

**UNA LAÏCITAT  
INCLUSIVA PER  
UNA SOCIETAT  
DIVERSA**



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

Informe Ferrer i Guàrdia 2022

© Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia

© Fotografia portada: *Vojtech Bruzek*

Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia

C/ Avinyó, 44 08002 Barcelona

[www.ferrerguardia.org](http://www.ferrerguardia.org)

**Coordinació:** *Hungria Panadero, Georgina Gilart i Carlos Ortí*

**Disseny i maquetació:** *Andrea González*

**Correcció i traducció:** *Núria Masdeu - Translation Services*

**Impressió:** *unoeditorial.com*

**Equip tècnic:** *Sergi Contreras, Josep Mañé, Joan Gorina i Uska Ballester*

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

ISBN 978-84-87064-91-3

B 20875-2022

Amb el suport 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 I GUÀRDIA 2022**

**UNA LAÏCITAT INCLUSIVA PER UNA SOCIETAT DIVERSA**

# Índex

|                                                                                                                 |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Presentació</b>                                                                                              | <b>11</b>  |
| <b>Articles</b>                                                                                                 | <b>13</b>  |
| <b>Laïcitat i diversitat: una tensió fèrtil</b><br>Lluís Pérez-Lozano                                           | <b>15</b>  |
| <b>Interpretacions de la laïcitat o com prendre la diversitat seriosament</b><br>Daniel Gamper                  | <b>36</b>  |
| <b>Un laïcisme antiracista</b><br>Antoinette Torres                                                             | <b>51</b>  |
| <b>Descolonitzar la laïcitat per a la reivindicació d'<i>altres</i> espiritualitats</b><br>María Ignacia Ibarra | <b>59</b>  |
| <b>Desmitificar la cultura i reencantar la política</b><br>Mostafà Shaimi                                       | <b>77</b>  |
| <b>La defensa del laïcisme li correspon a l'esquerra</b><br>Maryam Namazie                                      | <b>98</b>  |
| <b>Interculturalitat i laïcitat: una articulació necessària en una Europa plural</b><br>Víctor Albert           | <b>111</b> |

**El dret humà a la igualtat i el dret a la inclusió  
com a corol·lari de l'anterior, els principis de laïcitat i  
d'interculturalitat**

Joan-Francesc Pont

**127**

**Laïcitat en xifres / Anàlisi 2022**

Hungria Panadero - Josep Mañé - Joan Gorina

**133**

**Presentació**

**134**

**Adscripció a opcions de consciència**

**137**

**Religiositat**

**144**

**Finançament**

**149**

**Educació**

**154**

**Ritus de pas**

**165**

**Conclusions**

**169**

**Autors i autores**

**174**

# **Presentació**



La història de la Fundació Ferrer i Guàrdia es pot escriure a partir de les aliances amb altres entitats i moviments. Des dels seus inicis, fa ja 35 anys, amb la crida a sumar esforços amb entitats laiques, la Fundació mai ha caminat sola i sempre ha volgut associar-se lliurement a altres projectes col·lectius. I els anys demostren que ha pogut satisfer aquesta ambició, perquè han nascut nous projectes i s'han creat vincles estables, fins al punt que alguns d'aquests altres moviments lliures participen de la governança de la pròpia Fundació.

Aixecar la bandera de la laïcitat implica un grau elevat d'humilitat intel·lectual i també gaudir del dubte com un plaer. Un moviment laic com la Fundació representa un paper històric i ha de fer un esforç constant per actualitzar-se i evitar debatre només amb sí mateix. Cosa que, a més, és profundament avorrida. És molt més estimulante establir debats francs, basats en el reconeixement mutu, per continuar aprenent i aportant.

L'anuari de la Fundació d'enguany respon, en gran part, a l'interrogant que planteja un grup de dirigents d'Esplais Catalans i l'Escola El Sol. A dia d'avui, observant el nostre entorn i atenent als debats que circulen per àmbits acadèmics i militants, es fa evident que la qüestió de la identitat, de les identitats culturals, exerceix cada vegada més força gravitatòria sobre altres qüestions humanes: la qüestió social, la sexual, la religiosa i de consciència... I amb aquesta gravitació les distorsiona de noves maneres. Es trenquen velles adhesions, en neixen de noves i imprevistes, i qualsevol que vulgui intervenir sobre la societat s'ha d'esforçar a entendre els seus canvis.

Les darreres dècades, en el nostre context social i institucional, ha existit un consens generalitzat a favor d'un abordatge de la diversitat cultural fet des del paradigma de la interculturalitat, per bé que els darrers anys han emergit opcions polítiques clarament uniformitzado-

res. Són les mateixes dècades que han vist com una part important de la població és sistemàticament exclosa dels drets de ciutadania per motius d'origen. També han estat dècades d'un creixement substancial de la desigualtat social, de retrocés econòmic i de crisi del model de benestar europeu sorgit de la postguerra mundial. El context material i jurídic en que es manifesta la diversitat cultural també s'ha d'observar.

La interculturalitat i la laïcitat. Hom diria que són conceptes propers, però això no significa que no es problematitzin l'un a l'altre. Ni tan sols que no puguin ser qüestionats de soca-rel. Tenim l'obligació de fer-ho, podríem dir.

Davant d'aquesta realitat fem un esforç de pensar col·lectivament sobre la interculturalitat i la laïcitat i dediquem l'anuari del 2022 a fer dialogar aquests dos principis d'organització del col·lectiu. Aquest esforç no pretén excloure cap altre exercici que es vulgui fer, ni resoldre cap interrogant, i encara menys convèncer ningú. No volem cloure cap debat, més aviat ens agrada pensar que l'ampliem. Com a mínim n'ampliem la base, i convidem més gent a sumar-s'hi.

