

**UNA LAICIDAD
INCLUSIVA PARA
UNA SOCIEDAD
DIVERSA**

Cualquier forma de reproducción, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser efectuada con la autorización de los titulares, con excepción prevista por la ley.

Informe Ferrer Guardia 2022

© Fundación Francisco Ferrer Guardia

© Fotografía portada: *Vojtech Bruzek*

Fundación Francisco Ferrer Guardia

C/ Avinyó, 44 08002 Barcelona

www.ferrerguardia.org

Coordinación: *Hungria Panadero, Georgina Gilart y Carlos Ortí*

Diseño y maquetación: *Andrea González*

Corrección y traducción: *Núria Masdeu - Translation Services*

Impresión: *unoeditorial.com*

Equipo técnico: *Sergi Contreras, Josep Mañé, Joan Gorina y Uska Ballester.*

La Fundación Ferrer Guardia no se hace responsable de los contenidos ni de los comentarios de las personas autoras de los artículos. La publicación queda limitada a facilitar la libre expresión de ideas por parte de los autores/as, dentro del marco establecido de las normas de publicación.

ISBN 978-84-87064-92-0

BB 20874-2022

Con el apoyo de:



**Ajuntament
de Barcelona**



Generalitat de Catalunya
**Departament de Treball, Afers Socials
i Famílies**

Amb càrrec a l'assignació del 0,7 % de l'IRPF

INFORME FERRER GUARDIA 2022

UNA LAICIDAD INCLUSIVA PARA UNA SOCIEDAD DIVERSA

Índice

Presentación	11
Artículos	15
Laicidad y diversidad: una tensión fértil Lluís Pérez-Lozano	15
Interpretaciones de la laicidad o cómo tomarse la diversidad seriamente Daniel Gamper	37
Un laicismo antirracista Antoinette Torres	53
Descolonizar la laicidad para la reivindicación de otras espiritualidades María Ignacia Ibarra	62
Desmitificar la cultura y reencantar la política Mostafà Shaimi	81
La defensa del laicismo le corresponde a la izquierda Maryam Namazie	102
Interculturalidad y laicidad: una articulación necesaria en una Europa plural Víctor Albert	115

El derecho humano a la igualdad y el derecho a la inclusión como corolario del anterior, los principios de la laicidad y de interculturalidad	131
Joan-Francesc Pont	
Laicidad en cifras / Análisis 2021	138
Hungria Panadero - Josep Mañé - Joan Gorina	
Presentación	138
Adscripción a opciones de conciencia	141
Religiosidad	148
Financiación	153
Educación	158
Ritos de paso	169
Conclusiones	173
Autores y autoras	178

Presentación

La historia de la Fundación Ferrer Guardia se puede escribir a partir de las alianzas con otras entidades y movimientos. Desde sus inicios, hace ya 35 años, con la llamada a sumar esfuerzos con entidades laicas, la Fundación nunca ha andado sola y siempre ha querido asociarse libremente a otros proyectos colectivos. Y los años demuestran que ha podido satisfacer esta ambición, porque han nacido nuevos proyectos y se han creado vínculos estables, hasta el punto que algunos de estos otros movimientos libres participan de la gobernanza de la propia Fundación.

Levantar la bandera de la laicidad implica un grado elevado de humildad intelectual y también gozar de la duda como placer. Un movimiento laico como la Fundación representa un papel histórico y debe hacer un esfuerzo constante para actualizarse y evitar debatir solo consigo misma. Cosa que, además, sería profundamente aburrida. Es mucho más estimulante establecer debates francos, basados en el reconocimiento mutuo, para continuar aprendiendo y aportando.

El anuario de la Fundación de este año responde, en gran parte, al interrogante que plantea un grupo de dirigentes de Esplais Catalans y la Escola El Sol. A día de hoy, observando nuestro entorno y atendiendo a los debates por ámbitos académicos y militantes, se hace evidente que la cuestión de la identidad, de las identidades culturales, ejerce cada vez más fuerza gravitatoria sobre otras cuestiones humanas: la cuestión social, la sexual, la religiosa y de consciencia... Y con esta gravitación las distorsiona de nuevas maneras. Se rompen viejas adhesiones, nacen nuevas e imprevistas, y cualquiera que quiera intervenir sobre la sociedad tiene que esforzarse en entender sus cambios.

En las últimas décadas, en nuestro contexto social, ha existido un consenso generalizado a favor de un abordaje de la diversidad cultural realizado desde el paradigma de la interculturalidad, por bien que en

los últimos años han emergido opciones políticas claramente uniformizadoras. Son las mismas décadas que han visto como una parte importante de la población es sistemáticamente excluida de los derechos de ciudadanía por motivos de origen. También han sido décadas de un crecimiento substancial de la desigualdad social, de retroceso económico y de crisis del modelo de bienestar europeo surgido de la postguerra mundial. El contexto material y jurídico en el que se manifiesta la diversidad cultural también debe observarse.

La interculturalidad y la laicidad. Se diría que son conceptos cercanos, pero esto no significa que no se problematicen uno al otro. Ni tan solo que no puedan ser cuestionados de raíz. Tenemos la obligación de hacerlo, podríamos decir.

Ante esta realidad, hacemos el esfuerzo de pensar colectivamente sobre la interculturalidad y la laicidad y dedicamos el anuario del 2022 a impulsar el diálogo entre estos dos principios de organización del colectivo. Este esfuerzo no pretende excluir ningún otro ejercicio que se quiera hacer, ni resolver ningún interrogante, y aún menos convencer a nadie. No queremos cerrar ningún debate, más bien nos gusta pensar que lo ampliamos. Como mínimo ampliamos su base, e invitamos a más gente a sumarse.

No sabemos cuál será el siguiente paso. Tampoco sabemos cómo ni hacia dónde va a evolucionar este debate en los próximos años. No sabemos qué nuevos baches vivirá nuestra sociedad. Ya veremos. Ya hablaremos de ello.

Joffre Villanueva

Vicepresidente de la Fundación Ferrer Guardia

Barcelona, noviembre 2022

Artículos



Laicidad y diversidad: una tensión fértil

Lluís Pérez-Lozano

La relación entre laicidad y diversidad a veces es obviamente fácil: es en el marco de los estados laicos que creyentes en diferentes religiones, así como no creyentes, han podido convivir en paz, libertad e igualdad; es también en el marco de estos estados que han podido emanciparse (hasta un cierto punto) todo tipo de colectivos tradicionalmente oprimidos o marginados por la moral religiosa tradicional por razón de su género, sexualidad u origen étnico. En cambio, en otros casos, esta relación no es tan obvia. En concreto, cuando no es de la tolerancia hacia la diversidad en la esfera privada de lo que hablamos, sino de su reconocimiento en el espacio público. Por poner algunos ejemplos habituales: ¿un estado laico debe permitir el uso del turbante sij o el hiyab en los uniformes policiales? ¿Y su uso por parte del alumnado en las escuelas públicas? Cualquier respuesta se enfrentará pronto a una serie de problemas y paradojas que quien esté leyendo estas líneas ya se habrá imaginado; en particular, cuando tenemos en cuenta el trato dado en el espacio público a símbolos y prácticas de confesiones religiosas «tradicionales» que, a menudo, pasan desapercibidos como «normales».

Este artículo, dividido en cuatro secciones, quiere explorar esta tensión entre laicidad y diversidad. En primer lugar, hago una descripción breve y simplificada de los orígenes de los actuales debates sobre la diversidad en las democracias occidentales, y de cómo el laicismo (entendido como la corriente defensora de la laicidad) se ha visto afectado por ellos. En segundo lugar, discuto la frecuente

(y a mi parecer, errónea) identificación entre laicidad y neutralidad. Esta discusión obliga a explorar qué enfoque sobre la gobernanza de la diversidad cultural es el más adecuado para el laicismo. En tercer lugar, expongo brevemente tres grandes enfoques, como son el asimilacionismo, el multiculturalismo y el interculturalismo, y explico por qué encuentro que este último es más consistente con los propósitos del laicismo. Asimismo, intento plantear algunos criterios para su implementación práctica en cuestiones relacionadas con la diversidad espiritual (entendida como un tipo específico de diversidad cultural). Finalmente, resumo los puntos principales del artículo en un apartado de conclusiones.

1. El laicismo en la era de la diversidad

¿Cómo podemos entender el término *laicidad*? En mi opinión, podemos resumir el principio de laicidad en dos subprincipios: separación entre estado y religión, por un lado, y garantía de la absoluta libertad de conciencia para toda la ciudadanía, por otro.¹ La laicidad no va, pues, a favor ni en contra de la religión: es simplemente un marco en el que creyentes de diferentes religiones, así como no creyentes, pueden convivir en paz, libertad e igualdad. Implica tolerancia, pero va más allá de la tolerancia: un estado confesional, que favorezca claramente una religión, puede ser bastante tolerante; es el caso del Reino Unido,

¹ Si queremos hilar muy fino, podemos decir que esta definición corresponde a lo que se conoce como *laicidad política*, mientras que la *laicidad filosófica* consiste en afirmar la independencia de la conciencia individual respecto a la autoridad religiosa. Sin embargo, en el debate público en Cataluña, esta laicidad filosófica suele recibir el nombre de *librepensamiento*, reservando el de laicidad para la laicidad política. En este artículo, seguiré este uso común en nuestro país.

por ejemplo. En un estado laico, las autoridades religiosas están (como todo el mundo) sometidas a los poderes públicos, que son independientes de cualquier credo religioso. Los poderes públicos garantizan a su vez la plena libertad de conciencia, y son gobernados por la razón pública formulada por la voluntad popular y codificada en forma de leyes. A veces, desde determinados ámbitos religiosos, se establece una diferencia entre laicidad y laicismo, lo que sería inherentemente antirreligioso; se trata, sin embargo, de un uso equivocado del lenguaje, porque el laicismo no es más que la defensa teórica y militante de la laicidad. La relación entre laicidad y laicismo es la misma que entre igualdad e igualitarismo, o entre patria y patriotismo.

La laicidad es, en buena medida (aunque no únicamente), una forma de gobernar la cultura pública² de una sociedad en un ámbito tan sensible como es el de la espiritualidad. En este sentido, el laicismo no es ajeno a la sensación de crisis cultural que ha atravesado todo el mundo occidental desde, como mínimo, los años sesenta. Las diferentes olas del feminismo, el movimiento LGTBI+, el antirracismo, los movimientos proautodeterminación y la descolonización han comportado, a diferentes niveles, una reevaluación crítica de toda la cultura pública de las sociedades democráticas del mundo occidental: desde los ideales de la virtud hasta los de belleza, pasando por la interpretación de la historia o el urbanismo, nada ha escapado del caleidoscopio de críticas simultáneas (a menudo en tensión entre

² Cuando hablo de cultura pública, me refiero al conjunto de elementos culturales con una presencia y reconocimiento prominentes en el espacio público de una sociedad: lenguas oficiales y/o de amplio uso social; festividades y ceremonias en la vía pública; símbolos oficiales y/o con amplia presencia o reconocimiento social; normas legales o sociales de comportamiento en el espacio público; memoria histórica; educación pública; arte y entretenimiento con apoyo público y/o de amplia repercusión social; medios de comunicación...

ellas mismas) sobre la forma en que nuestras sociedades conciben lo que es «verdadero», «bueno», «bello» y, aún más a menudo, «normal».

Buena parte (pero no la totalidad) de las demandas de estas oleadas críticas se han reunido bajo la etiqueta *diversidad*.³ Las culturas públicas de las democracias occidentales, se nos dice, se han basado implícitamente en un modelo de ciudadano blanco, masculino, heterosexual, propietario y con trasfondo cultural europeo cristiano. Esto ha hecho que multitud de esferas de la vida cotidiana, desde las festividades hasta los símbolos oficiales, pasando por la legislación familiar, el urbanismo o las regulaciones referentes al modo de vestir en espacios públicos, se hayan basado en los valores, necesidades y experiencias de una parte de la población a expensas del resto. Este relato prosigue señalando que, además de injusta, esta situación es insostenible en sociedades marcadas por un creciente pluralismo cultural debido (no solo, pero sí en buena parte) a las grandes corrientes migratorias procedentes de países descolonizados.

La relación entre el laicismo y esta demanda de un mayor reconocimiento de la diversidad en la esfera pública es variable. En algunos casos, las coincidencias son amplias: el laicismo presenta

³ Will Kymlicka (1999, pp. 22-40) distingue entre dos tipos no excluyentes de diversidad cultural: multinacionalidad (diversidad existente en una comunidad política en la que conviven distintas naciones, en algún sentido de la palabra) y polietnicidad (diversidad introducida por la migración). La diferencia no es menor: las naciones minorizadas son (y quieren seguir siendo) sociedades diferenciadas, mientras que las minorías étnicas de origen migratorio simplemente reclaman que la cultura pública de la sociedad de acogida dé un mayor espacio y reconocimiento a sus culturas de origen. Por razones de espacio, este artículo se centrará en los retos del laicismo con respecto a la diversidad poliétnica, que es en relación con la que se han tensado los marcos de laicidad o casi laicidad de las sociedades democráticas europeas durante las últimas décadas.

“Cometeríamos un error si pensáramos que hay una oposición inherente entre los ideales ilustrados y la defensa de la diversidad”

obvias sinergias eticopolíticas con demandas como la legalización del matrimonio homosexual o la educación contra el machismo en la escuela. En otros casos, sin embargo, afloran las tensiones. Lo hacen, para empezar, en un caso muy concreto y comprensible: cuando la defensa de la diversidad viene acompañada de una enmienda a la totalidad de los ideales de la Ilustración en general, y los de la Ilustración radical en particular,⁴ enmienda que a menudo recibe el nombre de «posmodernismo».⁵ Me refiero al rechazo de ideales como la reivindicación del uso de la razón como medio para acercarnos (siempre de manera imperfecta y provisional) a una verdad objetiva, o como la defensa de unos derechos humanos universales. Estos ideales no serían, según los posmodernos, ideales universales (como pretendía la Ilustración radical), sino simples artefactos occidentales con vocación imperialista. El laicismo, en cambio, es hijo de estos ideales y, en concreto, de la confianza en la razón como guía para nuestras vidas intelectuales y colectivas. Laicismo y posmodernismo son, por tanto, antitéticos.

Pero cometeríamos un error (frecuente, cabe decir) si pensáramos que hay una oposición inherente entre los ideales ilustrados y la defensa de la diversidad. No es así, para empezar, históricamente: si viajamos en el tiempo, ciertamente encontramos políticas uniformistas (como la política lingüística francesa) justificadas en nombre del universalismo ilustrado, pero también encontramos prohombres

⁴ Para entender al detalle las diferencias entre las vertientes radicales y moderadas de la Ilustración, resultan útiles los trabajos de Margaret Jacob (1981) y Jonathan Israel (2015).

⁵ Para una revisión crítica (y mordaz) del posmodernismo y de sus críticas al racionalismo ilustrado, véase el libro de Alan Sokal y Jean Bricmont (1999).

de la Ilustración reivindicando lenguas minoritarias (Gaspar Melchor Jovellanos, Robert Burns), defendiendo la descentralización del poder político (Baruch Spinoza, Thomas Jefferson) o señalando que diferentes sociedades necesitan diferentes regímenes legales para florecer y prosperar (Montesquieu). Lo mismo podemos decir sobre el colonialismo: ciertamente, encontramos a Jules Ferry, arquitecto de la educación laica francesa, defendiendo la expansión colonial en nombre de la «misión civilizatoria» hacia los pueblos «sin civilizar», pero también encontramos a líderes anticoloniales como José Martí, Sun Yat-sen o Patrice Lumumba defendiendo programas de modernización secular de clara filiación ilustrada.

Solo algunas defensas de la diversidad, pues, se basan en una enmienda (posmoderna) en la totalidad de la Ilustración; otros, en cambio, ven la defensa de la diversidad y del derecho a la diferencia como una actualización del proyecto ilustrado radical, construida sobre dos de sus rasgos históricos: el combate contra la dominación y el cuestionamiento de las convenciones sociales. La dominación cultural, vendrían a decir, debe ser combatida como cualquier forma de dominación, tenga naturaleza *de iure* o simplemente *de facto*.⁶ El universalismo ilustrado no es irreconciliable con el reconocimiento público de la diferencia (Benhabib, 2002). De lo que se trata es de evitar que el universalismo sirva para justificar la dominación sobre grupos tradicionalmente subalternos y, a la vez, de evitar que la defensa de la diversidad sirva para justificar la dominación *dentro* de estos grupos.

⁶ Sergi Morales-Gálvez (2017), por ejemplo, ha argumentado la necesidad de implementar políticas que eviten situaciones de dominación lingüística, desde una óptica republicana.

Lo contrario de la igualdad, nos recuerdan, no es la diversidad, sino la desigualdad; así como lo contrario de la diversidad no es la igualdad, sino la uniformidad.

Naturalmente, podría resultar que los defensores del uniformismo de raíz ilustrada tuvieran razón, y que los valores de la Ilustración radical recomienden ver la diversidad con una mezcla de indiferencia (cuando se da en el ámbito privado) y hostilidad (cuando se manifiesta en el espacio público). A mi parecer, sin embargo, se equivocan: el racionalismo y la defensa de la diversidad no son ideales antitéticos. Solo lo son en algunas de sus versiones: tanto los racionalismos absolutistas (à la Platón) como los relativismos irracionistas (à la Nietzsche) consideran que el pensamiento racional lleva a la uniformidad de ideas sobre qué es verdadero, bueno y bello. No en vano, los totalitarismos del siglo XX tuvieron sus raíces ideológicas en uno de estos dos extremos. Por el contrario, los racionalismos críticos (à la Russell) son conscientes de que el uso de la razón es un ejercicio inevitablemente abierto, en el que la Verdad, el Bien y la Belleza actúan como horizontes reguladores a los que hay que ir acercándose mediante la discusión racional, pero respecto a los cuales tenemos que ser conscientes de que nunca acabaremos de alcanzarlos del todo. Solo podemos establecer grados de certeza, en un intercambio de razones y dudas tanto interminable como fértil.

Sin embargo, adoptar este punto de vista eticopolítico no le ahorra problemas prácticos al laicismo. Al abrir este artículo, he señalado algunos relacionados con el uso en el espacio público de prendas de origen religioso, pero podemos pensar también en la demanda de espacios deportivos no mixtos; o en la costumbre de muchos líderes políticos de felicitar las festividades de las principales confesiones religiosas de su país; o en las demandas de exenciones en los menús

escolares por razón de la religión de cada familia. Podría pensarse que todo ello tiene una solución fácil, desde un punto de vista laicista: si el tipo de diversidad a considerar es de origen religioso, se lo confina al espacio privado y listo. Sin embargo, las cosas son bastante más complicadas (y por eso existen estos problemas). La idea de que lo que hace la laicidad es «privatizar» las cuestiones espirituales es, en realidad, una forma muy simplificada de presentar las cosas, basada en una idea muy común pero que quisiera discutir: la de que «laicidad» equivale a «neutralidad».

2. Laicidad y neutralidad

Según una concepción muy extendida, las instituciones laicas serían neutrales entre las diferentes cosmovisiones religiosas o seculares: su función no sería promover ninguna de ellas, sino limitarse a garantizar que todo el mundo tiene el derecho a tener la suya (y a cambiarla, y a discutir las de los demás). Sin embargo, como decía, las cosas son bastante más complicadas. Tomamos el ejemplo de las controversias sobre la enseñanza del neodarwinismo⁷ en las escuelas públicas. A veces, los sectores religiosos que se oponen a él piden su eliminación de las clases de biología, simple y llanamente. En cambio, en otros casos, plantean una oposición más sutil: no piden que se deje

⁷ Un nombre más adecuado sería *teoría sintética de la evolución*, pero por economía del lenguaje optaré por el término neodarwinismo, menos preciso pero más breve y corriente.

“Si el estado está separado de la fe religiosa, entonces lo que debe guiar la acción de los poderes públicos es la razón pública”

de enseñar el neodarwinismo, sino que «se enseñe la controversia» entre neodarwinismo y creacionismo. Ciertamente, si laicidad fuera equivalente a neutralidad sería más laico enseñar la controversia. Y, en cambio, sabemos que no es así; que lo que tiene que hacer la escuela laica es enseñar que, científicamente hablando, el mejor conjunto de explicaciones disponible hoy en día sobre el origen de las especies (lo que goza de más consistencia lógica, evidencia empírica y coherencia con el resto del conocimiento científico) es el neodarwinismo.

Tampoco tiene nada de «neutral» desde el punto de vista religioso, enseñar el Big Bang, o enseñar la historia del mundo conforme a lo que explica la historiografía académica en vez de basarlo en lo que explica tal o cual libro sagrado. Y ya no digamos en cuanto a las cuestiones eticopolíticas, donde la escuela laica también tiene un papel: no tiene nada de «neutral», desde el punto de vista religioso, enseñar que hombres y mujeres son iguales en derechos y dignidad, que es incorrecto utilizar la violencia para imponer nuestras opiniones o que la homosexualidad no es ninguna «perversión», entre muchas otras cosas sobre las que diversas confesiones religiosas tienen posiciones en sentido contrario. De hecho, esta pretensión de «neutralidad» (impracticable, como vemos) es un impedimento a la hora de explicar la misión de la escuela laica: facilita las campañas reaccionarias dirigidas a criminalizarla, presentándola como «adoctrinadora».

Pero si laicidad no equivale a neutralidad, entonces ¿a qué equivale? Aquí, regreso a la definición que he dado antes: separación entre estado y religión y absoluta libertad de conciencia para toda la ciudadanía. Si el estado está separado de la fe religiosa, entonces lo que debe guiar la acción de los poderes públicos es la razón pública: el intercambio de argumentos racionales entre ciudadanos y ciudadanas. Esto significa que a la hora de diseñar el contenido de la educa-

ción pública (para seguir con el ejemplo) no se puede presentar como argumento «mi libro sagrado dice X». El motivo por el que la escuela pública no debe enseñar como verdadero el ateísmo, el agnosticismo o el teísmo no es porque deba ser «neutral en cuestiones religiosas», sino porque existe un campo de controversia razonable entre estas visiones metafísicas. Por el contrario, no existe ninguna buena razón para presentar el creacionismo y el neodarwinismo como opiniones igualmente válidas sobre el origen de las especies. Si es necesario «explicar la controversia», será para señalar la superioridad del neodarwinismo en cuanto a la evidencia empírica, la consistencia lógica y la coherencia con el resto del conocimiento científico.

Por lo tanto, un programa laicista nunca propondrá, realmente, un rol «neutral» para los poderes públicos en materia religiosa, sino al contrario, un rol intervencionista guiado por la razón. La libertad religiosa no se ve en absoluto afectada por ello: el hecho de que dentro de la escuela se enseñe el neodarwinismo no le prohíbe a nadie predicar el creacionismo bíblico fuera de ella. Precisamente, para que los poderes públicos sean guiados por la razón pública es necesario garantizar una absoluta libertad de conciencia, así como la libertad de expresión más amplia posible. La laicidad no conlleva excluir del debate público al que tenga X creencias no racionales, ni tampoco prohibir su expresión, sino pedirle que no las utilice como argumento en tal debate. Una demanda que, precisamente, refuerza la libertad de conciencia de todos, por cuanto minimiza el peligro de que alguien use los poderes públicos para oprimir a otras personas por lo que creen o dejan de creer: en el debate público laico no hay autoridades sagradas incuestionables, de forma que todo el mundo, sin excepción, está obligado a presentar sus razones y a escuchar las de los demás.

Si entendemos que laicidad no implica neutralidad, es más

fácil entender el origen de los problemas que el laicismo experimenta con la creciente diversidad espiritual introducida por las últimas migraciones: se trata de una diversidad muy diferente de la que había que gobernar en el momento en el que se diseñaron las instituciones laicas europeas, entre mediados del s. XIX y comienzos del s. XX. El reto del laicismo en la Europa de aquellos días era garantizar la convivencia en paz, libertad e igualdad entre personas que o bien eran cristianas (de diferentes confesiones), o bien eran no creyentes pero provenían de entornos que tradicionalmente habían sido cristianos. La excepción la constituían los judíos, y no es casualidad que fueran precisamente ellos las víctimas de la mayor parte del odio etnoreligioso derivado de las tensiones asociadas a la secularización de la Europa cristiana. Por tanto, es natural que la creciente presencia de minorías religiosas no cristianas (ni de raíces culturales cristianas) tense los marcos de convivencia laicos o casi laicos a los que la Europa democrática se había ido acostumbrando durante décadas. Descartada la opción de la neutralidad, el laicismo de nuestros días necesita tener claro en qué enfoque debe basar su gobernanza de esta nueva diversidad espiritual.

3. Laicismo e interculturalismo

A grandes rasgos, podemos distinguir tres enfoques diferentes sobre cómo gobernar la diversidad cultural propia de las sociedades democráticas contemporáneas: El asimilacionismo, el multiculturalismo y el interculturalismo. El asimilacionismo, en sus diferentes versiones, consiste en la idea de que la cultura pública de una sociedad democrática debe tener una serie de elementos comunes fuertes (como la lengua, los símbolos oficiales o las festividades) a los que todo el mundo, sea cual sea su origen cultural, debe asimilarse en el espacio

público para convertirse en ciudadano o ciudadana de pleno derecho. Las diferencias culturales en estos ámbitos, en caso de existir, deberían relegarse al espacio privado, para garantizar la cohesión social, la igualdad y los derechos de ciudadanía.

Por el contrario, el multiculturalismo argumenta que el asimilacionismo, en realidad, promueve la exclusión del diferente, mediante un peaje cultural desigual en el acceso a la plena ciudadanía: aquellos que tienen una cultura de origen que coincide con la cultura pública de la sociedad deben hacer un esfuerzo menor que el resto, y son finalmente tenidos como piedra de toque de lo que es un ciudadano «normal» (Kymlicka, 1999). El multiculturalismo, pues, defiende que la cultura pública de una sociedad debe reflejar su diversidad, lo que se traduce en varias líneas de actuación: exenciones legales para determinados grupos culturales, afirmación pública del valor de sus culturas o subvenciones especiales, entre otros. Los críticos del multiculturalismo suelen contraatacar argumentando que, de hecho, lo que hace el multiculturalismo es dividir las sociedades en guetos culturales aún más inhóspitos por pluralismo, debilitando el ideal de una ciudadanía igualitaria basada en derechos universales (Barry, 2002).

El interculturalismo, por otra parte, plantea una especie de tercera vía ante las carencias que observa en el asimilacionismo y el multiculturalismo (Zapata-Barrero, 2019). Por un lado, descarta la idea de una cultura pública uniforme y fija, y defiende la necesidad de que la diversidad cultural sea reconocida en el espacio público (en vez de ser simplemente tolerada en el espacio privado). Por otra parte, considera que las personas no solo son capaces de interactuar más allá de su trasfondo cultural, digamos materno, sino que es bueno que lo hagan, y que la cultura pública de una sociedad democrática debe tener elementos comunes en los que el conjunto de la ciudadanía pue-

da encontrarse. Estos elementos comunes, sin embargo, deben ser el fruto abierto y evolutivo de una interacción equitativa entre todos los miembros de la sociedad, sea cual sea su origen cultural. Lo que se espera, pues, es que tanto los migrantes como la sociedad de acogida estén dispuestos a cambiar al entrar en contacto.⁸

En mi opinión, las críticas mutuas entre asimilacionistas y multiculturalistas tienen su parte de razón. Incluso en sus versiones más inclusivas y matizadas, unos y otros corren el riesgo de criminalizar la diferencia, bien sea en el seno de la comunidad política o en el seno de alguna de sus minorías culturales, promoviendo una agenda uniformizadora, bien sea por la primera o bien por las segundas. Los primeros lo harán en el nombre del universalismo, cuando en realidad estarán promoviendo ciertos elementos culturales particulares de una comunidad política u otra; los segundos lo harán en nombre de la diversidad, cuando probablemente estarán despreciando la diversidad interna en las minorías culturales. Quienes salen perdiendo, en ambos casos, son el pluralismo y la discrepancia; es decir, en último término, el individuo.

