorns d'incertesa que, aplicada al món digital, permet fonamentar el que aquí denominem «algoritmes humanistes». En aquesta línia, ha creat l'Escola d'Economia Humanista de Barcelona. La seva aportació es pot resumir en quatre idees centrals.

1. Els algoritmes han d'acompanyar la incertesa, no eliminar-la. La RACEF parteix d'una premissa radicalment contrària a la lògica extractiva: la incertesa no és un defecte del món, sinó una condició humana que cal respectar. Gil Aluja ho formula en Elementos para una teoría de la decisión en la incertidumbre: «La decisió racional en contextos d'informació incompleta exigeix estructures de serenitat.» Això significa que un algoritme no ha de pretendre substituir la deliberació, sinó ampliar-la. No ha de prometre prediccions infal·libles, sinó escenaris prudencials. No ha d'eliminar la complexitat, sinó acompanyar-la.
2. Els algoritmes han de ser prudencials, no imperatius. La RACEF defensa que la decisió en entorns complexos ha de ser gradual, reversible, contextual i sempre oberta a revisió. Això exclou els algoritmes que imposen resultats automàtics o que orienten la conducta sense control democràtic. Un algoritme humanista és, en aquest sentit, un algoritme prudencial, que ofereix marcs, no ordres; possibilitats, no imposicions.
3. Els algoritmes han de ser transparents, traçables i justificables.
4. Els algoritmes han de reforçar la serenitat.

El tercer principi és el principi de transparència, que en el context tecnològic adquireix una dimensió constitucional nova. La transparència impedeix la dominació perquè permet el control. Un algoritme humanista ha d'explicar què fa, per què ho fa, amb quines dades ho fa i amb quins criteris ho fa. Ha de ser comprensible, revisable i avaluable. Ha de permetre que el ciutadà n'entengui la lògica. Ha de permetre que el legislador la supervisi. Ha de permetre que el jutge la controli. Ha de permetre que la societat civil la discuteixi. La transparència no és un requisit administratiu; és un requisit republicà.

El quart principi és el principi de responsabilitat. En una república, cap decisió pot ser irresponsable. La responsabilitat exigeix que les decisions puguin ser rastrejades, analitzades i revisades. Un algoritme humanista ha de permetre que es pugui reconstruir el seu procés de decisió. Ha de permetre que es pugui identificar els criteris que ha utilitzat. Ha de permetre que se'n puguin corregir els errors. Ha de permetre que se'n puguin detectar els biaixos. Ha de permetre que se'n pugui millorar l'equitat. La responsabilitat no és un requisit moral; és un requisit constitucional.

El cinquè principi és el principi de no-discriminació. La igualtat és el cor de la república. Sense igualtat, no hi ha ciutadania. Sense ciutadania, no hi ha democràcia. Sense democràcia, no hi ha llibertat. Un algoritme humanista ha d'evitar la discriminació directa i indirecta, ha d'evitar la reproducció de biaixos, ha d'evitar la creació de desigualtats artificials, el que la Fundació Ferrer i Guàrdia ha denominat «bretxes». Ha de ser dissenyat per detectar i corregir injustícies, no per amplificar-les. La igualtat no és un requisit estadístic; és un requisit republicà.

El sisè principi és el principi de control democràtic. La tecnologia no pot quedar fora del circuit institucional de contrapoders. Ha de ser supervisada pel legislador, controlada pel jutge, revisada per les autoritats independents, discutida per la societat civil. Ha de ser objecte de

debat públic, de deliberació col·lectiva, de revisió constant. El control democràtic no és un requisit procedimental; és un requisit de sobirania.

El setè principi és el principi de protecció de la consciència, que en el context tecnològic es vincula directament amb la laïcitat. Un algoritme humanista ha de respectar aquest espai: no ha de manipular emocions, no ha d'explotar vulnerabilitats, no ha d'orientar la voluntat. Ha de ser laic en el sentit més profund: ha de respectar la pluralitat de conviccions, ha d'evitar la manipulació emocional. La laïcitat no és un requisit simbòlic; és un requisit de llibertat.

Aquests principis no són declaracions teòriques d'intencions, sinó, com he tractat d'ensenyar durant dècades a la universitat, els motors que facin possible el desplegament efectiu dels valors. En conseqüència, la república necessita algoritmes, però necessita algoritmes humanistes.

La república, si vol continuar sent república, ha d'aprendre a dissenyar algoritmes que no dominin, sinó que alliberin; que no capturin, sinó que acompanyin; que no manipulin, sinó que expliquin; que no fragmentin, sinó que connectin; que no imposin, sinó que il·luminin. Aquesta és la tasca del nostre temps: construir una tecnologia que no substitueixi la llibertat, sinó que la reforci.

Conclusió

Arribats al final d'aquest recorregut, la qüestió algorítmica es revela com un dels grans reptes constitucionals del nostre temps. No és un debat tècnic, ni un debat instrumental, ni un debat funcional. És un debat sobre la llibertat, sobre la voluntat, sobre la percepció, sobre la veritat, sobre la intimitat, sobre la ciutadania i sobre la laïcitat. És

un debat sobre la manera com els humans habiten el món i sobre la manera com les repúbliques poden continuar sent repúbliques en un temps en què el poder ja no es presenta amb la forma clàssica de la força, sinó amb la forma subtil de la percepció modulada.

Els algoritmes extractius, tal com hem vist, constitueixen una nova forma de dominació. Són una arquitectura de poder que opera abans que la voluntat pugui exercir-se, abans que la consciència pugui percebre-ho, abans que la ciutadania pugui defensar-se. Són, en el sentit més profund, una forma de dominació invisible, però persistent, que erosiona la llibertat sense que la llibertat ho percebi.

Aquesta és la funció dels algoritmes humanistes: demostrar que la tecnologia pot ser aliada de la llibertat si és dissenyada amb criteris constitucionals. Un algoritme humanista no és un algoritme ingenu, ni feble, ni neutral. És un algoritme que opera sota el principi republicà de no dominació i sota el principi laic de neutralitat activa. És un algoritme que entén que la llibertat no és un fet, sinó una conquesta.

La república, en la seva tradició clàssica i moderna, sempre ha entès que la llibertat depèn de la qualitat de les institucions i de la virtut dels ciutadans. Cap arquitectura institucional pot substituir la vigilància cívica; cap vigilància cívica pot substituir les garanties institucionals. La tecnologia, en aquest sentit, no n'és una excepció. Necessita institucions fortes i ciutadans vigilants. Necessita lleis clares i consciències lliures. Necessita límits precisos i voluntats robustes. Necessita laïcitat i deliberació. Necessita, en definitiva, una república que no renunciï a governar el poder, sigui quin sigui el seu rostre.

Aquest article ha intentat mostrar que la qüestió algorítmica no és un debat sobre màquines, sinó sobre humans; no és un debat sobre dades, sinó sobre drets; no és un debat sobre eficiència, sinó sobre llibertat; no és un debat sobre tecnologia, sinó sobre poder. I que, per

tant, la resposta no pot ser tecnocràtica, sinó constitucional; no pot ser administrativa, sinó republicana; no pot ser moralista, sinó laica; no pot ser superficial, sinó profunda.

La república, si vol continuar sent república, ha d'aprendre a governar els algoritmes abans que els algoritmes governin la república. Ha d'aprendre a dissenyar arquitectures tecnològiques que no dominin, sinó que alliberin; que no capturin, sinó que acompanyin; que no manipulin, sinó que expliquin; que no fragmentin, sinó que connectin; que no imposin, sinó que il·luminin. Ha d'aprendre a construir una tecnologia que no substitueixi la llibertat, sinó que la reforci.

Aquest és el repte del nostre temps. I és, també, la nostra responsabilitat.

La laïcitat ens ensenya que cap poder és inevitable i que cap arquitectura —ni religiosa, ni política, ni tecnològica— pot reclamar el dret de definir la vida interior dels humans. La consciència és un espai fràgil, però també és un espai inviolable: és el lloc on la llibertat respira, on la voluntat es forma, on la veritat es busca, on la dignitat es manté. Tot allò que pretén ocupar aquest espai sense permís, sigui amb dogmes o amb algoritmes, és una forma de dominació.

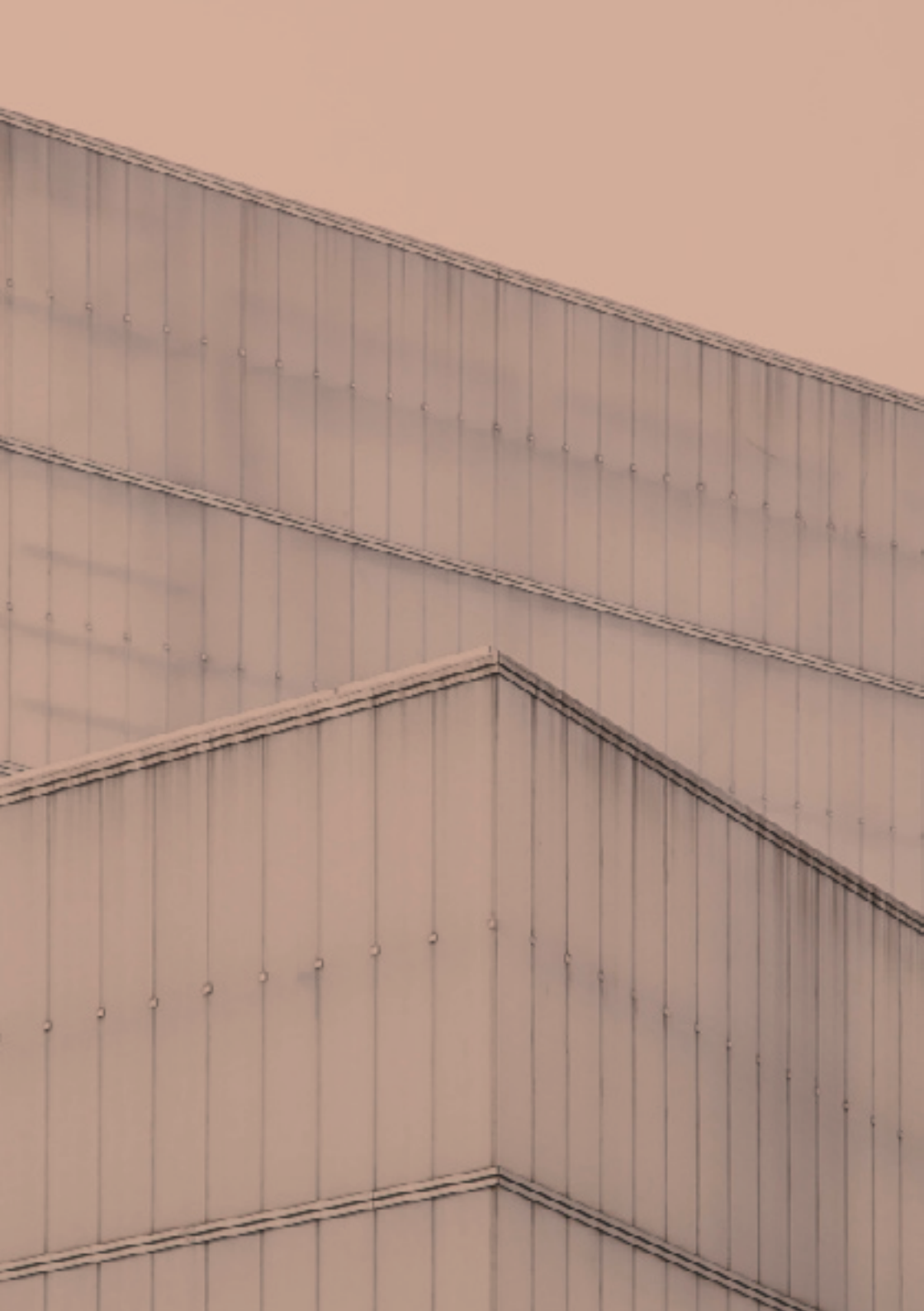
Per això, la resposta a la qüestió algorítmica no és la por, ni la fascinació, ni la submissió. És la lucidesa. La lucidesa laica que sap distingir entre allò que és poder i allò que és dominació; entre allò que és instrument i allò que és amenaça; entre allò que acompanya i allò que captura. La lucidesa que no demonitza la tecnologia, però tampoc la sacralitza. La lucidesa que no renuncia a la llibertat, perquè sap que la llibertat no és un regal, sinó una conquesta.

La laïcitat, en el seu sentit més profund, és això: la defensa de la consciència davant qualsevol poder que vulgui ocupar-la. És la vigilància

serena, la crítica sense ira, la fermesa sense dogma. És la capacitat de dir «no» quan cal i de dir «sí» quan és just. És la convicció que la llibertat humana mereix ser protegida fins i tot quan el perill no crida, sinó que murmura.

Els algoritmes poden ser aliats o enemics. Poden ampliar la llibertat o poden erosionar-la. Poden reforçar la voluntat o poden substituir-la. Poden il·luminar o poden enfosquir. La diferència no depèn d'ells, sinó de nosaltres: de la nostra capacitat de governar-los, de limitar-los, de sotmetre'ls a control democràtic, d'exigir-los transparència, d'impedir que colonitzin la consciència.

La laïcitat ens recorda que la llibertat no és un estat, sinó una vigilància. I que, en temps d'algoritmes, aquesta vigilància és més necessària que mai.



Expulsió escolar i racialització: desmantellant la promesa intercultural

Cris Zhang Yu 张婷婷

«L'abandonament de l'educació pública és una crisi que, emparada en un resistent racisme, està destruint tota capacitat de pensar i ser»
Ruth Wilson Gilmore, 2024

Durant 30 anys, des de l'impuls de l'*Eix transversal sobre educació intercultural* (Departament d'Ensenyament, 1996), en el nom de la interculturalitat s'ha dut a terme una pràctica institucional que ha portat a la invisibilització i reproducció de les desigualtats racials i estructurals, dins i fora l'escola. Aquell document del 1996 va ser el primer document institucional en què es va descriure com es desplegaria la política de la interculturalitat en l'àmbit educatiu, la qual s'establia en els plans relacionals i funcionals (Walsh, 2010) i que segurament ressonaran a moltes encara: relacional en tant que se centra en l'intercanvi de sabers, pràctiques i valors lligats a les suposades tradicions culturals, i prometent una inclusió i cohesió social que és funcional dins d'un sistema desigual.

Avui dia, el model intercultural i el seu desplegament han estat objecte d'anàlisi, de manera que s'ha posat sobre la taula sota quina lògica funcionen i al servei de quin projecte polític (Douhaibi *et al*., 2025, Shaimi, 2025; Zhang Yu, 2022). En concret, el model intercultural en l'àmbit educatiu és un dispositiu que organitza i gestiona les persones, els seus sabers i pràctiques comunitàries i espirituals sota el mantra de la cohesió social, que no desmantella les estructures que creen desigualtat racial, social i econòmica, sinó que ofereix solucions per

gestionar-les i invisibilitzar-les. La cultura com a element diferenciador (Shaimi, 2025) ha creat una idea de frontera entre les persones que conviuen o aprenen en un mateix territori i, d'alguna manera, ha guiat les actuacions educatives etiquetades com a interculturals. Aquestes pràctiques interculturals, d'inspiració i tradició canadenca, es basen en el reconeixement i la celebració cultural situada en el subjecte-altre que no és blanc, occidental. La ideologia de la blanquitud, el pensament colonial o colonialitat, permea en aquesta formulació, que es basa en la neutralitat o normativitat i determina què i com cal preparar els espais d'aprenentatge per «incloure» la suposada i mal assenyalada «diversitat».

Les propostes educatives centrades en intercanvis culinaris, en el fet de folkloritzar les pràctiques comunitàries i espirituals o els esforços per reduir i designar la població amb determinades etiquetes i identitats són exemples d'accions que porten a desviar l'atenció sobre allò que realment ens podria encaminar cap a una societat i una escola més justes: les condicions materials i de vida d'aquestes persones, les condicions en què aprenen, creixen i viuen. Tenir un marc d'anàlisi que ens ajudi a comprendre què i com està operant aquesta precarització i mobilitzar-nos perquè això canviï avui dia a Catalunya hauria de ser més important que voler-nos equiparar en innovació i avenç educatiu amb països nord-europeus o nord-americans. En aquest sentit, cal fer una menció del moment sociopolític actual que vivim a Catalunya i l'Estat: vagues educatives que reclamen millors condicions per ensenyar i aprendre, moviments antipunitivistes contra l'entrada —explícita, perquè ja hi eren— del cos policial a les aules, mares racialitzades organitzades contra les retirades de la DGPPIA (anteriorment DGAIA), Docents 080 contra els desnonaments i l'especulació immobiliària, la iniciativa «Aules que cremen» per visibilitzar les altes temperatures i les condicions en què es troben moltes criatures i joves als centres educatius, l'actual període de regularització extraordinària a tot l'Estat… És rellevant ubicar l'anàlisi sobre l'expulsió escolar i la raci-

alització, com pretenc fer aquí, en aquest moment actual. Perquè en el fons tot el que he esmentat hi té a veure. Tot el que he esmentat són formes de respostes organitzades centrades en les condicions de vida de la infància i la joventut racialitzada escolaritzada en el sistema educatiu català. I cap d'elles entren dins l'agenda del model de gestió intercultural.

D'altra banda, la interculturalitat també ha promulgat la inclusió i la igualtat d'oportunitats educatives. Però si mirem les aules de les universitats, segons el darrer informe de la Xarxa Vives d'Universitats (2025), el 2024 el 64 % de la població estudiantil de grau pertanyia a llars amb un alt capital cultural i socioeconòmic, de manera que només el 36 % procedia de famílies de classe treballadora (dels quals un 8 % en condicions precaritzades). Si consultem informes d'anys anteriors (Xarxa Vives d'Universitats, 2019), podem trobar que aquesta composició sociodemogràfica a les aules universitàries és similar, amb molt poca variació. Aquestes dades, de fet, ens ensenyen l'altra cara de tots els estudis que des del 2018 s'han engegat per entendre què passa amb els itineraris educatius de la població jove escolaritzada en l'educació secundària obligatòria i la postobligatòria a Barcelona i a Catalunya (Bayona-i-Carrasco i Domingo, 2018; Bayona-i-Carrasco *et al.*, 2020; Pàmies *et al.*, 2020; Tarabini *et al.*, 2018; Tarabini *et al.*, 2021). La realitat és clara: tenim una fotografia sociodemogràfica que recull els fruits de dècades de segregació escolar i meritocràcia educativa.