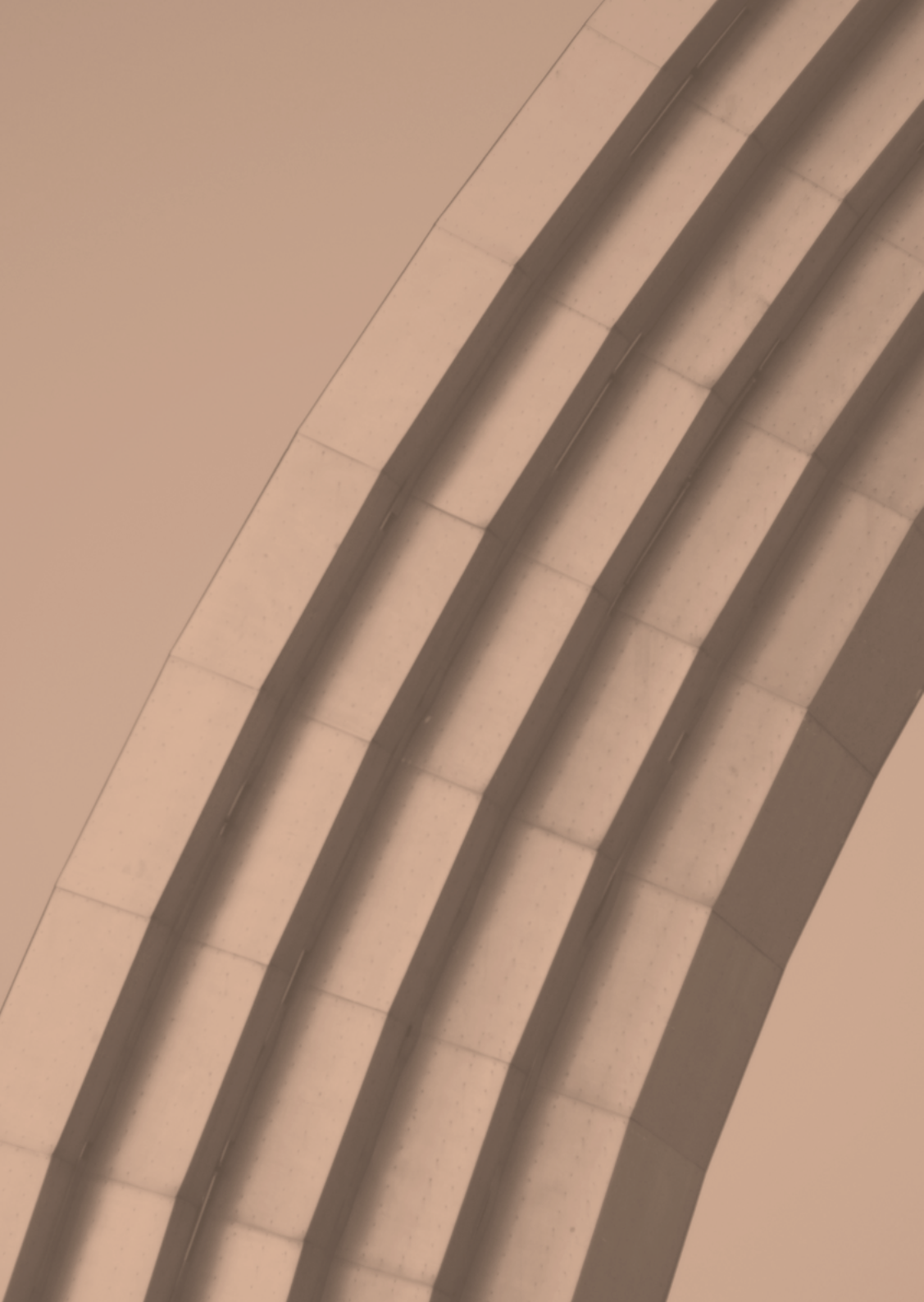
No sabem quin serà el següent pas. Tampoc sabem com ni cap a on evolucionarà aquest debat els propers anys. No sabem quins nous sotracos viurà la nostra societat. Ja ho veurem. Ja en parlarem.

**Joffre Villanueva**

**Vicepresident de la Fundació Ferrer i Guàrdia**

*Barcelona, novembre de 2022*

# Articles



## **Laïcitat i diversitat: una tensió fètil**

***Lluís Pérez-Lozano***

La relació entre laïcitat i diversitat a vegades és òbviament fàcil: és en el marc dels estats laics que creients en diferents religions, així com no creients, han pogut conviure en pau, llibertat i igualtat; és també en el marc d'aquests estats que han pogut emancipar-se (fins a un cert punt) tota mena de col·lectius tradicionalment oprimits o marginats per la moral religiosa tradicional per raó del seu gènere, sexualitat o origen ètnic. En canvi, en altres casos, aquesta relació no és tan òbvia. En particular, quan del que parlem no és de la tolerància envers la diversitat a l'esfera privada, sinó del seu reconeixement a l'espai públic. Per posar alguns exemples habituals: un estat laic ha de permetre l'ús del turbant sikh o el hijab en uniformes policials? I el seu ús per part de l'alumnat a les escoles públiques? Qualsevol resposta s'enfrontarà aviat a un seguit de problemes i paradoxes que qui estigui llegint aquestes línies ja s'haurà imaginat; en particular, quan tenim en compte el tracte donat a l'espai públic a símbols i pràctiques de confessions religioses «tradicionals» que, sovint, passen desapercebuts com a «normals».

Aquest article, dividit en quatre seccions, vol explorar aquesta tensió entre laïcitat i diversitat. En primer lloc, faig una descripció breu i simplificada dels orígens dels actuals debats sobre la diversitat a les democràcies occidentals, i de com el laïcisme (entès com el corrent defensor de la laïcitat) s'ha vist afectat per ells. En segon lloc, discuteixo la freqüent (i al meu parer, errònia) identificació entre laïcitat i neutralitat. Aquesta discussió obliga a explorar quin enfocament so-

bre la governança de la diversitat cultural és més adequat per al laïcisme. En tercer lloc, exposo breument tres grans enfocaments com són l'assimilacionisme, el multiculturalisme i l'interculturalisme, i explico per què trobo que aquest últim és més consistent amb els propòsits del laïcisme. Així mateix, miro de plantejar alguns criteris per a la seva implementació pràctica en qüestions relacionades amb la diversitat espiritual (entesa com un tipus específic de diversitat cultural). Finalment, resumeixo els punts principals de l'article en un apartat de conclusions.

## 1. El laïcisme a l'era de la diversitat

Com podem entendre el terme *laïcitat*? Al meu parer, podem resumir el principi de laïcitat en dos subprincipis: separació entre estat i religió, d'una banda, i garantia de l'absoluta llibertat de consciència per a tota la ciutadania, d'una altra.<sup>1</sup> La laïcitat no va, doncs, a favor ni en contra de la religió: és simplement un marc en què creients de diferents religions, així com no creients, poden conviure en pau, llibertat i igualtat. Implica tolerància, però va més enllà de la tolerància: un estat confessional, que afavoreixi clarament una religió, pot ser força tolerant; és el cas del Regne Unit, per exemple. En un estat laic, les autoritats religioses estan (com tothom) sotmeses als poders públics, els quals són independents de cap credo religiós. Els poders públics garan-

---

<sup>1</sup> Si volem filar prim, podem dir que aquesta definició correspon al que es coneix com a *laïcitat política*, mentre que la *laïcitat filosòfica* consisteix a afirmar la independència de la consciència individual respecte l'autoritat religiosa. Tanmateix, en el debat públic a Catalunya, aquesta laïcitat filosòfica sol rebre el nom de *lliurepensament*, tot reservant-ne el de laïcitat per a la laïcitat política. En aquest article seguiré aquest ús comú al nostre país.

teixen al seu torn la plena llibertat de consciència, i són governats per la raó pública formulada per la voluntat popular i codificada en forma de lleis. A vegades, des de determinats àmbits religiosos, s'estableix una diferència entre laïcitat i laïcisme, cosa que seria inherentment antireligiós; es tracta, però, d'un ús equivocat del llenguatge, perquè el laïcisme no és més que la defensa teòrica i militant de la laïcitat. La relació entre laïcitat i laïcisme és la mateixa que entre igualtat i igualitarisme, o entre pàtria i patriotisme.