⁸ Hay que señalar que hay autores que se reclaman multiculturalistas y que sostienen que, en realidad, el interculturalismo no es más que un tipo de multiculturalismo (o que es un complemento), y que la descripción del multiculturalismo como promotor de guetos culturales es errónea (Meer y Modood, 2012). Por razones de espacio, no examinaré esta discusión, pero ofreceré dos razones por las que prefiero utilizar el término interculturalismo como enfoque diferenciado: (1) sin duda, hay versiones del multiculturalismo que han centrado el grueso de su atención en promover el reconocimiento de la diversidad en el espacio público, desatendiendo la necesidad de una cultura pública común (y que esta sea plural y abierta a revisión); y (2) incluso si asumiésemos que la palabra interculturalismo designa una vertiente o un complemento del multiculturalismo, sería importante emplearla para distinguirlo, en cualquier caso, de toda forma de multiculturalismo propensa a promover la segregación de las sociedades en guetos culturales.

A estas alturas, quien esté leyendo esto tendrá probablemente una sensación de mareo. Es normal; nos encontramos ante un dilema inevitable entre dos principios que se necesitan mutuamente y que, al mismo tiempo, están en perpetua tensión: ciudadanía moderna (de la que el principio de laicidad no es sino un corolario) y diversidad. No es un caso único: la relación entre valores tales como democracia e imperio de la ley, o libertad y seguridad, presenta la misma naturaleza de necesidad mutua y tensión permanente. Ante dilemas así, no podemos aspirar a una fórmula clara e infalible que nos diga cómo resolver estas tensiones, sino simplemente a mantener un equilibrio que siempre será precario, y que tendrá su demonio en los detalles prácticos. Dicho esto, considero que el enfoque más adecuado desde donde pensar la laicidad en la Europa de nuestros días es el interculturalismo: hay que cuestionar toda pretensión de fijar algún tipo de cultura intocable (bien sea la de la sociedad de acogida, bien la de las minorías migrantes) y, por el contrario, estimular la mezcla, el mestizaje y el cambio.

Desgraciadamente, un concepto teórico no soluciona por sí solo los problemas prácticos. ¿Cuál es la receta «intercultural» ante las controversias sobre la diversidad espiritual como las que hemos ido viendo en este artículo, o como muchas otras? No puede existir una única respuesta a esta pregunta, porque estas controversias presentan enormes diferencias entre ellas, y porque a la hora de abordarlas habrá que tener en cuenta las diferencias entre contextos geográficos, sociales y políticos. No dispongo de espacio para proponer recetas para diferentes controversias (cada una requeriría de un artículo entero, o más), pero me gustaría plantear cuatro criterios a la hora de elaborarlas; criterios arraigados, como digo, en una mirada tanto laica como intercultural.

En primer lugar, espíritu *deliberativo*. Es necesario que toda sociedad cultive y promueva elementos comunes y de cohesión dentro de su cultura pública; pero, al mismo tiempo, es necesario que esta cultura pública no se entienda como un producto terminado, sino como un proyecto abierto de forma perpetua, como lo son las leyes o las políticas públicas. Y, al igual que estas, es necesario que su diseño e implementación se basen en un diálogo democrático en el que, por un lado, todo el mundo esté incluido, y, por otro, todo el mundo acepte intercambiar razones con el resto de la ciudadanía. Una sociedad debe estar preparada para someter a revisión su política educativa, los uniformes de sus funcionarios o sus festividades, y a hacerlo escuchando con especial atención las voces de aquellas minorías culturales (incluyendo de religiosas) que hayan sido excluidas anteriormente de su diseño. Pero, al mismo tiempo, quien quiera participar en esta revisión no puede aducir los pasajes de tal o cual «libro sagrado» como argumento en favor de sus propuestas.

En segundo lugar, *prioridad de los derechos humanos y de la autonomía individual*. Si una práctica religiosa va claramente contra los derechos humanos, les corresponde a los poderes públicos combatirla. En algunos casos (como el de la asignación de roles desiguales por género), será recomendable que el combate se haga a través de medios «suaves» como la educación; en otros casos (como el de la mutilación genital femenina), habrá que usar además mecanismos «duros», incluyendo la prohibición y la persecución penal. Por el mismo motivo, la defensa del derecho a la diferencia de los grupos debe entenderse como *un instrumento* al servicio del derecho a la diferencia *de los individuos*: este debe tener prioridad sobre aquel. Esto implica, por ejemplo, prestar atención a la diversidad (y al conflicto) existente dentro de las mismas minorías, para evitar otorgar una interlocución

privilegiada a algunos de sus elementos (que a menudo serán los más poderosos y, por tanto, conservadores) a expensas otros.

En tercer lugar, *disposición equitativa*. Es necesario que la factura de la convivencia se reparta de forma justa y razonable. Esto es importante desde el momento en el que ni la más laica de las comunidades políticas tiene una cultura pública completamente ajena a la herencia religiosa, ni ninguna voluntad de renunciar del todo. Las fiestas mayores de nuestro país suelen ser, por ejemplo, festividades asociadas a santos o vírgenes de la Iglesia católica. Y si bien es cierto que el paso del tiempo va diluyendo el significado religioso de estas festividades (o de otros elementos de nuestra cultura pública), este sigue allí. Cuando la mayoría de los catalanes y las catalanas provenía del mismo trasfondo cultural católico (sostuvieran o no esta fe), esto podía no ser de gran importancia. En el momento en el que una parte creciente del país ni es católica, ni proviene de familias de tradición católica, el mantenimiento de estos elementos de origen religioso en nuestra cultura pública supone exigir un esfuerzo extra a una parte nada despreciable de la ciudadanía.

En algunos casos, será posible esquivar este problema «secularizando» completamente las fiestas, especialmente en aquellos casos en los que se trata de fiestas de origen precristiano (como la Navidad). Pero en muchos otros casos, este problema será inevitable; cuando esto ocurra, será razonable que las instituciones tengan gestos de reconocimiento hacia la nueva diversidad espiritual que, por así decirlo, compensen la balanza. Para seguir con el ejemplo: si cada año el alcalde o alcaldesa felicita públicamente San Damián, seguramente no es necesario hacer aspavientos en nombre de la laicidad debido a que también felicite públicamente el final del Ramadán, el Iom Kipur o el Diwali, entre otros.

En cuarto lugar, *política orientada a resultados*. El quid de una buena gobernanza de la diversidad cultural (incluyendo la religiosa) se encuentra en equilibrar varios valores que, a menudo, pueden estar en tensión. En este sentido, a veces la solución más obvia en cuanto al principio puede no ser la más recomendable en términos de resultados. Si, por ejemplo, el resultado de cerrar los espacios deportivos no mixtos en un barrio es que las mujeres de determinada confesión religiosa renunciarán (voluntariamente o por presión social) a practicar deporte (con la consecuente pérdida de oportunidades de interacción con otras mujeres de otros orígenes culturales), esta línea de actuación deberá ser al menos revisada, para ver si existen alternativas más efectivas de cara a promover la autonomía de las mujeres.

En este sentido, cuando desde los poderes públicos se quiera impulsar una medida encaminada a emancipar a personas que puedan estar siendo dominadas por una autoridad religiosa, es necesario que la medida se planee y se implemente en diálogo con las personas a las que se pretende emancipar; con personas que conozcan, sobre el terreno, la realidad en la que se quiere intervenir, y con expertos y expertas en la problemática en cuestión. Es necesario, además, que la medida siga una lógica de ensayo y error, sujeta a evaluaciones sobre sus resultados reales. En este campo, como en tantos otros, mejor apostar por la ingeniería social fragmentaria *bottom-up*, siempre que sea posible, que por grandes diseños abstractos *top-down*.

4. Conclusiones

En este artículo, he argumentado que la laicidad es un corolario lógico de la noción moderna y democrática de ciudadanía, y que se encuentra en una relación de necesidad mutua y tensión permanente con la diversidad. Tratar de descartar uno de los dos valores lleva a erosionar el otro, y, al mismo tiempo, ambos tienen puntos de tensión prácticos que hay que reconocer y gestionar. En mi opinión, la búsqueda de equilibrio entre cohesión civil y diversidad cultural que nos propone el interculturalismo, aplicada al terreno del pluralismo espiritual, es el menos malo de los caminos que podemos transitar de cara a promover lo que, finalmente, justifica la existencia de las comunidades políticas: el derecho de las personas a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.

Referencias

Barry, B. (2002). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Harvard University Press.

Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture. The Claims of Culture*. Princeton University Press.

Israel, J. I. (2015). *Una revolución de la mente: La ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*. Laetoli.

Jacob, M. C. (1981). *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans. Reassessing the Radical Enlightenment*. George Allen & Unwin.

Kymlicka, W. (1999). *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Proa.

Meer, N., y Modood, T. (2012). How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 175–196.

Morales-Gálvez, S. (2017). Living together as equals: Linguistic justice and sharing the Public sphere in multilingual settings. *Ethnicities*, 17(5), 646 a 666.

Sokal, A., y Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Empúries.

Zapata-Barrero, R. (2019). *Intercultural Citizenship in the Post-Multicultural Era*. SAGE.



Interpretaciones de la laicidad o cómo tomarse la diversidad seriamente

Daniel Gamper

Hace varias décadas, el filósofo y jurista angloamericano Ronald Dworkin quiso sacar las consecuencias de tomarse los derechos seriamente. Los derechos, desde una visión juspositivista, existen en la medida en que existen instituciones políticas (a menudo un Estado) que garantizan su cumplimiento y que tutelan a los ciudadanos que consideran que no pueden ejercerlos en plenitud y en igualdad de condiciones con otros ciudadanos. En derecho constitucional, se define el garantismo como la protección de los ciudadanos ante los abusos del poder, entendiendo aquí ciudadanos como todas las personas que están sujetas al poder, poniendo el énfasis en aquellas que, por su condición social, son más proclives a ser objeto de estos abusos, como las detenidas o encarceladas. Así pues, hablar de los derechos significa sobre todo hablar de los derechos de las personas que se encuentran en situaciones más desfavorecidas, precisamente porque la ausencia de precariedad se define como capacidad para ejercer los propios derechos. Por lo tanto, tomarse los derechos y la diversidad seriamente significa defender los derechos de aquellos que tienen dificultades para ejercerlos y reconocer las obligaciones que la diversidad impone a las instituciones políticas públicas.

¿Qué significa que una sociedad sea diversa? Según el célebre teórico del liberalismo contemporáneo John Rawls, la diversidad se da naturalmente cuando hay un régimen de libertad, es decir, si las personas pueden elegir libremente en qué creer, cómo comportarse, con quién reunirse, qué libros leer y a dónde desplazarse, entonces el resultado

será que elegirán diferentes maneras de vivir, libros distintos en los que creer, personas diferentes con quien reunirse. En condiciones de libertad, la ciudadanía se volverá más diversa, las personas no se verán obligadas a elegir un estilo de vida mayoritario o impuesto legalmente y, por tanto, elegirán sin coacciones explícitas. Así pues, una sociedad diversa es aquella en la que no podemos esperar que se dé un acuerdo sobre cuestiones que tienen que ver con la vida buena, con el sentido de la existencia. En una sociedad diversa, las personas deben convivir o coexistir sabiendo que sus conciudadanos y sus conciudadanas creen en cosas diferentes. Más aún, la diversidad no es pacífica o aprobable, porque, si lo fuera, ya no sería diversidad, que por definición supone un reto tanto para las personas que conviven o coexisten como para las instituciones públicas. Dado que no es razonable ni previsible que el desacuerdo sobre el sentido de la vida se resuelva de una manera que sea compartida por todos y que tengan que vivir con este desacuerdo razonable, hay que encontrar un arreglo para que todas las personas puedan compartir sin tener que renunciar a rasgos fundamentales de su cosmovisión. La laicidad quiere ser este arreglo social, cultural y, sobre todo, político, que permite la coexistencia de los diversos sin que nadie se encuentre en una situación privilegiada (tampoco los miembros de la mayoría moral o cultural) para negociar cuáles deben ser los términos de la vida en común.

Cuando nos preguntamos sobre la laicidad, el derecho que está en juego es la libertad de conciencia, no solo en la forma de libertad religiosa, sino también en el sentido más amplio, es decir, en todas las manifestaciones de la conciencia, las que están articuladas religiosamente y las secularizadas. Desde esta perspectiva, debe entenderse la laicidad como el sistema político, el marco institucional y la disposición ciudadana que tutelan la libertad de conciencia. Un régimen laico, por tanto, es aquel en el que las personas no encuentran obstáculos en el

ejercicio de su libertad de elegir en qué quieren creer y cómo quieren vivir. No encontrar obstáculos significa que pueden manifestar públicamente sus creencias, que pueden hacer publicidad, que deben poder comunicarlas a sus conciudadanos e invitarlos a compartirlas, que pueden reunirse y expresarse individual y colectivamente para practicar el culto de su elección o para cuestionar la racionalidad de los cultos que practican los demás. Al mismo tiempo, como libertad negativa, todo el mundo debe ser libre de no creer, de no participar en el culto, de no ser expuesto a prácticas o creencias que no se comparten. Este sentido de laicidad no coincide con lo que suele entenderse con el término laicismo, que designa un arreglo institucional que promueve una visión exclusivamente secularizada de la existencia y que recluye la religión al espacio privado o íntimo. Entender la laicidad como el esquema político que protege la libertad de conciencia significa reconocer que debe proteger tanto las conciencias articuladas en términos secularizados como aquellas que lo hacen en el marco de las confesiones religiosas tradicionales.

Hay dos métodos diferentes para acercarse a la laicidad: uno pone el peso en la teoría y el otro toma en consideración los contextos culturales e históricos de aplicación. Para conseguir una comprensión medida y equilibrada de la laicidad hay que combinar ambas perspectivas, de modo que los contextos concretos sean evaluados desde la perspectiva del modelo teórico y que el modelo teórico sea lo suficientemente flexible como para rendir cuentas de las tradiciones culturales y de la composición sociológica de los territorios en los que debe ser aplicado. Desde un punto de vista estrictamente teórico, son varias las definiciones que se han ofrecido por parte de los teóricos de la filosofía política. Si pensamos en la laicidad conjuntamente con los retos de la diversidad, entonces parece adecuado tomar como punto de partida teórico el informe sobre acomodación religiosa que re-

dactaron Charles Taylor y Gerard Bouchard por encargo del gobierno quebequés. El informe sitúa la libertad igualitaria en el ejercicio de la libertad de conciencia en el centro de cualquier consideración sobre la laicidad: si se vulnera esta igualdad, si algunos ciudadanos encuentran más dificultades que otros para ejercer sus derechos religiosos o para vivir plenamente de acuerdo con su conciencia, si las instituciones del Estado o el sistema de mercado discrimina indirectamente a algún ciudadano por motivos de conciencia, entonces es necesario establecer mecanismos que restauren la igualdad.

Otro método para ofrecer una propuesta de cómo debería ser la laicidad toma en consideración el contexto cultural, social, histórico y político. No se trata solo de fijarse en cómo cambia el paisaje sociológico de una ciudad, de un país o de un continente. También hay que prestar atención a las tradiciones religiosas que han imperado en el territorio en cuestión, así como a la sedimentación de estas tradiciones en el tejido institucional, cultural y social.

Para intentar encajar ambas perspectivas, conviene mirarlas en contextos concretos, ponerlas a prueba, aunque solo sea de manera conjetural, en una situación geográfica determinada. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Europa. Como es sabido, los países europeos reconocen la validez de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (2000), la cual, en el artículo 10, afirma:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.

Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en

“En condiciones de libertad, la ciudadanía se volverá más diversa, las personas no se verán obligadas a elegir un estilo de vida mayoritario o impuesto legalmente”

privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.

2. Se reconoce el derecho a la objeción de conciencia de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio.

Un artículo que, referente al tema que estamos tratando, podemos leer en conjunción con el artículo 22 de la Carta (2000): «La Unión respeta la diversidad cultural, religiosa y lingüística».

La fuerza de estos dos artículos sobresale cuando los leemos sobre el trasfondo de los regímenes que precedieron las democracias constitucionales. En el caso español, este régimen previo es el nacionalcatolicismo, positivado en los Principios del Movimiento Nacional, que exigía que la actuación del gobierno se inspirara en el catolicismo a la hora de redactar las leyes del país. Las constituciones liberales adquieren una parte de legitimidad precisamente porque renuncian a sesgarse a favor de una religión concreta. El principio de neutralidad juega un papel determinante para garantizar que nadie se sienta discriminado por las leyes. Es precisamente la centralidad de la libertad, en concreto de la libertad de conciencia, la que obliga a entender la laicidad no como un corsé al que deben adaptarse los ciudadanos, sino como un régimen que acoge las diferencias sin imponer una única manera de vivir. Si la libertad de conciencia se toma en serio, entonces las instituciones de los Estados no pueden pretender que los ciudadanos sigan un único patrón de comportamiento. Así pues, estos dos artículos nos hacen pensar en la diversidad y en la libertad de conciencia como dos magnitudes que no se pueden pensar de manera aislada.

Esta diversidad, sin embargo, tiene algo de engañoso en la medida en la que, si bien existe una creciente diversidad religiosa o de formas de

entender el sentido de la existencia, también es cierto que el sistema económico capitalista tiende a una uniformización en los usos cotidianos que a menudo se oculta vistiéndola de una libertad sostenida que no afecta a las cuestiones cruciales de la vida, sino a las elecciones de consumo. Podemos decir que, en parte, las reglas del mercado y el terreno de juego del capitalismo constituyen el lenguaje común de nuestras sociedades, conforman en gran medida el espacio público, así que pueden acoger en su seno una forma de diversidad domesticada, canalizada a través de diferentes formas de consumo. Esta diversidad aparente no requiere ninguna tutela política en la medida en que está administrada por el mercado que la posibilita, la incentiva y la satisface. Ciertamente, el mercado es tan persistente e invasivo que también ofrece opciones espirituales y de conciencia, dando la apariencia de que el sentido de la vida es una magnitud sometida a la ley de la oferta y la demanda. Ahora bien, tal vez conviene, para evitar la disolución de las elecciones fundamentales de la existencia en meras elecciones de consumo, distinguir entre, por un lado, el ejercicio radical de la conciencia que libremente se adhiere a una confesión religiosa o a una corriente de pensamiento, o que persiste en las confesiones religiosas y en las elecciones personales que se han heredado de los progenitores, y, por otro, las formas de vida vehiculadas exclusivamente a través de elecciones de consumo. Cuando hablamos de laicidad y de libertad de conciencia nos referimos a las primeras, a las elecciones radicales sobre el sentido de la vida que evidencian su radicalidad cuando las personas que las hacen están dispuestas a oponer resistencia en el caso de que se les obstaculice pensar y vivir sin otras tutelas que aquellas que han decidido aceptar libremente. Es decir, a quien decide comer ecológico o se identifica con determinados productos electrónicos, no se le vulnera un derecho si encuentra dificultades para acceder a estos bienes. Quien, en cambio, no quiere arrojarse ante un dios o quien ha crecido con la convicción heredada

de que determinados alimentos son impuros en un sentido vinculado a la sacralidad, o quien no quiere consumir productos derivados de animales porque tiene motivos de índole científica, política o estrictamente personal, puede exigir que se le tutele este derecho en la medida en que no hacerlo supondría obligarle a actuar en contra de lo que cree firmemente. La firmeza de estas creencias se manifiesta en que estas personas estarían dispuestas a renunciar a hacer determinadas cosas si no las pueden hacer en los términos que para ellas son justos. El ejemplo de este ejercicio supremo de la conciencia lo encontramos en los casos de los testigos de Jehová y en el de los insumisos al servicio militar: en ambos casos, los individuos concretos prefirieron someterse al castigo penal que participar en prácticas que atentaban contra aquello en lo que creían, la participación en un ejército. Esta seriedad ante la posibilidad de sufrir penurias como el encarcelamiento es índice de la fuerza de la conciencia y de la importancia de tutelarla. Es cierto que no resulta fácil distinguir entre meras preferencias de la voluntad y actos supremos de la conciencia, y menos aún hoy cuando el mercado tiende a la banalización de los actos de la conciencia equiparándolos con decisiones de consumo. Además, dado que el margen de acción política de los ciudadanos en las democracias representativas ha quedado reducido a la participación episódica e infinitesimal en elecciones democráticas, el mercado se ofrece como vehículo para la expresión política de los ciudadanos, que ven cómo sus decisiones de mercado se convierten prácticamente en las únicas plataformas a través de las cuales pueden ejercer cierta influencia política, como lo demuestra el auge de los productos de kilómetro cero o ecológicos, entre tantos otros.

La laicidad, pues, hace referencia a la serie de políticas públicas que hacen referencia al ejercicio de la libertad de conciencia de los ciudadanos. El Estado no puede prejuzgar que haya ejercicios de la concien-

cia más libres que otros. No puede considerar, por ejemplo, que las personas que se articulan en términos de obediencia a una religión monoteísta sean menos libres que aquellas que se adhieren a creencias exclusivamente científicas (o sea, personas que no definen sus creencias en términos de creencias, sino en términos de convicciones científicas). Tampoco las leyes pueden estar sesgadas para favorecer a unas personas o a unas creencias en detrimento de otras. No solo eso, también la sociedad debe ser laica en el sentido de que las costumbres de la mayoría no deben ser opresivas, por lo que ni las leyes, ni las instituciones, ni las presiones de la mayoría deben constituir barreras por el libre despliegue de la conciencia. Huelga decir que esta perfecta libertad es un espejismo, porque nadie es libre de ser influenciado por el contacto con otras personas. Nadie es una isla, y no siempre es fácil distinguir entre la adhesión libre y la sumisión obligada; y más teniendo en cuenta que, a menudo, la adscripción religiosa proviene de las decisiones de los progenitores sobre el destino de los menores. Por lo tanto, cuando tratamos la libertad de conciencia estamos ante una magnitud paradójica y escurridiza que no se puede determinar de una vez por todas, dado que para hacerlo habría que ver el interior de las personas, lo que no solo es imposible para los observadores externos, sino también para el individuo, como demuestra el hecho de que el autoengaño y el autoconocimiento sean inseparables objetivamente. En todo caso, si la laicidad supone la aceptación y el respeto de la libertad de conciencia, esto implica también que debe vivir con las contradicciones y los problemas propios del liberalismo, uno de los cuales se manifiesta en el hecho de que una parte crucial de la libertad de conciencia es el derecho de los progenitores a guiar a sus hijos en el maremágnum de las creencias.

Esta potestad que se les reconoce a las madres y a los padres de introducir a los hijos en las creencias que consideren mejores nos per-

“Ni las leyes, ni las instituciones, ni las presiones de la mayoría deben constituir barreras para el libre despliegue de la conciencia”

mite reflexionar sobre la operatividad de la laicidad en un contexto de diversidad. ¿Hay alguna diferencia entre bautizar al hijo y no bautizarlo? ¿Quien no bautiza al hijo está respetando más la libertad de esta persona, que cuando sea mayor podrá elegir entre bautizarse o no bautizarse? ¿No bautizar al hijo es una elección o es la ausencia de elección? ¿Es posible no elegir cuando se educa a un menor, o quizás es que la elección de no dar explicaciones sobrenaturales a hechos naturales es también una elección?

Traslademos esta pregunta al ámbito escolar y a la presencia de símbolos religiosos en el aula. El debate sobre los crucifijos en las aulas de las escuelas públicas europeas no se ha cerrado. En cada país, se encuentran arreglos diferentes en función de cuál sea el modelo constitucional de libertad religiosa. Así, en algunas regiones, se permite la presencia de símbolos religiosos presidiendo las aulas siempre que así lo quiera el consejo escolar. En otras regiones, los símbolos deben estar presentes por ley a menos que unos progenitores o un grupo de progenitores pidan su retirada. E incluso hay otras regiones en las que no está permitida la presencia de ningún signo religioso en el aula, mientras que sí son prescriptivos los signos que subrayan el carácter nacional, como banderas o lemas (*liberté, égalité, fraternité*). ¿Qué forma de presencia simbólica iría más acorde con los principios de laicidad? ¿La pared en blanco? ¿La presencia de un crucifijo desprovisto de significado religioso (en el supuesto de que esto sea posible)? ¿La presencia de símbolos religiosos de todas las religiones de los alumnos?

Si vamos más allá de los símbolos, ¿qué festividades religiosas deberían celebrarse en las escuelas? ¿O quizás es que no deberían celebrarse otras festividades aparte de aquellas vinculadas a la patria o a la nación? Si se celebran las festividades propias de la mayoría de la población o las más tradicionales del territorio, ¿habría que mencionar

también las festividades minoritarias y tomarlas en consideración en el aula, de manera que los niños y niñas conozcan mejor el trasfondo cultural de sus compañeros y compañeras de clase?

Es sabido que estas cuestiones provocan muchos debates sociales y que no se puede contar con que haya un acuerdo que permita resolverlas de una vez por todas. Contrastemos las dos opiniones más claras: o bien la religión queda completamente excluida de la escuela y de las instituciones estatales, que deben hacer como si no existiera, o bien es incluida en los planes de estudio y es tomada en consideración por parte de las instituciones. En el primer caso, se trataría de una laicidad negativa que considera que la libertad de conciencia se ejerce mejor si el gobierno no se inmiscuye en ella. Estos son los modelos franceses y americanos, que llegan a esta decisión por vías contrapuestas: los franceses ponen los valores republicanos por encima de las tradiciones religiosas con el convencimiento de que, de lo contrario, la religión amenaza la unidad nacional, y los americanos consideran que la religión es demasiado importante como para que la política la ensucie. La conclusión es que la religión queda como un espacio libre de intervenciones políticas desde un punto de vista estrictamente teórico, aunque en la práctica, tanto en un caso como en el otro, haya varias formas de connivencia entre el Estado y las religiones que demuestran la porosidad inevitable del muro que Jefferson quiso construir entre uno y las otras.

El otro caso es el de la laicidad positiva o de contaminación (que no encontramos en su forma pura en ninguno de los países europeos u occidentales), que es de la que nos empapamos cuando buscamos referencias sobre la laicidad. Lo que se encuentran son modelos, como el español, el italiano o el danés, que, más allá de sus diferencias, otorgan un lugar de privilegio a una religión (catolicismo o protestantis-

mo) que recibe un trato preferencial por parte de las instituciones (en la forma de presencia explícita en los redactados constitucionales o de acuerdos internacionales). En estos casos, se da una fuerte contradicción entre los principios de la laicidad, tal y como los formulan Taylor y Bouchard, entre muchos otros (igual libertad de conciencia), y la práctica política establecida por la norma. Sin embargo, esta contradicción tiene unos efectos relevantes en la medida en que los sistemas normativos se ven obligados a apaciguar los efectos de esta laicidad asimétrica para garantizar la plenitud del principio de igual libertad de conciencia con el que los países occidentales están comprometidos por ley y por tradición ética. De este modo vemos cómo, en el caso español, los Acuerdos con la Santa Sede van acompañados de otros acuerdos (de rango inferior) con las religiones consideradas de arraigo notorio, por lo que, sobre el papel, los miembros de otras confesiones que no sean la católica tienen unos derechos que, en cierto modo, pretenden equilibrar el sesgo procatólico de la Constitución española. En el caso italiano, a raíz del caso Lautsi sobre la presencia del crucifijo en las aulas de educación obligatoria, el gobierno quiso demostrar que este símbolo no resultaba discriminatorio puesto que había programas en las escuelas para familiarizar a los estudiantes con todas las religiones presentes en el aula, lo cual se haría hablando de las festividades religiosas de los colectivos minoritarios. Tanto en un caso como en el otro, estos arreglos, que situarían a las religiones minoritarias en una posición no tan favorecida respecto al catolicismo, son sobre todo formas de cumplir con un requisito de decencia política, más que un cumplimiento efectivo del principio de igualdad. Estas consideraciones, sin embargo, nos ilustran sobre la dificultad de aplicar fríamente los principios de la laicidad sin tomar en consideración los contextos históricos, sociales y culturales.