La vida a les aules i als centres educatius sobrepassa les idees que pot contenir un text. Sobrepassa en tant que satura i desborda qualsevol concepte que ens ajudi a analitzar i accionar canvis. La vida a les aules i als centres educatius omple i desborda la noció d'expulsió escolar en milers de noms, milers de joves racialitzats i migrats (més a ells que a elles), generacions rere generacions. En conseqüència, impacta en les possibilitats de vida futures, en les condicions en la vida adulta, i de les seves famílies. I, per tant, alimenta l'estratificació social i racial actual.

I com opera l'expulsió escolar, de quina manera es veu a l'escola? Com se'n naturalitzen els mecanismes? Això és el que pretenc desgranar aquí.

El propòsit en aquest text és identificar com la institució educativa crea trajectòries d'expulsió escolar. És a dir, enumerar el conjunt de mecanismes i pràctiques institucionals que, presents al llarg de l'escolarització d'una persona, poden conduir al fet que una persona deixi d'estudiar. Voldria, en particular, centrar-me en la racialització de l'expulsió escolar, en com el racisme opera de manera estructural. Com a psicòloga de l'educació, considero rellevant parar-nos a pensar no només en com hauria de ser l'orientació o l'acompanyament socioeducatiu, sinó, per exemple, posar atenció en quan i com aquesta tasca racialitza la joventut de manera sistemàtica. O sigui, una anàlisi crítica de la tasca professional per, en el fons, contribuir al fet que aquesta sigui més curosa. Tanmateix, fa anys que tractem d'assenyalar la dimensió estructural del fracàs escolar i l'abandonament, però la semàntica de les paraules ens remet a pensar en subjectes, persones que deixen d'estudiar, com si fos decisió pròpia. La intencionalitat d'identificar la pràctica institucional i ubicar-la en un continu d'accions —en tant que trajectòria— que es presenta al llarg de les etapes d'escolarització té, precisament, l'objectiu de denotar que la força institucional va més enllà de qualsevol decisió individual de deixar d'estudiar.

L'escola dins l'engranatge del capitalisme racial

Abans, però, cal oferir un marc ampli on s'insereix l'expulsió escolar o, més aviat, entendre a què respon o a què contribueix. Que la desigualtat educativa existeix és un fet. Que l'escola és part de l'engranatge capitalista i que contribueix a l'estratificació social, ho podem afirmar gràcies a l'herència dels estudis crítics en educació. Però, com i per què manté el capitalisme racial?

“Si no hi ha població potencialment precaritzable, no hi haurà població explotable i, per tant, l’acumulació de capital serà inviable”

Per Ruth Wilson Gilmore (2024), la pràctica institucional no és neutral ni respon a una arbitrarietat, sinó que l'autora considera que hi ha una pràctica articulada, un abandonament organitzat, orquestrat per l'Estat, que respon a un interès capital particular. És a dir, que hi ha una estructura (contra la qual òbviament podem lluitar) que organitza el pensament i la pràctica professional i s'acaba executant en frases com «acabaràs al *mercadillo* com la teva família» o «no podràs fer batxillerat, és millor que facis un grau mitjà», amb les conseqüents actuacions educatives. Per l'autora, aquesta pràctica institucional organitzada, dins la lògica capitalista, necessita una població que ocupi els llocs menys desitjats i, alhora, més precaritzats i racialitzats. Aquesta població, que Wilson Gilmore (2024) anomena «població excedent», paradoxalment, és alhora creada i gestionada per l'Estat.

En altres paraules, si no hi ha població potencialment precaritzable, no hi haurà població explotable i, per tant, l'acumulació de capital serà inviable. Això és precisament el que Cedric Robinson (2018) ens explica quan esmenta el capitalisme racial. És entendre que l'acumulació de capital i l'enriquiment del món modern occidental impliquen necessàriament —i s'han construït històricament a partir de— l'espoli, l'explotació de recursos i capital de poblacions minoritzades, racialitzades i del Sud Global.

Per tant, la fotografia sociodemogràfica actual de quines persones poden estudiar, qui ocupa determinats espais educatius i qui pot accedir a segons quins estudis no és atzarosa, així com tampoc ho són la sobrerepresentació de persones migrades i racialitzades a les presons, ni la perfilació racial, ni la racialització de les treballadores del camp i de la terra, de les cures i de la llar, dels serveis de neteja, del sector de la construcció, i un llarg etcètera (Douhaibi i Amazian, 2019; SOS Racisme, 2021; Souza, 2023). Hi ha un funcionament estructural en què cada engranatge compleix la seva funció, i l'escola té un paper central en la reproducció del capitalisme racial. A continuació, entrarem en

detall sobre com i de quina manera hi contribueix: quines pràctiques i mecanismes de racisme institucional condueixen a l'expulsió escolar.

Segregació escolar, meritocràcia i capitalització del coneixement

La principal tensió i contradicció del sistema educatiu per a qualsevol idea de consecució d'equitat i igualtat real d'oportunitats educatives és, *de facto*, la segregació escolar, una condició de base que se situa a l'arrel de la desigualtat i que monetitza l'experiència d'aprenentatge: com més diners, millors condicions i oportunitats d'aprenentatge. El coneixement es capitalitza: es paga per tenir-lo o, millor dit, per acumular-lo en títols i cursos. El valor ja no és la persona; és l'acumulació de coneixement que té.

Així doncs, la doble titularitat publicoprivada de la xarxa escolar estableix una primera condició de desigualtat estructural a les oportunitats educatives: els centres segregats en barris més precaritzats disposen de menys pressupost, tenen més rotació de professorat, més matrícula viva i més places reservades per a infants i joves categoritzades com a «alumnat NESE» (alumnat amb necessitats específiques de suport educatiu). L'anàlisi hi és, els esforços per erradicar la segregació hi són, però freqüentment reprodueixen lògiques tecnocràtiques neoliberals que invisibilitzen l'estructuralitat del racisme i ofereixen solucions funcionals.

Per exemple, el Decret 11/2021 (2021), o decret d'admissió, impulsat pel Pacte contra la segregació escolar, ha portat a una reconfiguració de les aules als centres públics i concertats, de la qual resulten unes xifres de configuració sociodemogràfica que s'utilitzen com a indicadors de la reducció de la segregació escolar. Aquesta proposta pot plantejar una triple tensió.

Per començar, sosté la idea que la «barreja» pot contribuir a revertir la desigualtat estructural. Aquesta premissa amaga una idea assimilacionista, en tant que la proposta implica que siguin les persones racialitzades qui s'incorporin a centres gueto blancs. Hem de prendre consciència que la concentració de població racialitzada no és, per si mateixa, el problema. És a dir, que el problema no són les persones, sinó les condicions d'educabilitat que hi ha en aquell centre: infrafinançament, edificis abandonats, barracons que acaben convertint-se en espais fixos, inestabilitat del professorat, més matrícules vives, baixes expectatives del professorat i adaptacions curriculars a la baixa, així com les condicions d'exclusió històriques i estructurals en què certes parts de la població es troben avui dia.

En segon lloc, el fet que les mesures polítiques se centrin en la gestió de joves escolaritzades en l'existent xarxa publicoconcertada, inevitablement, es tradueix en la inversió de més fons públic per al sosteniment de la concertada. Es monetitza l'alumnat: com més detecció sota categories administratives que acaben estigmatitzant, més elevats són els fons per a aquell centre.

Finalment, i lligat amb aquesta darrera idea, es creen itineraris tecnocràtics i de categorització de les persones, cosa que implica un esforç institucional per categoritzar infants i joves com a alumnat NESE per tal de justificar l'accés a beques i ajuts o l'aplicació de mesures de reorganització escolar. La gestió de la població escolaritzada segueix estant centrada en la població més vulnerabilitzada: se'n busca la distribució en els diferents centres de la xarxa publicoconcertada, i no al revés.

En definitiva, les accions polítiques podrien acabar emmascarant unes mesures que continuen sostenint la desigualtat, de manera que creen una falsa il·lusió de com la «inclusió» d'algunes famílies en centres concertats, així com la distribució de la població més vulnerabilitzada,

ens pot portar a un utòpic escenari d'igualtat. Podrien millorar-se les condicions d'educabilitat de les escoles públiques? Es podria traçar una estratègia política, més enllà de l'estricte àmbit del sistema educatiu, per tal que les condicions de vida d'aquesta població (treball, habitatge, salut, situació administrativa) siguin dignes?

Entrant dins l'escola: la racialització de l'expulsió escolar

A partir d'ara, entraré a desgranar algunes pràctiques i mecanismes que poden racialitzar les trajectòries educatives i que, quan són presents al llarg dels anys d'escolarització, poden conduir a l'expulsió escolar. Aquestes idees sintetitzen i recullen els resultats d'un treball previ (Zhang Yu *et al.*, 2025) en què identifiquem, en la recerca elaborada entre 2012 i 2022 a Catalunya i a l'Estat, algunes d'aquestes pràctiques institucionals: les pràctiques de segregació interna, els dispositius d'inclusió educativa neoliberals, la pràctica educativa i els processos d'orientació, l'eurocentrisme curricular i els dispositius de vigilància i control.

L'abordatge d'aquesta anàlisi és estructural i sistèmica, de manera que no hi ha un assenyalament individual de les persones treballadores, sinó que, en tot cas, aquestes s'ubiquen dins l'estructura i compleixen unes funcions específiques. Patricia Hill Collins (2017) s'hi referia com «el domini disciplinari del poder», és a dir, la força executora que compleix amb la reproducció del poder, o l'abandonament organitzat a què ens remet Ruth Wilson Gilmore. Per tant, parlem de la funció que exerceixen les treballadores en l'àmbit educatiu: el dissenyat (què es vol que faci la institució), el desitjat (què ens agradaria que fos, des de corrents crítics, abolicionistes i alliberadors) i el real (el marge de possibilitat i canvi mentre es navega dins l'estructura, el poder i la desigualtat). No és una anàlisi que se centri en la millor o pitjor

“L’escola no funciona com un espai possibilitador de canvi social, sinó com (...) un espai de control i vigilància ocults sota l’euro-centrisme, camuflats d’interculturalisme”

praxi d'una o altra persona, ni de la seva voluntat o posicionament purament individual.

L'agrupació per nivells resulta ser una estratègia organitzativa de grups classe basada en certes capacitats, aptituds i rendiment acadèmic que acaba generant una sobrerepresentació de la població migrada, racialitzada i gitana en els clàssics grups C i D en els instituts de secundària (a vegades, fins i tot el grup E!). Aquesta lògica organitzativa segregadora, que perdura des de finals del segle passat, continua reforçant avui dia la jerarquització racial i social, de manera que ofereix oportunitats educatives desiguals, així com etiquetatges i estigmes a la joventut, amb la conseqüent creació de grups de «llestos» i «rucs» (Ballestín, 2017; Giliberti, 2012; Merino i Termes, 2013).

D'altra banda, els dispositius d'inclusió com els desplegats en el Pla per a la llengua i la cohesió social (Pla LIC) i, en particular, les aules d'acollida han sigut matèria d'anàlisi al llarg de dècades, en què s'ha alertat precisament de les seves dubtoses capacitats inclusives i el seu potencial reproductor de les desigualtats (Arroyo-González i Berzosa-Ramos, 2021; Ballestín, 2017; Siqués *et al.*, 2012). Actualment, continuen vigents, i se suma a aquest model el de les aules d'acollida accelerades o intensives,[1] dispositius que s'han activat recentment i que pretenen abordar les limitacions de les aules d'acollida a partir d'una estratègia més segregadora: durant tres mesos s'hi concentren joves que han migrat per aprendre de manera intensiva el català, freqüentment en paral·lel als espais de socialització als grups classe, fet que crea greus fractures socials en la població jove. Les aules d'acollida i les actuals accelerades i intensives, però, se sostenen sobre una llarga genealogia de polítiques educatives que han tendit a crear mesures de segregació interna o externa a l'escola per a la gestió,

[1] Al Consorci d'Educació de Barcelona es van engegar les aules d'acollida accelerades durant el curs 2023-2024, i el Departament d'Educació de la Generalitat impulsa un primer pilotatge d'aules d'acollida intensives el curs 2024-2025.

en particular, de la població gitana (escoles pont) i migrada (espais de benvinguda educativa —EBE— i els tallers d'adaptació escolar i aprenentatges bàsics — TAE—) (Zhang Yu, 2022).

En la pràctica educativa, per exemple, la racialització travessa el clàssic efecte Pigmalió: les expectatives del professorat envers l'alumnat sovint reprodueixen construccions i categories racials (Giliberti, 2017; Lech-Hab El Ghoury *et al.*, 2021; Termes, 2016), i d'aquesta manera condicionen els tipus de suport educatiu o d'orientació que s'ofereixen. A banda de les situacions de violència racial que pot suposar, sigui aquesta més implícita o explícita, les conseqüències vitals que té la racialització, dins d'un sistema meritocràtic, són evidents: autopercepció esbiaixada, naturalització de les capacitats (o racialització) de la joventut i la tendència a orientar cap a itineraris professionalitzadors (Arroyo-González i Berzosa-Ramos, 2021; Pàmies *et al.*, 2020), que condueixen a condicions laborals més precaritzades. En altres paraules, a la reproducció de l'estratificació racial, social i econòmica; al manteniment de la lògica capital racial.

Tanmateix, la centralitat en els coneixements de producció europea i occidental contribueix a situar certs coneixements, pràctiques i sabers com a valuosos, cosa que redueix una gran pluralitat de cosmovisions i formes de viure i sentir en una alteritat estàtica. Aquest **racisme epistèmic** es reflecteix en el què s'ensenya (contingut curricular) i en el com (expectatives del professorat i relació amb els joves).

Finalment, les que volem una escola antiracista, crítica, no mercantilitzada, també lluitem per una escola desmilitaritzada. La presència del cos policial a les aules no és una novetat, però el fet que la Generalitat de Catalunya i l'actual president, Salvador Illa, posin de manifest la seva conformitat amb l'entrada del cos policial de paisà als instituts[2] ens confirma una realitat que malauradament està agafant força: l'es-

[2] https://www.vilaweb.cat/noticies/illa-es-tanca-en-banda-amb-els-mossos-a-les-escoles/

cola no funciona com un espai possibilitador de canvi social, sinó com un espai que és un reflex del que passa fora, és a dir, un espai d'assaig per a mesures punitives, un espai de control i vigilància ocults sota l'eurocentrisme, camuflats d'interculturalisme. Recordem que, des del 2016, el cos policial fa formació a l'equip educatiu (assessores LIC incloses) per aplicar el Protocol de prevenció, detecció i intervenció en processos de radicalització que condueixen a extremismes violents en comunitats educatives (PREV-CE), antigament anomenat Protocol de prevenció, detecció i intervenció en processos de radicalització islamista (PRODERAI), el qual actualment encara continua vigent i actua com a dispositiu de control de la infància i la joventut llegida com a musulmana (Douhaibi i Amazian, 2019; Douhaibi, 2026; El Jebary Amisnaou, 2020).

Apunts per desnaturalitzar l'estratificació social i racial

En la cita d'obertura, «l'abandonament de l'educació pública és una crisi que, emparada en un resistent racisme, està destruint tota capacitat de pensar i ser» (Wilson Gilmore, 2024), l'autora fa referència a la situació de les universitats públiques als Estats Units cap a finals del segle passat, però la recupero aquí perquè s'hi reflecteix la situació actual en el sistema educatiu català (i valencià, i asturià, i madrileny…).

Durant els darrers mesos, les reclamacions del sector educatiu engloben abaixar ràtios, eliminar burocràcia, estabilitzar les plantilles, revisar el currículum, fixar recursos per a la inclusiva i tenir reconeixement salarial, entre d'altres. Sembla que hi ha un consens clar, malgrat que ni la consellera Niubó, ni el Departament, ni la Generalitat prioritzen el que les treballadores del sector educatiu han estat reclamant durant els darrers anys: millores en les condicions materials, logístiques i humanes per a una educació pública de qualitat. Aquest abandonament

institucional té conseqüències diferenciades en la població. Com ja he mencionat anteriorment, les condicions d'educabilitat més precaritzades es troben en barris i centres específics. Perllongar una arquitectura escolar que presenta múltiples esquerdes logístiques i materials, mentre paral·lelament hi ha una part de la població que s'escolaritza amb l'anglès com a llengua vehicular, amb patis de gespa impecable i aules ecosostenibles, és una decisió sociopolítica que contribueix a crear, com diu l'autora de la cita esmentada, la població excedent que el capital necessita.

Per deixar de naturalitzar aquesta situació, ens caldria desmantellar el model intercultural neoliberal definitivament. En nom seu, s'han creat unes necessitats (reconeixement i cohesió social) que la mateixa interculturalitat ha plantejat (identificant que el problema és la convivència), i en nombroses ocasions s'han generat respostes que es queden en la superficialitat de les relacions humanes (cosa que ha folkloritzat les pràctiques comunitàries). Els esforços per desgranar la idea de cultura, per complir la promesa de la cohesió i per dissenyar una intervenció institucional que gestiona les relacions humanes des de la celebració han desvirtualitzat el problema d'arrel i han permès, durant dècades, ocultar les desigualtats arrelades al sistema educatiu.

I hauríem de desafiar, alhora, l'herència colonial en el llenguatge. «L'acollida», «la integració», «la inclusió», «l'alumnat nouvingut», entre d'altres, ens haurien de grinyolar, ja que sostenen relacions asimètriques de reconeixement, arribada o, fins i tot, d'eterna arribada. Igualment, no és casual la denominació dels mal categoritzats «centres d'alta o màxima complexitat» com els centres públics amb més necessitat de recursos, i no és casual que es percebin com a estudiants més «difícils» o amb «situacions complexes», de manera que es converteixen en adjectius descriptors que acompanyen les persones. Són múltiples les formes en què el llenguatge ha quedat caduc i que ens impedeixen poder caminar cap a una anàlisi més profunda

del que realment està en joc. En aquest text hi ha el propòsit d'oferir noves formes de designar que puguin contribuir a l'erradicació de les desigualtats.

Identificar com la institució educativa racialitza l'expulsió escolar, desgranar i comprendre quines pràctiques i mecanismes de racisme institucional es (re)produeixen, col·lectivitzar l'anàlisi i imaginar escenaris possibilitadors podria ajudar-nos a reubicar el valor de l'escola pública com un espai d'aprenentatge i reflexió crítica on la possibilitat de *pensar i ser* sigui un dret garantit per a tothom.

Referències bibliogràfiques

Arroyo-González, M. J., i Berzosa-Ramos, I. (2021). Twenty years of research on immigration and school in Spain: taking stock of some of the lessons learned (Veinte años de investigación sobre inmigración y escuela en España: balance de algunas lecciones aprendidas). *Culture and Education*, *33*(4), 597-632. https://doi.org/10.1080/11356405.2021.1974218

Ballestín, B. (2017). *Infants i joves d'origen immigrant a Catalunya. Un estat de la qüestió socioeducativa.* Fundació Bofill.