La laïcitat és, en bona mesura (tot i que no únicament), una forma de governar la cultura pública<sup>2</sup> d'una societat en un àmbit tan sensible com és el de l'espiritualitat. En aquest sentit, el laïcisme no és aliè a la sensació de crisi cultural que ha travessat tot el món occidental des de, com a mínim, els anys seixanta. Les diferents onades del feminisme, el moviment LGTBI+, l'antiracisme, els moviments proautodeterminació i la descolonització han comportat, a diferents nivells, una reavaluació crítica de tota la cultura pública de les societats democràtiques del món occidental: des dels ideals de la virtut fins als de bellesa, passant per la interpretació de la història o l'urbanisme, res ha escapat del calidoscopi de crítiques simultànies (sovint en tensió entre elles mateixes) sobre la forma en què les nostres societats conceben allò que és «veritable», «bo», «bell» i, encara més sovint, «normal».

---

<sup>2</sup> Quan parlo de cultura pública em refereixo al conjunt d'elements culturals amb una presència i reconeixement prominents a l'espai públic d'una societat: llengües oficials i/o d'ampli ús social; festivitats i cerimònies a la via pública; símbols oficials i/o amb àmplia presència o reconeixement social; normes legals o socials de comportament a l'espai públic; memòria històrica; educació pública; art i entreteniment amb suport públic i/o d'àmplia repercussió social; mitjans de comunicació...

Bona part (però no la totalitat) de les demandes d'aquestes onades crítiques s'han aplegat sota l'etiqueta «diversitat»<sup>3</sup>. Les cultures públiques de les democràcies occidentals, se'ns diu, s'han basat implícitament en un model de ciutadà blanc, masculí, heterosexual, propietari i amb rerefons cultural europeu cristià. Això ha fet que multitud d'esferes de la vida quotidiana, des de les festivitats fins als símbols oficials, passant per la legislació familiar, l'urbanisme o les regulacions referents a la manera de vestir en espais públics, s'hagin basat en els valors, necessitats i experiències d'una part de la població a expenses de la resta. Aquest relat prossegueix assenyalant que, a més d'injusta, aquesta situació és insostenible en societats marcades per un creixent pluralisme cultural a causa (no només, però sí en bona part) dels grans corrents migratoris procedents de països descolonitzats.

La relació entre el laïcisme i aquesta demanda d'un major reconeixement de la diversitat a l'esfera pública és variable. En alguns casos, les coincidències són àmplies: el laïcisme presenta òbvies sinergies eticopolítiques amb demandes com ara la legalització del matrimoni homosexual o l'educació contra el masclisme a l'escola. En altres casos, però, afloren les tensions. Ho fan, per començar, en

---

<sup>3</sup> Will Kymlicka (1999) distingeix entre dos tipus no excloents de diversitat cultural: multinacionalitat (diversitat existent en una comunitat política en la qual conviuen diferents nacions, en algun sentit de la paraula) i polietnicitat (diversitat introduïda per la migració). La diferència no és menor: les nacions minoritzades són (i volen seguir sent) societats diferenciades, mentre que les minories ètniques d'origen migratori simplement reclamen que la cultura pública de la societat d'acollida doni un major espai i reconeixement a les seves cultures d'origen. Per raons d'espai, aquest article se centrarà en els reptes del laïcisme pel que fa a la diversitat poliètnica, que és en relació amb la qual s'han tensat els marcs de laïcitat o quasi laïcitat de les societats democràtiques europees durant les darreres dècades.



**“Cometríem un error  
si penséssim que hi  
ha una oposició inhe-  
rent entre els ideals  
il·lustrats i la defensa  
de la diversitat”**

un cas molt concret i comprensible: quan la defensa de la diversitat va acompanyada d'una esmena a la totalitat dels ideals de la Il·lustració en general, i als de la Il·lustració radical en particular,<sup>4</sup> esmena que sovint rep el nom de «postmodernisme».<sup>5</sup> Em refereixo al rebuig d'ideals com ara la reivindicació de l'ús de la raó com a mitjà per a atansar-nos (sempre de manera imperfecta i provisional) a una veritat objectiva, o com la defensa d'uns drets humans universals. Aquests ideals no serien, segons els postmoderns, ideals universals (com pretenia la Il·lustració radical), sinó simples artefactes occidentals amb vocació imperialista. El laïcisme, en canvi, és fill d'aquests ideals, i en concret, de la confiança en la raó com a guia per a les nostres vides intel·lectuals i col·lectives. Laïcisme i postmodernisme són, per tant, antitètics.

Però cometríem un error (freqüent, val a dir) si penséssim que hi ha una oposició inherent entre els ideals il·lustrats i la defensa de la diversitat. No és així, per començar, històricament: si viatgem en el temps, certament trobem polítiques uniformistes (com ara la política lingüística francesa) justificades en nom de l'universalisme il·lustrat, però també trobem prohoms de la Il·lustració reivindicant llengües minoritzades (Gaspar Melchor Jovellanos, Robert Burns), defensant la descentralització del poder polític (Baruch Spinoza, Thomas Jefferson) o assenyalant que diferents societats necessiten diferents règims legals per a florir i prosperar (Montesquieu). El mateix podem dir sobre

---

<sup>4</sup> Per entendre al detall les diferències entre els vessants radicals i moderats de la Il·lustració, resulten útils els treballs de Margaret Jacob (1981) i Jonathan Israel (2015).

<sup>5</sup> Per a una revisió crítica (i mordaç) del postmodernisme i de les seves crítiques al racionalisme il·lustrat, vegeu el llibre d'Alan Sokal i Jean Bricmont (1999).

el colonialisme: certament, trobem Jules Ferry, arquitecte de l'educació laica francesa, defensant l'expansió colonial en nom de la «missió civilitzadora» envers els pobles «sense civilitzar», però també trobem líders anticolonials com José Martí, Sun Yat-sen o Patrice Lumumba defensant programes de modernització secular de clara filiació il·lustrada.

Només algunes defenses de la diversitat, doncs, es basen en una esmena (postmoderna) a la totalitat de la Il·lustració; d'altres, en canvi, veuen la defensa de la diversitat i del dret a la diferència com una actualització del projecte il·lustrat radical, bastida sobre dos dels seus trets històrics: el combat contra la dominació i el qüestionament de les convencions socials. La dominació cultural, vindrien a dir, ha de ser combatuda com qualsevol forma de dominació, tingui naturalesa *de iure* o *simplement de facto*.<sup>6</sup> L'universalisme il·lustrat no és irreconciliable amb el reconeixement públic de la diferència (Benhabib, 2002). Del que es tracta és d'evitar que l'universalisme serveixi per a justificar la dominació sobre grups tradicionalment subalterns i, alhora, evitar que la defensa de la diversitat serveixi per a justificar la dominació dins aquests grups. El contrari de la igualtat, ens recorden, no és pas la diversitat, sinó la desigualtat; així com el contrari de la diversitat no és pas la igualtat, sinó la uniformitat.

---

<sup>6</sup> Sergi Morales-Gálvez (2017), per exemple, ha argumentat la necessitat d'implementar polítiques que evitin situacions de dominació lingüística, des d'una òptica republicana.