A finales del siglo XVII, John Locke propuso la tolerancia como una herramienta óptima para garantizar la coexistencia pacífica entre religiones diversas. Su concepción de la tolerancia era más bien restringida, pero nos ofrece un punto de partida para pensar acerca de nuestro presente. El pensador inglés puso el énfasis en la forma en la que debían separarse el poder civil y el religioso para garantizar que nadie interfiriera en las decisiones de las conciencias individuales. Y, como hemos visto hasta aquí, los regímenes de tolerancia se guían precisamente por este principio de separación. Hay, sin embargo, otra laicidad sin la cual la que está representada por el régimen de separación no es más que un formalismo. Esta otra laicidad es la que debe formar parte de las virtudes ciudadanas. Los ciudadanos son laicos en la medida en la que están dispuestos a tolerarse recíprocamente, pero esta tolerancia es solo un primer paso. Como es sabido, la tolerancia no significa apertura respecto a los demás: toleramos las personas y las costumbres que detestamos. Si amamos a una persona o nos caen bien las prácticas de un grupo, no los toleramos, sino que los apreciamos. Solo toleramos las cosas que no nos gustan y que decidimos que, aunque no nos gusten, tienen derecho a seguir existiendo y a persistir en la existencia. Católicos y musulmanes con creencias intensas piensan muy probablemente que una vida sin dios es una vida vacía y penosa. Ateos combativos sostienen que quien cree en cosas sobrenaturales está engañando y está conduciendo a sus hijos hacia la mentira. Desde el punto de vista de la ciudadanía, tan ciudadanos son unos como otros, tan colegisladores son unos como otros. No es imaginable una sociedad en la que todos estos diferentes deciden caminar juntos y en solidaridad, sintiéndose miembros de una comunidad. Somos hoy demasiado individualistas para ver las cosas en estos términos. Sin embargo, tomarse la laicidad seriamente significa ir un paso más allá de la tolerancia y reconocer que aquel que cree en cosas que nos parecen lamentables, o incluso detestables, tiene derecho a hacerlo,

y que su derecho a creer es análogo a nuestro derecho a no ser obligados a creer en lo que esta otra persona cree. En un sentido ideal, la laicidad puede llegar a sugerir un horizonte en el que los diversos no solo se toleran, sino que también se respetan y tienen el deseo de conocerse mutuamente y de compartir aquellos elementos que eventualmente sean semejantes en las respectivas cosmovisiones. Esto es lo que se entiende, hoy, por interculturalidad. La laicidad, entendida como una forma de entender la relación entre los ciudadanos y ciudadanas, apunta a este horizonte de relaciones con la otredad. Un horizonte que, como tal, no se puede alcanzar, pero que sirve de guía ante las tendencias de uniformizar las sociedades, que siempre (y siempre es siempre) son la peor alternativa.

Un laicismo antirracista

Antoinette Torres

Vivimos en un estado aconfesional que, desde una supuesta perspectiva liberal, tolera todas las manifestaciones religiosas, aunque el catolicismo es *de facto* la religión oficial. Soportamos la anomalía de ver como se imparte religión católica en los centros educativos públicos, ceremonias religiosas en eventos políticos, y políticos en eventos religiosos. La lista de ocasiones en que la religión católica invade el espacio de todos es interminable. Esto explica muchas cosas.

En este contexto social es donde se pretende articular un laicismo que sea un eje que ayude a definir la nacionalidad y la pertenencia a un estado. Pero bajo esa premisa, los que optan desde su libertad por ser diferentes son, por definición, grupos de pueblos que ven la religión como parte de sus identidades en su vida cotidiana y se sienten excluidos e introducidos a la fuerza en la *otredad*. Así pues, la religión, para muchos ciudadanos migrantes o de origen no europeo, se convierte en un nuevo sustituto de la raza a la hora de construir muros ante el acceso a la igualdad de derechos.

El laicismo ha sido el marco elegido por muchas naciones para su construcción. Pero lo cierto es que ese marco puede ocultar la realidad de un cristianismo cultural, que es la regla fundamental de las leyes y la política en los países occidentales. Para que estos estados «laicos» funcionen como tales deben dar espacios a todos los sentimientos religiosos.

Es un equilibrio difícil que debe evitar que el laicismo se convierta en una militancia casi mística en sí misma, y acabe siendo una herramienta antidemocrática que impida a todo ciudadano la libre elección de su fe religiosa, de sus normas personales e incluso, en el caso de las mujeres musulmanas, de sus códigos de vestimenta.

El caso del islam es especialmente sangrante. Desde el 11S y los años terribles del terrorismo integrista que azotó todo el planeta (sobre todo los países musulmanes), se impuso una sospecha sobre todas las comunidades islámicas en los países occidentales, que pasaron a considerarlos, en muchos casos, como el enemigo interno, y se empezó a fomentar el señalamiento y la islamofobia, también desde posiciones laicas progresistas.

A lo largo de la historia de la humanidad, los encuentros culturales nunca han sido tales; se han transformado en conquistas, donde la imposición era la norma. La diferencia no se toleró y ni mucho menos se entendió, más bien se violentó en nombre de la religión, de una religión.

Pero deseo hablar desde mi experiencia personal. Yo soy licenciada en filosofía por la Universidad de La Habana, y aunque a algunas personas les sorprenda, soy santera y creo en la vida después de la muerte. Si la vida de una persona es así de compleja, cómo no lo van a ser sus creencias.

Soy una mujer negra, migrante, y soy heredera de un acervo cultural que hunde sus raíces en la noche de los tiempos. Mis ancestros me dieron unos saberes que nosotros llamamos *religión*, otros brujería, y la mayoría los considera superstición.

En mi país de origen, la santería es religión, pero también es cultura. Los patakíes podrían funcionar como fábulas llenas de sabiduría. Es religión, es cultura, es mitología y también, como en el resto de las creencias, es apoyo espiritual.

En numerosas ocasiones he podido percibir cómo se puede destrozarse todo un sistema de creencias en una noticia televisiva de apenas varios segundos. En el caso de la santería, se nos representa como gente que sacrifica animales, ignorante y propensa a delinquir. Nuestros santos se representan en un contexto muy parecido a la escena de un crimen y eso nos retrotrae a la colonización y a aquellos tiempos en que la Iglesia católica afirmaba que mis antepasados esclavizados carecían de alma. Aquella sentencia ayudó a justificar durante cuatro siglos el tráfico transatlántico de seres humanos. Son claras manifestaciones de un racismo que se respira en nuestro entorno.

Pero la pregunta que nos trae es si esto es diferente desde un punto de vista laico. Debo ponerme a la defensiva, porque mi experiencia no es buena.

Ese mismo ejercicio violento y discriminatorio que recibo desde el catolicismo, el islam u otras religiones oficiales, también lo puede ejercer un periodista, un profesor universitario o un médico a través de microviolencias. Y lo más lamentable de todo esto es que durante todo el proceso quien genera la violencia cree que no tiene nada que aprender del otro.

Sin duda, hay un claro sesgo a la hora de usar las palabras *cultura* o *mitología*. Las palabras se embellecen o se afean dependiendo de lo que

se trate o de quienes se trate. Por lo tanto, una cosa es no ser creyente y otra heredar el «gen colonizador».

¿Y cómo saldríamos de esta encrucijada? Es decir, ¿cómo se debe lidiar con lo que culturalmente no nos suena, desde un punto de vista laico?

El laicismo debe ser antirracista.

A muchos les sorprenderá esta afirmación, pero hay que tener en cuenta cómo desde posiciones de extrema derecha se está empleando el laicismo para atacar a comunidades religiosas, sobre todo a las musulmanas en Europa occidental.

Así pues, una agenda laicista debe tener como premisa superar las visiones paternalistas sobre la multiculturalidad y empezar a practicar un verdadero respeto hacia las manifestaciones religiosas ajenas al mundo occidental. Debe abrazar y acoger las manifestaciones religiosas personales y no caer en la trampa de los esencialistas que lo utilizan como coartada para imponer una única visión del mundo.

El laicismo antirracista debe tener una postura más respetuosa hacia la diferencia que la mera indulgencia o tolerancia. El objetivo no debe ser soportar o permitir, sino involucrar y concernir. El estado debe intervenir (y no dirigir), desde un punto de vista afirmativo, no desde una negligencia buenista, que está cargada de abandono y no asunción de responsabilidades.

Un primer paso es no tener una concepción de la identidad moral y religiosa excesivamente territorial y monocultural. Hoy en día, en el mundo globalizado que hemos construido, no pueden existir comuni-

**"El laicismo anti-
rracista debe tener
una postura más
respetuosa hacia
la diferencia que la
mera indulgencia o
tolerancia"**

dades independientes de la sociedad, pero tampoco sociedades independientes del resto del mundo.

El laicismo, pues, debe dejar de usarse como fuerza naturalizadora de las culturas y religiones ajenas. Debe ocuparse de los derechos y las preocupaciones especiales de las minorías en la apertura de la esfera pública de una manera relevante y dinámica, con el objetivo de equilibrar el poder y lograr la igualdad, en lugar de proteger la cultura autóctona, aunque se haga de manera no consciente.

Desde mi punto de vista, un laicismo antirracista debe ser una respuesta a las llamadas *construcciones nacionales* que se hacen desde el esencialismo y que buscan una identidad única borrando las propias de cada minoría.

Esto solo será posible si abogamos por una neutralidad real del estado ante las manifestaciones religiosas. Y esto no se hace solo con una supuesta igualdad de derechos formal.

No se puede poner remedio a las desigualdades estructurales solo con la igualdad de derechos de ciudadanía. Lo lógico sería tener una política diferenciada para las minorías religiosas, ya que la supuesta neutralidad formal oculta las ventajas estructurales que reciben las mayorías. Esto no significa que no se deba luchar por la igualdad de derechos. Sin embargo, con respecto a oportunidades políticas, legales y socioeconómicas, esos derechos deben entenderse de una manera sensible a las desigualdades. La religión no debería importar cuando se habla de la distribución de recursos.

La educación es otro pilar fundamental de ese ejercicio laico antirracista. La comprensión de un mundo complejo y multicultural por parte

de los más jóvenes es la clave para que en un futuro las tensiones provocadas por la política y los políticos no acaben siendo la norma que estructure nuestras sociedades.

Se debe sacar la asignatura de religión de la educación pública. Sin duda es una muestra de las desigualdades estructurales que se imponen a las minorías religiosas. La prima que recibe la mayoría católica incide negativamente en la comprensión que los alumnos tienen sobre las minorías. Hay un desconocimiento mutuo que no beneficia a la convivencia. Esto incide en las humillaciones diarias, el silenciamiento y los ataques a la identidad y al bienestar de los alumnos no católicos.

Los educadores, los consejos escolares y la dirección de los centros públicos eluden sus responsabilidades en los planes de estudios que apoyan y mantienen una realidad de segregación religiosa en las escuelas. Esta forma de evitar el tema permite una complicidad en la perpetuación de los daños contra los alumnos que profesan religiones minoritarias.

Los educadores, desde una pretendida posición laica, olvidan sus sesgos culturales y dan por sentadas una serie de normas no escritas que perpetúan la discriminación de las minorías. Así se recuerdan y repasan todas las celebraciones de origen cristiano, pero se escudan en la laicidad para evitar mostrar otras maneras de ver el mundo desde otras creencias. Mutilan el conocimiento de otras realidades de sus alumnos y contribuyen a esa construcción nacional cristiana occidental.

Muchas veces se considera incompatible con la vida pública profesar una religión distinta a la católica. Queremos algo mejor para nosotros,

nuestros niños y todos los jóvenes, familias, cuidadores y educadores que viven y trabajan en estos sistemas.

Los educadores y los sistemas escolares no pueden seguir evitando confrontar, socavar y erradicar los prejuicios contra otras religiones. Tienen que dar un paso al frente y comprometerse a hacer su trabajo. Educar.

Un laicismo antirracista debe unir y no imponerse, ni mirar por encima del hombro aquello que le es ajeno.

Descolonizar la laicidad para la reivindicación de otras espiritualidades

María Ignacia Ibarra

Abordar la laicidad y el secularismo en clave descolonial requiere abrir un espacio pedagógico para una interculturalidad crítica (Walsh, 2009). En el presente texto busco insistir en la relevancia de deconstruir las narrativas hegemónicas para reconocer epistemologías y espiritualidades diversas como otros saberes, históricamente subordinados por el marco religioso moderno y eurocéntrico.

Entonces, es clave dar cuenta del colonialismo como una estructura ideológica que va más allá de un tiempo histórico específico (ligado a la llegada de Cristóbal Colón a las Américas) y las consecuencias económicas y territoriales que ese momento tuvo (Césaire, 2006). El colonialismo, bajo la idea de «progreso», constituye una estructura sostenida y reproducida continuamente por colonizadores y colonizados, aceptando los segundos la condición colonial debido a un aparataje simbólico de tentáculos múltiples que genera adhesión a elementos opresores.

Hablo de millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría. Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo. (Césaire, 2006, p. 20).

Como plantea Césaire, el despojo de la espiritualidad es una de las dimensiones fundamentales para que la estructura colonial se instalara como la «hegemónica», lo cual, según la concepción de Gramsci, tuvo (y tiene) consecuencias, no solo en el plano material de la economía o en el plano de la política, sino además en el plano de la moral, del conocimiento y de la filosofía (Luppi, 1978). Esta dominación cultural genera una jerarquización cultural desde una perspectiva geopolítica eurocéntrica, un proceso de racialización identitaria: hay un pueblo, un grupo social que es superior a otro, por lo cual este tiene un «deber» de dominar y civilizar a la «barbarie». El colonialismo se constituye como un hecho histórico y social con dimensiones bélicas, políticas, económicas, espirituales, sociales y culturales; un Estado que se impone por sobre otro, una experiencia histórica específica de sometimiento. El colonialismo es un proceso no resuelto, continuo y que refiere a una necesidad endógena de la civilización de expandirse.

Al mismo tiempo, la colonialidad, concepto acuñado por Aníbal Quijano (1992) es aquel sistema de ideología y praxis de dominación que permite e instaura la clasificación jerarquizada y de subordinación, generando otredades e identidades coloniales. Se sostiene basándose en la racialización como centro de opresión. Es un patrón de poder que opera en cada uno de los planos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana y que permite comprender cómo se configura el capitalismo global y las redes que entretejen aquel sistema. El poder es «una relación social de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana: trabajo, sexo, subjetividad y autoridad colectiva con sus respectivos recursos y productos». (Quijano, 2001, p. 10). En este vínculo social de opresión, el colonizado aprende el lenguaje y pensamiento del dominador, y en esa diferencia se afirma el propio conocimiento occidental. La «heterarquía» (Castro Gómez, 2007) es un

sistema de procesos entrelazados que confluyen para establecer dinámicas de poder y que se basa en discursos raciales que organizan a la población.

Las sociedades colonizadas son divididas, afectando profundamente a las identidades que se generan. La categoría «raza» se construye a partir de la biologización del mundo, la «invención» de la raza es producto de la colonialidad. Es un dispositivo ideológico que posibilita la dominación colonial. El colonizado busca apropiarse de la identidad blanca del colonizador (Fanon, 2009). Las herencias coloniales se caracterizan por ser producto de relaciones de poder jerárquicas que provienen de diferencias raciales. Esto nos ayuda a comprender cómo se estructura la sociedad; vincular un determinado fenotipo o una configuración geográfica que responde a configuraciones sociales y políticas. Las categorías de raza y clase y los efectos que aquellas tienen en los cuerpos de mujeres y hombres en un contexto colonial permiten las estructuras racistas, la cosificación de los cuerpos y la dependencia económica. El sistema colonial es por sobre todo una articulación de lógicas de explotación y que se reproducen en las metrópolis, que es donde los colonizados se dan cuenta de su propia racialización (Fanon, 2009). Ahí es donde se toma consciencia social y consciencia de sí mismos.

¿En qué se sostiene la colonialidad? ¿Cómo se traduce la diferencia entre una sociedad moderna y una tradicional? El proyecto de modernidad busca homogeneizar a partir de la «civilización» de la barbarie a través de una racionalidad instrumental.

La sociedad moderna, el sistema-mundo moderno, se basa en una economía-mundo capitalista (Wallerstein, 2005). En este sistema-mundo existen las áreas centrales y las periféricas, siendo las primeras aque-

llas consideradas «desarrolladas» gracias a la explotación de la mano de obra y de «recursos naturales» de las segundas. Así, según Wallerstein (1984) en *El moderno sistema mundial*, se construye y reproduce la lógica capitalista en un orden global, jerarquizando y fortaleciendo las dicotomías jerárquicas. ¿Cómo el binarismo entre ser humano y naturaleza —fruto de la secularización y racionalidad instrumental— permite la explotación de los cuerpos y los territorios?

Colonialidad, modernidad y secularización

Qué significa, cuándo comienza o qué caracteriza la sociedad moderna o la modernidad ha constituido un amplio debate. Se considera que la sociedad moderna se ha caracterizado como aquella en donde predomina la pluralidad y el secularismo. La sociedad democrática y «racional» se contrapone a aquella tradicional en donde no ha llegado el progreso ni el desarrollo, que lo problemático se basa en aquel sistema de valores único y de aplicación general (Berger y Luckman, 1999). Esta dicotomía construye el argumento que legitima la posición geopolítica hegemónica de Occidente, dándole un sentido «civilizador» a las prácticas e instituciones coloniales con ideales políticos liberales y modernos, con vocación de homogeneizadores en torno a lo considerado «desarrollado». Esta lógica de alterización es la que somete a los pueblos colonizados a abandonar su historia, ética y sus experiencias subjetivas, despojándoles además de sus otras formas de relacionarse o, a su vez, considerándolas «exóticas» o siendo cosificadas desde las sociedades modernas.

"El proyecto de modernidad busca homogeneizar a partir de la «civilización» de la barbarie a través de una racionalidad instrumental"

«La colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa» (Mignolo, 2005, p.61). Sin modernidad no hay colonialidad y viceversa; están imbricadas la una con la otra. Las pluralidades de las sociedades colonizadas son anuladas en pos de la construcción de una ideología universalista creada en Occidente, gestándose de esta manera la realidad eurocéntrica como la categoría completa, no marcada y, por tanto, no visible (Restrepo, 2007). La diferencia cultural se sitúa fuera de lo moderno, se constituye como otredad que es clasificada y se posiciona en los escalones inferiores de los entramados globales de poder. El Estado moderno se sostiene en el sujeto individual liberal en donde no cabe la pluralidad de conocimientos y saberes de otros contextos (Cumes, 2012).

Implicaciones de la secularización en las epistemologías no occidentales

Los movimientos sociales han hecho un importante trabajo de revisión, crítica y reflexión en torno a la epistemología occidental. En los años setenta, la ciencia que ha sido descrita como universalista y racional fue puesta en cuestión por los pueblos colonizados, así como también por la academia crítica. Fue fundamental el giro que dio el pensamiento social, político y teórico en torno a los postulados epistemológicos y metodológicos; en la relación entre práctica, pensamiento, sentimiento y realidad. En esa línea, se hizo hincapié en la experiencia encarnada y situada en la producción histórica, así como también en las relaciones de poder que se generan entre conocimiento, poder, agencia y consciencia entre grupos dominantes y subordinados (Curiel, 2014; Solano y Speed, 2008; Spivak, 2003).

La descolonialidad como perspectiva de análisis es una reconceptualización radical de la teoría y la política en Sudamérica. Aquella matriz colonial es la que se quiere transformar dando cuenta, principalmente, de la raza como patrón de poder. Un cuestionamiento al eurocentrismo como perspectiva única del conocimiento que organiza los marcos epistemológicos y disciplinares desacreditando otros saberes. Resalta cómo las prácticas e ideas coloniales han sido constitutivas de la modernidad y del sentido común que tenemos como seres llamados «modernos».

Así también pone énfasis en la división internacional del trabajo y el orden geopolítico como procesos constitutivos de acumulación capitalista a escala mundial. El giro descolonial apunta a la modernidad eurocentrada como proyecto de progreso y desarrollo a través de un cambio paradigmático hacia la razón instrumental. Descartes planteaba que en la modernidad la naturaleza se convertía en un objeto explotable; de esa manera se secularizó el mundo a partir del pensamiento matemático y científico desde una visión antropocéntrica y etnocéntrica poniendo a Europa como centro del mundo desde 1492. Los pensadores descoloniales plantean que ahí se situaría la modernidad, ya que en este período es cuando comienza la acumulación capitalista y colonial, así como también la instalación de un tipo de civilización eurocéntrica (Dussel, 2000). Entonces plantean que la modernidad se iniciaría con la invasión a América, puesto que desde allí se despliega el control del sistema mundo desde Occidente.

La civilización moderna y el modelo de desarrollo se establece como la «salvación» de los primitivos y bárbaros que aspiran a ser como aquellos superiores invasores. Este proceso, que es a la vez objetivo y subjetivo, construye metanarrativas de pobreza, superación, cooperación. Es un proyecto ideológico donde las «víctimas» son los indígenas

y africanos, los nativos de los territorios colonizados. Como dice el filósofo Enrique Dussel (1994), es un proceso constitutivamente violento.

Colonialidad, racismo y racialización

La racialización es ese proceso de producción e inscripción de signos y marcadores raciales derivados del sistema colonial capitalista, y se observa en los cuerpos que son marcados. La experiencia subjetiva del colonizado genera un gran impacto en el lenguaje, sobre todo también por la experiencia relacional donde se construye la subjetividad de los colonizados. La más grave carencia que sufre la persona colonizada es la de encontrarse fuera de la historia y fuera de la sociedad (Memmi, 1971). Se basa en la inferiorización, subalternización, invisibilización y deshumanización del «otro», de los «condenados de la tierra» (Fanon, 1999). Se refiere a aquel lugar que ocupan los subalternos en la sociedad, que ven sus cuerpos y su presencia negados en la historia, por lo que viven la experiencia de dominación y colonización de sus mentes. La racialización, junto a las estructuras del heteropatriarcado y del capitalismo, sostienen a las instituciones políticas que reproducen al sistema de poder.

Existe un pensamiento hegemónico que se universalizó en las sociedades coloniales. La iglesia católica se instaló prepotentemente en territorios latinoamericanos y se constituyó como la religión dominante. Asimismo, como el capitalismo se instala como patrón de explotación, el Estado como forma de control y el eurocentrismo como manera hegemónica de conformación de subjetividad, de cultura y de producción de conocimiento (Lander, 1993). A esto se le considera colonialidad del saber. Esto además se relaciona con el «epistemi-

cidio» (Santos, 2010), un genocidio de otros saberes, la negación de otros conocimientos. La colonialidad afecta la forma de comprender las culturas e impone sus propias categorías ontológicas. Ocurre una subyugación del conocimiento cuando se escriben y construyen jerarquías intelectuales. Se omite la episteme alternativa, lo que favorece la comprensión del mundo desde categorías coloniales. La colonialidad permea todo (Maldonado Torres, 2008).

Blancarte (2008) plantea que, en sociedades occidentales, la laicidad se define como:

La transición hacia un régimen social cuyas instituciones políticas se legitiman crecientemente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos (...) esto permite entender que la laicidad, como la democracia, constituye un proceso más que un estado de cosas definitivo. (p.14).

El mismo autor plantea que muchas veces se confunde laicidad con pluralidad y tolerancia religiosa (Blancarte, 2008), mas es importante considerar que la racionalidad y el libre pensamiento se establecen desde una posición geopolítica particular; la laicidad constituye una lucha por la emancipación de las conciencias en contraposición «a las prerrogativas ilegítimas que goza una religión particular en el ámbito público en general y de forma especial en el ámbito escolar» (Europa Laica). Analizado este punto en clave descolonial, el proceso de secularización va de la mano de la colonialización, deviniendo el cristianismo en la religiosidad única y «superior» comparada con las culturas indígenas, el judaísmo o el politeísmo, precisamente por responder a los marcos de definición epistémica moderna (Panotto, 2022, p. 221). «La colonización encontró su justificación en el discurso secular porque, en última instancia, los ‘otros’ coloniales eran concebidos como

“La fortaleza de la espiritualidad no hegemónica se relaciona con la resistencia política a la colonialidad y al despojo de la tierra ”

primitivos que vivían en etapas donde solo la religión o la tradición dominaban sus costumbres y formas de ser». (Maldonado-Torres, 2008, p. 377).

Catherine Walsh lo menciona también y lo pone en palabras llamándole «colonialidad cosmogónica o de la madre naturaleza» (Walsh, 2009). Este tipo de colonialidad se refiere a aquella concepción antropocéntrica (racional eurocéntrica) que concibe la diferenciación binaria entre ser humano y naturaleza, estando el primero por sobre de la segunda. Es un pensamiento que categoriza como no modernas o «primitivas» a las comunidades que poseen una cosmovisión (o epistemología) que se conecta con la tierra, las plantas y la espiritualidad como seres vivos, aquellos que se conectan cotidianamente con otros mundos. «Pretende socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir, la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana». (Walsh, 2009, p. 3).

Este tipo de colonialidad afecta directamente a pueblos afrodescendientes e indígenas, quienes se clasifican en la posición inferior de las jerarquías binarias, constituyendo la categoría de primitivos, irracionales, mágico/mítico en pos de lo científico y moderno propio de la perspectiva hegemónica del ser y del saber (Quijano, 2000).

Recuperación y reivindicación de otras espiritualidades

La perspectiva descolonial plantea la relevancia de comprender aquellas espiritualidades y epistemologías diversas que expresan conceptos profundos de interconexión entre los cuerpos; lo terrenal, lo sa-

grado y el cosmos (Mora, 2014). Releva la existencia de pluriversos⁹ (Escobar, 2012), es decir, una multitud de mundos. Para ello, se busca poner en valor la transmisión de las cosmovisiones y hermenéuticas indígenas, desarrollar la traducción de un sistema comunicativo entre culturas.

Contribuir a una profundización crítica de lo religioso en clave pos/decolonial tiene que ver fundamentalmente con la visibilización de claves-otras epistémicas con respecto a lo religioso, que emergen desde experiencias-otras subalternizadas de las propias prácticas religiosas como saberes marginalizados. (Panotto, 2022, p. 223).

La fortaleza de la espiritualidad no hegemónica se relaciona con la resistencia política a la colonialidad y al despojo de la tierra a la que le hacen ofrenda y ceremonias. En esa ritualidad se conectan con la naturaleza y con el entorno del que son parte; se comunican con los ríos, con el fuego, con los animales, las aguas y volcanes, con la vida y la muerte a través de las danzas. Son ritualidades que se configuran desde la base de la política, «desde abajo», en la colectividad, en la organización comunitaria.

El sistema internacional de los derechos humanos de los pueblos asume como uno de sus pilares el vínculo espiritual de los pueblos indígenas con sus territorios.

⁹ Pluriverso: aquellos muchos mundos compuestos por múltiples y complejas relaciones entre los seres humanos y entre los seres humanos y los seres que no son humanos (Escobar, 2018).

Cuando se trata de una definición de «tierra y territorios», el Convenio 169 de la OIT incluye al territorio dentro de la concepción de la tierra, por lo que, el territorio es la totalidad del hábitat de las regiones de los pueblos que la habitan (art. 13.3). Esta relación es reconocida en el artículo 25 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que reconoce que «los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios (...). De este modo, la relación espiritual con la tierra es el eje central de la titularidad colectiva (...)». (Núñez, 2017, p. 319).

La pluralización de narrativas da cuenta de una profunda e histórica conexión de las voces colonizadas con dimensiones no materiales que, a partir de ceremonias y ritos compromete la defensa de dinámicas, prácticas e identidades que han sido continuamente ocultas, silenciadas, marginalizadas y amenazadas. Escuchar las voces de los territorios subordinados implica reconocer la otredad, la *diferencia* y visibilizar aquellas formas de vida de pueblos originarios que se entrelazan con la tierra. De ahí la relevancia de las pedagogías interculturales desde una ecología de saberes, como plantea Boaventura de Sousa Santos (2009, 2010): a promoción de diversidad de abordajes/experiencias posibles dentro del campo religioso/espiritual y como marco crítico con respecto a las definiciones hegemónicas de lo religioso (Panotto, 2022, p. 224).

Las espiritualidades no hegemónicas (que están en los márgenes de la sociedad occidental) conllevan sabidurías que resisten aún con las violencias e injerencias en el territorio de otras religiones masculinizadas y jerárquicas. Las espiritualidades constituyen vestigios de las cul-

turas originarias, herramientas de sobrevivencia y resistencia de los pueblos (Marcos, 2000, 2014; Hernández Castillo, 2014, 2017). Porque se componen de los saberes invisibilizados y colonizados por categorías heredadas del eurocentrismo que potencia al pensamiento racional suprimiendo y menospreciando a lo considerado como «cósmico» o emocional. Se comprende el proceso que ha ocurrido a partir de la colonialidad del ser (Mignolo, 1995) y del saber (Lander, 1993). La espiritualidad es la base y punto de origen del conocimiento indígena (Millanguir, 2017) que cuestiona a los preceptos coloniales.