Bayona-i-Carrasco, J., i Domingo, A. (2018). El fracaso escolar de los descendientes de la inmigración en Cataluña: más que una asignatura pendiente. *Perspectives Demogràfiques, 11,* 1-4.

Bayona-i-Carrasco, J., Domingo, A., i Menacho, T. (2020). Trayectorias migratorias y fracaso escolar de los alumnos inmigrados y descendientes de migrantes en Cataluña. *Revista Internacional de Sociología, 78*(1). https://doi.org/10.3989/ris.2020.78.1.18.107

Decret 11/2021, de 16 de febrer, de la programació de l'oferta educativa i del procediment d'admissió en els centres del Servei d'Educació de Catalunya. *Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya*, núm. 8344, de 18 de febrer de 2021. https://portaljuridic.gencat.cat/eli/es-ct/d/2021/02/16/11

Departament d'Ensenyament (1996). *Educació intercultural: orientacions per al desplegament del currículum.* Generalitat de Catalunya.

Douhaibi, A. N. (2026). *Informe PREV-CE.* Observatori d'antropologia del conflicte urbà. https://observatoriconflicteurba.org/informe-prev-ce/

Douhaibi, A. N., i Amazian, S. (2019). *La radicalización del racismo. Islamofobia de estado y prevención antiterrorista.* Cambalache.

Douhaibi Arrazola, A. N., Franco Méndez, L., i Contreras Hernández, P. (2025). *Miradas críticas sobre la exclusión social aquí y ahora*. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya (FUOC).

El Jebary Amisnaou, C. (2020). El PRODERAI com a tamís: un dispositiu de control educatiu. *Revista de Treball Social*, 218, 13-27. https://doi.org/10.32061/RTS2020.218.01

Giliberti, L. (2012). Els joves dominicans de l'Hospitalet i el racisme: una recerca etnogràfica. *Quaderns d'estudi*, 26, p. 147-176.

Gilmore, R. W. (2024). *Geografía de la abolición*. *Ensayos sobre espacio, raza, cárceles y emancipación social*. Editorial Virus.

Hill Collins P. (2017). La diferencia que crea el poder: interseccionalidad y profundización democrática. *Investigaciones Feministas*, *8*(1), 19-39. https://doi.org/10.5209/INFE.54888

Lech-Hab El Ghoury, S., El Jebary Amisnaou, C., i Guisasola Valencia, L. (2021). *Trajectòries educatives del jovent musulmà; racisme i islamofòbia del sistema educatiu català.* Institut de les Desigualtats.

Merino, R. i Termes, A. (2013). *Després de l'ESO, què? Eleccions i restriccions en els itineraris acadèmics i laborals de l'alumnat d'origen immigrat.* Dipòsit Digital de Documents de la UAB. https://ddd.uab.cat/pub/caplli/2013/150807/recimm_a2013n9p55.pdf

Pàmies, J., Sánchez-Martí, A., i Carrasco, S. (2020). (Des)vinculación escolar y procesos de acompañamiento en educación secundaria por clase social y origen en un municipio de la región metropolitana de Barcelona. *Revista de Sociología de la Educación-RASE, 13*(4), 487-506. http://dx.doi.org/10.7203/RASE.13.4.18044.

Robinson, C. J. (2018). Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista. *Tabula Rasa*, *28*, 23-56. https://doi.org/10.25058/20112742.n28.2

Tarabini, A., Curran, M., Montes, A., i Parcerisa, L. (2018). The politics of educational success: a realist evaluation of early school leaving policies in Catalonia (Spain). *Critical Studies in Education*, *59*(3), 364-381. https://doi.org/10.1080/17508487.2016.1197842

Tarabini, A., Jacovkis, J., Montes, A., i Llos, B. (2021). *L'abandonament escolar a la ciutat de Barcelona: un abordatge qualitatiu a les experiències i trajectòries escolars dels i les joves*. Consorci d'Educació de Barcelona. https://www.edubcn.cat/rcs_gene/extra/01_documents_de_referencia/informes/20210201_Informe%20final_Abandonament_Escolar_CEB_GEPS-UAB.pdf

Termes, A. (2016). Itineraris escolars de joves immigrants d'ascendència sud-americana: una proposta de tipologies. *Revista Catalana de Sociologia, 31*(2), 25-39. https://doi.org/10.2436/20.3005.01.73

Shaimi, M. (1 de juliol de 2025). Superar l'interculturalisme*. La Disruptiva*. https://ladisruptiva.cat/superar-linterculturalisme

Siqués, C., Perera, S., i Vila, I. (2012). Variables implicades en la adquisición del catalán en las aulas de acogida de educación primaria de Cataluña. Un estudio empírico. *Anales de Psicología*, *28*(2), 444-456. https://doi.org/10.6018/analesps.28.2.147581

SOS Racisme (2021). *Vigilància 0.2. Una anàlisi de les dades sobre les identificacions per perfil ètnic-racial*. https://sosracisme.org/informe_perfil_racial/

Souza, C. L. S. de (2023). La indisociabilidad entre el racismo y la superexplotación de la fuerza de trabajo en el capitalismo dependiente. *Serviço Social & Sociedade, 146*(1), 36-55. https://doi.org/10.1590/0101-6628.302

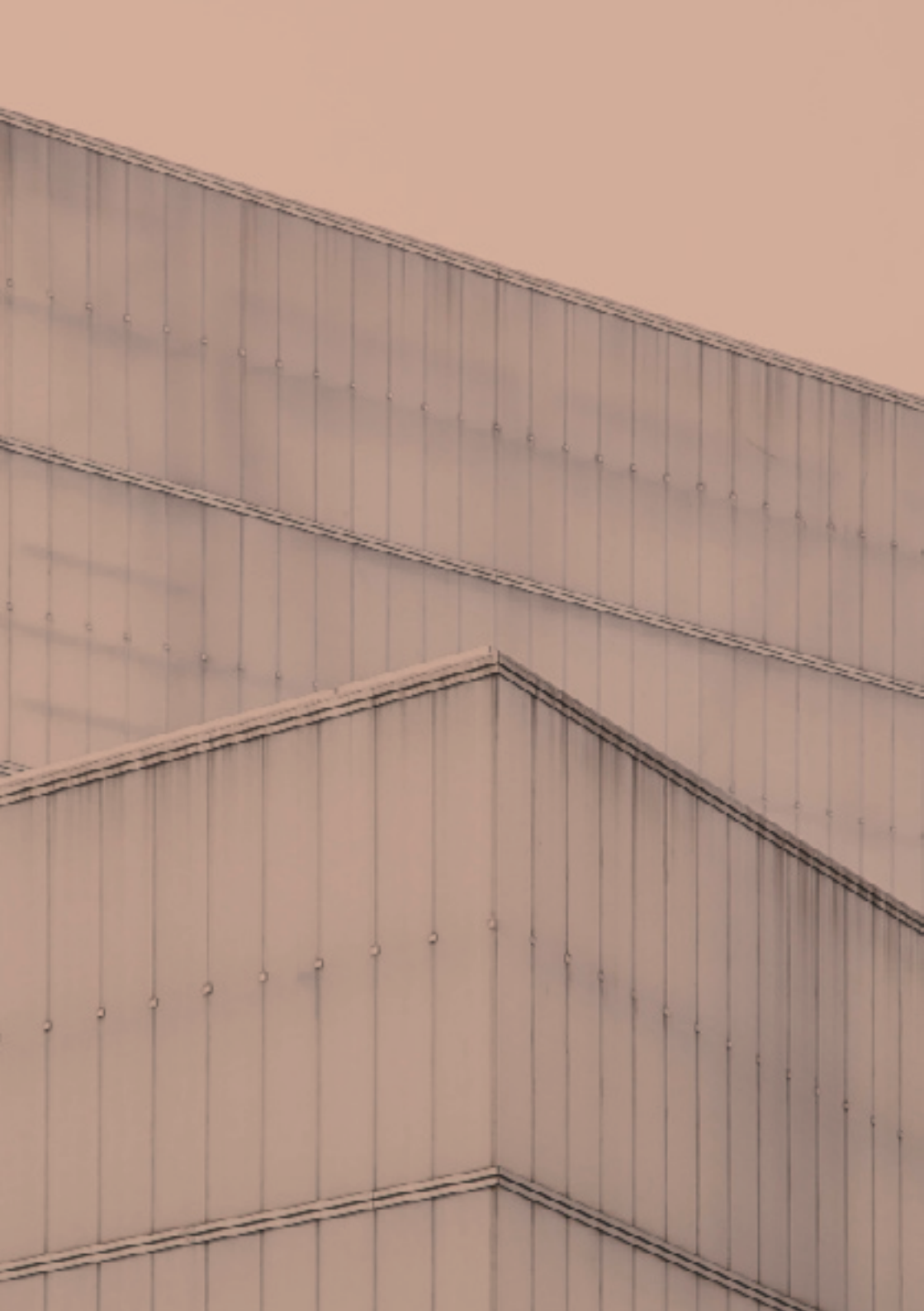
Xarxa Vives d'Universitats (2019). *Via Universitària. Accés, condicions d'aprenentatge, expectatives i retorns dels estudis universitaris (2017-2019).* Xarxa Vives d'Universitats. https://publicacions.vives.org/items/show/119

Xarxa Vives d'Universitats (2025). *Via Universitària. Accés, condicions d'aprenentatge, expectatives i retorns dels estudis universitaris (2023-2025).* Xarxa Vives d'Universitats. https://publicacions.vives.org/items/show/118

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. A J. Viaña, L. Tiapa i C. Walsh (ed.), *Construyendo Interculturalidad Crítica* (p. 75-96). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Zhang Yu, C. (2022). *La interculturalidad crítica como propuesta político-pedagógica liberadora: nuestra experiencia en Shere Rom* (Tesi doctoral, Universitat de Girona). http://hdl.handle.net/10803/676039

Zhang Yu, C., González-Ceballos, I., i Esteban-Guitart, M. (2025). *De l'abandonament a les trajectòries d'expulsió escolar. Els processos de racialització en l'àmbit educatiu*. Institut de Recerca Educativa, Universitat de Girona.



La meritocràcia educativa com a coartada racial

Associació Afroféminas

L'escola pública espanyola va néixer amb una promesa. Des de la seva formulació decimonònica fins a la seva consolidació democràtica, s'ha legitimat sota el compromís que l'origen no determinarà el destí. A canvi, se li lliuraven l'obediència i el temps de la infància. Qui s'esforci avançarà. Qui tingui talent serà reconegut. Aquestes promeses són el seu fonament simbòlic, la raó per la qual acceptem que l'Estat organitzi les nostres infàncies en aules durant més d'una dècada.

El problema és que aquestes promeses funcionen com a mecanismes de legitimació de la desigualtat que diuen combatre. La meritocràcia educativa és una de les eines més eficaces del racisme estructural del sistema, perquè tradueix el resultat d'una cursa amb punts de partida desiguals en un veredicte sobre el caràcter individual de qui arriba tard o no hi arriba.

Aquesta és la pregunta que travessa aquesta reflexió escrita. No si el sistema educatiu espanyol discrimina, perquè les dades disponibles ja responen a això sense cap mena de dubte. La pregunta és com el mateix llenguatge del mèrit, presentat com a neutre i universal, converteix aquesta discriminació en una cosa invisible, una cosa que no s'anomena racisme, sinó diferència d'esforç, de valors familiars, de «cultura del sacrifici».

Si el mèrit fos realment neutre, mesuraria alguna cosa que existeix fora de l'escola i que aquesta només certifica teòricament. Però el cert és que no és així. Allò que anomenem «esforç» o «capacitat» s'avalua sempre amb un instrument que incorpora una idea concreta de quin vocabulari és correcte, quines referències culturals compten com a

bagatge, quines maneres d'estar a l'aula són interpretades pel professorat com a atenció i quines com un desafiament. Aquesta idea està construïda des de l'experiència de la infància blanca de classe mitjana, i es presenta com el patró universal amb què es mesura tot l'alumnat, vingui d'on vingui.

La conseqüència també apareix en la qualificació mateixa. Investigacions recents han detectat que el professorat pot mostrar biaixos a l'hora de corregir treballs escrits, que afavoreixen els qui exhibeixen senyals d'un capital cultural elevat (Gil-Hernández *et al*., 2024). És a dir, no cal una intenció racista explícita perquè el sistema produeixi resultats desiguals; n'hi ha prou que el criteri de mesura ja estigui inclinat des del principi.

A això s'hi afegeix el mecanisme de les expectatives que el professorat diposita en cada estudiant, i com aquestes modelen, de manera demostrable, el seu rendiment futur (Rosenthal i Jacobson, 1968). Quan aquestes expectatives estan condicionades per prejudicis racials, encara que siguin inconscients, l'aula deixa de ser un espai igualitari i es converteix en un lloc on l'estigma es confirma a si mateix. L'infant de qui s'espera menys rendeix menys. No perquè tingui menys capacitat, sinó perquè ha après, aula rere aula, quin és el lloc que se li assigna.

Les dades disponibles ens permeten veure com opera aquesta individualització del fracàs. El primer mur és la segregació escolar. L'alumnat d'origen immigrant es concentra de manera desproporcionada en centres situats en els estrats socioeconòmics més baixos, ja que un 66 % de l'alumnat immigrant de primera generació i un 62 % del de segona generació estudien en centres d'aquest perfil (Calero, 2020). Espanya és, a més, el tercer país de l'OCDE que més segrega el seu alumnat segons la renda familiar, i bona part d'aquesta segregació respon a la lògica residencial, perquè qui viu en un barri ja segregat accedeix a les

“Quan una alumna racialitzada triomfa, el seu cas es converteix en el patró amb què es mesuren totes les altres (...). L’excepció no qüestiona la regla, sinó que la reafirma”

places escolars que sobren, sovint en els centres que el mateix sistema etiqueta informalment com a conflictius (López Trujillo, 2021).

Aquest repartiment desigual no és irrellevant per al rendiment. Quan la presència d'alumnat d'origen estranger en un centre supera el 20 %, el rendiment mitjà disminueix de manera sensible, mentre que per sota del 10 % s'associa a millors resultats (Martínez-Garrido i Turienzo, 2024). L'explicació no rau en l'origen de l'alumnat, sinó en els recursos que rep cada centre i en les dinàmiques que genera aquesta concentració forçada. És el sistema qui fabrica el resultat que després atribueix a l'individu.

El segon mur és la Formació Professional. Els estudis en què es concentra en una proporció més gran l'alumnat d'origen estranger a Espanya són precisament els d'FP, i no és per casualitat. La probabilitat de repetir curs d'un estudiant de l'estrat socioeconòmic més baix és gairebé sis vegades superior a la d'un de l'estrat més alt, la pitjor xifra de tota l'OCDE i la Unió Europea en aquest indicador (Essomba Gelabert *et al*., 2019). Repetir, ser derivat cap a itineraris menys acadèmics, acabar a l'FP bàsica: tot això s'interpreta després com una elecció personal o com una manca d'aptitud, quan respon a una trajectòria que va començar a escriure's molt abans que aquell alumne tingués capacitat de decidir res.

El tercer mur, el més contundent, és l'abandonament escolar prematur. El 2025, la taxa d'abandonament de la població sense nacionalitat espanyola va arribar al 30,7 %, davant del 9,8 % de la població que sí que en tenia. L'abandonament entre la població estrangera pràcticament triplica el de la població espanyola (Sanz, 2026). I aquesta dada s'ha de creuar amb la classe social: la taxa d'abandonament oscil·la entre el 32,9 % quan la mare té estudis primaris o inferiors i el 2,4 % quan té estudis superiors (Sanz, 2026). El mèrit, a la pràctica, ja ve heretat abans que l'infant travessi per primera vegada la porta de l'escola.

Aquestes tres dades, llegides conjuntament, desmunten la idea de la meritocràcia en el nostre sistema educatiu. Descriuen un sistema que decideix per endavant qui s'haurà d'esforçar el doble per obtenir-ne la meitat.

Tot sistema desigual necessita una excepció visible que el sostingui. En el cas de l'escola espanyola, aquesta excepció té sovint el rostre d'una nena negra, migrant o filla de migrants, que «sí que ho aconsegueix». Aprova amb nota, entra a la universitat. La seva història s'explica i es torna a explicar com a prova que el sistema funciona, que qui s'esforça de debò arriba, que les barreres són, en el fons, exageracions.

El que gairebé mai no es diu és el cost d'aquesta excepció. Darrere de cadascuna d'aquestes trajectòries hi sol haver un sobreesforç que no s'exigeix a la resta de l'alumnat, reflectit en germanes grans que fan de traductores i de suport escolar, mares que treballen dobles torns per pagar una acadèmia o nits senceres demostrant que es pertany a una aula que constantment envia el senyal contrari. Aquesta feina invisible no apareix en cap expedient acadèmic, però és la condició material que fa possible l'èxit que després es presenta com a mèrit.

I encara hi ha una cosa més greu en l'ús que es fa d'aquesta figura. Quan una alumna racialitzada triomfa, el seu cas es converteix en el patró amb què es mesuren totes les altres: com que ella va poder, qualsevol pot, i qui no hi arriba és simplement perquè no vol. Així, l'excepció no qüestiona la regla, sinó que la reafirma. S'individualitza l'èxit de la mateixa manera que s'individualitza el fracàs, i en tots dos casos es protegeix el sistema d'haver d'explicar per què uns pocs casos aïllats no es converteixen mai en la norma.

Hi ha un detall important que sosté tot l'anterior i del qual es parla molt poc. A Espanya no existeixen dades oficials desagregades per raça o origen ètnic. Les estadístiques públiques registren la nacionalitat,

“Aquesta desconfiança no es queda dins de l’aula. Es trasllada a la relació amb la resta de les institucions democràtiques i alimenta el terreny on creixen els discursos antipolítics”

mai l'origen ètnic ni racial, ni tan sols per a la població amb passaport espanyol. La justificació oficial del Govern és que l'existència d'estadístiques sobre raça o ètnia es traduiria en discriminació (Sánchez, 2021). Es presenta com un gest de neutralitat, d'igualtat davant la llei; la mateixa neutralitat que ja hem vist operar dins de l'aula. Però no mesurar no és el mateix que no discriminar; és simplement no deixar-ne rastre.