Naturalment, podria resultar que els defensors de l'uniformisme d'arrel il·lustrada tinguessin raó, i que els valors de la Il·lustració radical recomanin veure la diversitat amb una barreja d'indiferència (quan es dona a l'àmbit privat) i hostilitat (quan es manifesta a l'espai públic). Al meu entendre, però, s'equivoquen: el racionalisme i la defensa de la diversitat no són pas ideals antitètics. Només ho són en algunes de les seves versions: tant els racionalismes absolutistes (*à la* Plató) com els relativismes irracionalistes (*à la* Nietzsche) consideren que el pensament racional porta a la uniformitat d'idees sobre què és veritable, bo i bell. No en va, els totalitarismes del segle XX van tenir les seves arrels ideològiques en un d'aquests dos extrems. Per contra, els racionalismes crítics (*à la* Russell) són conscients que l'ús de la raó és un exercici inevitablement obert, en què la Veritat, el Bé i la Bellesa actuen com a horitzons reguladors als quals ens hem d'anar atansant mitjançant la discussió racional, però que hem de ser conscients que mai no acabarem d'assolir del tot. Només podem establir graus de certesa, en un intercanvi de raons i dubtes tant interminable com fèril.

No obstant això, adoptar aquest punt de vista eticopolític no estalvia problemes pràctics al laïcisme. En obrir aquest article n'he assenyalat alguns que tenen a veure amb l'ús a l'espai públic de peces de roba d'origen religiós, però podem pensar també en la demanda d'espais esportius no mixtos; o en el costum de molts líders polítics de felicitar les festivitats de les principals confessions religioses del seu país; o en les demandes d'exempcions als menús escolars per raó de la religió de cada família. Podria pensar-se que tot plegat té una solució fàcil, des d'un punt de vista laïcista: si el tipus de diversitat a considerar és d'origen religiós, se'l confina a l'espai privat i prou. Tanmateix, les coses són una mica més complicades (i per això existeixen aquests problemes). La idea que el que fa la laïcitat és «privatitzar» les qüestions espirituals és, en realitat, una forma molt simplificada de

presentar les coses, basada en una idea molt comuna però que voldria discutir: la que «laïcitat» equival a «neutralitat».

## 2. Laïcitat i neutralitat

Segons una concepció molt estesa, les institucions laiques serien neutrals entre les diferents cosmovisions religioses o seculars: la seva funció no seria promoure'n cap, sinó limitar-se a garantir a tothom el dret a tenir la seva (i a canviar-la, i a discutir les dels altres). Malgrat això, com deia, les coses són força més complicades. Agafem l'exemple de les controvèrsies sobre l'ensenyament del neodarwinisme<sup>7</sup> a les escoles públiques. A vegades, els sectors religiosos que s'hi oposen demanen la seva eliminació de les classes de biologia, purament i simple. En canvi, en altres casos plantegen una oposició més subtil: no demanen pas que es deixi d'ensenyar el neodarwinisme, sinó que «s'ensenyi la controvèrsia» entre neodarwinisme i creacionisme. Certament, si *laïcitat* fos equivalent a *neutralitat*, seria més laic *ensenyar la controvèrsia*. I, en canvi, sabem que no és així; que el que ha de fer l'escola laica és ensenyar que, científicament parlant, el millor conjunt d'explicacions disponible avui dia sobre l'origen de les espècies (el que gaudeix de més consistència lògica, evidència empírica i coherència amb la resta del coneixement científic) és el neodarwinisme.

---

<sup>7</sup> Un nom més adequat seria *teoria sintètica de l'evolució*, però per economia de llenguatge optaré pel terme *neodarwinisme*, menys precís però més breu i corrent.

**“Si l'estat està  
separat de la fe  
religiosa, llavors  
el que ha de guiar  
l'acció dels poders  
públics és la raó  
pública”**

Tampoc no té res de «neutral» des del punt de vista religiós, ensenyar el Big Bang, o ensenyar la història del món d'acord amb el que explica la historiografia acadèmica en comptes de basar-ho en el que explica tal o qual llibre sagrat. I ja no diguem pel que fa a les qüestions eticopolítiques, on l'escola laica també té un paper: no té res de «neutral» des del punt de vista religiós ensenyar que homes i dones són iguals en drets i dignitat, que és incorrecte fer servir la violència per a imposar les nostres opinions o que l'homosexualitat no és cap «perversió», entre moltes altres coses sobre les quals diverses confessions religioses tenen posicions en sentit contrari. De fet, aquesta pretensió de «neutralitat» (impracticable, com veiem) és un tret al peu a l'hora d'explicar la missió de l'escola laica: facilita les campanyes reaccionàries dirigides a criminalitzar-la, tot presentant-la com a «adoctrinadora».

Però si laïcitat no equival a neutralitat, aleshores a què equival? Aquí, torno de nou a la definició que he donat abans: separació entre estat i religió i absoluta llibertat de consciència per a tota la ciutadania. Si l'estat està separat de la fe religiosa, aleshores el que ha de guiar l'acció dels poders públics és la raó pública: l'intercanvi d'arguments racionals entre ciutadans i ciutadanes. Això significa que a l'hora de dissenyar el contingut de l'educació pública (per seguir amb l'exemple) no es pot presentar com a argument «el meu llibre sagrat diu X». El motiu pel qual l'escola pública no ha d'ensenyar com a veritable l'ateisme, l'agnosticisme o el teisme no és perquè hagi de ser «neutral en qüestions religioses», sinó perquè existeix un camp de controvèrsia raonable entre aquestes visions metafísiques. Per contra, no existeix cap bona raó per a presentar el creacionisme i el neodarwinisme com a opinions igualment vàlides sobre l'origen de les espècies. Si cal «explicar la controvèrsia» serà per a assenyalar la superioritat

del neodarwinisme pel que fa a l'evidència empírica, la consistència lògica i la coherència amb la resta del coneixement científic.

Per tant, un programa laïcista mai no proposarà, realment, un rol «neutral» per als poders públics en matèria religiosa, sinó al contrari, un rol intervencionista guiat per la raó. La llibertat religiosa no es veu en absolut afectada per això: el fet que dins l'escola s'ensenyi el neodarwinisme no prohibeix a ningú predicar el creacionisme bíblic fora d'ella. Precisament, perquè els poders públics siguin guiats per la raó pública és necessari garantir una absoluta llibertat de consciència, així com la llibertat d'expressió més àmplia possible. La laïcitat no comporta excloure del debat públic a qui tingui X creences no racionals, ni tampoc prohibir-ne l'expressió, sinó demanar-li que no les faci servir com a argument en aital debat. Una demanda que, precisament, reforça la llibertat de consciència de tothom, per com minimitza el perill que ningú faci servir els poders públics per a oprimir altres persones pel que creuen o deixen de creure: en el debat públic laic no hi ha autoritats sagrades inqüestionables, de forma que tothom, sense excepció, està obligat a presentar les seves raons i escoltar les dels altres.

Si entenem que laïcitat no implica neutralitat, és més fàcil entendre l'origen dels problemes que el laïcisme experimenta amb la creixent diversitat espiritual introduïda per les darreres migracions: es tracta d'una diversitat molt diferent de la que calia governar en el moment en què es van dissenyar les institucions laiques europees, entre mitjans del s. XIX i començaments del s. XX. El repte del laïcisme a l'Europa d'aquells dies era garantir la convivència en pau, llibertat i igualtat entre persones que o bé eren cristianes (de diferents confessions), o bé eren no creients però provenien d'entorns que tradicionalment havien estat cristians. L'excepció la constituïen els jueus, i no és



casualitat que fossin precisament ells les víctimes de la major part de l'odi etnoreligiós derivat de les tensions associades a la secularització de l'Europa cristiana. És, doncs, natural que la creixent presència de minories religioses no-cristianes (ni d'arrels culturals cristianes) tensi els marcs de convivència laics o quasi laics als quals l'Europa democràtica s'havia anat acostumant durant dècades. Descartada l'opció de la neutralitat, el laïcisme dels nostres dies necessita tenir clar en quin enfocament ha de basar la seva governança d'aquesta nova diversitat espiritual.