Referencias

Berger, P. y Luckmann, T. (1999). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Ediciones Paidós.

Blancarte, R. (2008). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. Colegio de México.

Césaire, A. (2006). *Discursos sobre el colonialismo* (Vol. 39). Ediciones Akal.

Cumes, A. E. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario de Hojas de WARMI*, 17.

Curiel, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa, K. (ed.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 325-334.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.

De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(54), 17-39.

Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural editores

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. 41-52. CLACSO.

Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de antropología social*, 21, 23-62. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.

Gruppi, L. (1978). El concepto de hegemonía en Gramsci. *Ediciones de cultura popular*, Cap. I y V. [http://www.gramsci.org.ar/GRAMSCILOGIAS/gruppi heg gramsci.htm](http://www.gramsci.org.ar/GRAMSCILOGIAS/gruppi%20heg%20gramsci.htm)

Hernández, R. A., y Suárez, L. (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Editorial Cátedra.

Hernández, R. A. (2014). Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo. En M. P. Meneses, y K. Bidaseca (coord.), *Epistemologías del sur*, 313.

Lander, E. y otros. (2003). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.

Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro descolonial. *Tabula rasa*, 9, 61-72.

Marcos, S. (2000). La luz del mundo. El abuso sexual como rito religioso. *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, 3.

Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Universidad de la Tierra Chiapas.

Marcos, S. (2014). Feminismos en camino descolonial. En M. Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Red de Feminismos Descoloniales. 15-34.

Memmi, A. (1971). *Retrato del colonizado precedido por Retrato del Colonizador*, pról. Jean-Paul Sartre. Cuadernos para el diálogo.

Mignolo, W. (1995). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista chilena de literatura*, 91-114.

Mignolo, W. D. (2005). Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. *Tabula rasa*, (3), 47-72.

Millanguir, D. (2017). *Panguipulli: historia y territorio: 1850-1946*. Imprenta Austral.

Mora, M. (2014). Repensando la política y la descolonización en minúscula: reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo. En M. Millán, *Más allá del feminismo: caminos para andar*. 155-182. México: Red de Feminismos Descoloniales.

Núñez González, C. (2017). Trabajo y pueblos originarios en Bolivia: la integración constitucional del convenio 169 de la OIT. *Iuris Tantum Revista Boliviana de Derecho*, (24), 296-318.

Panotto, N. (2022). Decolonizar la secularización como nudo epistémico para la construcción de saberes-otros: hacia una educación intercultural (crítica) de lo religioso. *Aula*, 28, 217-230. <https://doi.org/10.14201/aula202228217230>

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO.

Quijano, A. (2001). La colonialidad y la cuestión del poder. Texto inédito. Lima, 1-21.

Solano, L., y Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva, A. Burguete, y S. Speed, (coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. 65-108 CIESAS/FLACSO Ecuador-Guatemala, 65-108.

Spivak, G. C., y Giraldo, S. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.

Wallerstein, I. (1984). *El moderno sistema mundial II: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Ediciones Akal.

Wallerstein, I. M. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo XXI de España Editores.

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa*, 9, 131-152.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *UMSA Revista (entre palabras)*, 3, 30-31.



Desmitificar la cultura y reencantar la política

Mostafà Shaimi

A menudo, la diversidad cultural se asocia al hecho migratorio, y la mayoría de la producción intelectual en relación con este tema se ha centrado en analizar el *encaje cultural*¹⁰ de la población migrada y sus descendientes. Casi se considera la diversidad cultural una consecuencia directa de las migraciones. De hecho, esta cuestión es una de las grandes preocupaciones de la Europa actual. Los estados europeos, desde hace décadas, intentan encontrar la fórmula adecuada para la incorporación de las personas migradas y sus descendientes a sus respectivas sociedades. Cataluña también se encuentra en esta dinámica e intenta construir su modelo de gestión y acomodación de las migraciones. La preocupación política por el encaje cultural y la gran producción intelectual con terminologías como cohesión social, diversidad cultural, convivencia, inclusión social, reconocimiento, etcétera, parecen razonables ante la llegada de personas de otros estados de fuera de la Unión Europea. Pero es necesario formular algunas preguntas que nos plantean serias dudas en relación con esta cuestión: ¿por qué el paradigma culturalista es la clave explicativa y la herramienta para la acción política? ¿Qué discursos hay en relación con la diversidad cultural?

¹⁰ Utilizamos este término para visibilizar la intencionalidad de los gobiernos a la hora de hacer políticas migratorias.

Intentar dar respuesta a estas preguntas nos puede ayudar a entender el entramado teórico y político vinculado a la cuestión del encaje cultural de las personas migradas y sus descendientes. Para ello, hemos dividido este artículo en dos partes. En la primera, trataremos la situación en la que se encuentran las personas migradas y sus descendientes. El objetivo de esta parte es hacer una especie de diagnóstico para evidenciar que el paradigma culturalista no da respuesta a esta situación. En la segunda parte, analizaremos el paradigma culturalista desde una perspectiva crítica e indicaremos algunos errores teóricos y políticos.

En la elaboración de este artículo, tendremos en cuenta como contexto de análisis el contexto catalán.

Situación de las personas migradas en el contexto catalán

Es innegable que existen serias dificultades a la hora de acoger e incorporar a la sociedad catalana a personas que vienen de otros lugares del mundo, en condiciones muy precarias, en un contexto de injusticia global norte-sur. Este contexto global empuja a personas de países empobrecidos a marcharse de sus países, a menudo en condiciones límite, y llegan a las puertas cerradas de Europa sin recursos económicos y, a veces, sin documentación. Más allá de esta situación estructural, hay otra dificultad: Cataluña no tiene las competencias completas en materia de extranjería, casi toda la parte administrativa y jurídica es competencia de España. Pero esto no exime de su responsabilidad al gobierno catalán a la hora de garantizar las mejores condiciones para la incorporación de las personas migradas y sus descendientes. Y aún hay que añadir otra dificultad: las consecuencias,

no resueltas¹¹, de dos presencias. Por un lado, las personas catalanas llamadas gitanas y, por otro, las migraciones de las Españas de la segunda mitad del siglo pasado. Consecuencias que se han detectado claramente en la segregación escolar, laboral y de configuración de barrios gueto, sin olvidar la instrumentalización cultural y folklorizante de estas dos presencias; consecuencias que siguen vivas y sobre las que se construye, en gran parte, la realidad de las nuevas migraciones del siglo XXI. ¿Cuál es la realidad y el contexto en el que se encuentran estas nuevas, y no tan nuevas, migraciones?

Cinco categorías políticas

En Cataluña existen cinco categorías políticas, y con categorías políticas no nos referimos a categorías abstractas, sino a las condiciones materiales y simbólicas que afectan a las personas pertenecientes a cada categoría.¹² La primera categoría es la de los nacionales, personas con DNI español y que no son personas afectadas de manera directa por el racismo.¹³ Nos referimos a personas «autóctonas» que no pueden vivir personalmente situaciones de racismo. En situación

¹¹ En el sentido de que no se ha abierto un debate profundo sobre cómo se produjo el encaje de aquella inmigración. Hay mucha literatura y trabajos académicos sobre las grandes dificultades que ha habido a la hora de gestionar este encaje: desde *Los otros catalanes* (1964), *Algo más sobre los otros catalanes* (1973), *Los otros catalanes veinte años después* (1985), los tres de Candel, pasando por *Diversidad e integración* (1998), de Delgado, hasta *Cataluña será impura o no será* (2010), de Cabrera.

¹² Estas categorías son en términos generales, existen subcategorías y excepciones dentro de las mismas.

¹³ Pueden ser personas afectadas por otros tipos de inferiorización o discriminación: género, normatividad, cuestión de clase, etcétera.

de inferioridad, en términos de derechos, se encuentra la segunda categoría: personas con DNI español pero que pueden verse afectadas por el racismo. Nos referimos a personas que podrían ser hijos e hijas de familias migradas nacionalizadas, personas llamadas gitanas¹⁴, personas que se han convertido al islam, personas que han sido adoptadas y que tienen un físico marcado: negro, árabe, asiático, etcétera. Todas estas personas tienen la misma situación administrativa (nacionalidad española) que las iguala con las personas «autóctonas», pero su categoría es inferior, en términos de derechos, porque son personas susceptibles de ser afectadas por el racismo. Un chico negro de familia migrada puede sufrir racismo a la hora de querer alquilar un piso; en cambio, un tal Jordi, de familia «autóctona», no, por ejemplo. Los dos jóvenes pertenecen a la misma categoría administrativa, pero no a la política.

La tercera categoría es la de las personas originarias de algún país miembro de la Unión Europea que viven en Cataluña. Estas personas pueden tener el NIE y, en términos de derechos, en algunos casos pueden tener más que las personas de la segunda categoría. Unos derechos que tienen que ver con el acceso a la vivienda, al mercado laboral, el acceso al ocio, etcétera. Estas personas no son ciudadanos españoles, pero forman parte del *nosotros* europeo. Un *nosotros* no como región geográfica, sino como categoría política excluyente.

¹⁴ La descripción de persona *gitana* o *pueblo gitano* es conflictiva. No existe ningún elemento esencial en estas personas para llamarlas permanentemente de una manera diferenciada. La opresión y el racismo han hecho que estas personas, en el pasado, se agruparan para protegerse y autodefenderse. Desgraciadamente, el contexto actual de racismo hacia estas personas sigue vigente y, por tanto, la autodefensa continúa.

La cuarta categoría es la que engloba a la mayoría de las personas migradas, la categoría de las personas que tienen NIE y que son originarias de terceros países fuera de la Unión Europea y de los países ricos. En términos de derechos, la situación de estas personas es de inferioridad respecto a las categorías anteriores. Esta categoría tiene las mismas obligaciones que la ciudadanía catalana, pero tiene pocos derechos.¹⁵ Para ilustrar esta situación de inferioridad en derechos, comparemos esta categoría con la tercera. Si una persona de Dinamarca se va a vivir a un municipio de Cataluña, seis meses después de empadronarse podrá participar en las elecciones municipales del municipio en el que vive. En cambio, puede haber miles de personas de la cuarta categoría que lleven más de quince años viviendo en el mismo municipio, por ejemplo, y estas no podrían participar en las elecciones a pesar de escolarizar a sus hijos en el municipio, de pagar las obligaciones fiscales, de participar en la vida comunitaria, etcétera.

Y la quinta categoría es la de las personas llamadas «sin papeles», vecinos y vecinas que no tienen derecho a regularizar su situación y que viven la marginalidad absoluta y la clandestinidad institucionalizada.

En términos administrativos y jurídicos, el legislador ha hecho de estas categorías una dinámica perversa de otorgar los derechos de manera meritatoria. Para pasar de la quinta categoría a la cuarta, aparte de cumplir con los requisitos, hasta ahora imposibles,¹⁶ debe demos-

¹⁵ Al contrario de lo que dice el rumor popular: tienen más derechos y menos deberes.

¹⁶ Hay una reforma del reglamento de extranjería que parece que flexibilizará estos requisitos. Pero el trato de excepcionalidad continuará.

trarse una buena conducta y no tener ningún proceso judicial iniciado. Si hay algún proceso judicial iniciado, no prevalece la presunción de inocencia, sino que la persona es culpable hasta que se demuestre lo contrario y, mientras tanto, no podrá regularizar su situación. Otro elemento perverso de esta dinámica es la llamada irregularidad sobrevenida. Son personas que, tras un esfuerzo gigante, suben el escalón de la cuarta categoría, pero como no cumplen los requisitos de renovación, caen en la *irregularidad sobrevenida*. Esto puede afectar a madres y padres que, de rebote, arrastran consigo a los hijos hacia esta situación dramática. La inseguridad jurídica, el sufrimiento emocional y la sensación de estar al límite de ser expulsado acaba pasando factura tanto en las personas adultas como en sus hijos e hijas.

En términos de derechos, la relación entre estas cinco categorías es una relación de superioridad-inferioridad. Una fuerte objeción a la igualdad, que es un principio básico para la cohesión de una sociedad. Esta fractura social sistematizada es un obstáculo permanente para la creación de la vida común.

La paradoja insuperable

Esta paradoja consiste en que las personas migradas y sus descendientes, mayoritariamente, viven un *estado de excepción*. Es sabido que el estado de excepción es la suspensión de derechos en un momento determinado por parte del estado. Pues bien, las personas migradas y sus descendientes tienen derechos suspendidos de una manera permanente. Derechos como la participación política o el acceso a puestos de trabajo de profesional funcionario público son derechos reservados solo a las personas con nacionalidad. Esta paradoja

“ El racismo se ha convertido en una herramienta de gobierno, ha introducido la excepcionalidad con fundamentos racistas ”

se vuelve insuperable, al menos en el contexto jurídico actual, porque la suspensión de derechos, que normalmente asociamos a regímenes totalitarios y dictatoriales, se da en un contexto de procesos de democratización. De este modo, la suspensión de derechos, es decir, el estado de excepción, se convierte en norma.¹⁷

El racismo como herramienta de gobierno

Relacionado con la idea anterior, cuando el estado de excepción se convierte en norma, el racismo se convierte en una herramienta de gobierno. Se convierte en racionalidad política. ¿Cuál es la prueba de que el racismo se ha convertido en una forma de gobierno? La máxima que nos dice que, ante la ley, todos somos iguales, o lo que es lo mismo: igualdad ante la ley sin que el origen, el sexo o género, la religión, las categorías sociales, las características físicas, el idioma y las convicciones políticas sean motivo de discriminación. Pues bien, en este caso, la ley de extranjería representa una discriminación jurídica, legal y de derechos. No hace falta examinar la ley de extranjería para ver el grado de discriminación que tiene. Por el simple hecho de ser una ley que ordena vidas de forma excepcional y que no afecta a la mayoría, se trata de una ley que representa una discriminación estructural e institucional. La ley de extranjería cumple con todos los requisitos de tramitación de una ley y ha pasado por los filtros demo-

¹⁷ En su libro *Estado de excepción*, Agamben considera que «el estado de excepción, concebido en el pasado como una medida esencialmente temporal, se ha convertido hoy en día en una técnica normal de gobierno».

cráticos, pero es una ley racista. De hecho, no solo la normativa de extranjería representa esta discriminación. En relación con las personas migradas, casi todo el ordenamiento jurídico introduce excepcionalidad, como por ejemplo el Código Penal, que en su artículo 89.1 abre la posibilidad de que «las penas de prisión de más de un año impuestas a un ciudadano extranjero serán sustituidas por la expulsión del territorio español». El racismo se ha convertido en una herramienta de gobierno, ha introducido la excepcionalidad con fundamentos racistas.

El traslado de la frontera externa al interior de la sociedad

La frontera es la expresión máxima de la actitud discriminatoria de Europa hacia la situación mundial actual. Tras la apertura prepotente en forma de colonialismo y apropiación y de asegurar el acceso a la materia prima, Europa ahora se repliega, levanta muros y deja morir a miles de personas ante sus puertas. La única función de la frontera en la época contemporánea es no dejar pasar la pobreza. Esta actitud y comportamiento de la frontera se traslada al interior de las sociedades europeas, también la catalana. Consiste básicamente en normativas y actos concretos por parte de la administración pública o la iniciativa privada en los que una persona es discriminada por razón de origen, color de piel o religión: el triángulo perfecto de la discriminación racista. Podemos citar innumerables ejemplos: chicas estudiantes de medicina o enfermería que no pueden realizar las prácticas con el velo puesto con el conocimiento de las universidades públicas; jóvenes que no pueden acceder a bares y locales de ocio con el conocimiento de la administración pública; escuelas públicas donde el cien

por cien del alumnado escolarizado procede de familias migradas,¹⁸ y una larga lista de actos de discriminación que visibilizan la carrera de obstáculos que deben superar las personas afectadas por el racismo.

Acabamos esta parte invitando al lector a imaginar el impacto de esta violencia (material y simbólica) en las personas afectadas por los tipos de discriminación que acabamos de describir. Pero, sobre todo, debemos entender las consecuencias negativas de esta violencia en dos elementos fundamentales por una sociedad: el sentimiento de pertenencia y la creación de la comunidad política.

Discutir el paradigma culturalista

Hablamos de paradigma porque la creación teórica de los modelos, sobre todo del multiculturalismo, ha situado el tablero de juego y ha generado el horizonte de significados en relación con estos debates. Entendemos por *paradigma culturalista* todo un abanico de producción intelectual que ha terminado condensado en dos modelos de inclusión democrática liberal: el modelo republicano monoculturalista, que asimila las alteridades en una supuesta neutralidad dentro de la categoría de ciudadano, desvinculándolas de toda relación posible con creencias, pertenencias y proyecciones no propias de la categoría de ciudadano republicano, y el modelo multicultural, que pone

¹⁸ Este es uno de los casos más graves de la frontera interna. La segregación escolar representa una desigualdad de oportunidades estructural que hipoteca el futuro. El alumnado de estas escuelas tiene muchas probabilidades de no acceder, por ejemplo, a la universidad. Para más información, véase el informe del Síndic de Greuges de 2016.

el énfasis sobre el elemento cultural como elemento de pertenencia singular, no solo individual, sino, sobre todo, de grupo. Esta *singularidad cultural* de grupo debe ser garantizada, según el multiculturalismo, mediante el poder público. Los dos modelos, en su versión fuerte, representan aparentemente dos polos diametralmente opuestos: de un lado, lo que es universal o, si se quiere, la unidad; y del otro, el relativismo moral, la diferencia cultural o, si se quiere, la diversidad.

En el caso del modelo republicano francés, la asimilación conduce a cierta uniformidad imaginaria y simbólica que termina negando, también simbólicamente, el desarrollo de subjetividades que no comparten la totalidad de esta uniformidad imaginada. De algún modo, ahoga las expresiones que son concebidas como amenazantes o incompatibles con los valores de la república. De forma implícita y explícita, según el caso, este universal es de necesidad: los valores y las conductas deben ser de una determinada forma; fuera de ella, serán un error, un «no adecuado» e, incluso, un atentado contra los valores republicanos. Como consecuencia de esta posición, el estado y el ciudadano «de la marca registrada» tienen la exigencia de proteger la «unidad» de la contaminación de la diversidad. Y, en todo caso, si por la razón que sea se acepta algún tipo de diversidad, esta debe ser autorizada por la unidad y se incorpora de acuerdo con sus parámetros. Esta incorporación no es negociada, sino que es una decisión de la unidad. Un ejemplo claro es el llamado *islam francés* y su dinámica de institucionalización.

En el caso del modelo multicultural que nace en un contexto de «diversidad múltiple»,¹⁹ se considera una necesidad democrática el reconocimiento de las diversidades culturales existentes en una sociedad y el derecho de los grupos pertenecientes a estas diversidades culturales a desarrollarse, en la medida de lo posible, sin impedimentos y obstáculos de la cultura dominante. El multiculturalismo presupone²⁰ que hay una cultura de origen y que las personas pertenecientes a este origen son portadoras de aquella cultura. Desde esta perspectiva, la presencia arraigada de muchas personas de algún origen en la sociedad configuraría automáticamente una comunidad o grupo y, por tanto, se crearía la necesidad política de acomodar esta singularidad cultural en la sociedad; es decir, según la teorización multiculturalista, de garantizar los derechos culturales y colectivos de las (llamadas) «minorías etnicoculturales».

El fracaso de los dos modelos, monoculturalismo universalista²¹ y multiculturalismo, se ha evidenciado en el resultado de la gestión de las migraciones en Europa en las últimas décadas. Hay dos indicadores que muestran claramente este fracaso: por un lado, la percepción negativa²² de la población migrada sobre su imagen, la vulneración de derechos y el racismo que sufre en el contexto europeo

¹⁹ En el contexto canadiense, había al menos tres diversidades: quebequenses, indígenas y población migrada. No reproduciremos el abanico de posiciones teóricas ni la dialéctica interna de esta ideología (multiculturalismo), sino que haremos una descripción genérica que nos sea útil a la hora de abordar el tema. Para adentrarse en esta teoría y sus debates, se puede leer a autores como: Charles Taylor, Gérard Bouchard, Will Kymlicka, Tariq Modood y Bikhu Parekh, entre otros.

²⁰ Pensamos esto, sobre todo, en relación con el hecho migratorio.

²¹ Parece un oxímoron, pero la realidad francesa es esta.

²² Véase el estudio del Pew Research Center: «In Europe, sentiment against immigrants, minorities runs high».

y, por otro lado, la confirmación por parte de algunos mandatarios europeos del fracaso de los modelos. Pero el fracaso del multiculturalismo no es solo en su parte práctica, sino también en la teórica. La crítica al multiculturalismo²³ es conocida; resaltamos cuatro críticas importantes.²⁴ La primera es la fragmentación como resultado de los múltiples grupos etnoculturales en la sociedad. En términos de cohesión social, según la crítica, esta fragmentación representa crear mundos paralelos aislados, tanto entre las minorías como con la cultura mayoritaria propia del país. La segunda es que el multiculturalismo es una expresión del relativismo moral y cultural y, en consecuencia, genera la imposibilidad de discutir las prácticas «no adecuadas» para, según la crítica, no caer en la superioridad cultural. La tercera es que el multiculturalismo, de un modo quizás laxo, presupone cierta esencialidad en las culturas. Estas se conciben como un tipo de «corpus cultural» que se transmite de una generación a otra. Una continuidad, dentro del grupo, de valores, creencias y prácticas. Y la cuarta crítica es que el multiculturalismo pone más énfasis en las diferencias que en lo común o lo que podría ser compartido. Marcar constantemente las diferencias entre culturas obstaculiza la idea de solidaridad entre personas.

Actualmente, y en el contexto del postmulticulturalismo²⁵ — como modelo de gestión y no tanto como perspectiva teórica—, hay

²³ Debemos recordar que se trata de una ideología con discusiones internas importantes y, por tanto, no debemos entenderla como un todo unificado.

²⁴ Compartimos estas críticas, sin embargo, algunas de ellas no rompen con el paradigma culturalista. Para ampliar información sobre este punto, véanse autores como: Slavoj Žižek, Seyla Behabib, Kwane Anthony Appiah.

²⁵ Desde la perspectiva de que se ha asumido que se debe ir más allá del multiculturalismo.

un nuevo discurso que toma fuerza y legitimidad: el interculturalismo. ¿Qué es la perspectiva intercultural? ¿Qué es la interculturalidad como modelo de gestión? ¿Estamos ante una nueva versión del paradigma culturalista?

Ya sea el interculturalismo una versión «fina» y mejorada del multiculturalismo —lo que sería «una especie» de postmulticulturalismo—o una nueva teoría del paradigma culturalista —es decir, desvinculado del multiculturalismo—,²⁶ y más allá de la discusión sobre su legitimidad teórica, el interculturalismo tendría problemas similares al multiculturalismo. Sea como sea, haciendo un análisis de la interculturalidad estaríamos eligiendo el mejor contrincante a la hora de discutir el paradigma culturalista.

Es cierto que la interculturalidad representa algunas mejoras respecto al multiculturalismo. Por ejemplo, en el caso catalán,²⁷ parte de tres principios: la igualdad, el conocimiento y el reconocimiento de la diversidad y la interacción positiva. Estos principios tienen como objetivo generar un sentido de pertenencia.²⁸ De este modo, el interculturalismo²⁹ introduce la interacción entre culturas como elemento de mejora, a diferencia del multiculturalismo, con el objetivo de construir lo que se conoce como la *cultura pública común*.³⁰

²⁶ Para profundizar en el debate entre multiculturalismo e interculturalismo, véase el debate entre T. Modood y T. Cattle reproducido y analizado por Antonsich, M (2016): *Interculturalism versus multiculturalism: the Cattle-Modood debate*. *Ethnicities*, 16(3), 470 a 493.

²⁷ Desde el 2019, está en marcha el proceso de hacer un pacto nacional para la interculturalidad.

²⁸ Véase: «Pacto nacional para la interculturalidad. (Documento marco para el proceso participativo)».

²⁹ En el caso catalán.

³⁰ Véase: «Pacto nacional para la interculturalidad. (Documento marco para el proceso participativo)».

A continuación, presentamos algunas ideas como crítica al interculturalismo y, en consecuencia, al paradigma culturalista. Una primera idea es la de concebir que las personas que llegan hoy a Cataluña o las nacidas en Cataluña con algún elemento de alteridad asociado son personas portadoras de alguna cultura determinada. Esta idea es discutible, porque un individuo suele tener rasgos culturales muy diversos, de una manera consciente y no consciente, y esto configura un proceso de constante negociación. Qué es una persona tiene que ver con todo este complejo proceso que hace que la definición y la auto-definición sean casi imposibles. Precisamente esta negociación —capacidad de elección y el horizonte de nuestra libertad personal— es la que hace que seamos nosotros individualmente los que definimos, más o menos, la prioridad que damos a cada uno de estos elementos que están en negociación. Pero no solo existen los rasgos culturales que configuran nuestra subjetividad, también existen elementos sociales, políticos y de pensamiento. Es diferente ser una persona rica que una persona empobrecida, liberal que conservadora, etcétera. Privilegiar la cultura como un elemento decisivo y el más significativo conduce a cierto determinismo cultural.

Si hablar de una persona como producto y expresión cultural tiene las objeciones, o al menos complicaciones, de los tipos que acabamos de describir, ¿cómo podemos hablar de grupo, comunidad o colectivo cultural? ¿Cómo podemos trazar los elementos que configurarían los vínculos intrínsecos e indisolubles del grupo? ¿Cómo lo hacemos sin recurrir a elementos esenciales? ¿Cómo podemos dibujar las líneas separadoras de este grupo con otros? Creemos que solo podemos hacerlo suponiendo que hay una cultura de origen y que las personas con este origen son portadoras de aquella cultura. Este es un aspecto a debatir del interculturalismo, que presupone que hay una cultura de origen. Recordemos que el interculturalismo quiere generar

"Privilegiar la cultura como un elemento decisivo y el más significativo conduce a cierto determinismo cultural "

interacción cultural entre los diferentes orígenes culturales. Suponer que hay una cultura de origen significa, a nuestro parecer, una «naturalización de la cultura», o dicho de otra forma, una «nacionalización» de la cultura. Es como si concibiéramos las fronteras de un estado nación determinado como líneas que dibujan los límites de la cultura de este estado nación. Todo lo que se produce en el interior de un país determinado estaría bajo la etiqueta de la «CULTURA» de este. De ahí salen expresiones como la cultura marroquí, gambiana, china, etcétera. Es como si, por ejemplo, la marroquinidad existiera. Desde esta perspectiva, tiene sentido decir: «los marroquíes son...», «las ecuatorianas son...». Esta posición conduce, a pesar de que no haya intención, al esencialismo cultural. En este sentido, aceptar que hay una cultura de origen es aceptar que no existen tensiones ni dialécticas internas, propuestas culturales, sociales y políticas totalmente opuestas, discusiones sobre el modelo de país incompatibles, etcétera. En cierto sentido, decir cultura de origen, aparte de ser, tal como hemos explicado, una visión reduccionista de la dinámica social y política de un país, significa naturalizar la cultura, «biologizarla».

Si el interculturalismo concibe que hay unas culturas de origen y que estas culturas son traídas a Cataluña a través de las personas venidas de estos orígenes, debe dar respuesta a una serie de dudas: ¿cuáles son las características propias de una cultura determinada? ¿Quién las define y desde dónde? ¿Cómo se pueden determinar las diferencias culturales entre un grupo de culturas? ¿Cómo se produce la convivencia y la interacción cultural entre diferentes culturas?

Alguien puede objetar que el hecho de no poder determinar una cultura de origen no significa que no exista. Esta objeción es razonable porque es cierto que existen elementos culturales relevantes e importantes para las colectividades, las que sean. Lo que pretendemos

discutir es: a) ¿por qué se privilegia la cultura como elemento determinante a la hora de hablar de identidades, colectividades o subjetividades? Y b) ¿por qué actualmente se culturalizan todos los fenómenos humanos? Nuestra crítica no niega la importancia de la cultura, sino que quiere averiguar si, a día de hoy, la cultura se ha convertido en un campo de batalla, en un terreno en el que se elaboran discursos y en un término instrumentalizado por algunos intereses implícitos. Y esta es la tercera idea que queremos plantear: la culturalización de la política.