Aquesta absència té conseqüències molt concretes que afecten directament les comunitats racialitzades. Quan el Grup de Treball d'Experts sobre els Afrodescendents de les Nacions Unides va visitar Espanya el 2018, va recollir desenes de denúncies de discriminació institucional i social que no es van poder analitzar estadísticament per manca d'informació oficial. La seva conclusió va ser que la inexistència de dades ètniques impedeix trobar solucions eficaces contra el racisme i l'exclusió social, i va recomanar «fermament» a l'Estat recollir i publicar dades desglossades segons criteris ètnics, sobre la base de l'autoidentificació voluntària (Grup de Treball d'Experts sobre els Afrodescendents de les Nacions Unides, 2018). Han passat anys des d'aleshores i aquesta recomanació continua sense aplicar-se.

Mentrestant, les poques dades que sí que existeixen apunten en una direcció evident. Segons l'informe del Consell per a l'Eliminació de la Discriminació Racial o Ètnica, un 20 % de les persones enquestades afirma haver-se sentit discriminada específicament en l'àmbit educatiu (Consell per a l'Eliminació de la Discriminació Racial o Ètnica, 2020). És una dada obtinguda malgrat el sistema, no gràcies a ell, recollida per entitats que supleixen amb enquestes puntuals el que hauria de ser una obligació estadística de l'Estat. L'escola que es presenta com un espai «sense colors» és, precisament per això, un espai on el color deixa de poder-se anomenar, mesurar i corregir.

Tot el que s'ha descrit, a més de ser un problema educatiu, és un problema democràtic. L'escola pública és, juntament amb el sistema sanitari, una de les poques institucions que encara promet tractar cada persona segons les seves circumstàncies, i no segons el seu origen. Quan aquesta institució reprodueix i legitima jerarquies racials sota el llenguatge neutre del mèrit, el missatge que reben les famílies racialitzades no és només «el sistema és dur», sinó «el sistema no és per a tu, encara que digui el contrari». I aquesta desconfiança no es queda dins de l'aula. Es trasllada a la relació amb la resta de les institucions democràtiques i alimenta el terreny on creixen els discursos antipolítics i d'extrema dreta, discursos que prometen representar precisament aquest cansament, encara que ho facin assenyalant com a enemic qui ja patia l'exclusió.

En denunciar la meritocràcia com a mecanisme de segregació racial no estem rebutjant el valor de l'esforç; ens neguem que l'esforç s'utilitzi com a coartada per no canviar una estructura que discrimina. Polititzar l'educació en un sentit emancipador significa, entre altres coses, incorporar currículums que reconeguin epistemologies i referents no blancs, formar obligatòriament el professorat en biaix racial, i no de manera anecdòtica, i exigir a l'Estat les dades desagregades que les Nacions Unides fa anys que reclamen sense resposta. Cap d'aquestes mesures és una utopia inassolible; són decisions polítiques concretes que algú, en algun ministeri, en algun claustre, en algun consell escolar, pot prendre demà mateix.

La pregunta que queda, doncs, no és si l'escola pot ser neutral. No ho ha estat mai. La pregunta és de quin costat estarà i quant de temps més continuarem anomenant mèrit allò que en realitat és un repartiment desigual d'oportunitats.

Referències bibliogràfiques

Calero, J. (4 de diciembre de 2020). La población de origen inmigrante en el sistema educativo español. *Fundación Europea Sociedad y Educación*. https://www.sociedadyeducacion.org/blog/la-poblacion-de-origen-inmigrante-en-el-sistema-educativo-espanol/

Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica (CEDRE). (2020) *Informe sobre discriminación racial o étnica en España*.

Essomba Gelabert, M. À., Guardiola Salinas, J., y Pozos Pérez, K. V. (2019). Alumnado de origen extranjero y equidad educativa. Propuestas para una política educativa intercultural en España hoy. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 33*(2), 43-62. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7856882

Gil-Hernández, C. J., Pañeda-Fernández, I., Salazar, L., y Castaño Muñoz, J. (2024). *Sesgos de los profesores en las evaluaciones según el estatus atribuido a los alumnos* [estudio para la Comisión Europea]. Recuperado de *elDiario.es*: https://www.eldiario.es/sociedad/maria-tendra-mejor-nota-youssef-estudio-analiza-prejuicios-profesores_1_11217468.html

Grupo de Trabajo de Expertos de las Naciones Unidas sobre los Afrodescendientes. (2018). *Informe de la misión a España*. Naciones Unidas.

López Trujillo, N. (2 de mayo de 2021). Aulas de ricos y aulas de pobres: así segrega España a su alumnado. *Newtral*. https://www.newtral.es/segregacion-escolar-informe-espana-ocd/20210502/

Martínez-Garrido, C., y Turienzo, D. (2024). El reto educativo del alumnado extranjero en España. Un estudio de segregación escolar. *Aula Abierta, 53*(4), 351-360. https://doi.org/10.17811/rifie.21224

Rosenthal, R., y Jacobson, L. (1968). *Pygmalion in the classroom: Teacher expectation and pupils' intellectual development*. Holt, Rinehart & Winston.

Sánchez, G. (26 de marzo de 2021). Recopilar datos oficiales étnico-raciales para medir el racismo: un debate estancado en España que gana fuerza en Europa. *elDiario.es*. https://www.eldiario.es/desalambre/desglosar-datos-origen-etnico-racial-debate_1_6051834.html

Sanz, I. (2026). Informe sobre el abandono educativo temprano en España. Datos de 2025 y análisis comparado. *Funcas*. https://www.funcas.es/documentos_trabajo/informe-sobre-el-abandono-educativo-temprano-en-espana-datos-de-2025-y-analisis-comparado/



Laïcitat en xifres 2026

Laïcitat en xifres | Anàlisi 2026

Josep Mañé i Joan Gorina
Institut d'Anàlisi Social i Polítiques Públiques
Fundació Ferrer i Guàrdia

Presentació

L'informe *Laïcitat en xifres 2026* ofereix una nova radiografia de l'estat de la religiositat i la secularització a l'Estat espanyol, i Catalunya, a partir de l'anàlisi de dades recents procedents de fonts oficials com el Centre d'Investigacions Sociològiques (CIS), l'Institut Nacional d'Estadística (INE), el Ministeri d'Educació, Formació Professional i Esports o l'Agència Tributària, així com d'altres fonts institucionals.

Com en edicions anteriors, l'objectiu de l'informe és aportar una aproximació empírica i sistemàtica a les opcions de consciència de la població, a la seva pràctica religiosa i a les implicacions socials, institucionals i econòmiques que se'n deriven. L'anàlisi s'estructura en diversos àmbits que permeten observar el fenomen religiós des d'una perspectiva àmplia i complementària, combinant l'estudi de les creences amb el de les seves manifestacions en diferents espais de la vida social.

En primer lloc, les dades d'adscripció mostren la consolidació de la no religiositat com a realitat estructural, tot i que amb dinàmiques no sempre lineals i amb matisos rellevants entre generacions, amb un volum creixent de població que es declara atea, agnòstica o indiferent. Malgrat que la població religiosa continua sent majoritària, la distància entre ambdós blocs s'ha reduït notablement en les darreres dècades, en un context de clara transformació de les opcions de consciència.

Pel que fa a la religiositat, l'informe evidencia una disminució sostinguda de la pràctica religiosa en el conjunt de la població. Tanmateix, aquesta tendència presenta matisos rellevants entre les generacions més joves, amb comportaments més heterogenis i amb indicis de concentració de la pràctica entre les persones que mantenen una identificació religiosa. Aquestes dinàmiques apunten a una evolució complexa, que no respon a una lògica estrictament lineal.

En l'àmbit del finançament, les dades mostren una reducció del suport explícit a l'Església catòlica a través de l'assignació tributària, en paral·lel a un increment dels recursos econòmics que aquesta rep. Aquest contrast posa de manifest una desconnexió creixent entre les preferències de la ciutadania i els mecanismes de finançament vigents.

Els ritus de pas reflecteixen també una transformació profunda de les pràctiques socials, amb un clar predomini de les formes civils en el cas del matrimoni i una desvinculació progressiva entre les institucions religioses i moments clau de la vida com la formació de famílies. Aquestes dinàmiques revelen canvis culturals de fons en la relació de la societat amb la religió.

En l'àmbit educatiu, es constata la coexistència de dues dinàmiques: d'una banda, la persistència d'una presència significativa de centres confessionals dins del sistema educatiu, especialment a través de la xarxa concertada; de l'altra, una disminució sostinguda de l'alumnat que cursa religió i un augment de les opcions alternatives. Aquesta evolució posa en relleu la tensió entre l'estructura institucional i les preferències socials.

En aquest context, l'informe posa de manifest la necessitat d'avançar cap a un model de laïcitat que garanteixi la llibertat de consciència en condicions d'igualtat. La creixent pluralitat de creences, incloent-hi les opcions no religioses, requereix institucions públiques neutrals, capaces de reconèixer i respectar aquesta diversitat sense privilegiar cap opció de consciència en particular.

Al mateix temps, les dades evidencien la persistència de mecanismes institucionals vinculats a la religió que no sempre s'ajusten a aquesta realitat social. Aquesta tensió fa necessari repensar el paper de les institucions públiques en relació amb el fet religiós, amb l'objectiu d'adequar-lo a una societat cada cop més plural.

Amb aquesta nova edició, la Fundació Ferrer i Guàrdia reafirma el seu compromís amb la promoció de la laïcitat com a principi democràtic fonamental, entesa com la garantia de la llibertat de consciència, la igualtat de tracte entre totes les opcions i la separació efectiva entre les institucions públiques i les confessions religioses. En aquest sentit, l'informe vol contribuir a un debat públic informat i a la definició de polítiques que avancin cap a una societat més justa, plural i respectuosa.

Adscripció a opcions de consciència

L'adscripció a opcions de consciència permet analitzar com la població s'identifica amb tradicions religioses o amb opcions no religioses, més enllà de la pràctica o la intensitat de la creença. Es tracta d'un indicador clau per entendre l'evolució del fet religiós i els canvis en les formes d'identificació de la ciutadania.

En les darreres dècades, s'observa una transformació progressiva marcada per la disminució de les identificacions religioses tradicionals i l'augment de les opcions no religioses. Aquest procés s'inscriu en un context més ampli de canvi social i generacional, que es tradueix en més pluralització de les opcions de consciència i en una relació més diversa amb la religió.

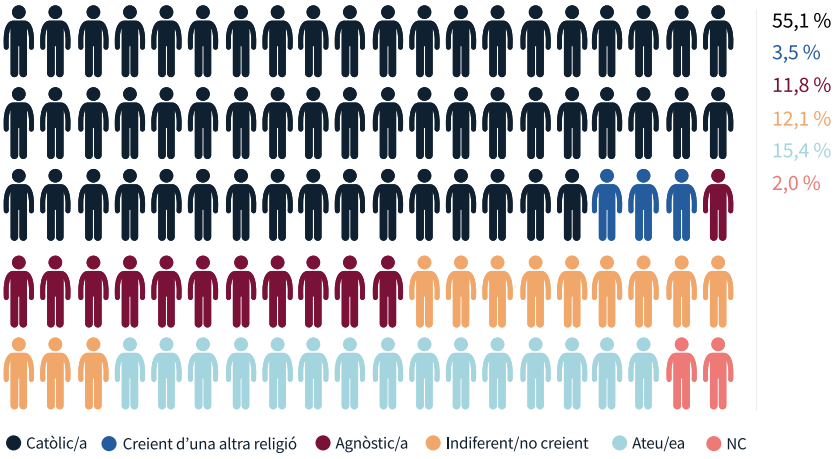
- → **La població no religiosa es manté al voltant del 40 % després del creixement dels darrers anys.**
- → **La secularització es consolida com una tendència estructural de llarg recorregut.**
- → **Les generacions joves continuen sent les menys religioses.**
- → **La no religiositat entre els joves es manté elevada, però mostra una lleugera tendència a la baixa.**
- → **L'evolució recent de la no religiositat no és homogènia entre generacions.**
- → **La diversitat religiosa es concentra en les generacions més joves.**
- → **Les dones continuen sent més religioses que els homes.**
- → **Catalunya i el País Basc són els territoris amb més persones sense creences religioses.**

La població no religiosa es manté al voltant del 40 % després del creixement dels darrers anys

Les dades del 2025 mostren que el 55,1 % de la població es declara catòlica, mentre que el conjunt de les opcions no religioses (ateisme, agnosticisme i indiferència) se situa al voltant del 39 %. En concret, el 15,4 % es declara atea, el 12,1 % indiferent o no creient i l'11,8 % agnòstica. Les persones creients d'altres religions representen un 3,5 % del total.

Aquestes xifres indiquen una estabilització respecte als darrers anys, després d'un període de creixement sostingut de la no religiositat. Tot i aquesta certa contenció, el volum de població no religiosa es manté en nivells històricament elevats, de manera que es consolida un escenari de pluralització de les opcions de consciència.

Figura 1. Adscripció a opcions de consciència, 2025 (%)

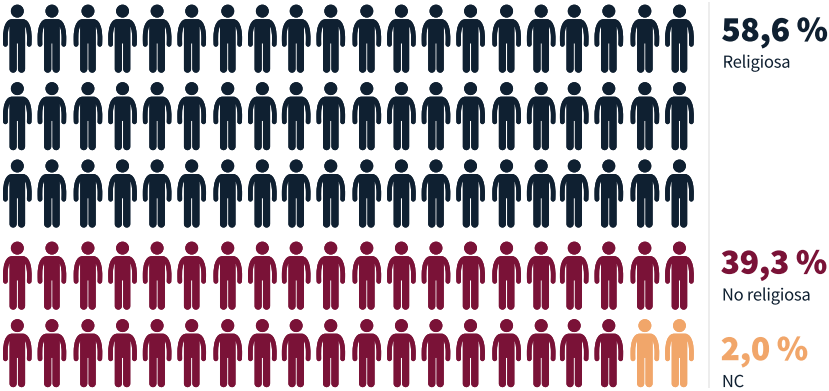


Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2025 del CIS (mitjana)

Agrupant les opcions de consciència, el 58,6 % de la població s'identifica amb opcions religioses, mentre que el 39,3 % ho fa amb opcions no religioses. El percentatge de persones que no es posicionen es manté en el 2 %.

Aquestes dades mostren una societat encara majoritàriament religiosa, però amb una distància cada cop inferior entre els dos grans blocs. La proximitat entre ambdós percentatges evidencia un procés de transformació sostingut que podria derivar, en els propers anys, en un canvi de majoria en les opcions de consciència.

Figura 2. Adscripció a opcions de consciència. Categories agrupades, 2025 (%)



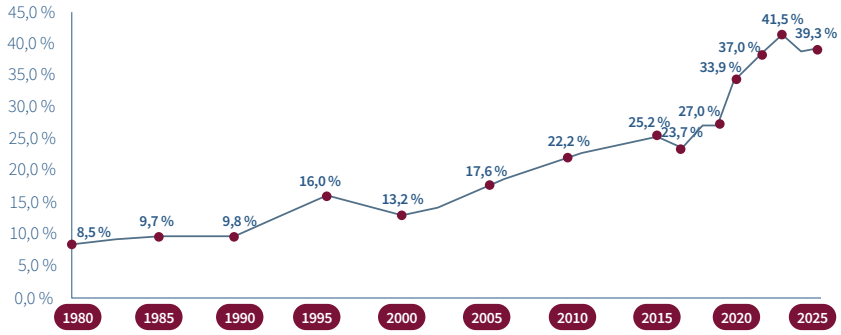
Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2025 del CIS (mitjana)

La secularització es consolida com una tendència estructural de llarg recorregut

L'evolució històrica mostra un increment molt significatiu de la població no religiosa, que ha passat del 8,5 % el 1980 al 39,3 % el 2025. Aquest creixement s'ha intensificat especialment a partir de la darrera dècada, amb un salt notable entre 2019 i 2021, atès que ha passat del 27,5 % al 37 % de la població.

Després dels màxims registrats el 2023, quan la població no religiosa va arribar al 41,5 %, les dades posteriors mostraven una lleugera disminució. Tanmateix, les darreres dades apunten novament a una recuperació del creixement de la no religiositat, de manera que es reprèn la tendència ascendent observada en el llarg termini. Aquestes dades reforcen la idea que la secularització no respon a una dinàmica conjuntural, sinó a un procés estructural de transformació social.

Gràfic 1. Evolució de l'adscripció a opcions de consciència no religiosa, 1980-2025. Categories agrupades, 2025 (%)



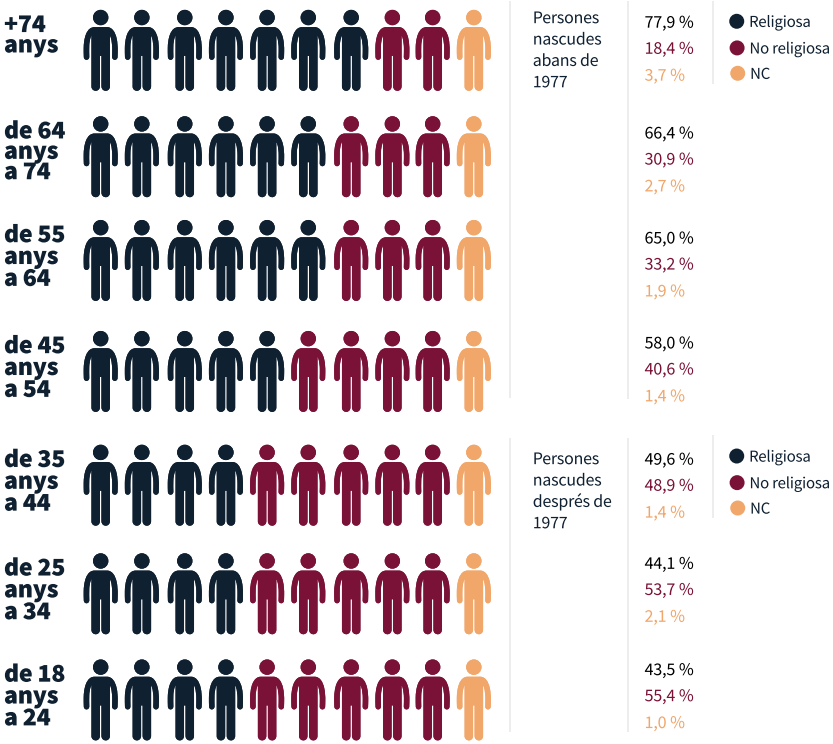
Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres del CIS (mitjanes anuals)

Les generacions joves continuen sent les menys religioses

L'anàlisi per edats mostra diferències molt marcades entre generacions. Entre les persones de 18 a 24 anys, el 55,4 % es declara no religiosa, una proporció que es manté també elevada entre 25 i 34 anys (53,7 %). En canvi, a partir dels 45 anys, la religiositat esdevé majoritària i augmenta progressivament amb l'edat, de manera que arriba al 77,9 % entre les persones de 75 anys o més.