### 3. Laïcisme i interculturalisme

A grans trets, podem distingir tres enfocaments diferents sobre com governar la diversitat cultural pròpia de les societats democràtiques contemporànies: l'assimilacionisme, el multiculturalisme i l'interculturalisme. L'assimilacionisme, en les seves diferents versions, consisteix en la idea que la cultura pública d'una societat democràtica ha de tenir una sèrie d'elements comuns forts (com ara la llengua, els símbols oficials o les festivitats) als quals tothom, sigui quin sigui el seu origen cultural, s'hi ha d'assimilar en l'espai públic per tal d'esdevenir ciutadà o ciutadana de ple dret. Les diferències culturals en aquests àmbits, en cas d'existir, haurien de relegar-se a l'espai privat, per tal de garantir la cohesió social, la igualtat i els drets de ciutadania.

Per contra, el multiculturalisme argumenta que l'assimilacionisme, en realitat, promou l'exclusió del diferent, mitjançant un peatge cultural desigual en l'accés a la plena ciutadania: aquells que tenen una cultura d'origen que coincideix amb la cultura pública de la societat han de fer un esforç menor que la resta, i són finalment

tinguts com a pedra de toc del que és un ciutadà «normal» (Kymlicka, 1999). El multiculturalisme, doncs, defensa que la cultura pública d'una societat ha de reflectir la seva diversitat, cosa que es tradueix en diverses línies d'actuació: exempcions legals per a determinats grups culturals, afirmació pública del valor de les seves cultures o subvencions especials, entre d'altres. Els crítics del multiculturalisme solen contraatacar argumentant que, de fet, el que fa el multiculturalisme és dividir les societats en guetos culturals encara més inhòspits pel pluralisme, tot debilitant l'ideal d'una ciutadania igualitària basada en drets universals (Barry, 2002).

L'interculturalisme, d'altra banda, planteja una mena de tercera via davant les mancances que observa en l'assimilacionisme i el multiculturalisme (Zapata-Barrero, 2019). D'una banda, descarta la idea d'una cultura pública uniforme i fixa, i defensa la necessitat que la diversitat cultural sigui reconeguda a l'espai públic (en comptes de ser simplement tolerada a l'espai privat). D'altra banda, considera que les persones no només són capaces d'interactuar més enllà del seu rerefons cultural, diguem-ne matern, sinó que és bo que ho facin, i que la cultura pública d'una societat democràtica ha de tenir elements comuns en què el conjunt de la ciutadania pugui trobar-se. Aquests elements comuns, però, han de ser el fruit obert i evolutiu d'una interacció equitativa entre tots els membres de la societat, sigui quin sigui el seu origen cultural. El que s'espera, doncs, és que tant els migrants com la societat d'acollida estiguin disposats a canviar en entrar en contacte.<sup>8</sup>

Al meu entendre, les crítiques mútues entre assimilacionistes i multiculturalistes tenen la seva part de raó. Fins i tot en les seves versions més inclusives i matisades, uns i altres corren el risc de criminalitzar la diferència, bé sigui al si de la comunitat política o al si d'alguna

de les seves minories culturals, tot promovent una agenda uniformitzadora, bé sigui per la primera o bé per les segones. Els primers ho faran en el nom de l'universalisme, quan en realitat estaran promovent certs elements culturals particulars d'una comunitat política o altra; els segons ho faran en nom de la diversitat, quan probablement estaran menystenint la diversitat interna a les minories culturals. Qui surt perdent, en tots dos casos, és el pluralisme i la discrepància; és a dir, en darrer terme, l'individu.

A hores d'ara, qui estigui llegint això tindrà probablement una sensació de mareig. És normal: ens trobem davant d'un dilema inevitable entre dos principis que es necessiten mútuament i que, alhora, estan en perpètua tensió: ciutadania moderna (de la qual el principi de laïcitat no és sinó un corol·lari) i diversitat. No és un cas únic: la relació entre valors com ara democràcia i imperi de la llei, o llibertat i seguretat, presenta la mateixa naturalesa de necessitat mútua i tensió permanent. Davant de dilemes així no podem aspirar a una fórmula clara i infal·lible que ens digui com resoldre aquestes tensions, sinó simplement a mantenir un equilibri que sempre serà precari, i que tin-

---

<sup>8</sup> Cal assenyalar que hi ha autors que es reclamen multiculturalistes i que sostenen que, en realitat, l'interculturalisme no és més que un tipus de multiculturalisme (o que n'és un complement), i que la descripció del multiculturalisme com a promotor de guetos culturals és errònia (Meer i Modood, 2012). Per raons d'espai, no examinaré aquesta discussió, però oferiré dues raons per les quals prefereixo fer servir el terme *interculturalisme* com a enfocament diferenciat: (1) sens dubte, hi ha versions del multiculturalisme que han centrat el gruix de la seva atenció en promoure el reconeixement de la diversitat a l'espai públic, desatenent la necessitat d'una cultura pública comuna (i que aquesta sigui plural i oberta a revisió); i (2) fins i tot si assumíssim que la paraula *interculturalisme* designa un vessant o un complement del multiculturalisme, seria important emprar-la per a distingir-lo, en qualsevol cas, de tota forma de multiculturalisme propensa a promoure la segregació de les societats en guetos culturals.

drà el seu dimoni en els detalls pràctics. Així les coses, considero que l'enfocament més adequat des d'on pensar la laïcitat a l'Europa dels nostres dies és l'interculturalisme: cal qüestionar tota pretensió de fixar algun tipus de cultura intocable (bé sigui la de la societat d'acollida, bé la de les minories migrants) i, per contra, estimular la barreja, el mestissatge i el canvi.

Malauradament, un concepte teòric no soluciona per si sol els problemes pràctics. Quina és la recepta «intercultural» davant les controvèrsies sobre la diversitat espiritual com les que hem anat veient en aquest article, o com moltes altres? No pot existir una única resposta a aquesta pregunta, perquè aquestes controvèrsies presenten enormes diferències entre elles, i perquè a l'hora d'abordar-les caldrà tenir en compte les diferències entre contextos geogràfics, socials i polítics. No dispo de l'espai per a proposar receptes per a diferents controvèrsies (cadascuna demanaria un article sencer, o més), però m'agradaria plantejar quatre criteris a l'hora d'elaborar-les; criteris arrelats, com dic, en una mirada tant laica com intercultural.

En primer lloc, esperit deliberatiu. Cal que tota societat conreï i promogui elements comuns i de cohesió dins la seva cultura pública; però, alhora, cal que aquesta cultura pública no s'entengui com un producte acabat, sinó com un projecte obert de forma perpètua, com ho són les lleis o les polítiques públiques. I, igual que aquestes, cal que el seu disseny i implementació es basi en un diàleg democràtic en què, d'una banda, tothom estigui inclòs, i, de l'altra, tothom accepti intercanviar raons amb la resta de la ciutadania. Una societat ha d'estar preparada per a sotmetre a revisió la seva política educativa, els uniformes dels seus funcionaris o les seves festivitats, i a fer-ho escoltant amb especial atenció les veus d'aquelles minories culturals (incloent-ne de religioses) que hagin estat excloses anteriorment del

seu disseny. Però, alhora, qui vulgui participar en aquesta revisió no pot adduir els passatges de tal o qual «llibre sagrat» com a argument en favor de les seves propostes.