¿A qué nos referimos cuándo decimos *culturalización de la política*? Nos referimos a cuando el discurso culturalista sirve como sustituto erróneo e interesado de la política. El interculturalismo, en Cataluña, se plantea como una acción política que tiene la pretensión de dar respuesta al «encaje» de las personas migradas y sus descendientes. Pero, así como hemos descrito la realidad y el contexto donde se encuentran estas personas, podemos plantear una serie de reflexiones. La primera es que la situación de las personas migradas y sus descendientes está caracterizada, entre otras cosas, por una diferencia abismal en los derechos en relación con la población «autóctona». La situación de racismo que viven estas personas en el acceso a cuestiones básicas, como la vivienda o el mundo laboral, y la segregación en ámbitos como el escolar y el social no se pueden resolver a través del interculturalismo como acción política. Las desigualdades socioeconómicas con la agravante del racismo necesitan una política de justicia social y reconocimiento del racismo como elemento estructural y que dé soluciones a las condiciones materiales de estas personas. El interculturalismo, en este contexto de desigualdades sociales y racismo estructural, sirve como una cortina de humo para tapar la responsabilidad política. Un discurso culturalista es rentable, entonces, en el sentido de que culturaliza el conflicto social y político y, de este

modo, desvía el foco de atención hacia cuestiones como la integración, la convivencia, etcétera. Si bien es cierto que el interculturalismo catalán tiene en cuenta la cuestión de la igualdad,³¹ de momento, en la práctica, solo la podemos considerar una forma retórica. La idea de crear una «cultura pública común» es un camino equivocado para llegar a la comunidad política y se debe transformar en la idea de crear una «sociedad justa común». Sin la justicia social no puede haber comunidad política.

El interculturalismo es una nueva versión del paradigma culturalista que, principalmente, entiende la cohesión de la sociedad a través de lo cultural. Su función en un contexto de sociedad capitalista es ocultar los antagonismos reales de esta sociedad. Como acción política es un gran error, porque deja el camino abierto a la creación de los autocomunitarismos.³² Una vez arraigado el autocomunitarismo, la política de la administración pasa a ser de clientelismo. La pretensión de crear una cultura pública común quedará en una abstracción y en retórica. Como alguien dijo: «Hay que desmitificar la cultura y reencantar la política».

³¹ Es uno de los principios del interculturalismo catalán.

³² Surgimiento del sentimiento de pertenencia en grupos o colectivos que, de forma identitaria, se sitúan políticamente en la sociedad desde la diferencia permanente y esencial.

Referencias

Agamben, G. (2010). *Estado de excepción. Homo Sacer II*, 1. Pre-Textos.

Antonsich, M. (2016). Interculturalism versus multiculturalism: the Cattle-Modood debate. *Ethnicities*, 16(3), 470-493.

Generalitat de Catalunya. (2019, octubre 10). *Pacto nacional para la interculturalidad. (Documento marco para el proceso participativo)*. Consultado: agosto 2022 https://participa.gencat.cat/uploads/decidim/attachment/file/1115/2019_10_10_Document_1_PNI_-_v2.pdf.

Síndic de Greuges. (2016, octubre). *La segregación escolar en Cataluña (II): Condiciones de escolarización*. Consultado: agosto 2022. https://www.sindic.cat/site/unitFiles/4227/Informe%20segregacio%20escolar_II_condicions_escolaritzacio_def.pdf.

Wike, R. (2014, maig 14). In Europe, sentiment against inmigrantes, minorities runs high. Consultado: agosto 2022. <http://pewrsr.ch/1sOxlvh>.



La defensa del laicismo le corresponde a la izquierda

Maryam Namazie

El laicismo es un principio importante y un derecho humano fundamental. Con *laicismo*, me refiero al ideal francés de *laïcité*, que es la separación entre la Iglesia y el Estado, en la que el Estado se desvincula y se declara no competente en cuestiones religiosas. (Helie-Lucas, 2011).

Mientras que el laicismo a menudo se presenta como algo occidental, la reivindicación del laicismo está en auge, especialmente en los países gobernados por la derecha religiosa. De hecho, nadie comprende mejor la necesidad de separar la religión del estado que quienes viven en teocracias. El gran número de refugiados que huye de los estados islámicos y se desplaza hacia sociedades laicas es un ejemplo de ello. Como también lo es la creciente marea del movimiento exmusulmán en el Medio Oriente y el norte de África, a pesar del hecho de que el ateísmo, la apostasía, la blasfemia y la herejía se castigan con la muerte en más de una docena de estados islámicos. (Holleis, 2021).

Una sociedad laica es el prerrequisito mínimo para disfrutar de los derechos y las libertades, sobre todo para las minorías. Las personas tienen derecho a la religión y a la fe como aspectos personales. Sin embargo, cuando estas entran en la esfera pública, deben hacerlo como ciudadanos y no como miembros de «tribus». Este es un punto clave, porque las creencias pueden y van a entrar en conflicto. No todos los ciudadanos piensan igual. Tan solo es un marco laico que protege al creyente y al no creyente. En las sociedades laicas, le correspon-

de al individuo elegir. Abortar o no. Ser ateo o no. Ponerse el hiyab o prescindir de él. En las sociedades plurales con mucha diversidad de opiniones, es crucial que los ciudadanos sean iguales y tengan plenos derechos y libertades independientemente de sus creencias. Por supuesto, esto provoca tensiones, como cuando el proyecto islamista quiso imponer el velo en las escuelas laicas, o cuando un alcalde de la extrema derecha ordenó a la policía que desalojara a una mujer con burkini de una playa francesa (decisión que fue anulada por un juzgado de lo civil francés). Pero, en general, la mayor fuente de conflicto proviene de las normas religiosas, respaldadas por fundamentalistas violentos, y no del laicismo.

Otro punto que cabe destacar es que la igualdad de los ciudadanos no equivale a la igualdad de creencias o religiones. No todas las creencias son iguales ni tienen la misma validez. Por ejemplo, permitir que los tribunales de la sharía funcionen en Gran Bretaña debido a la existencia del Bet Din judío muestra más preocupación por la igualdad de creencias que por la igualdad de las mujeres. Si las mujeres son consideradas ciudadanas en pie de igualdad y no meras extensiones de la familia, la comunidad y el honor masculino, sus derechos deben estar por encima de la religión y de los tribunales religiosos que las discriminan.

Se pueden compartir sus creencias misóginas, pero imponerlas a través de tribunales religiosos, líderes comunitarios o estados religiosos no tiene nada que ver con el derecho a una religión personal y sí con el derecho de los fundamentalistas a imponer su proyecto político a la sociedad en general. Y uno de sus pilares es controlar y eliminar a las mujeres del espacio público. Los fundamentalistas «reducen los espacios plurales y el derecho a interpretar, disentir y dudar». (Dhaliwal y Cowden, 2016).

"Seres humanos complejos y con innumerables identidades, a menudo opuestas, son reducidos a una identidad grupal primaria y homogénea "

Por desgracia, el concepto de *ciudadanía*, que es clave para las sociedades laicas, se ha deteriorado. Esto debe su origen al final de la Guerra Fría, cuando la caída de la Unión Soviética «significó también la desaparición de Occidente como su polo opuesto». (Hekmat, 1991).

La guerra de Irak, en 1991, y el hecho de que Estados Unidos dividiera el país en función de las identidades religiosas y étnicas marcaron una nueva era de políticas identitarias y el fin de los conceptos de ciudadanía y valores y derechos universales. Tanto es así, que esta «iraquización» se da en todas partes, incluso en Europa, bajo el disfraz del multiculturalismo como política pública que separa y divide a los ciudadanos en función de su supuesta comunidad. En lugar de ciudadanos e individuos con derechos, ahora tenemos identidades de grupo y derechos de grupo.

Sin embargo, sabemos que las comunidades, sociedades o grupos homogéneos no existen. Y esta es la clave del problema de las políticas identitarias. Seres humanos complejos y con innumerables identidades, a menudo opuestas, son reducidos a una identidad grupal primaria y homogénea. Por lo tanto, si se es musulmán y contrario al velo, o ateo, o socialista, no se es un auténtico miembro de la llamada comunidad. Cuanto más conservador, más auténtico, ya que son los que están en el poder los que deciden quién es auténtico y quién no. Un musulmán «auténtico», por ejemplo, es un estereotipo del peor musulmán (el fundamentalista o el fascista verde). Tanto la derecha como la izquierda son culpables de fomentar, aunque por razones diferentes, este estereotipo. La derecha lo hace para demostrar que los musulmanes son incompatibles con la vida en Occidente; la izquierda, para mostrar su apoyo condescendiente a un grupo minorizado, defendiendo a los poderosos a costa de las víctimas y los supervivientes.

Ambas les culpan o aclaman conjuntamente al visualizar a los musulmanes a imagen y semejanza de los fundamentalistas.

Ante este acuerdo antidemocrático entre los Estados y las comunidades minorizadas:

Cada vez es más difícil y arriesgado hacer críticas internas a la cultura y la religión de las minorías y desafiar un consenso político construido en torno al relativismo cultural y el absolutismo moral. La consecuencia de esto es el aumento de la violencia contra las mujeres, la segregación de género en las escuelas, la imposición de leyes religiosas personales que son discriminatorias, y códigos de vestimenta estrictos; todo ello ha amenazado con anular los logros alcanzados en la lucha por los derechos humanos y la ciudadanía de las mujeres. (P. Patel, 2022. Correspondencia personal.)

La política identitaria, utilizada tanto por la izquierda como por la derecha, no reconoce nuestras múltiples identidades, los movimientos sociales y políticos, las políticas de clase, las realidades materiales ni, de hecho, los sistemas en juego. No reconoce las complejidades humanas y, sobre todo, tampoco reconoce nuestra humanidad común. No distingue entre opresores y oprimidos. Para la derecha, todos los musulmanes son fundamentalistas. Para la izquierda, viene a ser lo mismo; bajo el paraguas del «antirracismo», muchos defienden a los fundamentalistas.

Según la activista argelina por los derechos de las mujeres Marieme Helie-Lucas, el apoyo de la izquierda a las políticas identitarias es lo que el historiador senegalés Cheikh Anta Diop llamaba *pereza izquierdista*. Y añade:

Muy contaminados por el despiadado virus de la política identitaria, los partidos de izquierda en la Europa Occidental no analizan, por pereza, la nueva fuerza política de extrema derecha que surgió en Europa hace más de 40 años, después de haber invadido y dañado profundamente a nuestros propios países. La reducen a un movimiento religioso e indígena oprimido y justifican sus políticas y castigos inhumanos y draconianos contra nosotros, el pueblo, por su supuesto carácter de víctimas. La izquierda no logra identificar su carácter procapitalista, y la analogía ideológica que se puede establecer entre el llamado *fundamentalismo musulmán*, en realidad una extrema derecha religiosa devastadora, y los puntos clave de las doctrinas nazis y fascistas. (M. Helie-Lucas, 2022. Correspondencia personal.)

La escritora Elif Shafak (2022) explica, además, el impacto negativo de las políticas identitarias:

Las narrativas de las culturas en las que crecemos nos dicen quiénes somos a través de la simplificación, y esto ocurre en todas partes... Todas las ideologías extremistas tienen en común que simplifican la complejidad, y lo hacen basándose en políticas identitarias... Basándose en la distinción entre nosotros y ellos y en la presunción de que nosotros es mejor que ellos; esto a veces se expresa y otras veces, no... Si puedo identificarme con múltiples pertenencias, hay más probabilidades de que mis múltiples pertenencias converjan con las tuyas, pero si me definen sobre la base de una única política identitaria exclusivista, no hay forma de que encontremos un terreno común.

Para las políticas identitarias, no importan nuestra humanidad ni nuestros valores comunes, sino la diferencia:

La idea de *diferencia* ha sido siempre el principio fundamental de una agenda racista. La derrota del nazismo y su teoría biológica de la diferencia desacreditaron en gran medida la superioridad racial. Sin embargo, el racismo que había detrás de ello encontró otra forma de expresión más aceptable para esta época. En lugar de expresarse en términos raciales, la diferencia se presenta ahora en términos culturales. (Namazie, 1998).

Curiosamente, si bien la política identitaria es el pilar de las políticas y de los estados de derechas, a menudo se critica a la izquierda por su «cultura de la cancelación» o políticas «conscientes». Se dice que las universidades son caldo de cultivo para ello. Aunque algunos sindicatos y grupos de estudiantes, convencidos de que la defensa del fundamentalismo es lo mismo que la defensa de los musulmanes contra el fanatismo, me han prohibido también a mí la entrada en universidades o me han cancelado conferencias, esta afirmación contra las universidades es algo exagerada, como también ha declarado Salman Rushdie. (Rushdie, 2017).

Sin embargo, lo que el enfoque de la cultura de cancelación de la izquierda y las universidades hacen es restar atención al hecho de que la política identitaria es un pilar de la política de derechas. La política de identidad blanca a través de la normalización del concepto de clase trabajadora blanca (¿qué fue del «Trabajadores del mundo, ¡uníos!»?), el auge de Trump, el Brexit, las leyes de inmigración draconianas, la criminalización del derecho de asilo, la separación de padres e hijos y el enjaulamiento de estos, y una política para enviar a los perseguidos a Ruanda desde Gran Bretaña... no son más que políticas de identidad estatal institucionalizadas. Nosotros contra ellos, con la afirmación de que nosotros somos mejores que ellos.

"Si la izquierda se ocupa de defender la diferencia por encima de nuestros valores comunes, la identidad por encima de la acción colectiva y la solidaridad, ¿cómo van a cambiar las cosas? "

Según el escritor Kenan Malik (2020):

Los orígenes de la política identitaria no pertenecen a la izquierda sino a la derecha reaccionaria. Se desarrolló a finales del siglo XVIII, después de la contrailustración, a partir de la visión romántica de las diferencias humanas, y su principal expresión fue el concepto de raza.

Y añade:

La política identitaria original era la de la diferencia racial... Ahora, los identitarios de la extrema derecha están aprovechando la oportunidad que les brinda la adopción de la política de identidad por parte de la izquierda para legitimar su marca, antes tóxica. El racismo pasó a llamarse política de identidad blanca, que expresa la perniciosa confusión que hay en la política actual: entre los críticos de la derecha que critican la política de identidad se encuentran los firmes defensores de la idea de una patria europea a la que hay que proteger contra los invasores inmigrantes, mientras que los críticos de la izquierda que critican la identidad blanca son defensores acérrimos de cualquier otra forma de política de identidad. (Malik, 2020)

Si la izquierda se ocupa de defender la diferencia por encima de nuestros valores comunes, la identidad por encima de la acción colectiva y la solidaridad, ¿cómo van a cambiar las cosas? Como dice el escritor Asad Haider (2018): «La política identitaria conduce a la neutralización y despolitización, lo que supone un retroceso en el paso crucial de la identidad a la solidaridad, y del reconocimiento individual a la lucha colectiva contra una estructura social opresiva».

El único modo de salir de este atolladero es que la izquierda abandone la política de identidad reaccionaria y vuelva a levantar la bandera del laicismo, la ciudadanía y los valores universales. Debe volver a renovar sus políticas de solidaridad y acción colectiva. Al fin y al cabo, nuestros valores, nuestras políticas y nuestras elecciones son los que nos dan forma, no las identidades opresivas y singulares.

Como dice la activista por los derechos de las mujeres Rahila Gupta (2022. Correspondencia personal):

La lección fundamental para los que estamos en la izquierda es que debemos organizarnos en torno a una plataforma política compartida e inclusiva de liberación y empoderamiento, que cualquiera de nosotros debería ser capaz de promover sin la preocupación de si nuestro derecho a hablar está invalidado por lo que somos y por las cuestionables nociones de autenticidad.

Y por último, un alegato de Kenan Malik (2022. Correspondencia personal):

En el corazón de todo proyecto radical, se encuentra la aceptación tanto de la igualdad de derechos para todos, independientemente de la raza, nación, cultura, fe, sexo o sexualidad de cada uno, como la insistencia en que los seres humanos tengan la libertad de cuestionarlo todo, la insistencia en que los seres humanos "den forma a su futuro argumentando, desafiando, cuestionando y diciendo lo indecible", como en su momento dijo Salman Rushdie. Meter a las personas en casillas culturales y definir sus necesidades y aspiraciones en función de las casillas en las que se les ha colocado es socavar los propios cimientos de un proyecto tan radical.

Referencias

ABC News. (2017, octubre 11). *Salman Rushdie on identity politics, trigger warnings and the weirdness of reality*. [Vídeo] <https://youtu.be/3Vg4Yxsj1Lc>

Dhaliwal, S. y Cowden, S. (2016, septiembre 20). Nationalism, Fundamentalism and the Monopoly on Violence: A Reply to Sara R. Farris. *Verso Books*. <https://www.versobooks.com/blogs/2843-nationalism-fundamentalism-and-the-monopoly-on-violence-a-reply-to-sara-r-farris>

Haider, A. (2018). *Mistaken Identity: Anti-Racism and the Struggle Against White Supremacy*. Verso.

Helie-Lucas, M. (2011). A Definition of Laïcité/Secularism. Dentro de M. Helie-Lucas (Ed.), *The Struggle for Secularism in Europe and North America: Women from migrant descent facing the rise of fundamentalism* (p. 7-9). <https://www.wluml.org/wp-content/uploads/2011/07/D30-31.pdf>

Hekmat, M. (1991). The Gory Dawn of the New World Order, US War in the Middle East. *Worker Today* (10). <https://www.marxists.org/archive/hekmat-mansoor/1991/02/gory-dawn.htm>

Holleis, J. (2021, febrero 4). *Middle East: Are people losing their religion?* DW. <https://www.dw.com/en/middle-east-are-people-losing-their-religion/a-56442163>

Namazie, M. (1998, noviembre 28). Cultural Relativism - this era's fascism. *Maryam Namazie*. <https://maryamnamazie.com/cultural-relativism-eras-fascism/>

Nexus Institute: The world of ideas (2020, julio 31). *Elif Shafak on multiple identities and radical humanism*. [Vídeo]. <https://youtu.be/4bVql-dzCtHE>

Malik, K. (2020, febrero 23). Beware the politics of identity. They help legitimise the toxic far right. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/feb/23/beware-politics-of-identity-they-help-legitimise-toxic-far-right>



Interculturalidad y laicidad: una articulación necesaria en una Europa plural

Víctor Albert

La laicidad, un principio de las sociedades democráticas

Una de las características de los estados democráticos es la libertad religiosa, lo que implica el derecho de creer y no creer, así como la posibilidad de manifestarlo públicamente. Este es, también, uno de los principios fundamentales de lo que históricamente se ha llamado laicidad, que es un régimen de organización de las relaciones entre el poder político y la religión. La laicidad, para que sea efectiva, requiere que ninguna confesión tenga carácter estatal, pero que exista también una autonomía efectiva del poder político respecto a los estamentos religiosos. En este sentido, la laicidad es un objeto política y socialmente construido, definido por la acción de actores con intereses a menudo contrapuestos, y que se inscribe en contextos particulares. La laicidad no es, pues, algo abstracto, tampoco una idea rígida y ahistórica, ni un ideal absoluto hacia el que todas las sociedades democráticas deberían dirigirse del mismo modo. (Baubérot, 2021).

Las ciencias sociales han mostrado que no hay una laicidad en singular, sino más bien diferentes modelos de laicidad, en plural, que combinan los elementos descritos anteriormente. (Baubérot, 2014). En cualquier caso, sin embargo, la laicidad no acontece de manera natural e irrevocable con la democratización, sino que, como decíamos, es el resultado de la negociación y el conflicto entre diferentes actores políticos, sociales y religiosos. De igual forma, es importante recordar

que, si bien es difícil entender un sistema democrático sin una cierta forma de laicidad, esta puede regir perfectamente en sistemas no democráticos. No hay que olvidar que la organización de las relaciones entre la política y las religiones, adopte la forma que adopte, es uno de los ámbitos en los que el Estado ejerce de manera más ostensible su capacidad de coerción.

En el contexto europeo, parece que la concepción predominante de la laicidad se ha inspirado, históricamente, en las ideas surgidas del republicanismo francés. Esto no significa que todos los países europeos hayan adoptado de manera rígida y calcada el modelo francés de separación entre las iglesias y el Estado, sino que los partidarios de la laicidad han intentado aspirar, en muchos países, a establecer un régimen similar al consagrado en Francia por la ley de 1905. Esta norma, que aún está vigente hoy en día con algunas pequeñas modificaciones introducidas durante el transcurso de los años, fue aprobada en un contexto histórico y social particular. La sociedad francesa, así como la de la mayoría de otros países europeos, era entonces mucho más homogénea en el ámbito religioso de lo que es actualmente. Por otra parte, las élites políticas y económicas liberales intentaban confirmar su poder frente a los actores ligados históricamente al antiguo régimen, como la iglesia. La laicidad era así un elemento importante del proceso de democratización, pero también de la construcción del estado nación contemporáneo, una entidad que ha experimentado cambios y que ha tenido que hacer frente a una mayor complejidad social, cultural y religiosa.

De la multiculturalidad a la interculturalidad

Durante las últimas décadas, las sociedades europeas han experimentado transformaciones profundas a escala económica y social. La descolonización, la globalización y la construcción europea han comportado flujos migratorios transnacionales. Las sociedades se han vuelto más diversas, acogiendo a personas provenientes de otros países y áreas geográficas. Esto se ha traducido en un cierto multiculturalismo, entendido como la presencia, en un mismo espacio, de culturas diferentes. Esta diversidad no queda circunscrita a la esfera pública, en un sentido amplio y abstracto, sino que se traduce en múltiples trazas simbólicas y materiales visibles en numerosos barrios y ciudades, pero también en instituciones y servicios públicos. La pluralidad cultural se manifiesta en nuevas festividades que toman el espacio público para celebrar, por ejemplo, el día nacional de los países de origen de estos ciudadanos, pero también se hace patente a través de comercios especializados o, incluso, en el ámbito educativo. La religión es uno de los ámbitos en los que esta pluralidad se hace más evidente, con la emergencia de nuevos centros de culto y otras estructuras que dan respuesta a las creencias de estos segmentos de la población. Junto al multiculturalismo, algunos autores han sugerido incluso que podríamos hablar de superdiversidad religiosa para describir la realidad de las ciudades europeas contemporáneas. (Becci, Burchardt y Giorda, 2017).

Desde las ciencias sociales y la filosofía política, se ha señalado que la perspectiva multicultural no solo describe esta realidad compleja, sino que constituye un proyecto político de reconocimiento equitativo de todos los individuos y grupos sociales en el espacio público. La diversidad siempre ha estado presente en cualquier sociedad, aunque, tal y como mencionábamos anteriormente, es con la globalización y

las migraciones internacionales que se hace más intensa y compleja. El multiculturalismo se inscribe, pues, en este contexto, y es un proyecto indisociable de la modernidad. Como la laicidad, el multiculturalismo forma parte de los procesos de profundización democrática, especialmente a partir de la década de los años sesenta del siglo XX, con el advenimiento de los movimientos por los derechos civiles, por la descolonización, por el reconocimiento de los pueblos indígenas o los feminismos. Canadá y Australia constituyen seguramente casos paradigmáticos de esta perspectiva, ya que son los países donde el multiculturalismo encontró, en los años setenta, una plasmación más clara en el ámbito normativo y legislativo con el objetivo de acomodar tanto a los pueblos aborígenes como a la población inmigrante. (Doytcheva, 2018).

A menudo se ha presentado la interculturalidad como la evolución lógica de esta perspectiva multicultural. Si cogemos un ejemplo cercano, como el del Ayuntamiento de Barcelona, podemos ver que el Plan Barcelona Interculturalidad traduce esta transformación en un objetivo concreto: «Transformar la Barcelona multicultural en la Barcelona intercultural» (varias Barcelonas coexistiendo en una Barcelona diversa que convive y construye la ciudad de manera conjunta y colaborativa).³³ En este sentido, parece que la interculturalidad no queda reducida a un mero reconocimiento de la igualdad en la diferencia, sino que propugna la necesidad de «convivir» y de aprender unos de otros. La colaboración, el diálogo y el intercambio entre diferentes aparecen como un imperativo normativo, casi moral, para la construcción de los proyectos comunes que estructuran la sociedad y la ciudad.

³³ Véase la página web del programa: <https://ajuntament.barcelona.cat/bcnacciointercultural/ca/qui-som/progbi>.

**" La colaboración,
el diálogo y el in-
tercambio entre
diferentes aparecen
como un imperativo
normativo, casi mo-
ral, para la construc-
ción de los proyectos
comunes "**

De todos modos, parece que el reconocimiento de la diferencia, de la pluralidad de orígenes, culturas y religiones, se ha erigido en un principio importante de las sociedades democráticas. Pero, tal y como decíamos a propósito de la laicidad, no hay un único modelo de multiculturalidad o de interculturalidad, sino diferentes sistemas de organización social de la diferencia que se inscriben en realidades políticas e históricas particulares. Incluso en aquellos países que propugnan el universalismo y la idea abstracta de ciudadanía existe un cierto grado de reconocimiento de la pluralidad y de las identidades múltiples. Francia, emblema de este modelo a través de una república «única» e «indivisible», propugna el reconocimiento de la «diversidad» y afirma luchar contra las «discriminaciones». Sin embargo, este reconocimiento es limitado, y algunos han señalado que la idea de diversidad que prevalece en el republicanismo francés es indiferente a las diferencias raciales, entendidas, muy evidentemente, como un producto de las relaciones sociales de poder y de alteridad. Amparándose en el objetivo ideal del universalismo y la igualdad, esta perspectiva actúa como si la realidad ya fuera universal e igualitaria, olvidando los factores que provocan enormes desigualdades sociales en función del origen, el color de la piel o la religión. (Brun y Cosquer, 2022).

La pluralidad y estas situaciones de desigualdad y discriminación están en el origen de las demandas de reconocimiento social de la diferencia, también la religiosa. Estas demandas no son abstractas, sino que, como la diversidad, se manifiestan en torno a prácticas concretas en el espacio público y privado, de elementos materiales o de marcadores simbólicos y visibles. En algunas ocasiones, estas reivindicaciones pueden chocar con las concepciones normativas del espacio público, pero dejan entrever también las relaciones de poder y el binomio mayoritario-minoritario que estructura las sociedades contemporáneas. Durante los últimos años, esto ha supuesto numerosas controversias

en diferentes países europeos, donde han aparecido grupos contrarios a la apertura de centros de culto, se ha discutido sobre la pertinencia o no de ciertos símbolos religiosos como el velo o la comida halal, y se ha temido por un supuesto retorno del delito de blasfemia. Tal y como ha quedado ampliamente acreditado, la mayoría de estas controversias han girado alrededor de prácticas leídas como islámicas (Göle, 2014), inscribiéndose, además, en un contexto global marcado por el terrorismo internacional y la situación en Oriente Próximo. Algunas de estas prácticas se han percibido como incompatibles con los valores europeos, basados supuestamente en la democracia, y, en los últimos años, en la relevancia de la agenda feminista y LGTBI.

Articular laicidad e interculturalidad

En este contexto de complejidad y pluralidad, la articulación de la laicidad y la interculturalidad se presenta como un principio necesario para la organización social de la diferencia. Como decíamos anteriormente, la laicidad es un sistema que asegura la libertad religiosa y, como tal, permite (o debe permitir) la libre expresión de todas las opciones confesionales y conviccionales. Es, pues, a partir de la laicidad que las minorías religiosas y espirituales deben poder ejercer su derecho a abrir centros de culto, y a hacerlo en las mismas condiciones que las confesiones mayoritarias. Y es también a través de la laicidad que debe organizarse la participación de las religiones en la vida pública, en pie de igualdad y sin perjuicio de las personas no creyentes. En este marco general, la interculturalidad permite pensar y atender la situación de las minorías religiosas, pero ofrece sobre todo la posibilidad de concebir nuevos espacios y mecanismos de deliberación pública. La laicidad histórica se construyó sobre la base del enfrentamiento y

**" No se trata de
sustituir estos privi-
legios por otros, sino
de construir un marco
igualitario para la libre
expresión religiosa y
conviccional "**

la negociación entre las fuerzas clericales y anticlericales, pero esta dicotomía no solo es limitada para describir la realidad actual, sino que esconde la complejidad y la pluralidad de las sociedades contemporáneas.