Aquest patró evidencia un fort relleu generacional, en què les cohorts més joves presenten nivells de no religiositat significativament més alts. Aquesta dinàmica apunta a una possible continuïtat del procés de secularització en el futur, a mesura que aquestes generacions vagin guanyant pes demogràfic. Tot i això, l'evolució recent de la no religiositat entre la població jove mostra alguns matisos, amb una certa estabilització i lleugeres oscil·lacions en els darrers anys.

Figura 3. Adscripció a opcions de consciència (religiosa – no religiosa), segons grups d'edat, 2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2025 del CIS (mitjana)

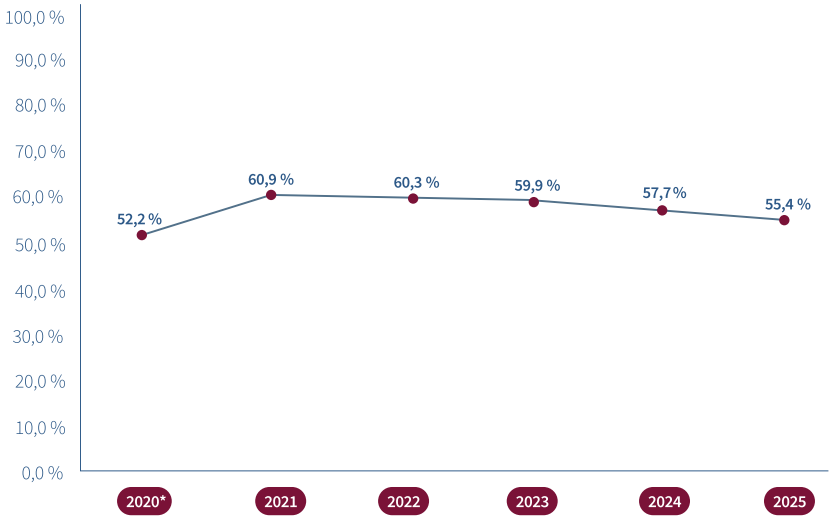
La no religiositat entre els joves es manté elevada, però mostra una lleugera tendència a la baixa

L'evolució recent de la no religiositat entre la població de 18 a 24 anys mostra una dinàmica amb matisos. Després d'un increment significatiu entre 2020 (52,2 %) i 2021 (60,9 %), el percentatge de joves que es declaren no religiosos es manté en valors elevats, però inicia una tendència lleugerament descendent fins a situar-se en el 55,4 % el 2025.

Aquestes dades confirmen que la població jove continua sent el grup amb més pes de la no religiositat, tal com s'ha observat en l'anàlisi per grups d'edat. Tanmateix, l'evolució dels darrers anys introdueix un element de matís, apuntant a una certa estabilització i fins i tot un lleu retrocés després d'un període de creixement intens.

En aquest sentit, els resultats suggereixen que, tot i la consolidació de la no religiositat entre les generacions joves, l'evolució no és lineal i pot presentar oscil·lacions en el curt termini. Aquest comportament fa necessari analitzar l'evolució per grups d'edat per tal de determinar si es tracta d'una dinàmica específica o generalitzable.

Gràfic 2. Evolució de l'adscripció a opcions de consciència (no religiosa), de 18 a 24 anys, 2020-2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres del CIS (mitjanes anuals)
**Les dades del 2020 representen únicament les del primer trimestre de l'any.*

L'evolució recent de la no religiositat no és homogènia entre generacions

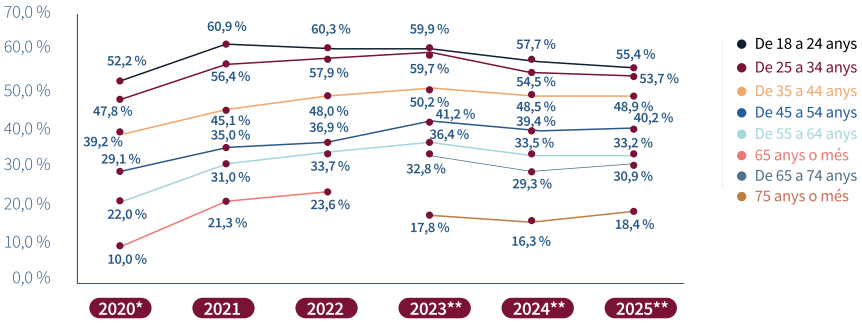
L'anàlisi per grups d'edat mostra que l'evolució recent de la no religiositat no segueix una dinàmica uniforme en el conjunt de la població. Mentre que en la franja de 18 a 24 anys s'observa una lleugera tendència a la baixa des del 2021, aquesta evolució no es reprodueix de la mateixa manera en la resta de grups d'edat.

En les franges de 25 a 34 i de 35 a 44 anys, la no religiositat es manté en valors relativament estables al llarg del període. En els grups d'edat

més avançats, en canvi, s'observen dinàmiques més suaus, amb increments moderats o estabilitzacions, especialment entre les persones de 45 a 64 anys.

Aquestes diferències posen de manifest que el lleu retrocés detectat entre la població més jove respon a una dinàmica específica d'aquesta cohort i no a un canvi de tendència general. En conjunt, la no religiositat es manté en nivells elevats en totes les generacions, amb diferències d'intensitat, però sense evidències d'una reversió global del procés de secularització.

Gràfic 3. Evolució de l'adscripció a opcions de consciència (no religiosa), segons grups d'edat, 2020-2025 (%)



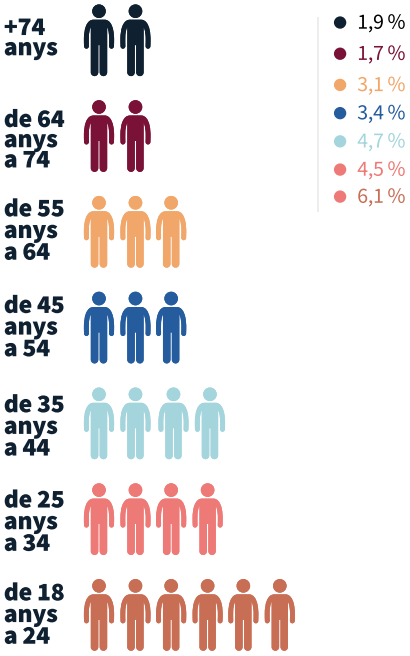
Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres del CIS (mitjanes anuals)
**Les dades del 2020 representen únicament les del primer trimestre de l'any.*
***Fins a l'any 2022 s'agrupaven les dades referents a 65 anys o més. A partir del 2023 es divideix en dues categories: de 65 a 74 anys i 75 anys o més.*

La diversitat religiosa es concentra en les generacions més joves

La presència de creients d'altres religions és més elevada entre les persones joves, amb un 6,1 % en la franja de 18 a 24 anys i un 4,5 % entre 25 i 34 anys. A mesura que augmenta l'edat, aquest percentatge disminueix de manera progressiva.

Aquest patró reflecteix els processos de diversificació religiosa associats a canvis demogràfics i migratoris recents. Les generacions més joves, socialitzades en contextos més diversos, incorporen en una proporció més alta aquesta pluralitat religiosa.

Figura 4. Creients d'una altra religió (no catòlica), segons grups d'edat, 2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2025 del CIS (mitjana)

Les dones continuen sent més religioses que els homes

Les diferències per sexe es mantenen estables: el 63,1 % de les dones es declaren religioses, davant del 53,9 % dels homes. Per contra, la no religiositat és més elevada entre els homes (44,2 %) que entre les dones (34,7 %).

Aquesta diferència de prop de 10 punts percentuals confirma una tendència estructural ja observada en edicions anteriors. A més, aquesta bretxa es manté en les diferents franges d'edat, fet que indica que es tracta d'un patró consolidat en la societat.

Figura 5. Adscripció a opcions de consciència (religiosa – no religiosa), segons sexe, 2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2025 del CIS (mitjana)

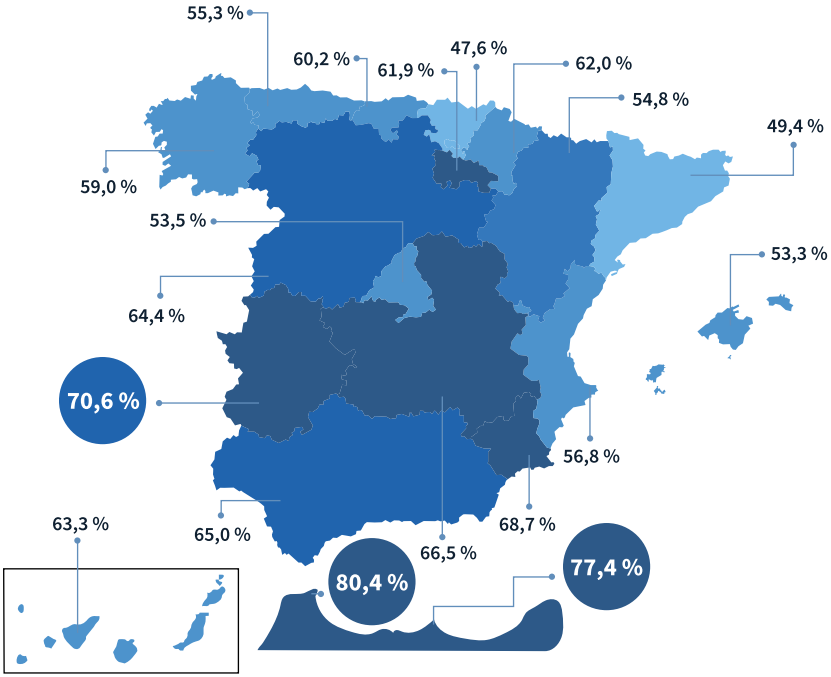
Catalunya i el País Basc són els territoris amb més persones sense creences religioses

L'anàlisi territorial mostra diferències rellevants entre comunitats autònomes. El País Basc (50,5%) i Catalunya (47,6%) són els únics territoris on la població no religiosa supera o s'aproxima més al pes de la religiosa, de manera que se situen al capdavant del procés de secularització.

Altres comunitats com Madrid (45,2%) o les Illes Balears (45,0%) també presenten nivells elevats de no religiositat. En canvi, territoris com Extremadura (27,3%), Múrcia (29,3%) o Castella - la Manxa (31,1%) mantenen una clara majoria de població religiosa.

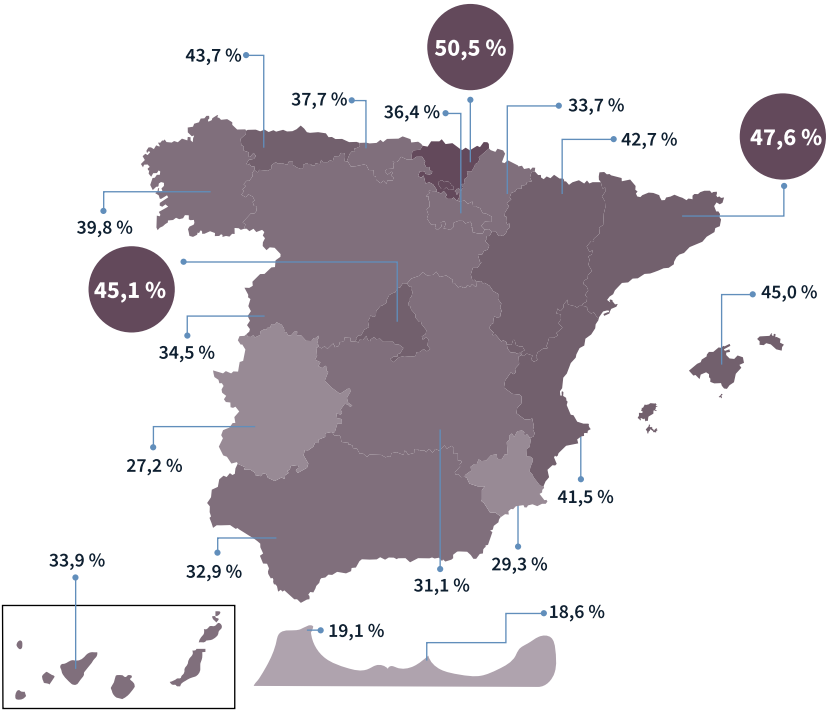
Les ciutats autònomes de Ceuta i Melilla registren els nivells més alts de religiositat, i superen el 75%. Aquestes diferències territorials reflecteixen la diversitat social i cultural de l'Estat, així com la influència de factors històrics, demogràfics i socioeconòmics en les opcions de consciència.

Figura 6. Adscripció a opcions de consciència (religiosa), segons comunitats autònomes, 2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2025 del CIS (mitjana

Figura 7. Adscripció a opcions de consciència (no religiosa), segons comunitats autònomes, 2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2024 del CIS (mitjana)

Religiositat

L'anàlisi de la religiositat permet aprofundir en la relació efectiva de la població amb la religió, més enllà de la seva adscripció formal. En aquest apartat, les dades sobre pràctica religiosa fan referència específicament a la població catòlica practicant i no practicant. En aquest sentit, la pràctica religiosa constitueix un indicador clau per mesurar el grau d'implicació i participació en les tradicions religioses.

En les darreres dècades, la religiositat ha experimentat una transformació significativa, caracteritzada per una disminució sostinguda de la pràctica. Aquest procés conviu amb formes d'identificació religiosa més desvinculades de la pràctica regular, de manera que configura un escenari en què la religió manté una presència social rellevant, però amb un paper cada cop més limitat en la vida quotidiana.

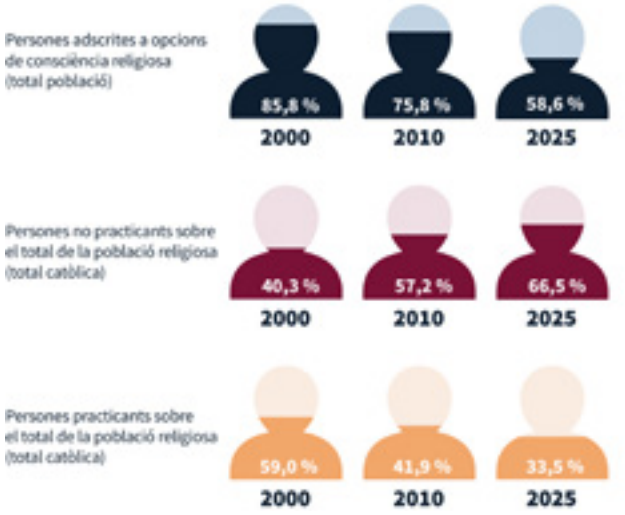
- → **La pràctica religiosa continua en retrocés i es consolida el predomini dels no practicants.**
- → **Només una de cada tres persones religioses es declara practicant.**
- → **La pràctica religiosa repunta entre els més joves.**
- → **Les dones presenten nivells de pràctica religiosa més elevats, amb l'única excepció entre la població més jove.**

La pràctica religiosa continua en retrocés i es consolida el predomini dels no practicants

L'evolució des de l'any 2000 mostra una transformació significativa en la composició interna de la població religiosa. Si a inicis de segle el 59 % de les persones religioses es declaraven practicants, el 2025 aquesta proporció se situa en el 33,5 %. En paral·lel, les persones no practicants han passat del 40,3 % al 66,5 %, i s'han convertit clarament en el grup majoritari dins de la població religiosa.

Aquesta evolució posa de manifest una pèrdua sostinguda de la pràctica religiosa, que s'intensifica especialment a partir de la darrera dècada. Tot i algunes oscil·lacions puntuals, la tendència general és clara: la religiositat es manté més com una identificació cultural o simbòlica que no pas com una pràctica activa.

Figura 8. Evolució de les persones practicants i no practicants de la religió catòlica sobre el total de població adscrita a opcions de consciència religiosa, 2000-2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres del CIS (mitjana)

Només una de cada tres persones religioses es declara practicant

El 2025, el 66,5 % de la població que es declara catòlica és no practicant, mentre que només el 33,5 % es considera practicant. Aquestes dades consoliden un patró en què la pràctica religiosa és minoritària dins del conjunt de persones creients.

Aquesta realitat reforça la idea que la religiositat a l'Estat espanyol es troba en un procés de transformació, en què la identificació religiosa no implica necessàriament una participació activa en rituals o pràctiques religioses.

Figura 9. Practicants i no practicants de la religió catòlica, 2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2025 del CIS (mitjana)

La pràctica religiosa repunta entre els més joves

L'anàlisi per edats mostra un element destacat: la franja de 18 a 24 anys presenta un percentatge de pràctica religiosa (34,6%) superior al de diversos grups d'edat immediatament posteriors, com el de 25 a 34 anys (24,1%) o el de 55 a 64 anys (28,5%). Aquest repunt trenca la idea d'una evolució estrictament decreixent de la pràctica entre les generacions més joves.

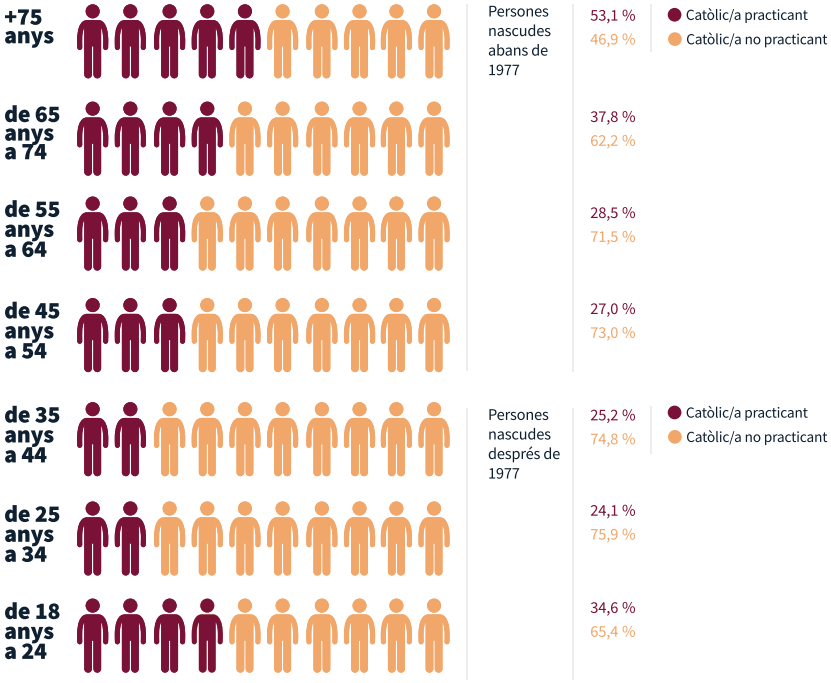
Aquest resultat és especialment rellevant si es posa en relació amb les dades d'adscripció analitzades anteriorment, que situen la població jove com la menys religiosa. En aquest sentit, el que indiquen aquestes dades no és tant un augment global de la religiositat entre els joves, sinó més intensitat de pràctica entre els que sí que es declaren religiosos.