En segon lloc, *prioritat dels drets humans i de l'autonomia individual*. Si una pràctica religiosa va de forma clara contra els drets humans, correspon als poders públics combatre-la. En alguns casos (com el de l'assignació de rols desiguals per gènere), serà recomanable que el combat es faci a través de mitjans «suaus» com l'educació; en altres casos (com el de la mutilació genital femenina), caldrà a més a més fer servir mecanismes «durs», incloent-hi la prohibició i la persecució penal. Pel mateix motiu, la defensa del dret a la diferència dels grups s'ha d'entendre com un instrument al servei del dret a la diferència *dels individus*: aquest ha de tenir prioritat sobre aquell. Això implica, per exemple, parar atenció a la diversitat (i el conflicte) existent dins les mateixes minories, per tal d'evitar atorgar una interlocució privilegiada a alguns dels seus elements (que sovint seran els més poderosos i, per tant, conservadors) a expenses d'altres.

En tercer lloc, *disposició equitativa*. Cal que la factura de la convivència es reparteixi de forma justa i raonable. Això és important des del moment que ni la més laica de les comunitats polítiques té una cultura pública completament aliena a l'herència religiosa, ni cap voluntat de renunciar-hi del tot. Les festes majors del nostre país solen ser, per exemple, festivitats associades a sants o verges de l'Església catòlica. I si bé és cert que el pas del temps va diluint el significat religiós d'aquestes festivitats (o d'altres elements de la nostra cultura pública), aquest segueix allà. Quan la majoria de catalans i catalanes provenia del mateix rerefons cultural catòlic (sostinguessin o no aquesta fe), això podia no ser de gran importància. En el moment en

què una part creixent del país ni és catòlica, ni prové de famílies de tradició catòlica, el manteniment d'aquests elements d'origen religiós en la nostra cultura pública suposa exigir un esforç extra a una part gens menyspreable de la ciutadania.

En alguns casos, serà possible esquivar aquest problema «secularitzant» completament les festes, en particular en casos en què es tracta de festes d'origen precristià (com Nadal). Però en molts altres casos aquest problema serà inevitable; quan sigui el cas, serà raonable que les institucions tinguin gestos de reconeixement cap a la nova diversitat espiritual que, per dir-ho així, compensin la balança. Per seguir amb l'exemple: si cada any l'alcalde o alcaldessa felicita públicament Sant Damià, segurament no cal fer escarafalls en nom de la laïcitat pel fet que també felicití públicament el final del Ramadà, el Iom Kipur o el Diwali, entre d'altres.

En quart lloc, *política orientada a resultats*. El quid d'una bona governança de la diversitat cultural (incloent-hi la religiosa) es troba en equilibrar diversos valors que, sovint, poden estar en tensió. En aquest sentit, a vegades la solució més òbvia quant al principi pot no ser la més recomanable en termes de resultats. Si, per exemple, el resultat de tancar els espais esportius no mixtos a un barri és que les dones de determinada confessió religiosa renunciaran (voluntàriament o per pressió social) a practicar esport (amb la conseqüent pèrdua d'oportunitats d'interacció amb altres dones d'altres orígens culturals), aquesta línia d'actuació haurà de ser com a mínim revisada, per veure si no existeixen alternatives més efectives de cara a promoure l'autonomia de les dones.

En aquest sentit, quan des dels poders públics es vulgui impulsar una mesura encaminada a emancipar persones que puguin

estar sent dominades per una autoritat religiosa, cal que la mesura es planegi i s'implementi en diàleg amb les persones que es pretén emancipar; amb persones que coneguin, sobre el terreny, la realitat on es vol intervenir, i amb experts i expertes en la problemàtica en qüestió. Cal, a més, que la mesura segueixi una lògica d'assaig i error, subjecta a avaluacions sobre els seus resultats reals. En aquest camp, com en tants altres, millor apostar per l'enginyeria social *fragmentària bottom-up*, sempre que sigui possible, que no pas per grans dissenys abstractes *top-down*.

#### 4. Conclusions

En aquest article he argumentat que la laïcitat és un corol·lari lògic de la noció moderna i democràtica de ciutadania, i que es troba en una relació de necessitat mútua i tensió permanent amb la diversitat. Mirar de descartar un dels dos valors porta a erosionar l'altre, i, alhora, ambdós tenen punts de tensió pràctics que cal reconèixer i gestionar. Al meu parer, la recerca d'equilibri entre cohesió civil i diversitat cultural que ens proposa l'interculturalisme, aplicada al terreny del pluralisme espiritual, és el menys dolent dels camins que podem transitar de cara a promoure-hi allò que, finalment, justifica l'existència de les comunitats polítiques: el dret de les persones a la vida, la llibertat i la recerca de la felicitat.

## Referències

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). *Impostures intellectuales*. Empúries

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





## **Interpretacions de la laïcitat o com prendre la diversitat seriosament**

***Daniel Gamper***

Fa diverses dècades, el filòsof i jurista angloamericà Ronald Dworkin va voler treure les conseqüències de prendre's els drets seriosament. Els drets, des d'una visió juspositivista, existeixen en la mesura en què hi ha institucions polítiques (sovint un Estat) que en garanteixen el compliment i que tutel·len els ciutadans que consideren que no poden exercir-los en plenitud i en igualtat de condicions amb altres ciutadans. En dret constitucional es defineix el garantisme com la protecció dels ciutadans davant els abusos del poder, entenent aquí ciutadans com a totes les persones que estan subjectes al poder, tot posant l'èmfasi en aquelles que, per la seva condició social, són més proclius a ser objecte d'aquests abusos, com les detingudes o empresonades. Així doncs, parlar dels drets significa sobretot parlar dels drets de les persones que es troben en situacions més desfavorides, precisament perquè l'absència de precarietat es defineix com a capacitat per a exercir els propis drets. Per tant, prendre's els drets i la diversitat seriosament significa defensar els drets d'aquells que tenen dificultats per exercir-los i reconèixer les obligacions que la diversitat imposa a les institucions polítiques públiques.