Hay que tener presente que los principales frenos a la laicidad en Europa provienen, aún hoy, de los privilegios de las religiones mayoritarias en cada país: el catolicismo, el cristianismo protestante y el ortodoxo. En algunos países, estas confesiones son calificadas de históricas, propias, nacionales. Si este reconocimiento es eminentemente simbólico, en muchos casos se traduce también en dispositivos materiales, económicos y legales que certifican sus privilegios, aspecto que, en el caso español, se hace especialmente patente a través del concordato entre el Estado y la Iglesia católica. En la práctica, estos dispositivos dificultan el cumplimiento de los principios de libertad religiosa y de aconfesionalidad. Con la articulación de la laicidad y la interculturalidad, no se trata de sustituir estos privilegios por otros, sino de construir un marco igualitario para la libre expresión religiosa y conviccional.

El ejercicio de estos privilegios no se efectúa únicamente a través de mecanismos normativos o económicos. El carácter histórico, tradicional, permite leer las religiones mayoritarias como manifestaciones culturales y aceptables. Se trata de una presencia religiosa legitimada por el tiempo y la memoria, que impregna muchos aspectos de la vida social y política. En el caso de Cataluña y España, la socióloga Mar Griera habla así de un «catolicismo banal» (Griera, 2012), mientras que Alfonso Pérez-Agote explicaba que se había pasado de un «país católico» a uno «de cultura católica» (Pérez-Agote, 2010). Prácticamente, esto se traduce en símbolos religiosos leídos como culturales, incluso como bienes patrimoniales (las iglesias, los monumentos, las capillas,

algunas festividades) y en la aceptación de ciertas manifestaciones en detrimento de otros. Incluso en aquellos países que se jactan de una separación estricta del Estado y la iglesia, como el caso ya mencionado de Francia, el calendario se estructura en torno a numerosas referencias católicas, pero, además, la enseñanza privada concertada con fondos públicos es, mayoritariamente, de carácter religioso. Del mismo modo, no deja de ser sorprendente que las oraciones islámicas en la calle sean leídas como una ofensa a la laicidad, mientras que una práctica similar para bendecir la «resurrección de Notre Dame» se presenta como la expresión legítima de un vínculo con la Nación y la ciudad.

En este contexto, la articulación entre laicidad e interculturalidad parece encontrar espacios de materialización en el ámbito local. La gobernanza del hecho religioso ha sido históricamente un dominio reservado al Estado central, pero el aumento de la diversidad ha contribuido a que se convierta, también, en un área importante de las políticas públicas locales. Es en los municipios que las minorías religiosas han formulado (y siguen formulando) las demandas para abrir nuevos centros de culto, llevar a cabo determinadas conmemoraciones en el espacio público o, incluso, proporcionar menús específicos en los comedores escolares. La resolución de estas demandas se ha abordado a menudo desde políticas activas, con una voluntad inclusiva. En Francia, Julia Martínez-Ariño ha mostrado, en un libro reciente, que los ayuntamientos tienen un papel central en la regulación de la diversidad religiosa, desarrollando una perspectiva pragmática de la laicidad (Martínez-Ariño, 2021). Es parecido a lo que hemos podido observar en París, donde la administración local ha construido un instituto de culturas del islam, pero también un museo de historia del

judaísmo, para ofrecer un espacio «dignificado» a las religiones minoritarias pero, también, para exponerlas al público general.³⁴ En España y Cataluña, esta intervención en el ámbito local no es uniforme, como testifica la comparación entre Madrid y Barcelona (Astor, Giera y Cornejo, 2019). La capital catalana se presenta a menudo como un caso pionero con la Oficina de Asuntos Religiosos (OAR), puesta en marcha en 2004. En 2017, el Ayuntamiento barcelonés aprobó una medida de gobierno por el «trato igualitario a las entidades religiosas en cuanto a la realización de actividades puntuales en el ámbito público». En este documento, presenta una perspectiva elocuente en la que plantea una perspectiva de la laicidad articulada, en cierto modo, a la interculturalidad: «la laicidad no implica la expulsión de la realidad religiosa del espacio público ni la confinación exclusiva en la esfera privada. Entendemos que estos extremos reduccionistas conllevarían una pérdida sustancial para la sociedad y para el estado democrático desde muchas perspectivas y un riesgo de fractura de la sociedad. En consecuencia, la gestión de la diversidad religiosa debe encuadrarse en un modelo de laicidad que dé cabida a la diversidad de creencias a partir del reconocimiento mutuo».³⁵

³⁴ Alberto-Blanco, V. (2019). Valoriser le quartier par la diversité religieuse: regards croisés entre la Goutte d'Or (Paris) et le Raval (Barcelone). *Cahiers de géographie du Québec*, 63 (178), 21-35.

³⁵ Ayuntamiento de Barcelona (2017). Medida de gobierno por un trato igualitario a las entidades religiosas en cuanto a la realización de actividades puntuales en el ámbito público.

Límites y ambivalencias

A pesar de ser un principio que permite organizar la diferencia y favorecer la convivencia democrática, la articulación de la laicidad y la interculturalidad también presenta límites y ambivalencias. En primer lugar, las políticas locales descritas anteriormente no han puesto fin a las situaciones de privilegio de las religiones históricamente mayoritarias, y seguramente es difícil que lo hagan a pesar de la voluntad y la acción voluntarista llevada a cabo. El marco legal general, pero también los condicionantes históricos y sociales mencionados en secciones precedentes, no lo facilitan. En este sentido, es importante recordar que en una ciudad como Barcelona, y a pesar de las políticas públicas llevadas a cabo por la OAR y el Ayuntamiento, las minorías religiosas utilizan, de manera mayoritaria, espacios que, en un origen, no estaban pensados para el ejercicio del culto, como antiguos locales comerciales, garajes o naves industriales. Este hecho se repite en numerosas ciudades europeas, y contrasta con el amplio y abundante patrimonio de las iglesias mayoritarias. Hay que añadir que, más allá del reconocimiento o no de la pluralidad, las dinámicas propias de las grandes ciudades dificultan el establecimiento de los centros de culto minoritarios en un contexto de incremento constante del precio del suelo y de disputa por los usos de los espacios y solares disponibles.

Por otra parte, la interculturalidad plantea interrogantes en unas sociedades que se pensaban, y se habían organizado, a partir de la homogeneidad y ciertas evidencias. ¿Qué identidades deben ser reconocidas en el nuevo contexto de pluralismo y complejidad? ¿Qué grupos merecen la interlocución de las instituciones y la participación en la vida pública? Desde una perspectiva inclusiva, la respuesta a estas preguntas debe ser amplia y flexible, pero se podría objetar que la diversidad puede ser infinita, y que siempre pueden surgir nuevas

demandas, también que algunas de estas pueden chocar con determinados valores ampliamente compartidos para la sociedad. Es difícil, pues, encontrar respuestas rígidas y delimitadas, pero hay que tener presente que las definiciones del hecho religioso evolucionan con el tiempo, junto con las de cultura, tal y como hemos avanzado anteriormente. Asimismo, los consensos sociales no son estables, y es importante no ver las religiones (o las «culturas») como algo impermeable a los cambios sociales y al contexto donde se inscriben.

Finalmente, se ha señalado también que el reconocimiento de la diversidad puede conllevar una cierta reificación de las identidades y de los grupos sociales. Es, sin duda, una gran paradoja y un elemento a tener en cuenta. Reconocer la existencia de identidades múltiples permite dar respuesta a sus demandas y, sobre todo, superar situaciones de exclusión, invisibilidad y discriminación. Pero este reconocimiento puede suponer, en algunos casos, el mantenimiento de ciertas fronteras simbólicas entre grupos e individuos, lo que dificultaría el objetivo de lograr una mayor igualdad. La clave está en la forma de combinar el derecho a la diferencia y la igualdad, siendo conscientes de que para llegar a la segunda hay que identificar los elementos ligados a la primera que perpetúan la desigualdad y la discriminación. En este sentido, hay que huir de la fetichización de la diversidad, de erigirla en un principio moral y abstracto. Pero, del mismo modo, es importante alejarse de la pretensión, en nombre de la igualdad, de una homogeneidad cultural y religiosa imposible.

Referencias

Albert-Blanco, V. (2019). Valoriser le quartier par la diversité religieuse: regards croisés entre la Goutte d'Or (Paris) et le Raval (Barcelone). *Cahiers de géographie du Québec*, 63(178), 21-35.

Ajuntament de Barcelona (2017). Mesura de govern per un tracte igualitari a les entitats religioses quant a la realització d'activitats puntuals a l'àmbit públic. https://ajuntament.barcelona.cat/bcnacciointercultural/sites/default/files/documentos/mesura_tracte_igualitari_entitats_religioses_cat1.pdf

Astor, A., Griera, M. i Cornejo, M. (2019). Religious governance in the Spanish city: Hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid. *Religion, State & Society*, 47(4-5), 390-404.

Baubérot, J. (2021). *Histoire de la laïcité en France*. Presses Universitaires de France.

Baubérot, J. (2014). *Les laïcités dans le monde*. Presses Universitaires de France.

Becci, I., Burchardt, M. i Giorda, M. C. (2017) Religious super-diversity and spatial strategies in two European cities. *Current Sociology*, 65(1), 71-90.

Doytcheva, M. (2018). *Le multiculturalisme*. La Découverte.

Brun, S.. i Cosquer, C. (2022). *Sociologie de la race*. Armand Colin.

Göle, N. (2014). *Islam and Public Controversy in Europe*. Ashgate.

Griera, M. (2012). Public policies, interfaith associations and religious minorities: A new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona. *Social Compass*, 59(4), 570-587.

Martínez-Ariño, J. (2021). *Urban Secularism. Negotiating Religious Diversity in Europe*. Routledge.

Pérez-Agote, A. (2010). Religious change in Spain. *Social Compass*, 57(2), 224-234.

El derecho humano a la igualdad y el derecho a la inclusión como corolario del anterior, los principios de laicidad y de interculturalidad

Joan-Francesc Pont

La igualdad matemática es la proposición de equivalencia existente entre dos expresiones algebraicas conectadas por el signo = en la que ambas expresan el mismo valor. En contabilidad, la igualdad se predica de la relación existente entre el Debe y el Haber. En ciencia política, la igualdad no es identidad sino equilibrio.

En el terreno de la política, de la organización de la ciudad, y también en el derecho, la igualdad nunca comprendió a todo el mundo, ni siquiera conceptualmente, hasta la Revolución Francesa de 1789. La igualdad social solo empieza a predicarse en 1848. La Edad Media, profundamente desigual, se refugió en un concepto teológico de igualdad perfectamente compatible con la pervivencia de terribles desigualdades. La teoría de la igualdad de fray Bartolomé de las Casas comprendió a españoles y nativos, pero no llegó a extenderse a los negros.

Excepción hecha de la superficial afirmación teológica de la igualdad —nótese que, hasta el Concilio Vaticano II, las órdenes religiosas mantuvieron la clase de los sirvientes o de los conversos—, por poner un ejemplo, la regla imperante más intensa ha sido la de la desigualdad. La guerra de secesión americana o las guerras civiles de Irlanda, Finlandia y España durante el siglo XX fueron muestras de un enfrentamiento sangriento sobre la igualdad.

El rechazo a la igualdad, o a algunas concepciones de la igualdad, ha sido mucho más intenso que la aceptación de la igualdad, sea como sea que se interprete esta. La igualdad es un concepto poliédrico, lo que demuestra su riqueza, y un concepto equívoco, pues las explicaciones sobre la misma suelen partir de premisas no coincidentes. Hoy mismo, el neoliberalismo o el anarcocapitalismo vuelven a hacer bandera de la desigualdad, enfrentándose a cualquier función reguladora o correctora de las administraciones públicas.

La igualdad política y jurídica es compatible con el mantenimiento de un grado razonable de desigualdad que permita la pervivencia de los estímulos individuales a la creatividad y la de los colectivos al progreso.

La *igualdad*, un objeto del que nos hallamos lejos, no deja de estar presente en nuestras leyes más importantes:

- La igualdad es uno de los cuatro valores superiores de nuestro ordenamiento jurídico, junto con la libertad, la justicia y el pluralismo. La igualdad es, también, uno de los tres valores constitutivos de la Unión Europea, junto con la seguridad y la justicia. Y, obviamente, es uno de los tres valores de la República Francesa, junto con la libertad y la fraternidad.

- La igualdad es la expresión jurídica de la dignidad del ser humano y de la equidignidad entre hombres y mujeres. La igualdad no solo es un valor. La igualdad es también un principio. La igualdad como valor inspira al derecho en su elaboración y en su aplicación. La igualdad como principio es el motor organizativo de la convivencia, la fuerza que tiende a transformar la realidad para hacer posible la igualdad.

" Si la solución nace de la aplicación de los dos principios (recién citados), el equilibrio dejará un poso de insatisfacción ligera y soportable "

- La igualdad (valor y principio) debe ser considerada también un derecho humano, que no solo informa sobre las condiciones de vida adecuadas, sino que resulta invocable por cada persona. La primera manifestación de la igualdad es la prohibición de la discriminación. En este sentido, el artículo 14 de la Constitución impulsa políticas activas antidiscriminatorias en materia de nacionalidad, raza, creencias, sexo, orientación sexual, lengua o *cualquier otra circunstancia personal o social*.
- La igualdad deviene así un derecho fundamental, tutelado por la Constitución y las Leyes Orgánicas, bajo el amparo de jueces y tribunales.

La *inclusión* es, al mismo tiempo, un derecho que deriva del derecho a la igualdad. Como concepto, procede de la pedagogía, de las formas con las que la escuela trata de dar respuesta a la diversidad. Desde los años ochenta, la inclusión ha venido a substituir a la integración. La inclusión responde también al mandato de que la discapacidad (o término que vaya a reemplazar a esta palabra) no se erija en una barrera que impida el libre desarrollo de la personalidad. ¡Pero la inclusión es, en realidad, un concepto mucho más amplio! De entrada, porque el antónimo de *inclusión* es *segregación*. Cualquier forma de segregación es discriminatoria.

Este es, sin ir más lejos, el enfrentamiento entre el multiculturalismo y el interculturalismo. La inclusión es un elemento activo del segundo. En efecto, la inclusión es el puente que transforma las sociedades mediante el cruce de los valores compartidos bajo la égida de los derechos humanos.

La igualdad y la inclusión no son una fotografía, sino una película. Solo se conciben desde una visión dinámica orientada por un valor central que aprendimos de Voltaire: *la tolerancia*. Pero no la tolerancia que se transforma en *conllevancia* (soportar al distinto) o en *laxitud* (permitir islotes de incumplimiento de la norma) ni en ese absurdo latiguillo de *la tolerancia cero* (el descubrimiento de que ciertos ámbitos de incumplimiento normativo no nos gustan), sino la tolerancia como la aceptación de los límites que derivan de la convivencia.

Otro día hablaremos de los límites, sobre los cuales nos enseñó tanto Eugenio Trías. Bástenos hoy recordar que la igualdad es un valor, un principio y un derecho generadores de límites. Su precio —por usar una vieja expresión de Ramon Trías Fargas, cuyo centenario celebramos entre 2022 y 2023—, *el precio de la libertad*. Los límites determinan una especial arquitectura espiritual de la Ciudad, que hemos convenido en llamar *laicidad*. Me atrevo a asegurar, por tanto, que la igualdad exige la operatividad de dos principios complementarios, el de interculturalidad y el de laicidad.

La prueba del algodón consiste en tratar de resolver cualquiera de los problemas que encontramos cada día en la vida de convivencia. Si la solución nace de la aplicación de los dos principios recién citados, el equilibrio dejará un poso de insatisfacción ligera y soportable, a la par que una luz de esperanza, ante todas las partes implicadas. Por el contrario, el alejamiento de uno de estos principios o de ambos producirá un grado de entusiasmo en una parte, solo compensable con el desánimo en la otra. Hoy, vivimos tiempos de falsos entusiasmos que no auguran más que severos retrocesos y que pueden transformarse en peligros ciertos y en daños irreparables.



Laicidad en cifras 2022

Laicidad en cifras | Análisis 2022

Hungria Panadero, Josep Mañé y Joan Gorina

Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas

Fundación Ferrer Guardia

Presentación

Laicidad en cifras pretende ser el punto de referencia en la **recopilación y análisis** de datos publicados en diversas fuentes **vinculadas a la laicidad** y la evolución de las opciones de conciencia en **Cataluña y en el Estado español**. En la edición de 2022, y partiendo de esta voluntad, se ha dado continuidad a la actualización de datos ya recogidos en ediciones anteriores del documento.

Consideramos que disponer de datos cuantitativos permite **enriquecer y objetivar el debate sobre la situación de la laicidad en nuestra sociedad** y las vinculaciones existentes entre las opciones de conciencia e instituciones religiosas, la ciudadanía y las administraciones públicas. A partir del análisis empírico podemos analizar la realidad de manera esmerada y avanzar hacia la desvinculación de las instituciones religiosas y el Estado.

Estos datos se han extraído de **diversas fuentes estadísticas**, entre las que cabe destacar, los barómetros de opinión del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), a través de los cuales hemos obtenido información de la población española publicada con regularidad, así como su posicionamiento respecto a diversas cuestiones relacionadas con

la laicidad o con su adscripción de conciencia. Asimismo, hemos consultado otras fuentes para tratar aspectos más concretos, como puede ser la financiación de la Iglesia católica o la matriculación en la asignatura de religión, entre otros. Algunas de las fuentes consultadas para tratar estas cuestiones provienen de organismos como el Instituto Nacional de Estadística (INE), el Ministerio de Educación y Formación Profesional (anteriormente, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte) y el Ministerio de Hacienda y Función Pública (MINHAFP). También se han consultado las memorias anuales de la Conferencia Episcopal Española, que incluyen información relevante sobre la financiación de la Iglesia y las funciones educativas que lleva a cabo, así como una investigación del medio de comunicación digital *ElDiario.es*, con relación a la financiación pública de los centros educativos que segregan por sexo. Para finalizar, se han incorporado también datos del *Estudio Internacional de Valores 2019*, elaborado por la Fundación BBVA, que revela el grado de confianza de la sociedad española hacia diversas instituciones, también las religiosas.

Es necesario mencionar que **se han producido algunos cambios importantes en la publicación de determinados datos**. La información recogida en relación con la importancia de la religión y la política en la vida de las personas no se ha podido actualizar, ya que esta pregunta no continuó la serie desde el Barómetro del CIS de finales del año 2017 (véase el gráfico VI). Por otra parte, tampoco se han publicado nuevos datos relacionados con el alumnado que cursa actividades alternativas a la religión en bachillerato, información de la que el Ministerio de Educación solo dispone hasta el curso 2014-2015. Por ese mismo motivo, tampoco se han actualizado los datos que hacen referencia a la adscripción a opciones de conciencia por comunidades autónomas, ya que no disponemos de datos desde el *Macrobarómetro preelectoral* de noviembre de 2019, ni del nivel de confianza de la ciudadanía hacia diferentes instituciones, ya que el último informe de que disponemos

es el de la Fundación BBVA año 2019. No obstante, se ha creído oportuno y necesario mostrar esos datos.

Finalmente, el informe de financiación y gastos de la enseñanza privada del INE, que se publica con una periodicidad quinquenal (la última edición se publicó con datos del curso 2014-2015), tampoco se ha actualizado en el momento de redactar la edición actual de *Laicidad en cifras*, por lo que se han mantenido los datos de la última publicación del mencionado informe.

Estas son algunas de las dificultades con las que nos hemos encontrado en nuestra tarea de recopilación y análisis del estado de la laicidad, dificultades que se relacionan con la *dispersión de fuentes de información*, la *difícil construcción de relaciones de variables* de diferentes fuentes, y las limitaciones de acceso y actualización de la información respecto a algunos aspectos determinantes de la situación de la laicidad.

En este informe damos continuidad al esquema planteado en ediciones anteriores. Presentamos todos los datos disponibles respecto a la adscripción a opciones de conciencia, financiación, educación y ritos de paso.

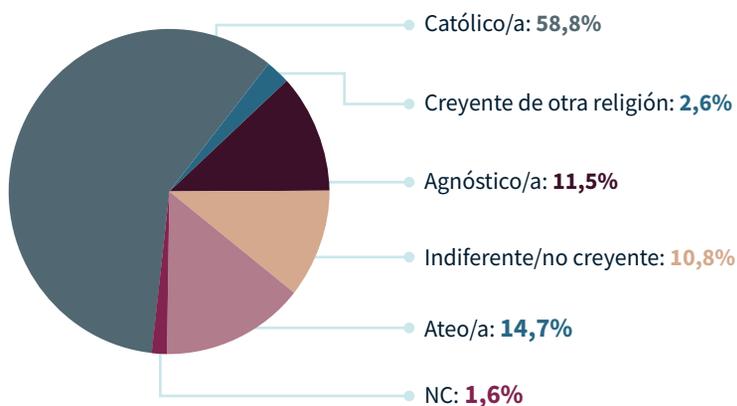
A pesar de todo, en esta edición de 2022, damos continuidad a la tarea de monitorización del proceso de secularización de la sociedad, así como al estado de la laicidad, recopilando nueva información objetiva que, consideramos, es imprescindible para generar un debate de calidad y avanzar hacia una sociedad más laica y libre.

Adscripción a opciones de conciencia

Durante el año 2021, y según los datos recogidos en el Barómetro del CIS, el 37 % de la población española se adscribe a opciones de conciencia no religiosa —concretamente, un 14,7 % se considera atea, un 10,8 % indiferente o no creyente y un 11,5 % agnóstica—. Aunque el incremento de este valor presenta un crecimiento de 12 puntos porcentuales en el último quinquenio (2016: 25,1 %), actualmente un 61,4 % de las personas encuestadas se define como creyente de alguna religión, siendo el catolicismo la religión mayoritaria, que agrupa al 58,8 % de la población, mientras que las otras religiones agrupan al 2,6 %.

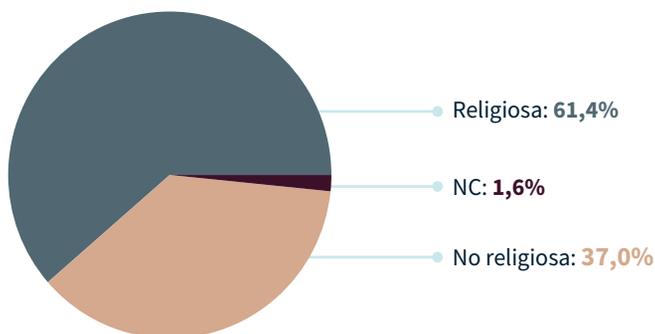
Estos resultados empiezan a presentar cambios evolutivos importantes en los últimos cinco años: se reduce en casi 15 puntos porcentuales la proporción de personas adscritas a opciones de conciencia religiosa (del 73 % en 2016 al 61 % en 2021) e incrementa en más de 10 puntos la proporción de personas no adscritas a opciones de conciencia religiosa.

Gráfico 1. Adscripción a opciones de conciencia, 2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2021 del CIS (media).

Gráfico 2. Adscripción a opciones de conciencia. Categorías agrupadas, 2021 (%)

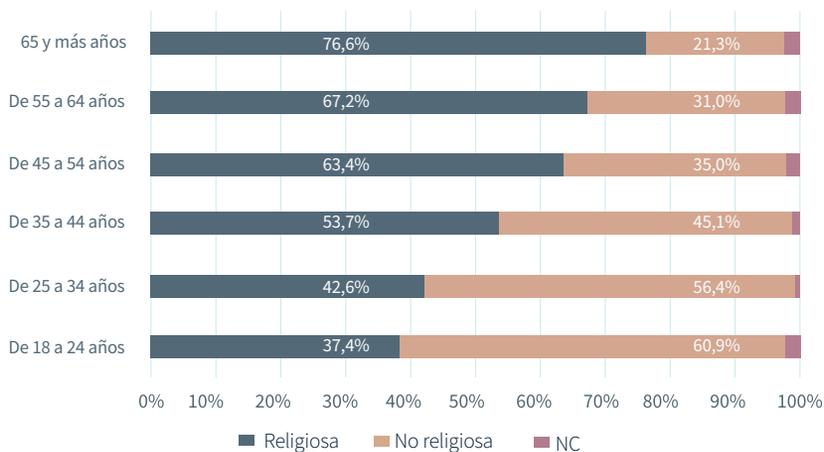


Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2021 del CIS (media).

El gráfico 3 nos muestra que la edad de las personas es un factor que incide en la adscripción a opciones de conciencia.

Entre las **personas jóvenes** es donde encontramos una proporción más elevada de personas con adscripción a opciones de conciencia no religiosa. Estas superan el 60 % en la franja de edad de entre los 18 y los 24 años y representan más del 55 % entre los 25 y los 35 años. Con el incremento de la edad, la proporción de personas con adscripción de conciencia no religiosa disminuye. Entre el grupo de población de 65 años y más, este porcentaje representa poco más del 20 %.

Gráfico 3. Adscripción a opciones de conciencia (religiosa – no religiosa), según grupos de edad, 2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2021 del CIS (media).

Se presentan **diferencias** porcentuales con relación a la adscripción a opciones de conciencia no religiosa **según generaciones**.

Encontramos que entre las personas nacidas antes de mediados del siglo pasado este porcentaje se sitúa alrededor del 20 %. Entre las personas nacidas entre mediados del siglo pasado y los años previos a la transición este porcentaje se incrementa y se sitúa en torno al 30 %. Entre la generación nacida durante la transición este porcentaje es del 45 % y para aquellas personas nacidas a partir del año 1980 este porcentaje se sitúa en torno al 60 %.

Durante la **última década**, se puede observar **un crecimiento de la proporción de personas con opciones de conciencia no religiosa**. Después de un periodo de estabilización en torno al 30 % entre los años 2018 y 2020, se ha producido un incremento en los últimos datos disponibles, y se presentan cifras que superan el 35 %.

Con perspectiva histórica, observamos que la proporción de personas adscritas a opciones de conciencia no religiosa se ha triplicado en estas tres últimas décadas. Durante los últimos 20 años se ha experimentado un mayor crecimiento, de aproximadamente 25 puntos porcentuales, desde el año 2000. El gráfico 4 nos muestra esta tendencia de **crecimiento prácticamente ininterrumpido**, con un fuerte incremento en este último año, que, sin embargo, presenta algunos periodos de estancamiento o crecimiento muy moderado, como observamos durante la década de los años ochenta o el periodo 2015-2017, y un decrecimiento entre los años 1995 y 2000.

Hay que mencionar que, a partir del mes de marzo del año 2019, los barómetros del CIS **modifican la pregunta sobre las opciones de conciencia**, hecho que puede incidir también en los resultados recogidos. Concretamente, hasta marzo de 2019 las opciones de respuesta que se plantean son: católico/a, creyente de otra religión, no creyente o ateo/a. Durante marzo y abril de 2019, las opciones de respuesta propuestas fueron: católico/a practicante, católico/a no practicante, creyente de otra religión, agnóstico/a, ateo/a, otra respuesta. Finalmente, a partir de mayo de 2019 y hasta el último barómetro publicado, las opciones de respuesta son: católico/a practicante, católico/a no practicante, creyente de otra religión, agnóstico/a, indiferente o no creyente, ateo/a.

Gráfico 4. Evolución de la adscripción a opciones de conciencia no religiosa, 1980-2021, media anual (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de Domingo Comas Arnau (Tezanos, 2004) y los barómetros de opinión del CIS.

Será necesario conocer la evolución de este dato a lo largo de los próximos años para determinar si este aumento se consolida como inicio de un ciclo progresivo no registrado hasta ahora. No obstante, dada la evolución abrupta de los dos últimos años, hemos creído interesante presentar los datos evolutivos mensuales de estos dos últimos años. Lo que nos muestran los datos es que el efecto de la COVID-19 ha presentado cambios en las manifestaciones con relación a la adscripción de conciencia no religiosa de la ciudadanía, que se han mantenido hasta finales del año 2021. Hay que señalar que no se presenta ningún cambio metodológico en las preguntas del CIS en relación con esta cuestión.

Gráfico 5. Evolución de la adscripción a opciones de conciencia no religiosa, 2020-2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de 2020 y 2021 del CIS.

En ediciones anteriores del *Informe* hemos podido analizar y presentar la adscripción a opciones de conciencia en las diversas comunidades autónomas (CCAA) y en las dos ciudades autónomas del Estado español. Así pues, hemos podido comprobar cómo la **situación territorial incide sobre las opciones de conciencia de las personas** encuestadas. En esta edición, volvemos a representar los datos que se recogieron a través de las preguntas del *Macrobarómetro electoral* llevado a cabo por el CIS y publicado en noviembre de 2019.