Dit d'una altra manera, entre la població jove religiosa es concentra una proporció relativament més alta de persones practicants, mentre que el volum total de persones religioses continua sent inferior. Aquest patró reflecteix una convivència entre nivells elevats de no religiositat i un sector de població creient jove amb una pràctica religiosa relativament més intensa.

A partir dels 65 anys, la pràctica religiosa torna a augmentar de manera clara, i arriba al 53,1% entre les persones de 75 anys o més, de manera que consolida el pes de la pràctica en les generacions més grans.

Aquests resultats reforcen la idea que les noves generacions no presenten un patró homogeni, sinó dinàmiques més complexes en la seva relació amb la pràctica religiosa.

Figura 10. Practicants i no practicants de la religió catòlica, segons grup d'edat, 2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2025 del CIS (mitjana)

Les dones presenten nivells de pràctica religiosa més elevats, amb l'única excepció entre la població més jove

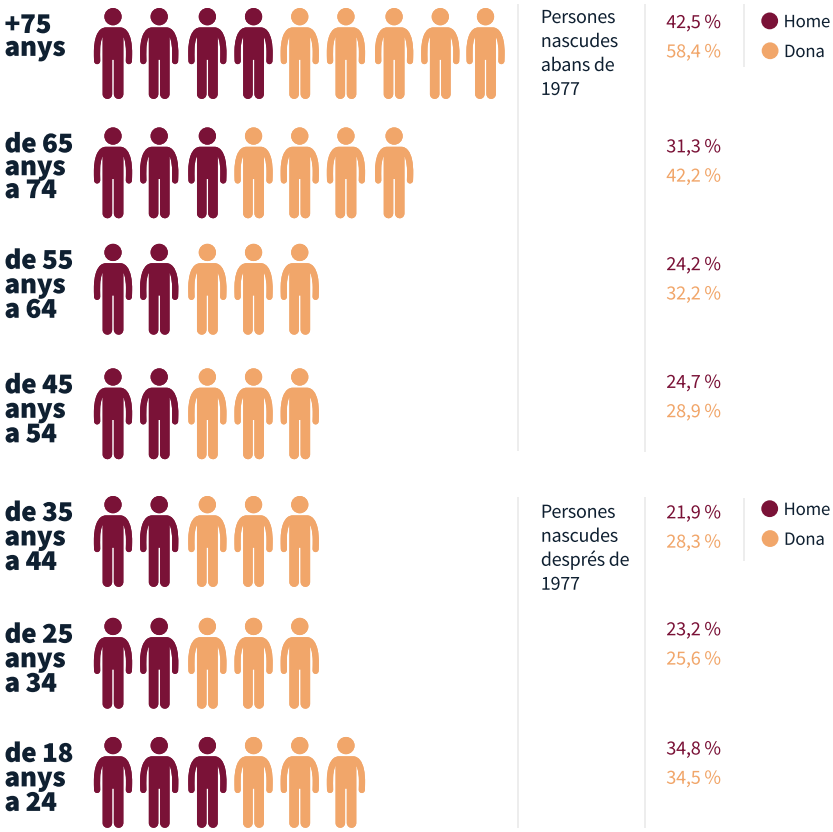
L'anàlisi per sexe mostra que, en termes generals, les dones presenten nivells de pràctica religiosa superiors als dels homes, especialment en les franges d'edat més avançades, en què la diferència és més pronunciada.

Tanmateix, aquest patró reflecteix una excepció rellevant en la franja de 18 a 24 anys, en què els nivells de pràctica són similars entre sexes, amb una lleugera superioritat dels homes. Es tracta de l'únic grup d'edat en què s'inverteix, encara que sigui de manera molt moderada, la tendència general observada.

Aquest fet reforça la idea que les noves generacions presenten comportaments diferenciats respecte a les cohorts més grans, també en termes de gènere. En aquest sentit, la relació entre religiositat i gènere tendeix a equilibrar-se entre la població jove, mentre que la diferència és més marcada en les edats avançades.

Malgrat aquest matís, el patró global es manté: la pràctica religiosa és més elevada en les generacions més grans i inferior entre les més joves, tant en homes com en dones, en línia amb el procés general de secularització.

Figura 11. Practicants de la religió catòlica, segons sexe, 2025 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2025 del CIS (mitjana)

Finançament

El finançament de les confessions religioses constitueix un element central per analitzar la relació entre religió i institucions públiques. En el cas espanyol, el sistema d'assignació tributària a través de l'IRPF permet observar fins a quin punt la ciutadania dona suport econòmic a l'Església catòlica i a altres finalitats d'interès social.

Aquest mecanisme posa de manifest la coexistència entre, d'una banda, la llibertat individual d'assignació de recursos i, de l'altra, la presència estructural de la religió en el sistema fiscal. En aquest sentit, l'anàlisi del finançament permet identificar possibles desajustos entre les preferències socials i els mecanismes institucionals vigents, en un context de transformació de les opcions de consciència i de progressiva secularització.

- → **Disminueix el suport explícit a l'Església catòlica a través de l'IRPF.**
- → **Augmenta l'assignació econòmica, malgrat la reducció de contribuents.**
- → **El suport global a la casella de l'Església es manté a la baixa.**

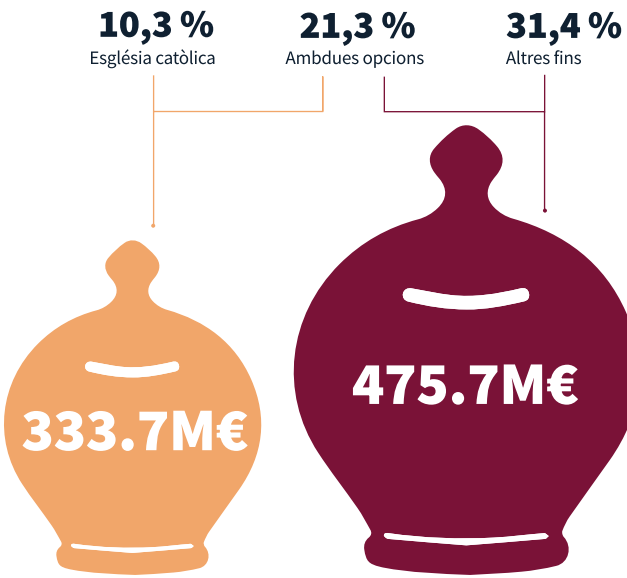
Disminueix el suport explícit a l'Església catòlica a través de l'IRPF

Des de finals dels anys noranta, la proporció de contribuents que marquen exclusivament la casella de l'Església catòlica ha experimentat una reducció sostinguda. Si el 1998 aquesta opció concentrava el 36,6 % de les declaracions, el 2022 se situa en el 10,3 %, cosa que evidencia una pèrdua significativa de suport directe.

Paral·lelament, s'observa un augment de les opcions combinades (Església i altres fins socials), que passen del 10,3 % el 1999 fins al 21,3 % el 2022. Tot i aquest increment, no compensa la caiguda de l'opció exclusiva, fet que es tradueix en una disminució global del suport explícit a l'Església catòlica.

Aquesta evolució reflecteix un canvi en les preferències de la ciutadania, que progressivament opta per altres destinacions de caràcter social o bé decideix no assignar cap part de la seva declaració.

Figura 12. Assignació tributària a l'Església catòlica i altres fins d'interès social. IRPF 2022



Font: elaboració pròpia a partir de la memòria de l'Administració Tributària (diversos anys). (*) A partir de l'any 1999 es pot col·laborar amb les dues opcions (Església catòlica i altres fins d'interès social). (**) Les dades del 2007 no són comparables amb les d'exercicis anteriors a causa de la reforma de l'impost que va entrar en vigor aquell any, i del canvi del percentatge de la quota integra destinada al sosteniment de l'Església catòlica.

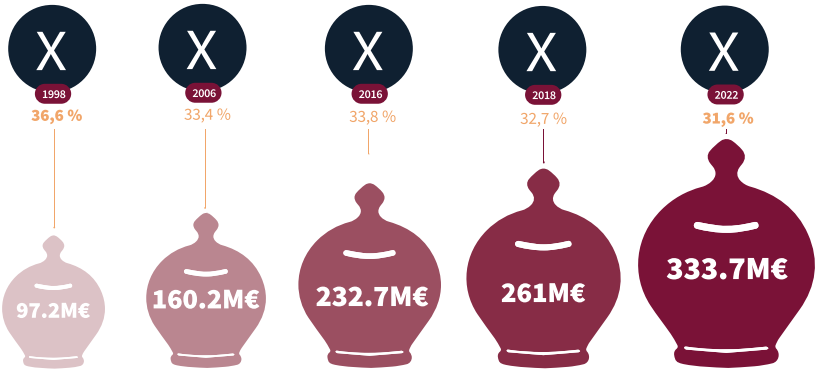
Augmenta l'assignació econòmica, malgrat la reducció de contribuents

Tot i la disminució del nombre de contribuents que marquen la casella de l'Església, els recursos econòmics assignats han augmentat de manera sostinguda. L'any 1998, l'Església catòlica rebia 97,2 milions d'euros, mentre que el 2022 aquesta xifra s'eleva fins als 333,7 milions.

Aquest increment es produeix en un context en què el percentatge total de contribuents que marquen la casella de l'Església o ambdues opcions ha disminuït, de manera que ha passat d'entorns propers al 36 % a finals dels anys noranta a poc més del 31 % el 2022.

Aquesta dinàmica indica que, malgrat la reducció del suport social, la capacitat recaptatòria es manté i creix, probablement associada a un augment de la base imposable o a una contribució relativa més elevada de les rendes més altes.

Figura 13. Evolució de l'assignació tributària a l'Església catòlica. IRPF de 1998-2022 (% de contribuents / milions €)



Font: elaboració pròpia a partir de la memòria de l'Administració Tributària (diversos anys). (*) A partir de l'any 1999 es pot col·laborar amb les dues opcions (Església catòlica i altres fins d'interès social). (**) Les dades del 2007 no són comparables amb les d'exercicis anteriors a causa de la reforma de l'impost que va entrar en vigor aquell any, i del canvi del percentatge de la quota integra destinada al sosteniment de l'Església catòlica.

El suport global a la casella de l'Església es manté a la baixa

L'evolució del conjunt de contribuents que opten per assignar una part dels seus impostos a l'Església, sigui de manera exclusiva o combinada, mostra una tendència descendent a llarg termini. Després d'un període d'estabilitat al voltant del 34-36 %, en els darrers anys s'ha produït una davallada progressiva fins a situar-se en el 31,6 % el 2022.

A més, s'observa una substitució gradual de l'opció exclusiva per la combinada, fet que indica menys identificació directa amb l'Església catòlica i una preferència creixent per opcions de caràcter més general o social.

Aquestes dades posen de manifest una desconnexió creixent entre la ciutadania i el finançament directe de l'Església, en línia amb les tendències de secularització observades en altres àmbits.

Figura 14. Evolució de la proporció de contribuents que marquen la casella de l'Església catòlica o ambdues opcions. IRPF de 1998-2022



Font: elaboració pròpia a partir de la memòria de l'Administració Tributària (diversos anys). (*) A partir de l'any 1999 es pot col·laborar amb les dues opcions (Església catòlica i altres fins d'interès social). (**) Les dades del 2007 no són comparables amb les d'exercicis anteriors a causa de la reforma de l'impost que va entrar en vigor aquell any, i del canvi del percentatge de la quota integra destinada al sosteniment de l'Església catòlica.

Educació

L'àmbit educatiu és un espai clau per analitzar la presència institucional de la religió i la seva evolució en el conjunt de la societat. El sistema educatiu espanyol combina una xarxa pública amb una important presència de centres concertats, molts dels quals de caràcter confessional, fet que condiciona l'oferta educativa i la presència efectiva de l'ensenyament religiós.

Al mateix temps, les decisions de les famílies i de l'alumnat, com la tria de cursar religió o no, permeten observar els canvis en la relació amb el fet religiós. L'anàlisi d'aquest àmbit posa de manifest la coexistència entre la continuïtat d'un model institucional consolidat i l'evolució de les preferències socials en un context de secularització creixent.

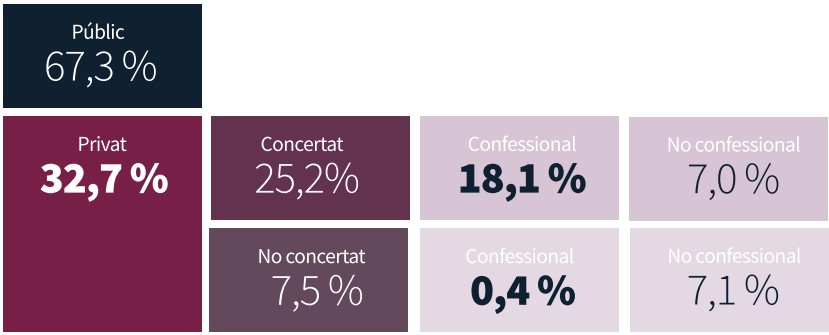
- → **El sistema educatiu manté una presència significativa de centres confessionals.**
- → **La presència de l'escola catòlica varia notablement segons el territori.**
- → **La presència dels centres catòlics es concentra principalment en la xarxa concertada.**
- → **L'alumnat que opta per alternatives a la religió augmenta de manera sostinguda.**
- → **Cursar religió està fortament condicionat pel tipus de centre.**
- → **La demanda de l'assignatura de religió canvia segons el territori.**
- → **La demanda de l'assignatura de religió disminueix mentre el professorat inicia una tendència a la baixa.**

El sistema educatiu manté una presència significativa de centres confessionals

El sistema educatiu es caracteritza per un predomini de la xarxa pública (67,3 % de l'alumnat), però amb una presència rellevant de la xarxa privada (32,7 %), majoritàriament concertada. Dins d'aquesta, els centres confessionals concentren una part significativa de l'alumnat: el 18,1 % del total es troba en centres concertats confessionals.

Aquesta configuració evidencia la persistència d'un model educatiu en què les institucions religioses, especialment l'Església catòlica, continuen tenint un paper destacat en l'oferta educativa, més enllà del pes de la titularitat pública.

Figura 15. Alumnat segons la dependència i la titularitat del centre, 2023-2024 (%)



Font: Datos y cifras de la Educación católica. Curso 2023-2024, d'Escuelas Católicas, i Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministeri d'Educació, Formació Professional i Esports, curs 2023-2024

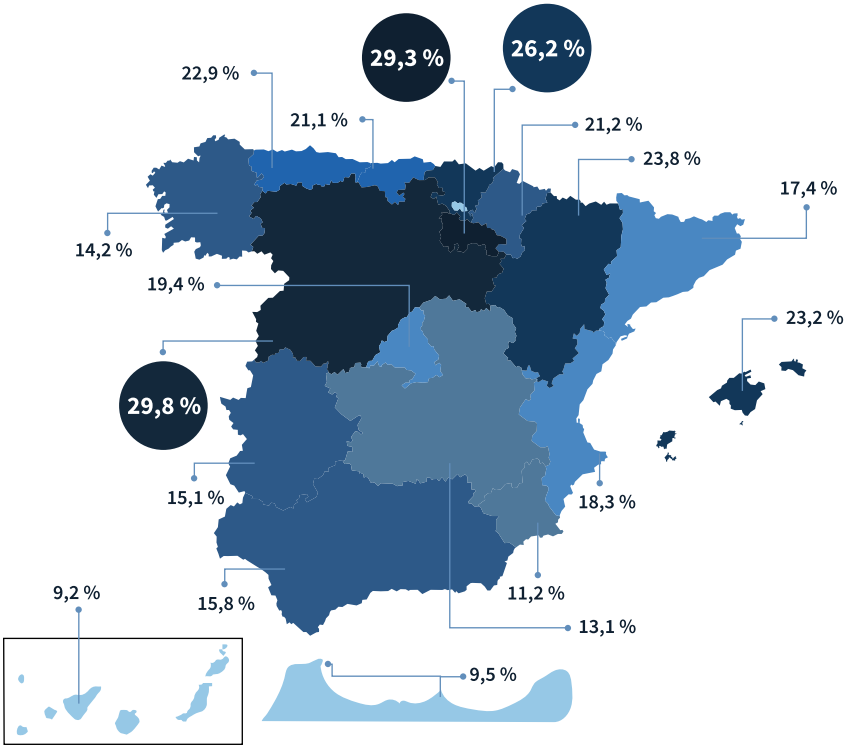
La presència de l'escola catòlica varia notablement segons el territori

L'anàlisi territorial mostra diferències importants en la implantació de l'escola catòlica. A escala estatal, el 18% de l'alumnat està matriculat en centres catòlics, però aquesta proporció varia significativament entre comunitats autònomes.

Territoris com Castella i Lleó (29,8%), el País Basc (26,2%) o La Rioja (29,3%) registren una presència elevada d'aquest tipus de centres, mentre que en d'altres com les Canàries (9,2%) o Múrcia (11,2%) el seu pes és considerablement inferior. Catalunya se situa en una posició intermèdia (17,4%), en línia amb la mitjana estatal.

Aquestes diferències reflecteixen models educatius territorials diversos i la influència de factors històrics, institucionals i socials en la configuració de l'oferta educativa.