Què vol dir que una societat sigui diversa? Segons el cèlebre teòric del liberalisme contemporani John Rawls, la diversitat es dona naturalment quan hi ha un règim de llibertat, és a dir, si les persones poden triar lliurement en què creure, com captenir-se, amb qui reunir-se, quins llibres llegir i a on desplaçar-se, llavors el resultat serà que triaran diverses maneres de viure, llibres diferents en què creure, perso-

nes diferents amb qui reunir-se. En condicions de llibertat, la ciutadania esdevindrà més diversa, les persones no es veuran obligades a triar un estil de vida majoritari o imposat legalment, i, per tant, triaran sense coaccions explícites. Així doncs, una societat diversa és aquella en la qual no podem esperar que es doni un acord sobre qüestions que tenen a veure amb la vida bona, amb el sentit de l'existència. En una societat diversa, les persones han de conviure o coexistir sabent que els seus conciutadans i les seves conciutadanes creuen en coses diferents. Més encara, la diversitat no és pacífica o aproblemàtica, perquè si ho fos aleshores ja no seria diversitat, que per definició suposa un repte tant per a les persones que conviuen o coexisteixen com per a les institucions públiques. Atès que no és raonable ni previsible que el desacord sobre el sentit de la vida es resolgui d'una manera que sigui compartida per tothom i que hagin de viure amb aquest desacord raonable, cal trobar un arranament perquè totes les persones puguin compartir sense que hagin de renunciar a trets fonamentals de la seva cosmovisió. La laïcitat vol ser aquest arranament social, cultural i, sobretot, polític, que permet la coexistència dels diversos sense que ningú es trobi en una situació privilegiada (tampoc els membres de la majoria moral o cultural) per a negociar quins han de ser els termes de la vida en comú.

Quan ens preguntem sobre la laïcitat, el dret que està en joc és la llibertat de consciència, no només en la forma de llibertat religiosa, sinó també en el sentit més ampli, és a dir, en totes les manifestacions de la consciència, les que estan articulades religiosament i les secularitzades. Des d'aquesta perspectiva, cal entendre la laïcitat com el sistema polític, el marc institucional i la disposició ciutadana que tutel·len la llibertat de consciència. Un règim laic, per tant, és aquell en el qual les persones no troben obstacles en l'exercici de la seva llibertat de triar en què volen creure i com volen viure. No trobar obstacles significa

que poden manifestar públicament les seves creences, que en poden fer publicitat, que han de poder comunicar-les als seus conciutadans i invitar-los a compartir-les, que poden reunir-se i expressar-se individualment i col·lectiva per practicar el culte de la seva elecció o per qüestionar la racionalitat dels cultes que practiquen els altres. Alhora, com a llibertat negativa, tothom ha de ser lliure de no creure, de no participar en el culte, de no ser exposat a pràctiques o creences que no es comparteixen.

Aquest sentit de laïcitat no coincideix amb el que se sol entendre amb el terme *laïcisme*, que designa un arranament institucional que promou una visió exclusivament secularitzada de l'existència i que reclou la religió a l'espai privat o íntim. Entendre la laïcitat com l'esquema polític que protegeix la llibertat de consciència significa reconèixer que ha de protegir tant les consciències articulades en termes secularitzats com aquelles que ho fan en el marc de les confessions religioses tradicionals.

Hi ha dos mètodes diferents per apropar-se a la laïcitat: un que posa el pes en la teoria i l'altre que pren en consideració els contextos culturals i històrics d'aplicació. Per aconseguir una comprensió mesurada i equilibrada de la laïcitat cal combinar ambdues perspectives, de manera que els contextos concrets siguin avaluats des de la perspectiva del model teòric i que el model teòric sigui prou flexible per retre comptes de les tradicions culturals i de la composició sociològica dels territoris en què ha de ser aplicat. Des d'un punt de vista estrictament teòric, són diverses les definicions que s'han ofert per part dels teòrics de la filosofia política. Si pensem en la laïcitat conjuntament amb els reptes de la diversitat, llavors sembla adequat prendre com a punt de partida teòric l'informe sobre acomodació religiosa que van redactar Charles Taylor i Gerard Bouchard per encàrrec del govern quebequès.

L'informe situa la llibertat igualitària en l'exercici de la llibertat de consciència en el centre de qualsevol consideració sobre la laïcitat: si es vulnera aquesta igualtat, si alguns ciutadans troben més dificultats que d'altres per exercir els seus drets religiosos o per viure plenament d'acord amb la seva consciència, si les institucions de l'Estat o el sistema de mercat discrimina indirectament algun ciutadà per motius de consciència, llavors cal establir mecanismes que restaurin la igualtat.

Un altre mètode per oferir una proposta de com hauria de ser la laïcitat pren en consideració el context cultural, social, històric i polític. No es tracta només de fixar-se en com canvia el paisatge sociològic d'una ciutat, d'un país o d'un continent. També cal prestar atenció a les tradicions religioses que han imperat en el territori en qüestió, així com a la sedimentació d'aquestes tradicions en el teixit institucional, cultural i social.

Per intentar encaixar ambdues perspectives convé mirar-les en contextos concrets, posar-les a prova, encara que només sigui de manera conjectural, en una situació geogràfica determinada. Pensem, per exemple, en el cas d'Europa. Com és sabut, els països europeus reconeixen la validesa de la Carta dels Drets Fonamentals de la Unió Europea (2000), la qual, en l'article 10, afirma:

*1. Tota persona té dret a la llibertat de pensament, de consciència i de religió.*

*Aquest dret implica la llibertat de canviar de religió o de conviccions, com també la llibertat de manifestar la seva religió o les seves conviccions individualment o col·lectivament, en públic o en privat, a través del culte, l'ensenyament, les pràctiques i l'observança dels ritus.*

**“En condicions  
de llibertat, la  
ciutadania es  
tornarà més diversa,  
les persones no es  
veuran obligades a  
triar un estil de vida  
majoritari o imposat  
legalment”**

*2. Es reconeix el dret a l'objecció de consciència d'acord amb les lleis nacionals que en regulen l'exercici.*

Un article que, pel que fa al tema que estem tractant, podem llegir en conjunció amb l'article 22 de la Carta (2000): «La Unió respecta la diversitat cultural, religiosa i lingüística».

La força d'aquests dos articles destaca quan els llegim sobre el rerefons dels règims que precediren les democràcies constitucionals. En el cas espanyol, aquest règim previ és el nacionalcatolicisme, positiu en els Principis del Moviment Nacional, que exigia que l'actuació del govern s'inspirés en el catolicisme a l'hora de redactar les lleis del país. Les constitucions liberals adquireixen una part de legitimitat precisament perquè renunciïn a esbiaixar-se a favor d'una religió concreta. El principi de neutralitat hi juga un paper determinant per tal de garantir que ningú no se senti discriminat per les lleis. És precisament la centralitat de la llibertat, en concret de la llibertat de consciència, la que obliga a entendre la laïcitat no com una cotilla a la qual s'han d'adaptar els ciutadans, sinó com un règim que acull les diferències sense imposar una única manera de viure. Si la llibertat de consciència es pren seriosament, aleshores les institucions dels Estats no poden pretendre que els ciutadans segueixin un únic patró de comportament. Així doncs, aquests dos articles ens fan pensar en la diversitat i la llibertat de consciència com dues magnituds que no es poden pensar de manera aïllada.