En la tabla 1 se puede observar una **distribución desigual de la proporción de personas no religiosas en las diversas CCAA**. Entre las CCAA que presentan un porcentaje más alto de personas adscritas a opciones de conciencia no religiosa encontramos **Cataluña y Navarra** (41,0 %), el **País Vasco** (37,8 %) y las **Islas Baleares** (33,7 %). Por el contrario, estas cifras son menores en Ceuta (3,4 %), Melilla (15 %) y Aragón (16,6 %).

Tabla 1. Adscripción a opciones de conciencia según la comunidad/ciudad autónoma, 2019 (%)

	Religiosa	No religiosa	NC
Andalucía	78,3%	21,2%	0,5%
Aragón	79,6%	16,6%	4,0%
Asturias (Principado de)	68,5%	30,8%	0,8%
Baleares (Islas)	63,6%	33,7%	2,8%
Canarias	79,5%	20,2%	0,3%
Cantabria	68,7%	29,0%	2,3%
Castilla y León	78,5%	20,3%	1,3%
Castilla- La Mancha	76,0%	23,3%	0,8%
Cataluña	57,3%	41,0%	1,7%
Comunidad Valenciana	68,5%	30,5%	1,1%
Extremadura	81,8%	18,0%	0,3%
Galicia	77,7%	19,4%	1,7%
Madrid (Comunidad de)	66,5%	31,8%	1,7%
Murcia (Región de)	82,2%	17,9%	—
Navarra (Comunidad foral de)	58,7%	41,0%	0,3%
País Vasco	61,4%	37,8%	0,9%
Rioja (La)	75,7%	22,9%	1,4%
Ceuta	96,7%	3,40%	—
Melilla	85%	15%	—
TOTAL	70,9%	27,9%	1,2%

Fuente: Macrobarómetro preelectoral (elecciones generales del 10 de noviembre de 2019) del CIS.

Religiosidad

A fin de aproximarnos a la religiosidad de las personas, disponemos de tres cuestiones diferentes: en primer lugar, analizamos los datos en relación con la importancia de la religión en la vida de las personas; en segundo lugar, presentamos los datos en relación con la práctica religiosa y, finalmente, presentamos el nivel de confianza hacia diferentes instituciones.

El gráfico 6 recoge los resultados de una pregunta de los barómetros del CIS, en la que se pedía a las personas encuestadas que valorasen, en una escala del 0 al 10, el nivel de importancia de algunos aspectos de su vida, entre los que se hallaba la religión. En el gráfico también hemos querido incorporar los datos correspondientes al nivel de valoración, en la misma escala, de la política, para tener un marco comparativo. Los barómetros del CIS incorporan esta pregunta hasta octubre de 2017. Por tanto, desde noviembre de 2017 ya no disponemos de nuevos datos.

Gráfico 6. Importancia de la religión y la política en la vida 2002-2017 (0, poco; 10, mucho)



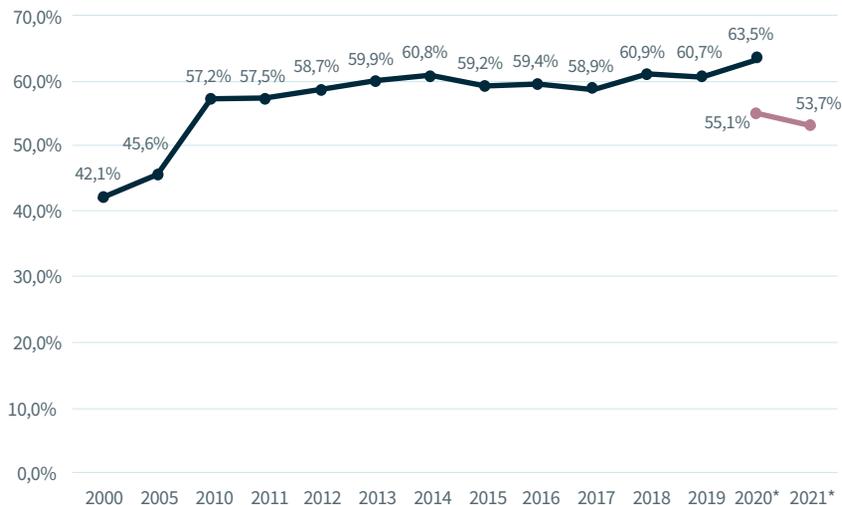
Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de opinión del CIS.

En términos generales, se puede apreciar **una reducción de la importancia de la religión en la vida de las personas**. En tanto que la religión tiende a ser cada vez menos importante (en el año 2000 la importancia que se otorgaba a la religión era de 5,2 sobre 10, mientras que en 2017 disminuyó hasta el 4,07), la política, que también había experimentado una reducción bastante constante desde el año 2002, ha registrado un crecimiento relevante desde 2013 hasta 2017, y ha pasado de una puntuación de 3,66 a 4,58.

En el año 2014, y por primera vez a lo largo de la serie histórica, **la política pasa a ser un ámbito más relevante que la religión en la vida de las personas**, orden que se ha mantenido hasta los últimos datos disponibles.

En relación con la práctica religiosa, la tendencia de los últimos años indica una reducción de la práctica entre las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa. Cabe señalar que esta serie se rompe a partir del mes de marzo de 2020, hasta esa fecha integra a personas creyentes que no asisten nunca o casi nunca a los oficios religiosos, entre los meses de abril y octubre esta pregunta se deja de incorporar en los barómetros y, a partir del mes de noviembre, solo integra a personas creyentes que no asisten casi nunca a los oficios religiosos. Sin embargo, la evolución de personas creyentes no practicantes presenta ritmos diferentes a lo largo del tiempo. Así pues, entre los años 2000 y 2010 se observa un importante incremento, que pasa de un 42 % de creyentes no practicantes a un 57 %. A partir de 2010, este crecimiento se estabiliza alrededor del 60 %.

Gráfico 7. Evolución de personas creyentes no practicantes (creyentes que no asisten nunca o casi nunca a los oficios religiosos), 2000-2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de opinión del CIS. A partir de noviembre de 2020, solo incorpora la respuesta «casi nunca».

El gráfico 8 nos muestra que la proporción de personas practicantes en relación con el total de la población con creencias religiosas ha disminuido durante el periodo analizado, si bien a lo largo de los últimos años se observa un estancamiento de esta tendencia, en los dos últimos años se produce un incremento de 8 puntos porcentuales. Así pues, en el periodo de 2000-2010 desciende notablemente el porcentaje de personas practicantes. A partir del año 2010 se observa una estabilización, pero a partir de 2018 se puede apreciar un nuevo decrecimiento.

Se observa, pues, que se ha reducido a la mitad el número de personas practicantes a lo largo de los últimos 20 años, tendencia que,

como hemos dicho, parece acentuarse en el último periodo analizado. Entre las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa, solo se declara practicante 1 de cada 3.

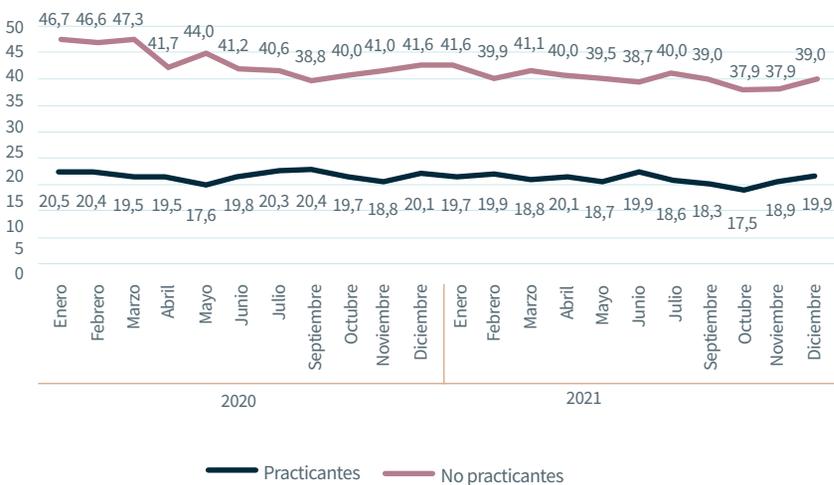
Gráfico 8. Evolución de las personas practicantes y no practicantes sobre el total de población adscrita a opciones de conciencia religiosa, 2000-2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de opinión del CIS.

Hemos querido analizar con más detenimiento la evolución de la práctica religiosa para estos dos últimos años. En este caso, presentamos los datos con relación al conjunto total de la población. Podemos observar cómo se produce también un efecto de la coyuntura de la COVID-19.

Gráfico 9. Evolución de las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa practicantes y no practicantes sobre el total de población, 2020-2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de opinión del CIS.

La sociedad española presenta un **nivel bajo de confianza hacia las instituciones religiosas**. Según los datos presentados por la Fundación BBVA en el año 2019, en una escala del 0 al 10 (donde 0 es «no tiene ninguna confianza» y 10 es «confía totalmente»), las instituciones religiosas presentan una puntuación **media de 3,9**, de manera que son las **terceras instituciones que menos confianza generan entre la población** encuestada, únicamente por encima de los partidos políticos (3,3) y de los bancos (3,5).

Gráfico 10. Nivel de confianza hacia diferentes instituciones, 2019 (0, poca; 10, mucha)



Fuente: Elaboración propia a partir del Estudio Internacional de Valores de la Fundación BBVA.

Financiación

A fin de poder presentar datos respecto a **la opinión de la ciudadanía con relación a la financiación de las religiones**, hemos de hacer referencia a un estudio publicado ya hace más de una década (Religiosidad, 2008, estudio CIS 2752). En el año 2008 casi **la mitad de la población** se mostraba **contraria a que el Estado contribuyera a la financiación de las confesiones religiosas**, es decir, se mostraba partidaria de la laicidad del Estado con respecto a la financiación de las confesiones religiosas. Por otra parte, **entre las personas** que se mostraron partidarias de que el Estado diera apoyo a la financiación de las instituciones religiosas, encontramos un **24 % a favor de que esta contribución sea equitativa entre todas las confesiones religiosas**, mientras que la

proporción restante opina que se ha de dar apoyo económico solo a la Iglesia católica. En este ámbito, encontramos diferencias entre las personas **según su adscripción a opciones de conciencia** (religiosa y no religiosa). Más de un 80 % de las personas que se declaraban no adscritas a opciones de conciencia religiosa eran contrarias a la financiación de las religiones por parte del Estado. Entre las personas que se declaraban adscritas a opciones de conciencia religiosa, un 40 % eran partidarias de la no financiación de las confesiones religiosas. Por tanto, si bien podemos apreciar que las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa son más partidarias de que el Estado contribuya a la financiación religiosa, es destacable que casi la mitad de este colectivo apuesta por un modelo laico de financiación.

No disponemos de datos más recientes centrados en este ámbito, y no podemos saber con exactitud hasta qué punto las cifras recogidas anteriormente se han visto modificadas a lo largo de esta última década, periodo marcado por intensos cambios económicos y sociales y, como hemos visto, también de evolución respecto a la adscripción de conciencia. No obstante, podemos extraer algunas conclusiones del análisis de la asignación tributaria a la Iglesia católica, que trataremos de analizar a continuación.

Asignación tributaria

El Estado destina una partida de los presupuestos generales a la Iglesia católica, cantidad monetaria determinada por la declaración de la renta de las personas físicas. Cuando un contribuyente hace la declaración de la renta tiene la opción de destinar un 0,7 % de su asignación tributaria a la Iglesia católica, a otros fines sociales, a ambas opciones (un 0,7 % de la cuota íntegra se destina al sostenimiento económico de la Iglesia católica y otro 0,7 % a actividades de interés

social) o no manifestarse a favor de ninguna opción, caso en el que este porcentaje se destina a los presupuestos generales.

Este **modelo de asignación tributaria** ha presentado algunas variaciones en las dos últimas décadas: en el año 1999 se introduce la opción de colaborar con la Iglesia católica y con otros fines sociales mediante la asignación a las dos opciones, y en el año 2007 se incrementa el coeficiente de asignación tributaria del 0,52 % al 0,7 %, en ese mismo año se elimina el complemento presupuestario por el que la cantidad final que la Iglesia católica recibía por este concepto era superior a la suma de lo que los declarantes destinaban a partir de sus asignaciones.

Si observamos los datos de la tabla 2, podemos comprobar que los importes a partir del año 2007 son superiores a los de los años anteriores. Este hecho se explica por el cambio respecto al coeficiente de asignación tributaria (del 0,52 % pasa al 0,7 %, como decíamos). Desde el año 1999, **son mayoritarias las declaraciones en las que se consigna exclusivamente la asignación tributaria a otros fines sociales**, y se incrementa, en el periodo 1999-2012, más de un 6 %. La proporción de contribuyentes que no hacen ninguna asignación se mantiene relativamente constante a lo largo de los años (alrededor del 30 %). La **proporción de declaraciones que optan por marcar exclusivamente la casilla de la Iglesia católica ha experimentado una tendencia a la baja durante el periodo analizado**. Así pues, si en el año 1998 el 36,6 % de las declaraciones hacían la contribución a la entidad religiosa, la cifra es únicamente del 11,1 % si tenemos en cuenta los últimos datos fiscales disponibles (2019). Por tanto, hay una reducción de 25 puntos porcentuales en dos décadas.

Sin embargo, observamos cómo **se incrementa el porcentaje de declaraciones en las que los contribuyentes indican ambas opciones** (Iglesia católica y otros fines sociales), en casi 11 puntos porcentuales en el periodo descrito. No obstante, en el periodo de 2015-2019 este

crecimiento ha experimentado una desaceleración y se estabiliza alrededor del 21 % de los contribuyentes.

Con respecto a las cifras absolutas, hay que mencionar que en el **ejercicio 2019 la Iglesia católica alcanzó una financiación de 276 millones de euros vía IRPF**, la cifra más elevada del periodo analizado. Por su parte, las aportaciones destinadas a otros fines fueron de unos 386 millones, también la cifra más elevada de la serie. En cuanto a la tendencia histórica, hay que mencionar que la asignación tributaria de la Iglesia católica presenta una evolución irregular: entre 2007 y 2008 se produce un incremento de asignaciones, pero a partir de 2008 se experimenta una estabilización constante que perdura hasta la asignación de 2017, fecha en la que se vuelve a producir un incremento de la asignación, que se consolida con los últimos datos disponibles. Hay que destacar que el porcentaje de contribuyentes que marcan la casilla de la Iglesia católica ha disminuido durante el periodo analizado, y ha pasado del 36,6 % en 1998 al 11,1 % de 2019.

En el caso de la evolución de la cuota destinada a otros fines, esta presenta una tendencia más regular: en el periodo de 2007-2013 el porcentaje subió hasta llegar al 36 %, cifra que ha ido disminuyendo progresivamente hasta llegar al 33,2 % que había en los últimos datos de 2019.

Tabla 2. Evolución de la asignación tributaria a la Iglesia católica y a otros fines de interés social. IRPF de 1998-2019

	Iglesia católica	Otros fines	Las dos opciones	Sin asignación	Iglesia católica	Otros fines
1998	36,6%	29,2%	-	34,1%	97.220.000	61.671.000
1999*	29,3%	29,5%	10,3%	30,7%	88.564.000	65.727.000
2000	27,4%	30,0%	11,6%	30,8%	97.737.000	86.572.000
2001	22,1%	31,6%	11,2%	35,1%	95.690.000	105.583.000
2002	22,4%	32,6%	11,8%	33%	105.991.000	115.237.000
2003	21,9%	32,4%	11,6%	34,2%	105.700.000	114.300.000
2004	22,1%	33,5%	11,5%	32,9%	117.700.000	127.200.000
2005	22,0%	33,8%	11,4%	32,8%	133.000.000	144.600.000
2006	21,7%	32,6%	11,7%	34%	160.200.000	167.900.000
2007**	21,7%	34,1%	12,7%	31,5%	221.300.000	245.500.000
2008**	21,1%	34,4%	13,1%	31,4%	230.000.000	264.400.000
2009**	20,9%	35%	12,8%	30,3%	227.400.000	267.000.000
2010**	21,1%	34,7%	14,6%	29,6%	226.000.000	262.300.000
2011**	20,1%	35,4%	14,8%	29,7%	225.200.000	271.000.000
2012**	19,3%	36%	15,7%	29%	226.700.000	278.400.000
2013**	18,2%	36%	17%	28,8%	226.400.000	284.000.000
2014**	16,0%	34,5%	19,1%	30,4%	231.300.000	296.400.000
2015**	14,2%	34,5%	21%	30,3%	227.400.000	299.900.000
2016**	12,7%	33,1%	21,1%	33,1%	232.700.000	314.200.000
2017**	12%	33,1%	21,6%	33,3%	243.800.000	334.200.000
2018**	11,3%	32,8%	21,4%	34,6%	261.000.000	360.400.000
2019**	11,1%	33,2%	21,5%	34,2%	276.900.000	386.600.000

Fuente: Memoria de la Administración Tributaria (diversos años). (*) A partir del año 1999 se puede colaborar con las dos opciones (Iglesia católica y otros fines de interés social). (**) Los datos de 2007 no son comparables con los de ejercicios anteriores, a causa de la reforma del impuesto que entró en vigor ese año y del cambio en el porcentaje de la cuota íntegra destinada al sostenimiento de la Iglesia católica.

Si hacemos el sumatorio de los contribuyentes que han decidido hacer aportaciones a la Iglesia (Iglesia católica + ambas opciones), vemos que en 2019 la proporción disminuyó con relación a años anteriores (del 35 % del periodo de 2013-2015 pasó al 33,8 % de 2016 para situarse en el 32,6 % de 2019). No obstante, en el año 2019 la asignación destinada a la Iglesia católica era más de un 22 % superior a la de 2013 (de 226 a 276 millones de euros), hecho que indica que si bien hay menos contribuyentes que escogen la casilla de la Iglesia, los que lo hacen tienen rentas más altas, lo que explica este crecimiento de la cantidad total que percibe la entidad religiosa.

Educación

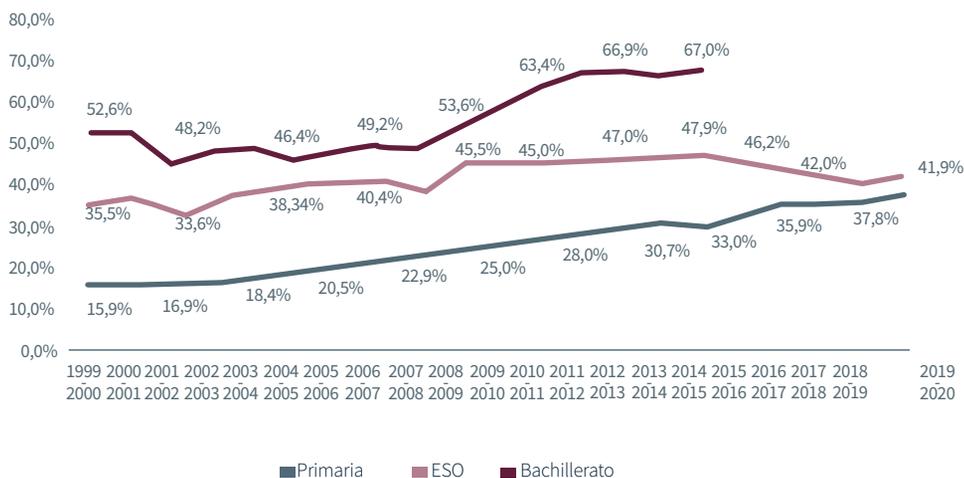
Asignatura de religión

Durante el curso 2019-2020, un 37,8 % del alumnado de primaria cursó actividades alternativas a la religión. Esta proporción era del 41,9 % en el caso de los estudiantes de la ESO. Con respecto al bachillerato, no se dispone de datos para el curso analizado, y los últimos datos disponibles son los del curso 2014-2015, que indicaban que un 67 % del alumnado cursaba asignaturas alternativas a la religión. A lo largo de la serie de datos analizada, se puede observar que en los tres niveles educativos se ha producido un incremento del porcentaje de alumnado que cursa actividades alternativas, a excepción de la ESO, que desde el curso 2015-2016 hasta al 2018-2019 ha experimentado una reducción con relación a cursos anteriores, ya que del 47 % de alumnos que cursaban actividades alternativas durante el curso 2013-2014 pasó al 39,6 % en el curso 2018-2019. Sin embargo, en el último curso del que se disponen datos, el 2019-2020, el porcentaje de alumnado que cursa actividades alternativas a la religión vuelve a crecer.

La reducción de alumnos que elegían actividades alternativas a la religión entre los cursos 2015-2016 y 2018-2019 se puede deber a la Ley orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE) impulsada por el Partido Popular y entrada en vigor en septiembre de 2015. Uno de los cambios que promovía la nueva ley educativa era que se incluía religión entre las asignaturas que su nota contaba para la media final del curso.

Es en primaria donde se observa un crecimiento más acusado y prácticamente ininterrumpido de alumnado que cursa actividades alternativas, así así del 16 % en el curso 1999-2000 se pasa al 37,8 % durante el curso 2019-2020.

Gráfico 11. Evolución del alumnado que cursó actividades alternativas, según el nivel educativo, 1999-2000/2019-2020 (%)

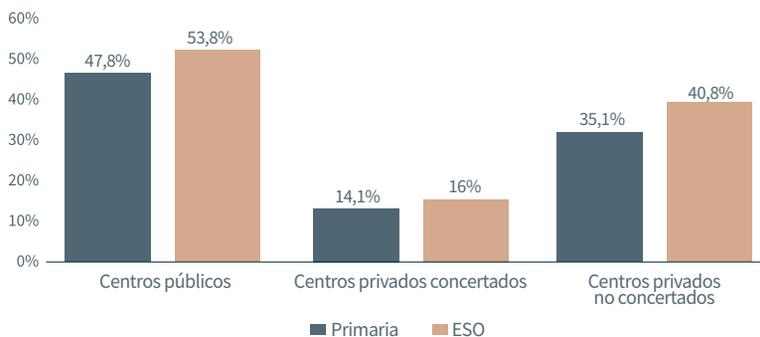


Fuente: Elaboración propia a partir de Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (diversos años).

Según la tipología de centro, se pueden observar diferencias relevantes. Así pues, en los centros de titularidad pública es donde hay una mayor proporción de alumnado que cursa actividades alternativas a la religión, un 47,8 % en primaria y un 53,8 % en la ESO. Por el contrario, en los centros privados no concertados estas cifras son del 35,1 % en primaria y del 40,8 % en la secundaria obligatoria, mientras que en los centros privados concertados existe una menor proporción de estudiantes que cursan asignaturas alternativas a la religión. En estos centros, el porcentaje de alumnos que no cursa religión es tan solo de un 14,1 % en primaria y de un 16 % en la ESO.

Los últimos datos¹ disponibles, referentes al curso 2019-2020, indican que en el Estado español existe un total de 2.558 centros católicos, 2.419 de los cuales (94,5 %) son concertados.

Gráfico 12. Alumnado que cursó actividades alternativas, según la tipología de centro, curso 2019-2020 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de *Las cifras de educación en España (edición 2021)*. La enseñanza de la religión del Ministerio de Educación y Formación Profesional.

¹ Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, 2019. A partir de datos de la asociación Escuelas Católicas.

Las diferencias territoriales con respecto a la proporción de estudiantes que cursan actividades alternativas a la religión son importantes. En primaria, las comunidades autónomas que presentan una mayor proporción de alumnos que cursan actividades alternativas son el País Vasco (61 %), Cataluña (60 %) y las Illes Balears (47,1 %), mientras que Ceuta (9,4 %), Extremadura (14,9 %) y Andalucía (21,2 %) son las que presentan una menor proporción. En el caso de la ESO, las CC. AA. con mayor número de alumnos que cursan actividades alternativas son Ceuta (71,9 %), Melilla (71,6 %) y Cataluña (59,6 %), mientras que Extremadura (22,3 %), Castilla y León (25,9 %) y La Rioja (26,6 %) son las que presentan una menor proporción.

Tabla 3. Alumnado que cursó actividades alternativas, según comunidades/ ciudades autónomas, curso 2019-2020 (%)

Comunidad/Ciudad	Primaria	ESO
Andalucía	21,2%	30,4%
Aragón	37,6%	42,4%
Asturias (Principado de)	33,5%	32,5%
Baleares (Islas)	47,1%	53,4%
Canarias	31,8%	41,7%
Cantabria	30,2%	33,1%
Castilla y León	24,6%	25,9%
Castilla- La Mancha	24,6%	30,7%
Cataluña	60,0%	59,6%
Comunidad Valenciana	42,4%	43,8%
Extremadura	14,9%	22,3%
Galicia	37,0%	39,4%
Madrid (Comunidad de)	39,2%	44,4%
Murcia (Región de)	29,5%	34,9%

Comunidad/Ciudad	Primaria	ESO
Navarra (Comunidad foral de)	44,6%	45,0%
País Vasco	61,0%	58,9%
Rioja (La)	28,8%	26,6%
Ceuta	9,4%	71,9%
Melilla	23,1%	71,6%
TOTAL	37,8%	41,9%

Fuente: Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, curso 2019-2020.

Los datos de las tablas 4 y 5 hacen referencia a la distribución del alumnado en los centros educativos según la titularidad —pública o privada— y la financiación —concertada o privada. Los centros de titularidad privada se pueden clasificar en confesionales o laicos, y los datos se recogen con una periodicidad quinquenal a través de la *Encuesta de financiación y gastos de la enseñanza privada* del INE. Los datos que incorporamos corresponden al curso 2014-2015, los últimos publicados en el momento de redactar esta edición.

Durante el **curso 2014-2015**, el 68 % del alumnado se matriculó en centros públicos, mientras que un 19 % lo hizo en centros privados confesionales y un 14 % en centros privados no confesionales. El alumnado que estudia en centros concertados confesionales representaba el 68 % del total de alumnos de los centros concertados. Por tanto, en términos económicos, de los 5.946 millones de euros que el Estado destina a los centros educativos privados (a través de conciertos u otros mecanismos de financiación) **3.912 M€ se destinan a centros confesionales.**

Tablas 4 y 5. Alumnado según la dependencia y titularidad del centro, cursos 2004-2005, 2009-2010 y 2014-2015

	Total (1)	Público (2)	Privado
2004-2005	6.889.685 100%	4.601.055 66,8%	2.288.630 33,2%
2009-2010	7.441.006 100%	5.009.289 67,3%	2.431.707 32,7%
2014-2015	8.101.473 100%	5.512.099 68,0%	2.589.374 31,9%

	Privado			
	Confesional		No confesional	
	Concertado	No concertado	Concertado	No concertado
2004-2005	1.379.324 20,0%	50.040 0,7%	543.853 7,9%	315.408 4,6%
2009-2010	1.370.024 18,4%	50.017 0,7%	606.614 8,2%	420.896 5,7%
2014-2015	1.468.520 18,10%	40.647 0,50%	694.115 8,50%	446.128 5,50%

Fuente: Encuesta de financiación y gastos de la enseñanza privada del INE, curso 2009-2010. Excepto datos (1) y (2). (1) Sumatorio de las columnas Público y Privado. (2) Estadísticas de las enseñanzas no universitarias del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

En el gráfico 13 se recoge la evolución del número de alumnado matriculado en centros religiosos entre los cursos 2007-2008 y 2019-2020. En ese periodo se observa un incremento del número absoluto de

alumnos matriculados, que pasa de 1.277.256 alumnos al inicio de la serie a 1.525.215 al final de dicho periodo. No obstante, si se hace referencia a las cifras proporcionales, se observa que estas se han mantenido constantes a lo largo del tiempo, entre el 17,6 % y el 18,6 % del total de alumnos matriculados en el Estado. Por tanto, se produce un aumento del número de alumnado en los centros educativos religiosos, relacionado con el crecimiento general de las matriculaciones en los centros educativos, pero no se puede afirmar que se hayan producido cambios sustanciales en la distribución proporcional del alumnado entre centros confesionales y no confesionales.