Figura 16. Alumnat total i matriculat en centres confessionals, segons comunitat autònoma (ensenyament no universitari), 2023-2024 (%)



Font: Datos y cifras de la Educación católica. Curso 2023-2024, d'Escuelas Católicas, i Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministeri d'Educació, Formació Professional i Esports, curs 2023-2024

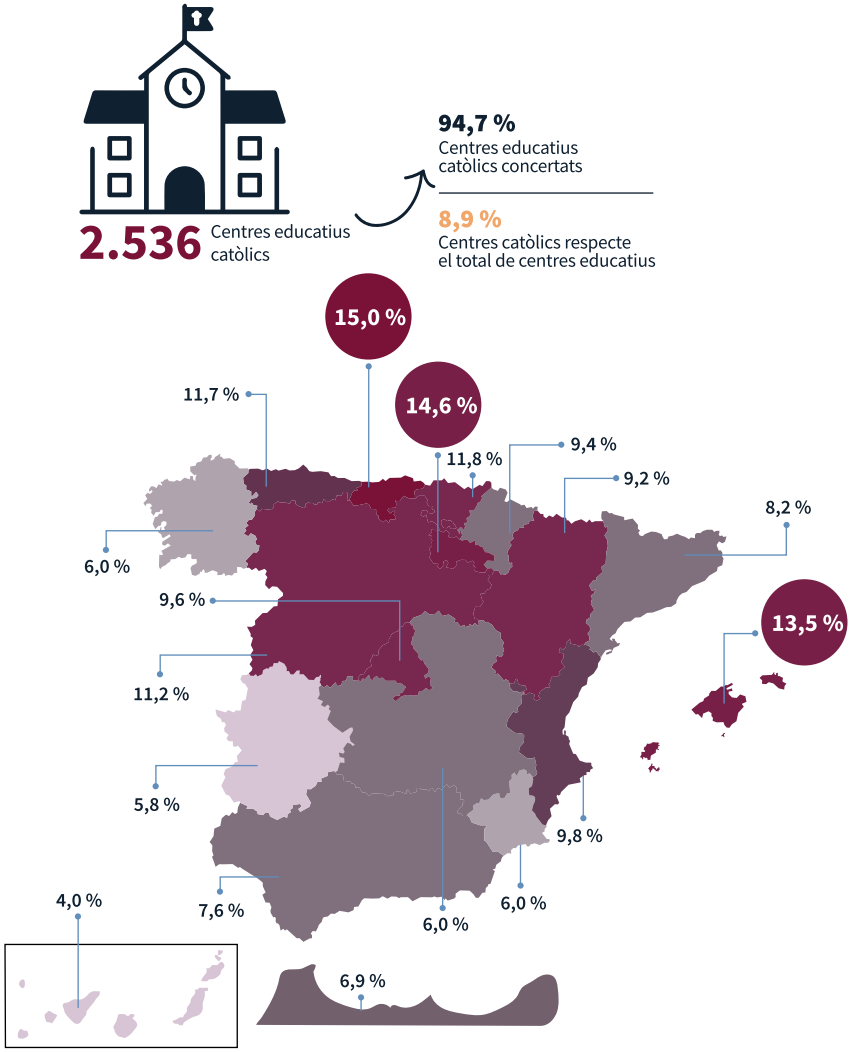
La presència dels centres catòlics es concentra principalment en la xarxa concertada

Durant el curs 2023-2024, els centres catòlics representen el 8,9 % del conjunt de centres educatius no universitaris de l'Estat. D'aquests, la gran majoria corresponen a centres concertats, que representen el 8,4 % del total. Aquest fet confirma que la presència de l'Església en el sistema educatiu es vehicula principalment a través del model de concert educatiu.

La distribució territorial mostra diferències significatives entre comunitats autònomes. La Rioja (15,7 %), Cantàbria (15,3 %) i les Illes Balears (14,1) són els territoris amb una major concentració de centres catòlics. En canvi, Canàries (4,1 %), Extremadura (5,8 %) i Múrcia (6,1 %) presenten els percentatges més baixos.

Tot i que el pes global pot semblar moderat, la distribució i la concentració en determinats territoris i nivells educatius fan que tinguin una incidència rellevant en l'oferta educativa disponible.

Figura 17. Centres catòlics concertats segons comunitat autònoma (ensenyament no universitari), 2023-2024 (%)



Font: Datos y cifras de la Educación Católica. Curso 2021-2022, d'Escuelas Católicas. I, Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores del Ministeri d'Educació i Formació Professional, curs 2010-2022

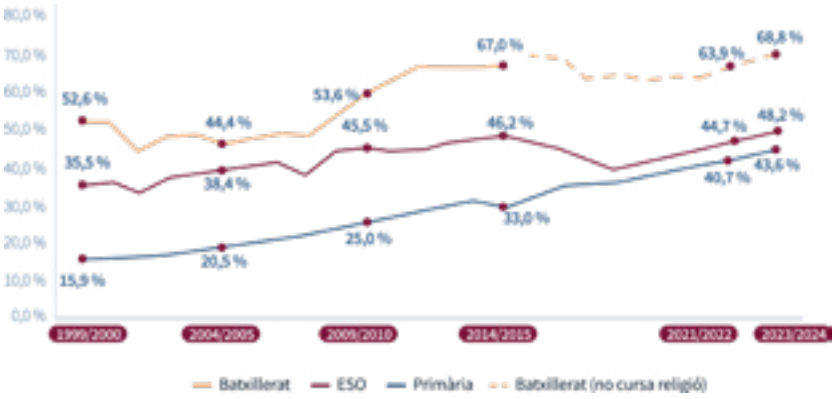
L'alumnat que opta per alternatives a la religió augmenta de manera sostinguda

L'evolució de l'alumnat que no cursa Religió mostra un increment continuat en les darreres dècades, especialment en els nivells educatius superiors. En el cas del batxillerat, el percentatge d'alumnat que no cursa Religió se situa en el 68,8 %, i es consolida com l'opció majoritària.

A l'ESO, aquesta proporció també és elevada (48,2 %) i manté una tendència a l'alça, mentre que a primària el percentatge és inferior (43,6 %), tot i que també ha crescut de manera sostinguda des de finals dels anys noranta.

Aquestes dades evidencien un canvi progressiu en les opcions educatives de les famílies i de l'alumnat.

Gràfic 4. Evolució de l'alumnat que va cursar assignatures alternatives a la Religió, segons el nivell educatiu, de 1999-2000 a 2023-2024 (%)



Font: elaboració pròpia a partir de Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministeri d'Educació, Formació Professional i Esports (diversos anys)

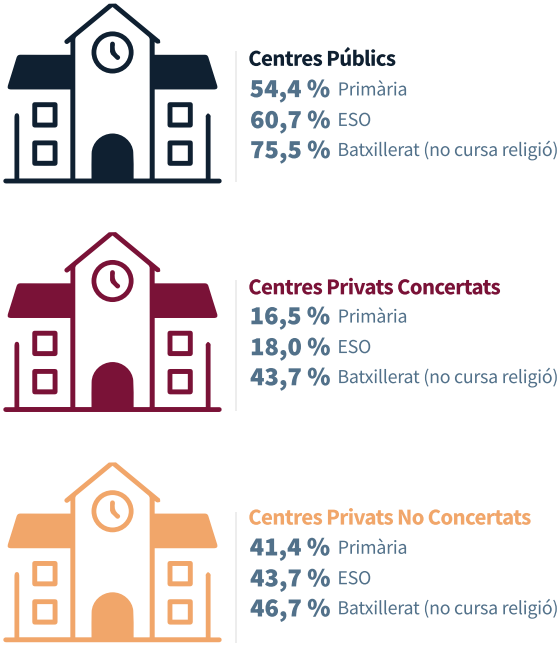
Cursar Religió està fortament condicionat pel tipus de centre

El tipus de centre educatiu és un factor determinant en la presència efectiva de l'assignatura de religió. Als centres públics, la majoria de l'alumnat opta per alternatives a la religió en tots els nivells educatius, amb percentatges que arriben al 75,5 % a batxillerat.

En canvi, als centres privats concertats, majoritàriament confessionals, aquests percentatges són molt més baixos, especialment a primària (16,5 %) i a l'ESO (18 %), fet que també s'explica perquè en molts d'aquests centres la religió forma part de l'oferta educativa habitual i presenta un marge d'elecció més limitat per a l'alumnat.

Aquest patró posa de manifest el paper del context institucional en la configuració de les opcions educatives, així com la influència del caràcter confessional del centre en la presència efectiva de l'ensenyament religiós.

Figura 18. Alumnat que va cursar assignatures alternatives a la Religió, segons la tipologia de centre, curs 2023-2024 (%)



Font: elaboració pròpia a partir de Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministeri d'Educació, Formació Professional i Esports (diversos anys)

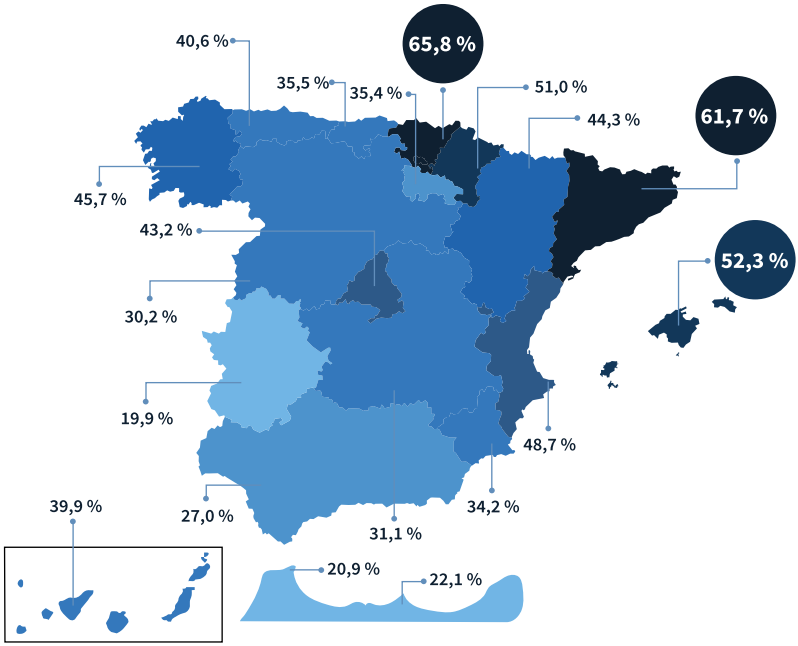
La demanda de l'assignatura de religió canvia segons el territori

L'anàlisi per comunitats autònomes mostra que el percentatge d'alumnat que cursa assignatures alternatives a la Religió varia de manera significativa segons el territori i el nivell educatiu. En el conjunt de l'Estat, el 43,6 % de l'alumnat de primària, el 48,2 % de l'ESO i el 68,2 % de batxillerat no cursen Religió.

Catalunya se situa entre els territoris amb percentatges més elevats d'alumnat que opta per alternatives a la Religió, amb un 61,7 % a primària, un 60,3 % a l'ESO i un 91 % a batxillerat. També destaquen el País Basc i Navarra, amb valors elevats en les diferents etapes educatives.

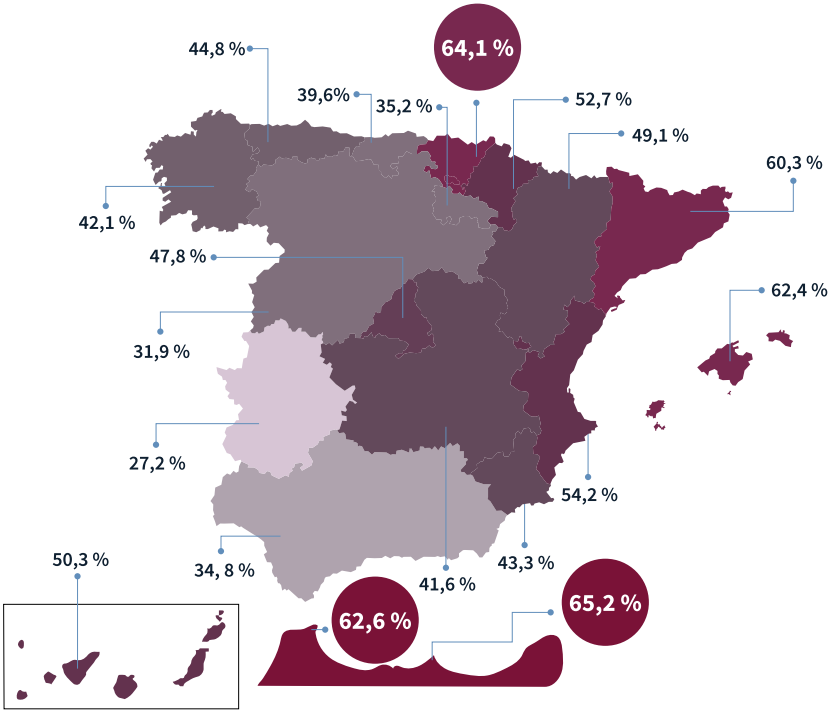
Aquestes diferències territorials indiquen que la presència de l'assignatura de Religió no és homogènia i que el procés de desvinculació respecte a l'ensenyament religiós avança amb intensitats diferents segons el context autonòmic.

Figura 19. Alumnat que va cursar activitats alternatives en primària, segons comunitats autònomes, curs 2023-2024 (%)



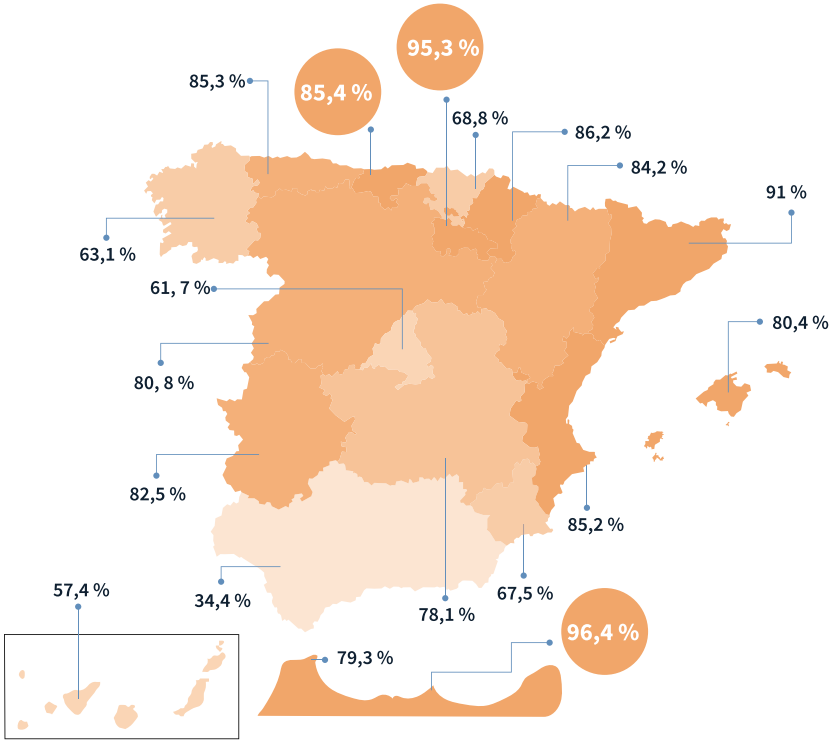
Font: "Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión" del Ministeri d'Educació i Formació Professional, curs 2023-2024

Figura 20. Alumnat que va cursar activitats alternatives en secundària, segons comunitats autònomes, curs 2023-2024 (%)



Font: "Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión" del Ministeri d'Educació i Formació Professional, curs 2023-2024

Figura 21. Alumnat que va cursar activitats alternatives en batxillerat (no cursa religió), segons comunitats autònomes, curs 2023-2024 (%)



Font: "Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión" del Ministeri d'Educació i Formació Professional, curs 2023-2024

La demanda de l'assignatura de Religió disminueix mentre el professorat inicia una tendència a la baixa

En els darrers anys, el nombre d'alumnes que cursen Religió ha experimentat una disminució progressiva, i ha passat de més de 3,5 milions a poc menys de 3 milions. En paral·lel, el professorat de Religió, després d'un període de creixement fins al curs 2020-2021, mostra una tendència a la baixa en els darrers cursos.

Tot i aquest descens recent, el professorat es manté per sobre dels nivells inicials del període analitzat. En termes relatius, mentre que l'alumnat que cursa Religió ha disminuït fins a situar-se en un índex de 83,6 respecte al curs 2014-2015, el professorat es manté en valors superiors a 130.

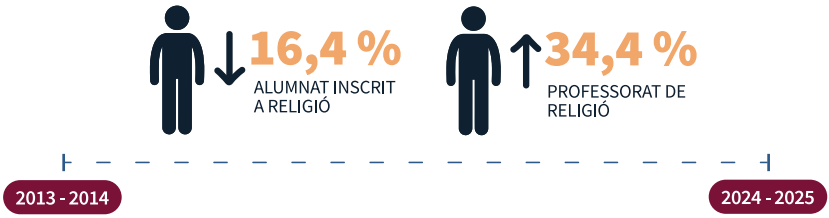
Aquest desajust entre l'evolució de l'alumnat i del professorat apunta a una reducció de la demanda que no es correspon plenament amb una adaptació equivalent dels recursos disponibles, i posa sobre la taula interrogants sobre l'adequació del model actual a les preferències educatives de la població.

Gràfic 5. Evolució de l'alumnat que cursa Religió i del professorat de Religió (estudis no universitaris), cursos de 2014-2015 a 2024-2025



Font: elaboració pròpia a partir de Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, anys 2014-2025

Figura 22. Evolució de l'alumnat que cursa Religió i del professorat de Religió (estudis no universitaris), (base 2014-2015 = 100)



Font: elaboració pròpia a partir de Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, anys 2014-2025

Ritus de pas

Els ritus de pas com el matrimoni o el naixement constitueixen un àmbit rellevant per analitzar la presència social de la religió més enllà de les creences o la pràctica individual. Aquests moments clau de la vida han estat tradicionalment vinculats a institucions religioses, però en les darreres dècades han experimentat transformacions significatives.

L'anàlisi dels ritus de pas permet observar fins a quin punt aquestes pràctiques continuen associades a formes religioses o bé se n'han desvinculat progressivament, en un context de canvi cultural i de diversificació de les formes de vida. En aquest sentit, constitueixen un indicador rellevant de la transformació de la relació entre la societat i la religió.

- **El matrimoni civil es consolida com a opció majoritària.**
- **La majoria de comunitats autònomes presenten un predomini clar del matrimoni civil.**
- **Els naixements fora del matrimoni esdevenen una realitat majoritària.**

El matrimoni civil es consolida com a opció majoritària

L'evolució dels matrimonis des de mitjans dels anys noranta mostra un canvi estructural en la forma de celebració. Mentre que el 1994 els matrimonis confessionals representaven el 77,3% del total, el 2024 aquesta proporció s'ha reduït fins al 16,4%. En paral·lel, els matrimonis civils han passat del 22,7% al 83,6%, i s'han convertit en la forma clarament majoritària.

Aquest canvi es produeix de manera especialment intensa a partir dels anys 2000, quan ambdues tendències es creuen i s'inverteix la relació de predominança. Tot i que entre 2020 i 2022 es podia observar un cert estancament en el creixement dels matrimonis civils, les darreres dades mostren una represa de la tendència ascendent. En conjunt, la distància entre ambdós models no ha deixat d'ampliar-se i reflecteix una progressiva secularització dels ritus matrimonials.