Gráfico 13. Evolución del alumnado matriculado en centros católicos (estudios no universitarios), cursos 2007-2008/2019-2020

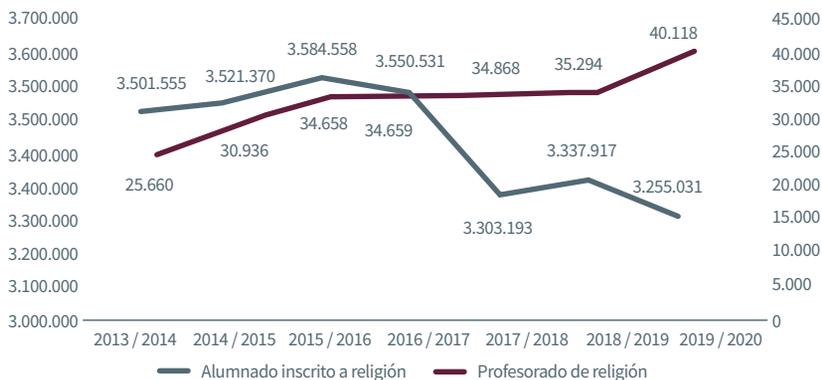


Fuente: Elaboración propia a partir de Las cifras de la educación en España del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, cursos 2007-2008/2019-2020, y de la Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2008-2020.

En el gráfico 14, se ha recogido la evolución del profesorado de la asignatura de religión en el Estado español, y se ha comparado con la evolución del alumnado que cursa dicha asignatura. Durante el periodo comprendido entre los cursos 2013-2014 y 2018-2019 existe un crecimiento ininterrumpido, que pasa de 25.660 docentes a 40.118, lo que supone un incremento del 56,3 % durante el periodo analizado. No obstante, el alumnado de religión no presenta la misma evolución. Entre los cursos 2013-2014 y 2015-2016 existe un incremento del alumnado de religión, que pasa de 3.501.555 alumnos a 3.584.558. En ese periodo, por tanto, el alumnado de religión se incrementa un 2,4 %, cifra que contrasta con el aumento de más del 35 % del profesorado.

A partir del curso 2015-2016 y hasta los últimos datos disponibles del curso 2019-2020, se produce una disminución del alumnado que cursa religión del 9,19 %, mientras que, como ya se ha explicado anteriormente, el profesorado de religión ha seguido incrementando. El curso 2019-2020 supone la cifra más elevada, del periodo analizado, en el nombre de profesorado de religión, y la cifra más baja del alumnado inscrito a religión, siendo 40.118 profesores y 3.255.031 alumnos.

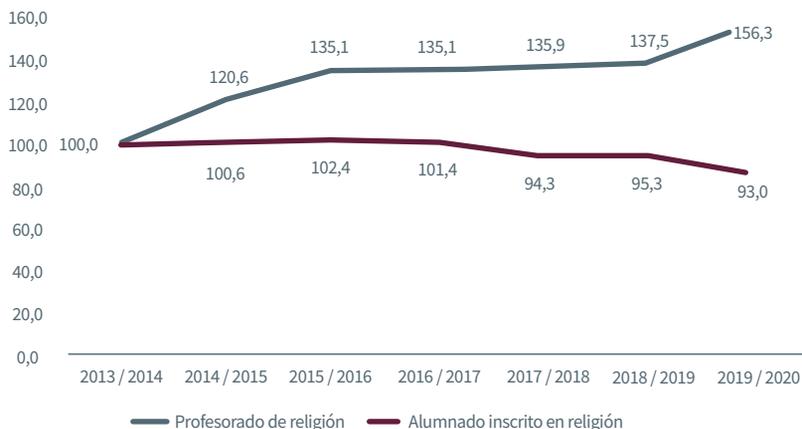
Gráfico 14. Evolución del alumnado que cursa religión y del profesorado de religión (estudios no universitarios), cursos 2013-2014/2019-2020



Fuente: Elaboración propia a partir de la Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2014-2020.

En el gráfico 15 se ha tomado como referencia el curso 2013-2014 para analizar el incremento del alumnado y del profesorado de religión durante el periodo posterior. En este sentido, si establecemos que los datos del curso 2013-2014 equivalen al valor 100, se puede observar que el crecimiento del número de alumnos ha sido moderado, y que durante el curso 2017-2018 es inferior al del inicio de la serie, sin parar de descender hasta llegar al mínimo de la serie en el curso 2019-2020. A la vez, el crecimiento del número de profesores de religión se ha mantenido constante durante todo el periodo analizado, con un primer crecimiento acentuado entre los cursos 2013-2014 y 2015-2016, seguido de un crecimiento menos pronunciado durante los siguientes tres cursos, y volviéndose a acentuar durante el curso 2019-2020, siendo este último año un 56,3 % superior al profesorado del curso 2013-2014.

Gráfico 15. Evolución del alumnado que cursa religión y profesorado de religión (estudios no universitarios) (base 2013-2014 = 100)



Fuente: Elaboración propia a partir de la Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2014-2020.

También hemos querido determinar la evolución del número de profesorado por cada mil alumnos que cursan religión. Durante el curso 2013-2014, había 7,3 profesores de religión por cada mil alumnos, cifra que ha pasado a ser de 12,3 profesores por cada mil alumnos durante el curso 2019-2020.

Hay que mencionar que los acuerdos concordatarios entre el Estado español y la Iglesia católica, firmados en el año 1979, establecen que es la autoridad eclesiástica la encargada de determinar los contenidos de la asignatura de religión (véase el artículo VI) y de proponer al profesorado que la tiene que impartir (véase el artículo III).

No obstante, el coste del profesorado de religión en los centros públicos y privados-concertados lo asume la Administración pública. Según los datos publicados por la asociación Europa Laica, en el año 2019, la Administración estatal y las diversas administraciones autonómicas

destinaron **700 millones de euros** al pago del profesorado de religión, cifra que se ha ido incrementando en los últimos años, ya que en el año 2016 esta cifra era de 600 millones de euros.

Actualmente, en diversas comunidades autónomas, todavía existen conciertos con centros educativos que segregan según el sexo del alumnado. Durante los cursos 2017-2018 o 2018-2019 (dependiendo de la comunidad autónoma), un total de 71 centros concertados siguieron practicando esta educación diferenciada. Son pocos los datos disponibles en relación con este ámbito.

Según una investigación de elDiario.es, estos centros han recibido aproximadamente 130 millones de euros. La Comunidad de Madrid y Cataluña son los territorios que presentan mayor número de centros de esta tipología: 18 y 15 centros respectivamente, donde se destinan 41,5 y 30 millones de euros de financiación pública. Las comunidades que no destinan dinero a financiar centros de estas características son Canarias, Aragón, Extremadura y Castilla-La Mancha, y las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla, donde el Estado asume las competencias en materia educativa.

Ritos de paso

El análisis de los ritos de paso es un indicador del vínculo entre los rituales religiosos y la sociedad. El gráfico XVI nos muestra la evolución de los matrimonios, según la tipología de la celebración, durante el periodo 1992-2020. Antes de comentar los datos hemos de destacar que, como consecuencia de la pandemia de la COVID-19, el número de matrimonios del año 2020 se vio afectado a partir del mes de marzo, por lo que se registraron un 45,7 % menos que en 2019. El año 2021 se reducen algunas de las restricciones provocadas por la pandemia, y vuelve a subir el número de matrimonios, incrementándose un 63 % en comparación con el 2020.

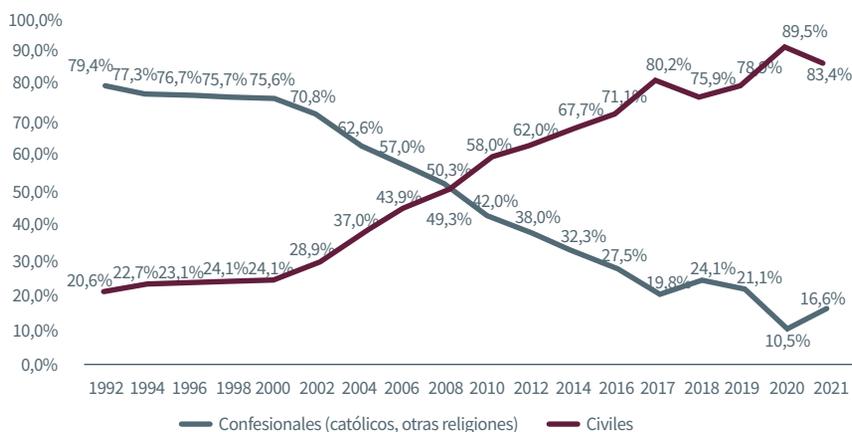
Los datos recogidos nos indican que, al inicio del periodo analizado, el 79,4 % de los matrimonios eran confesionales, mientras que un 20,6 % de los matrimonios eran civiles. En el año 2021, la tendencia se invirtió completamente, de manera que el 83,4 % de los matrimonios que se celebraron fueron civiles, frente a un 16,6 % de matrimonios confesionales. En datos absolutos, en el año 2021, de los 147.619 matrimonios celebrados, 123.012 fueron civiles. Por tanto, en el año 2021, **cerca de 8 de cada 10 parejas contrajeron matrimonio de forma civil.**

Si nos centramos en los ritos de paso, se observa que este último año se ha producido un incremento en los matrimonios religiosos en comparación con el año 2020. El contexto de pandemia del 2020 afectó directamente a los matrimonios, reduciendo el número total y a la vez reduciendo los matrimonios confesionales, a causa, en parte, de las restricciones que afectaron a los centros de culto religiosos. El año 2021, las restricciones se redujeron y el número de matrimonios totales y a la vez, los confesionales, incrementaron. No obstante, en comparación con los años anteriores al 2020, en el año 2021 ha habido un incremento significativo de los matrimonios civiles, después del periodo de 2017-2019 en el que hubo cierta estabilización entre los

matrimonios civiles y los religiosos. A partir de 2017, se percibe que se detiene el crecimiento de la proporción de matrimonios civiles y esta se estabiliza entre el 75 % y el 80 % del conjunto de matrimonios del Estado. Por tanto, será necesario esperar los nuevos datos que se publiquen próximamente para ver cómo sigue la tendencia, ya que a partir de 2017 se produce un estancamiento del crecimiento del número de matrimonios civiles, que se estabiliza en torno al 80 % del total de matrimonios. En el año 2018, podemos apreciar una reducción de casi 5 puntos de los matrimonios civiles, no obstante, esta cifra parece repuntar con los datos del año 2019.

Las comunidades autónomas que en el año 2021 presentan una mayor

Gráfico 16. Evolución de matrimonios según la tipología, 1992-2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir del Movimiento natural de la población del INE.

proporción de matrimonios civiles son Cataluña (91,55 %), País Vasco (91,17 %) y las Islas Baleares (90,85 %). Por el contrario, las comunidades con un porcentaje inferior de matrimonios civiles son Ceuta (53,54 %), Castilla-la Mancha (72,17 %) y Extremadura (73,57 %).

En términos generales, en todas las comunidades se puede apreciar que la mayoría de matrimonios se celebran por la vía civil, no obstante, se observan diferencias territoriales importantes, ya que, como hemos visto, la horquilla oscila entre el 72 % y el 90 % (a excepción de Ceuta), según el territorio.

Tabla 6. Matrimonios según la forma de celebración, comunidades/ciudades autónomas, 2021 (%)

Comunidad/Ciudad	Confesional (católica y otras)	Civil	No consta
Andalucía	24,75%	75,24%	0,01%
Aragón	18,19%	81,20%	0,61%
Asturias (Principado de)	17,67%	82,30%	0,03%
Baleares (Islas)	9,04%	90,85%	0,12%
Canarias	9,34%	90,66%	0,00%
Cantabria	17,60%	81,09%	1,31%
Castilla y León	22,03%	76,75%	1,22%
Castilla- La Mancha	27,80%	72,17%	0,03%
Cataluña	8,45%	91,55%	0,00%
Comunidad Valenciana	12,11%	87,89%	0,00%
Extremadura	26,40%	73,57%	0,03%
Galicia	12,07%	87,92%	0,01%
Madrid (Comunidad de)	17,39%	82,36%	0,25%
Murcia (Región de)	21,48%	78,52%	0,00%
Navarra (Comunidad foral de)	16,17%	83,83%	0,00%

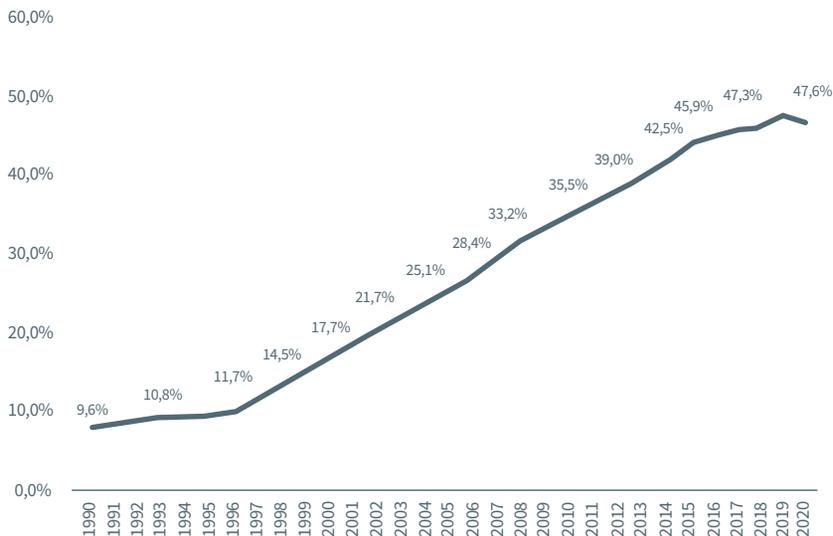
País Vasco	8,83%	91,17%	0,00%
Rioja (La)	16,75%	83,15%	0,10%
Ceuta	46,46%	53,54%	0,00%
Melilla	13,98%	86,02%	0,00%
TOTAL	16,65%	83,22%	0,14%

Fuente: Elaboración propia a partir del Movimiento natural de la población del INE.

También se ha producido, a lo largo de las últimas décadas, un incremento de los nacimientos fuera del matrimonio, que se ha acelerado sobre todo en los últimos 20 años (1996-2020). Según los últimos datos disponibles, el 47,6 % de los niños han nacido fuera del matrimonio. En el año 1990, esta cifra representaba únicamente el 9,6 %.

Se mantiene, por tanto, el crecimiento de los nacimientos fuera del matrimonio, que se ha desarrollado de manera ininterrumpida durante toda la serie analizada, no obstante, el último dato disponible supone una disminución porcentual en el nombre de nacimientos fuera del matrimonio.

Gráfico 17. Nacimientos fuera del matrimonio, 1990-2020 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir del Movimiento natural de la población del INE.

Conclusiones

Un 37 % de la población se declara adscrita a opciones de conciencia no religiosa, según los datos recogidos en los barómetros del CIS del año 2021. Si observamos la evolución de la proporción de personas con opciones de conciencia no religiosa, vemos un crecimiento importante en el periodo de 1980-2021, donde se pasa del 9 % al 37 %. La tendencia nos indica que se mantiene constante el incremento del porcentaje de personas con opciones de conciencia no religiosa, con un aumento muy significativo, de 8 puntos, en este último año. Lo que

nos muestran los datos es que debido a la COVID-19 se han producido cambios en las manifestaciones con relación a la adscripción de conciencia no religiosa de la ciudadanía, que se han mantenido en estos últimos dos años.

Se pueden detectar diversos elementos que influyen en la adscripción de conciencia de las personas. Por una parte, la edad es uno de estos factores. **Más del 60 % de las personas de entre 18 y 24 años, y más del 55 % de las personas de entre 25 y 34 años se adscriben a opciones de conciencia no religiosa**, cifra que se reduce a medida que se incrementa la edad. Entre la población de más de 65 años, únicamente el 21 % se declara no religiosa.

La distribución territorial se presenta como un elemento condicional de la adscripción de conciencia de la ciudadanía. Cataluña, Navarra, el País Vasco y las Islas Baleares son las comunidades con una mayor proporción de personas adscritas a opciones de conciencia no religiosa. Las que presentan una proporción más reducida son Ceuta, Melilla y Aragón.

Se observa una reducción de más de 25 puntos porcentuales del número de personas practicantes a lo largo de los últimos 20 años, tendencia que parece acentuarse en el último periodo analizado. Si a principios del siglo XXI, entre las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa, se declaraban practicantes 2 de cada 3, en este principio de década solo se declara practicante 1 de cada 3 personas adscritas a opciones de conciencia religiosa.

En cuanto a la **financiación de la Iglesia católica** a través de la **asignación tributaria**, en el ejercicio 2019, esta supuso 276 millones de euros, mientras que la cantidad recogida para otros fines sociales fue superior a los 386 millones. A pesar de que se ha incrementado la financiación vía IRPF de la Iglesia católica en relación con los años anteriores,

desde 2011 ha habido una **reducción constante de la proporción de personas que han marcado únicamente la casilla de la Iglesia católica**, que solo representa el 11,1 % del total de declarantes en 2019. Esta reducción se ha desarrollado en paralelo al incremento de la proporción de personas que han marcado ambas opciones, que en el año 2019 representaban el 21,5 % del total.

A pesar de que durante el periodo de 2013-2016 el número de personas que marcan la casilla de la Iglesia (ya sea de forma exclusiva o marcando también la casilla de otros fines sociales) ha disminuido en 2,5 puntos porcentuales, la cantidad que percibe la institución religiosa se ha incrementado un 22 %, y ha pasado de 226 millones en 2013 a los casi 277 millones de 2019, hecho que nos indica que si bien hay menos personas que deciden hacer la aportación a la Iglesia, las rentas que lo hacen son más altas.

En materia de educación, la tendencia general de los últimos años ha sido **el incremento del alumnado que cursa actividades alternativas a la religión en todos los niveles educativos**. No obstante, a partir del curso 2014-2015 se puede observar una disminución en el caso de la ESO, que se revierte hasta los últimos datos disponibles. En primaria, por el contrario, se mantiene constante. El 37,8 % del alumnado de primaria y el 41,9 % del alumnado de la ESO cursa actividades alternativas a la religión. En el caso del bachillerato, se dispone de datos hasta el curso 2014-2015, momento en el que la proporción de alumnos que no cursaba religión era del 67 %.

Cabe mencionar también que en este ámbito se produce una **diferencia importante entre centros educativos, según la titularidad**. Los centros públicos son los que presentan una mayor proporción de alumnado que cursa actividades alternativas a la religión, el 47,8 % en

primaria y el 53,8 % en la ESO. En los centros privados no concertados, estas cifras son del 32,3 % en primaria y del 40,8 % en la ESO. **La menor proporción de alumnos que no cursan religión la encontramos en los centros privados concertados**, donde las cifras son del 14,1 % en primaria y del 16 % en la ESO.

A lo largo de los últimos años, **no se ha producido un incremento relevante del porcentaje de alumnado matriculado en centros educativos religiosos**. Esta cifra se mantiene constante en torno al 18 % del total de alumnos matriculados entre los cursos 2007-2008 y 2019-2020, no obstante, hay un incremento del número absoluto de alumnos, fruto del crecimiento general de la matriculación.

Con respecto al **profesorado de religión**, hemos podido comprobar cómo este **ha aumentado en número** en los últimos años, ya que se ha pasado de 25.660 profesores y profesoras durante el curso 2013-2014 a 40.118 en el curso 2019-2020. **Este incremento del profesorado se ha producido de manera paralela a una reducción de más del 9 % de los alumnos de religión entre los cursos 2015-2016 y 2019-2020**. Es decir, el profesorado de religión se ha ido incrementando mientras que el número de alumnos matriculados en la asignatura de religión se ha ido reduciendo.

Si nos centramos en los ritos de paso, se observa que este último año se ha producido una disminución en el número de matrimonios civiles en comparación con el 2020, pero teniendo en cuenta el contexto de pandemia i las restricciones vividas, se puede decir que en el año 2021 continua la tendencia de crecimiento porcentual en el número de matrimonios civiles, después del periodo de 2017-2019 en el que hubo cierta estabilización entre los matrimonios civiles y los religiosos. A partir del año 2017, **se detiene el crecimiento de la proporción de ma-**

trimonios civiles, que se estabiliza entre el 75 % y el 80 % del conjunto de matrimonios del Estado. Los datos de 2021 nos indican que cerca de 8 de cada 10 matrimonios fueron civiles.

Por otra parte, el porcentaje de nacimientos fuera del matrimonio también parece experimentar un estancamiento, así pues, durante el año 2020, el 47,6 % de los nacimientos se produjeron fuera del matrimonio.

Un año más, se constata el proceso de secularización de la sociedad y se incrementan buena parte de las tendencias que confirman este distanciamiento entre la ciudadanía y las creencias y prácticas religiosas, y más concretamente, la Iglesia católica. Sin embargo, a pesar de esta tendencia, se mantienen los privilegios de financiación de la Iglesia a través del IRPF, así como la presencia de la religión en las escuelas. No obstante, consideramos que tendremos que estar atentos a la evolución de los datos, ya que estos apuntan hacia cambios importantes de tendencias en esta década del siglo XXI.

Autores //
Autoras



Lluís Pérez-Lozano

Esplugues de Llobregat, 1985

Profesor asociado en el Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Pompeu Fabra y miembro de su Grupo de Investigación en Teoría Política, así como director académico de la Fundación Josep Irla. Sus intereses de investigación se centran en las teorías de la democracia y, más concretamente, en el republicanismo: las características teóricas, los orígenes y su evolución, las variantes y las debilidades y fortalezas al enfrentarse a diferentes controversias normativas en las democracias modernas.



Daniel Gamper

Barcelona, 1969

Profesor de Filosofía moral y política en la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha concentrado su investigación en el ámbito de la filosofía política, en concreto en teorías de la democracia, la política y la religión. Ha publicado numerosos artículos sobre el papel de las religiones en las sociedades democráticas, los límites del liberalismo y el concepto de tolerancia. Es autor de los libros *Laicidad europea* (Editorial Bellaterra) y *Las mejores palabras* (Anagrama).



Antoinette Torres

La Habana, 1975

Investigadora social y fundadora de Afroféminas, una comunidad en línea que nació en 2014 para dar voz y visibilizar a las mujeres afrodescendientes/negras en España. Su objetivo es ser un medio digital donde se hable de literatura, opinión, poesía y periodismo para establecer un diálogo desde la perspectiva de la mujer racializada.



María Ignacia Ibarra

Santiago de Chile, 1985

Doctora en Sociedad y Cultura por la Universidad de Barcelona. Es parte del comité editorial de Revista *Trenzar: Educación popular, Pedagogías críticas e Investigación Militante*. Miembro del Grupo de Investigación en Género, Identidad y Diversidad (GENI UB) y del grupo de trabajo CLACSO *Territorialidades en disputa y r-existencias*. Colaboradora del Centro de Investigaciones Interculturales e Indígenas (CIIR).

Sus principales líneas de activismo, trabajo e investigación son: feminismos descoloniales, experiencias políticas de mujeres de pueblos originarios, cuerpos, territorios y luchas por lo común y temas que ha desarrollado principalmente en Chile, México y Barcelona.



Mostafà Shaimi

Uchda, 1974

Profesor asociado del Departamento de Pedagogía de la Universidad de Girona. Profesor en el Máster en Movimientos migratorios en el siglo XXI: Conceptos, Realidades, Acciones, y en el Máster en Enseñanza de Español y de Catalán como Segundas Lenguas. Coordinador del Máster en Diversidad religiosa: Pensamiento, Realidad y Gestión (UdG). Coordinador del curso «Visibilizando los racismos: discursos, prácticas y resistencias» (UdG). Sus intereses de investigación son el racismo, la religión y la laicidad. Desde el 2001, ha trabajado en el ámbito social en administraciones públicas (ayuntamientos y Generalidad de Cataluña) y en entidades sociales del tercer sector como: Fundación IRes (Instituto de Reinserción Social), GRAMC (Grupo de Investigación en Minorías Culturales), Cáritas, Eina (Asociación para la Investigación y la Acción Comunitaria), Fundación Ser.Gi (Servicio Gerundense de Pedagogía social) y Fundación Gentis. Es miembro de la Plataforma SaltEduca y del Espacio Antirracista Salt-Girona.



Maryam Namazie

Teherán, 1966

Escritora y activista de origen iraní que reside en el Reino Unido. Es la portavoz de One Law for All y del Consejo de Exmusulmanes de Gran Bretaña. A lo largo de sus décadas de activismo, ha producido *Bread and Roses*, un programa de televisión semanal emitido en Irán; ha sido productora ejecutiva de *Women Leaving Islam*; ha publicado *The Woman's Quran*; ha dirigido protestas en *topless* en el Orgullo de Londres en defensa de los derechos LGBT; ha participado en una protesta al desnudo en defensa de los derechos de las mujeres en Oriente Medio y el norte de África; ha luchado contra las leyes de lapidación, y ha defendido los derechos de los refugiados. El régimen islámico de Irán ha calificado a Namazie de «inmoral, ramera y corrupta»; su charla en TedX fue censurada y calificada de «preocupante e inaceptable». Ha recibido múltiples premios, entre ellos, el Henry H. Zumach Freedom From Religious Fundamentalism, en 2017; el Premio Internacional al Laicismo, en 2016, y el Premio al Laico del Año de la Sociedad Nacional Laica (2005).



Víctor Albert

Barcelona, 1989

Doctor en Sociología por la Universidad de París 8, de Saint-Denis (Francia). Profesor contratado de Sociología en la Universidad Toulouse 2, Jean Jaurès. Miembro del grupo de investigación Investigaciones en Sociología de la Religión de la Universidad Autónoma de Barcelona (ISOR-UAB). Sus líneas de investigación se centran en el debate público sobre la diversidad religiosa y el Islam en España y Francia, especialmente en su regulación en el espacio urbano.



Joan-Francesc Pont

Barcelona, 1957

Doctor en Derecho diplomado en Ciencias Empresariales y Catedrático de Derecho financiero y tributario de la Universidad de Barcelona (UB), donde fue miembro del equipo rectoral (2001-2005).

También ha sido director general del Instituto de Formación Continua (IL3) de la Universidad de Barcelona desde julio de 2005 hasta junio de 2007 y vicepresidente segundo de la Fundación Bosch Gimpera (2002-2007). Es miembro de la Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras de España.

Presidente de la Fundación Ferrer Guardia.



Hungria Panadero

Barberà del Vallès, 1977

Licenciada en Sociología en el itinerario de trabajo y organizaciones por la Universitat Autònoma de Barcelona (2001). Licenciada en Ciencias del Trabajo por la Universitat Oberta de Catalunya (2005). Ha realizado diferentes cursos de especialización en los ámbitos de la participación y la juventud.

Desde 2006 es investigadora del Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas de la Fundació Ferrer Guardia. Ha sido autora y ha participado en investigaciones en diferentes ámbitos: educación, ocupación, asociacionismo, participación, juventud y gestión de la diversidad cultural.

Experta en el asesoramiento de planes estratégicos tanto a administraciones públicas como entidades y en la dinamización de procesos participativos. Ha colaborado en todas las ediciones del *Informe Ferrer Guardia* y en varias publicaciones sobre laicismo, así como en numerosos proyectos vinculados a entidades de colectivos de inmigrantes.



Josep Mañé

El Vendrell, 1990

Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universitat Autònoma de Barcelona (2013). Máster Oficial de Relaciones Internacionales, Seguridad y Desarrollo (2015).

El 2013 hace las prácticas profesionales de la licenciatura en el Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas de la Fundación Ferrer Guardia, y el 2015 vuelve para incorporarse al equipo profesional.

Antes de su reincorporación ha sido colaborador del Observatorio Asia Central.



Joan Gorina

Parets del Vallès, 1995

Graduado en Ciencia Política y Gestión Pública por la Universidad Autónoma de Barcelona (2019).

En septiembre de 2021 se incorpora al equipo profesional de la Fundación Ferrer Guardia como técnico de proyectos de participación.

Antes de su incorporación, fue técnico de participación ciudadana y de la oficina técnica de proyectos transversales en el Ayuntamiento de Parets del Vallès (2020-2021), dónde previamente había realizado las prácticas profesionales en el Servicio de Igualdad y Juventud del consistorio de Parets (2018-2019).



Joffre Villanueva

Barcelona, 1974

Licenciado en Ciencias Políticas. Ha sido Secretario General del Movimiento Laico y Progresista, portavoz de la Liga por la Laicidad y ha colaborado en diversas publicaciones sobre laicidad. Ha sido miembro del equipo de dirección de Esplais Catalans y presidente del Consell de la Joventut de Barcelona.

Vicepresidente de la Fundació Ferrer Guardia.