Gràfic 6. Evolució de matrimonis segons la tipologia, 1994-2024 (%)



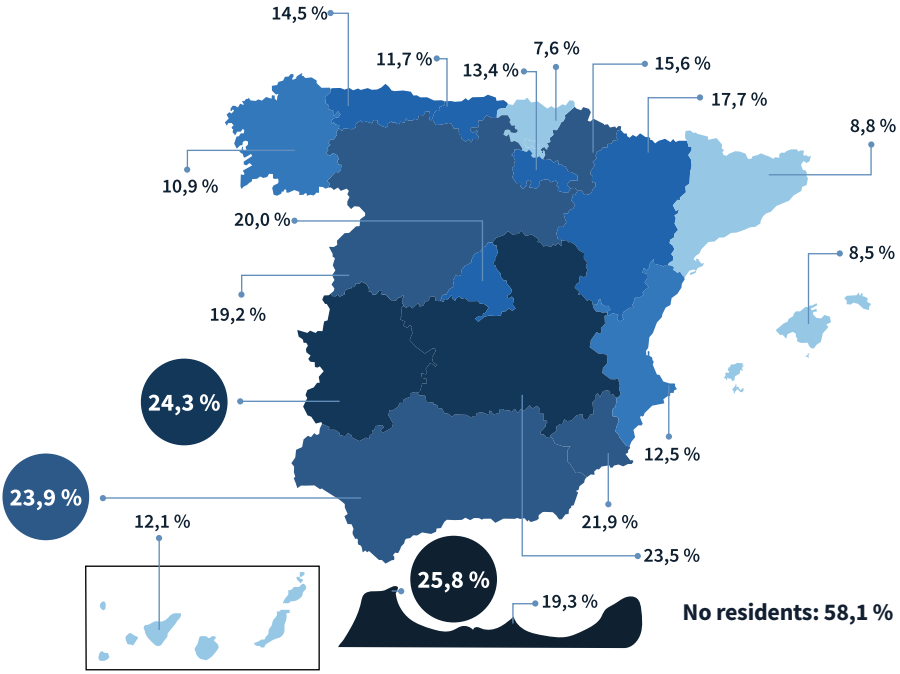
Font: elaboració pròpia a partir de Moviment natural de la població de l'INE.

La majoria de comunitats autònomes presenten un predomini clar del matrimoni civil

L'anàlisi territorial mostra que el matrimoni civil és majoritari en totes les comunitats autònomes, amb percentatges que superen el 75 % en la majoria de territoris. Destaquen especialment el País Basc (92,4 %), Catalunya (91,2 %) i les Illes Balears (91,5 %), on el matrimoni civil és pràcticament hegemònic.

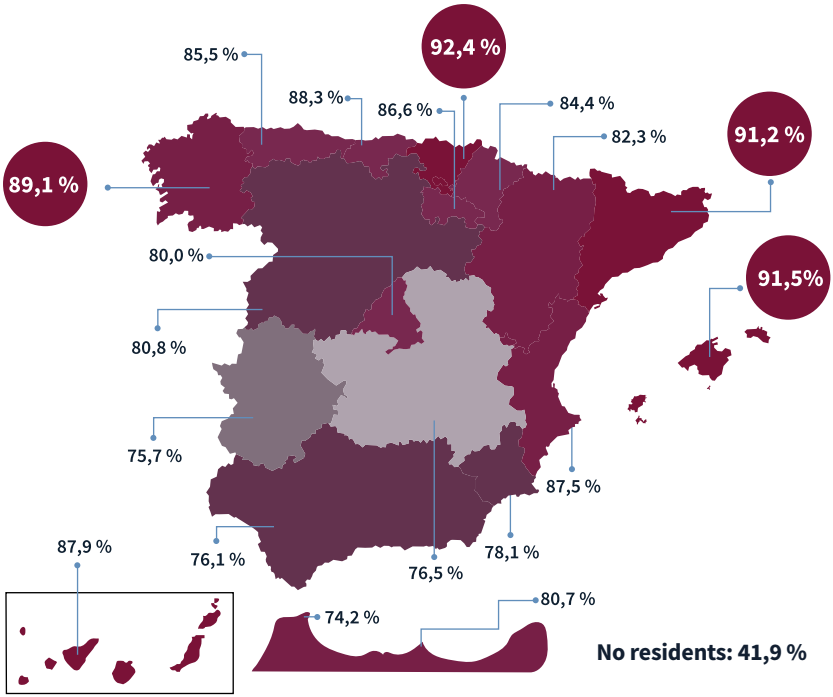
En canvi, territoris com Ceuta (74,2 %), Extremadura (75,7 %) o Castella - la Manxa (76,5 %) presenten una proporció lleugerament superior de matrimonis confessionals, tot i que continuen sent minoritaris. Aquestes diferències territorials apunten a la persistència de factors culturals i socials que modulen la velocitat del procés de secularització.

Figura 23. Matrimonis confessionals, per comunitats autònomes/ciutats, 2023 (%)



Font: elaboració pròpia a partir de Moviment natural de la població de l'INE

Figura 24. Matrimonis civils, per comunitats autònomes/ciutats, 2023 (%)



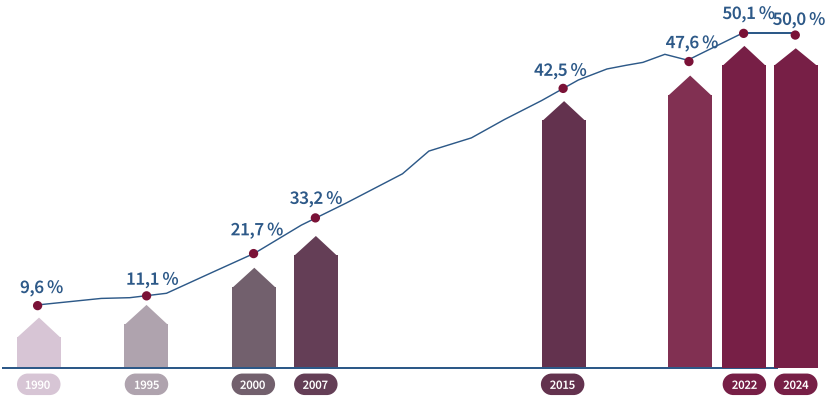
Font: elaboració pròpia a partir de Moviment natural de la població de l'INE

Els naixements fora del matrimoni esdevenen una realitat majoritària

L'evolució dels naixements fora del matrimoni mostra un creixement sostingut en les darreres dècades, ja que passen del 9,6 % el 1990 al 50 % el 2024. Aquest increment reflecteix un canvi profund en les formes de constitució de les famílies i en la relació entre maternitat i institució matrimonial.

A partir de la dècada del 2010, el percentatge supera el 40 % i continua augmentant fins a estabilitzar-se al voltant del 50 % en els darrers anys. Aquestes dades indiquen que la meitat dels naixements ja es produeixen fora del matrimoni, de manera que es consolida un model familiar més divers i desvinculat de les formes tradicionals.

Figura 25. Naixements fora del matrimoni, 1990-2024(%)



Font: elaboració pròpia a partir de Moviment natural de la població de l'INE.

Autors // Autores



Arantxa Tirado Sánchez

Barcelona, 1978

Politòloga, doctora en Relacions Internacionals per la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) i doctora en Estudis Llatinoamericans per la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), país on va viure més de deu anys. Ha residit també a Veneçuela, va estudiar a la Universidad de Costa Rica i ha fet estades de recerca a Cuba i al Canadà. Actualment, és professora associada al Departament de Ciència Política i Dret Públic de la UAB i col·laboradora en diversos mitjans de comunicació. Entre les seves publicacions destaquen *El lawfare. Golpes de estado en nombre de la ley* (Akal, 2021), *Venezuela. Más allá de mentiras y mitos* (Akal, 2019) i, juntament amb Ricardo Romero, Nega, *La clase obrera no va al paraíso. Crónica de una desaparición forzada* (Akal, 2016).



Jesús Bastante Liébana

Madrid, 1976

Periodista especialitzat en informació religiosa, és una de les figures més destacades en l'àmbit hispanoparlant. Llicenciat en Ciències de la Informació per la Universidad Complutense de Madrid, actualment exerceix de redactor en cap de *Religión Digital*, principal portal d'informació socioreligiosa en espanyol, i coordina la secció de religió a *elDiario.es*. Es va formar a les redaccions d'*ABC* i *Público*, on va desenvolupar un estil caracteritzat pel rigor, la independència crítica i el coneixement de les estructures eclesials. S'ha especialitzat en política vaticana, la Conferencia Episcopal Española i la investigació dels abusos sexuals dins de l'Església. També és escriptor, amb obres de no-ficció com *Los curas de ETA* (2004) i *Dímelo en cristiano* (2016), biografies del pare Ángel i del papa Francesc, i novel·les com *Cisma* (2008), *Y resucité de entre los muertos* (2012), *Santiago en el fin del mundo* (2021) i *El aprendiz de Gaudí* (2025). Col·labora habitualment en ràdio i televisió.



Pilar M. Blasco Climent

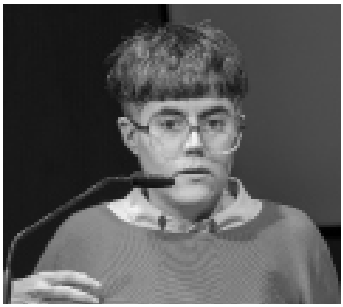
Alacant, 1996

Graduada en Ciències Polítiques i de l'Administració Pública per la Universitat de València, té un màster en Anàlisi Política per la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). També és monitora, directora i formadora de lleure. Ha estat presidenta del Consell Valencià de la Joventut i de la Confederación de Centros Juveniles Don Bosco. Actualment, ocupa el càrrec de vicepresidenta del Consejo de la Juventud de España, on és responsable de comunicació, incidència política i feminismes. També ha treballat en l'àmbit de la participació juvenil i l'educació per a la ciutadania global.



Proyecto UNA

Col·lectiu d'escriptura que investiga la cultura digital i la relació de la societat amb la tecnologia, així com les noves formes de creació de comunitat i propaganda política. Monitoritza la reacció conservadora i les estratègies de resistència feminista que hi fan front. Ha publicat, amb l'editorial Descontrol, els llibres *Leia, Rihanna & Trump. De cómo el feminismo ha transformado la cultura pop y de cómo el machismo reacciona con terror* (2019) i *La viralidad del mal* (2026). Ha dut a terme tallers i debats sobre comunicació digital i política per a associacions i universitats, i milita en el col·lectiu de creadors digitals Pantube.



Marta G. Franco

Sevilla, 1984

Habitant d'internet des del 1999. Ha publicat els llibres *Las redes son nuestras. Una historia popular de internet y un mapa para volver a habitarla* (Consonni, 2024) i *Internet. Por unas vidas digitales más sanas* (Litera, 2026). És cofundadora del col·lectiu Laintersección, amb el qual acompanya estratègies digitals i processos comunitaris amb organitzacions i activistes. Anteriorment va participar en nombrosos *hackmeetings* i *hacklabs* en centres socials, va coordinar la secció de tecnologia del diari *Diagonal*, va ser mediadora al centre de cultura digital Medialab-Prado i es va encarregar de les xarxes socials de l'Ajuntament de Madrid. Forma part del col·lectiu Pantube i escriu la *newsletter redesnuestras.net*, amb l'objectiu de contribuir a fer que internet sigui un lloc més habitable.



Joan-Francesc Pont Clemente

Barcelona, 1957

Catedràtic de Dret Financer i Tributari a la Universitat de Barcelona, és autor d'una extensa obra jurídica, assagística i humanista. Ha exercit responsabilitats institucionals en els àmbits universitari, cameral i cívic, amb una trajectòria centrada en la defensa de la laïcitat, la llibertat de consciència i la qualitat democràtica. És president de la Fundació Ferrer i Guàrdia des del 1987 i acadèmic de la Reial Acadèmia de Ciències Econòmiques i Financeres des del 1999. Vinculat a la tradició del lliure pensament i a l'estudi del simbolisme contemporani, ha publicat llibres i articles sobre fiscalitat, dret de la incertesa, democràcia, francmaçoneria i cultura política. Actualment, impulsa projectes de recerca i divulgació sobre democràcia, temps social, fiscalitat immobiliària i empresarial, polítiques públiques i convivència plural. És advocat *of counsel* a Martínez Comín.



Cris Zhang Yu 张婷婷

Arenys de Mar, 1991

Mare, filla, educadora i investigadora. La seva recerca-intervenció se centra en com generar pràctiques educatives i comunitats de pràctica més justes, respectuoses i sostenibles amb els sabers i les vides de nens, nenes i joves, així com en l'anàlisi del racisme institucional i la seva expressió en el sistema educatiu. També fa acompanyament i assessorament a nens, nenes i joves de la diàspora xinesa i a les seves famílies. És membre de l'Assemblea Disruptiva i professora lectora a la Universitat Autònoma de Barcelona.



Afroféminas - Antoinette Torres Soler

La Habana, 1975

Associació de dones negres i afrodescendents fundada el 2014 per Antoinette Torres Soler, que també impulsa una revista digital amb el mateix nom, pionera de l'afrofeminisme en espanyol. Des de la seva fundació, treballa per visibilitzar les veus, les lluites i els sabers de les dones negres i racialitzades des d'una mirada interseccional que creua raça, gènere i classe. Combina la seva tasca editorial amb projectes d'incidència política, formació en intel·ligència artificial ètica i antiracista, campanyes contra el racisme quotidià i institucional, i espais d'acompanyament comunitari. Ha desenvolupat iniciatives pròpies de recerca i tecnologia aplicada a l'antiracisme, i col·labora amb universitats, entitats socials i mitjans de comunicació de diversos països. La seva tasca ha estat reconeguda en mitjans internacionals com Al Jazeera. Amb seu a Saragossa, manté una comunitat de centenars de milers de persones compromeses amb la construcció d'un pensament crític, situat i lliure de racisme.



Josep Mañé Chaparro

El Vendrell, 1990

Llicenciat en Ciències Polítiques i de l'Administració per la Universitat Autònoma de Barcelona (2013). Màster Oficial de Relacions Internacionals, Seguretat i Desenvolupament (2015) i Màster en Ciutat i Urbanisme per la UOC (2023). Tècnic especialitzat en joventut, participació i polítiques públiques amb més de 8 anys d'experiència. Coautor de diferents publicacions de la Fundació en àrees com la laïcitat i els drets socials.



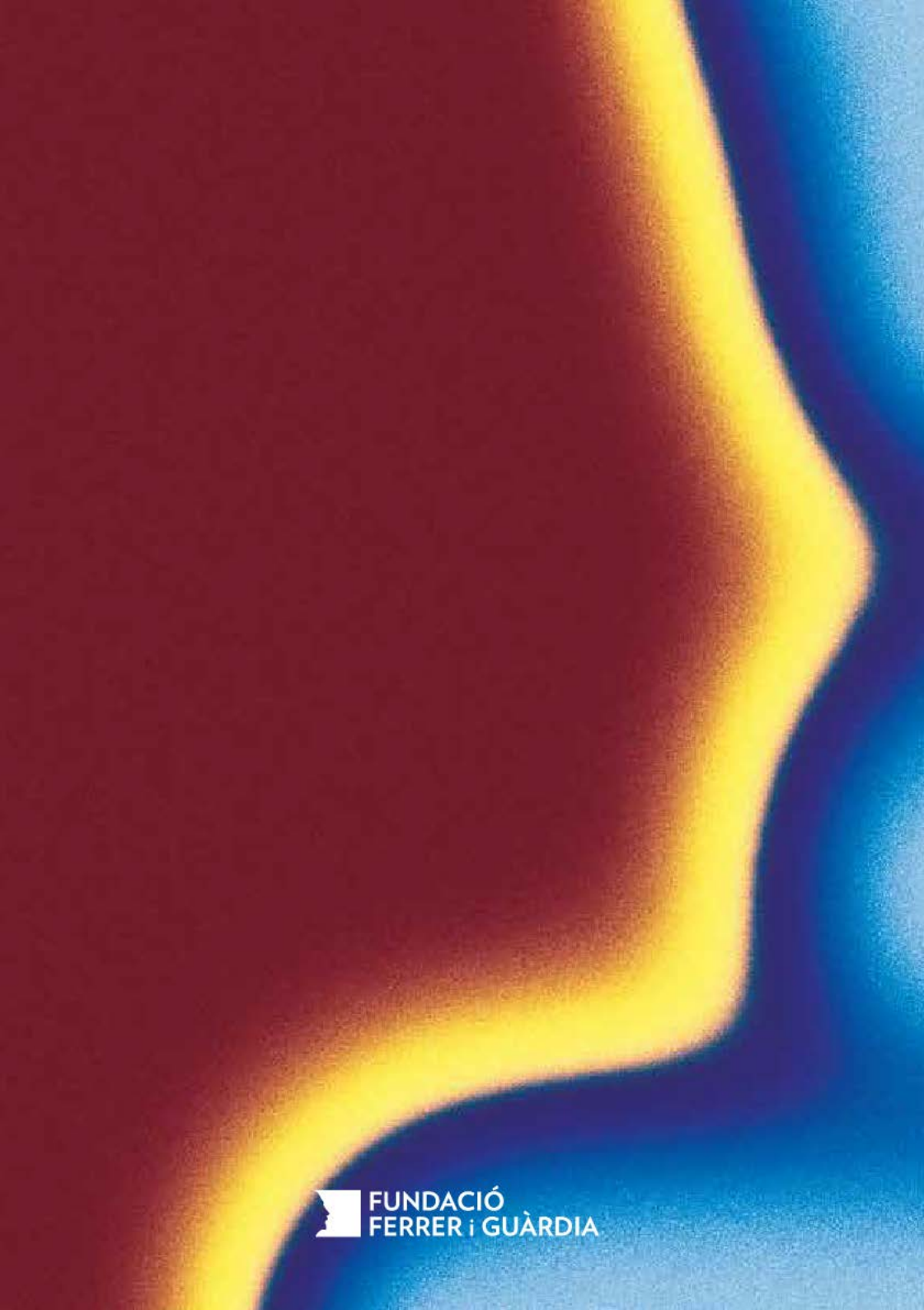
Joan Gorina Olivella

Parets del Vallès, 1995

Graduat en Ciència Política i Gestió Pública per la Universitat Autònoma de Barcelona (2019).

El setembre de 2021 s'incorpora a l'equip professional de la Fundació Ferrer i Guàrdia com a tècnic de recerca.

Abans de la seva incorporació ha estat tècnic de participació ciutadana i de l'oficina tècnica de projectes transversals a l'Ajuntament de Parets del Vallès (2020-2021) i prèviament havia realitzat les pràctiques professionals al Servei d'Igualtat i Joventut del consistori de Parets (2018-2019).


FUNDACIÓ
FERRER i GUÀRDIA