Aquesta diversitat, tanmateix, té quelcom enganyós en la mesura en què, si bé existeix una creixent diversitat religiosa o de maneres d'entendre el sentit de l'existència, també és cert que el sistema econòmic capitalista tendeix a una uniformització en els usos quotidians que sovint s'oculta vestint-la d'una llibertat sostinguda que no afec-

ta qüestions crucials de la vida, sinó les tries de consum. Podem dir que, en part, les regles del mercat i el terreny de joc del capitalisme constitueixen el llenguatge comú de les nostres societats, conformen en gran manera l'espai públic, així que poden acollir en el seu si una forma de diversitat domesticada, canalitzada a través de diverses formes de consum. Aquesta diversitat aparent no requereix cap tutela política en la mesura en què està administrada pel mercat que la possibilita, la incentiva i la satisfà. Certament, el mercat és tan persistent i invasiu que també ofereix opcions espirituals i de consciència, donant l'aparença que el sentit de la vida és una magnitud sotmesa a la llei de l'oferta i la demanda. Ara bé, potser convé, per evitar la dissolució de les tries fonamentals de l'existència en meres eleccions de consum, distingir entre, d'una banda, l'exercici radical de la consciència que lliurement s'adhereix a una confessió religiosa o a un corrent de pensament, o que persisteix en les confessions religioses i en les tries personals que s'han heretat dels progenitors, i, de l'altra, les formes de vida vehiculades exclusivament a través de tries de consum. Quan parlem de laïcitat i de llibertat de consciència ens referim a les primeres, a les tries radicals sobre el sentit de la vida que evidencien la seva radicalitat quan les persones que les fan estan disposades a oposar resistència en el cas que se'ls obstaculitzi de pensar i de viure sense altres tuteles que aquelles que han decidit acceptar lliurement. És a dir, a la persona que decideix de menjar ecològic o que s'identifica amb determinats productes electrònics, no se li vulnera un dret en el cas que trobi dificultats per accedir a aquests béns. Qui, en canvi, no vol agenollar-se davant d'un déu o qui ha crescut amb la convicció heretada que determinats aliments són impurs en un sentit vinculat a la sacralitat, o qui no vol consumir productes derivats d'animals perquè té motius d'índole científica, políticament o estrictament personal, pot exigir que se li tuteli aquest dret en la mesura en què no fer-ho suposaria obligar-lo a actuar en contra del que creu fermament. La fermesa



d'aquestes creences es manifesta en el fet que aquestes persones estarien disposades a renunciar a fer determinades coses si no les poden fer en els termes que per a elles són justos. L'exemple d'aquest exercici suprem de la consciència el trobem en els casos dels testimonis de Jehovà i en el dels insubmisos al servei militar: en ambdós casos els individus concrets van preferir sotmetre's al càstig penal que participar en pràctiques que atemptaven contra allò en què creien, la participació en un exèrcit. Aquesta seriositat davant la possibilitat de patir penúries com l'empresonament és índex de la força de la consciència i de la importància de tutelar-la. És cert que no resulta fàcil distingir entre meres preferències de la voluntat i actes supremes de la consciència, i menys encara avui quan el mercat tendeix a la banalització dels actes de la consciència tot equiparant-los amb decisions de consum. A més, atès que el marge d'acció política dels ciutadans en les democràcies representatives ha quedat reduït a la participació episòdica i infinitesimal en eleccions democràtiques, el mercat s'ofereix com a vehicle per a l'expressió política dels ciutadans, que veuen com les seves decisions de mercat esdevenen pràcticament les úniques plataformes a través de les quals poden exercir certa influència política, com ho demostra l'auge dels productes de quilòmetre zero o ecològics, entre tants d'altres..

La laïcitat, doncs, fa referència al seguit de polítiques públiques que es refereixen a l'exercici de la llibertat de consciència dels ciutadans. L'Estat no pot prejudicar que hi hagi exercicis de la consciència més lliures que d'altres. No pot considerar, per exemple, que les persones que s'articulen en termes d'obediència a una religió monoteista siguin menys lliures que aquelles que s'adhereixen a creences exclusivament científiques (o sigui, persones que no defineixen les seves creences en termes de creences, sinó en termes de conviccions científiques). Tampoc les lleis poden estar esbiaixades per afavorir unes persones

o unes creences en detriment d'altres. No només això, també la societat ha de ser laica en el sentit que els costums de la majoria no han de ser opressius, de manera que ni les lleis, ni les institucions, ni les pressions de la majoria han de constituir barreres pel lliure desplegament de la consciència. No cal dir que aquesta perfecta llibertat és un miratge, perquè ningú no és lliure de ser influenciat pel contacte amb altres persones. Ningú no és una illa, i no sempre és fàcil distingir entre l'adhesió lliure i la submissió obligada; i més tenint en compte que sovint l'adscripció religiosa prové de decisions dels progenitors sobre el destí dels menors. Per tant, quan tractem la llibertat de consciència estem davant d'una magnitud paradoxal i esmunyedissa que no es pot determinar d'una vegada per totes, atès que per fer-ho caldria veure l'interior de les persones, cosa que no només és impossible per als observadors externs, sinó també per a l'individu, com ho demostra el fet que l'autoengany i l'autoconeixement siguin indestriables objectivament. En tot cas, si la laïcitat suposa l'acceptació i el respecte de la llibertat de consciència, això implica també que ha de viure amb les contradiccions i els problemes propis del liberalisme, un dels quals es manifesta en el fet que una part crucial de la llibertat de consciència és el dret dels progenitors a guiar els seus fills en el maremagnum de les creences.

Aquesta potestat que es reconeix a les mares i als pares d'introduir els fills en les creences que consideren millors ens permet de reflexionar sobre l'operativitat de la laïcitat en un context de diversitat. Hi ha alguna diferència entre batejar el fill i no batejar-lo? Qui no bateja el fill està respectant més la llibertat d'aquesta persona que quan sigui gran podrà triar entre batejar-se o no batejar-se? No batejar el fill és una tria o és l'absència de tria? És possible no triar quan s'educa un menor, o potser és que la tria de no donar explicacions sobrenaturals a fets naturals és també una tria?

**“Ni les lleis, ni  
les institucions,  
ni les pressions  
de la majoria han  
de constituir  
barreres per al lliure  
desplegament de la  
consciència”**

Traslladem aquesta pregunta a l'àmbit escolar i a la presència de símbols religiosos a l'aula. El debat sobre els crucifixos a les aules de les escoles públiques europees no s'ha tancat mai. A cada país es troben arranjaments diferents en funció de quin sigui el model constitucional de llibertat religiosa. Així, en algunes regions es permet la presència de símbols religiosos presidint les aules sempre que així ho vulgui el consell escolar. En altres regions, els símbols hi han de ser per llei llevat que uns progenitors o un grup de progenitors en demanin la retirada. I fins i tot hi ha altres regions en què no està permesa la presència de cap signe religiós a l'aula, mentre que són prescriptius signes que subratllen el caràcter nacional, com banderes o lemes (*liberté, égalité, fraternité*). Quina forma de presència simbòlica estaria més d'acord amb els principis de laïcitat? La paret en blanc? La presència d'un crucifix desproveït de significat religiós (en el supòsit que això sigui possible)? La presència de símbols religiosos de totes les religions dels alumnes?

Si anem més enllà dels símbols, quines festivitats religioses s'haurien de celebrar a les escoles? O potser és que no s'haurien de celebrar altres festivitats a banda d'aquelles vinculades a la pàtria o a la nació? Si se celebren les festivitats pròpies de la majoria de la població o les més tradicionals del territori, caldria esmentar també les festivitats minoritàries i prendre-les en consideració a l'aula de manera que els nens i nenes coneguin millor el rerefons cultural dels seus companys i companyes de classe?

És sabut que aquestes qüestions provoquen força debats socials i que no es pot comptar que hi hagi un acord que permeti resoldre-les d'una vegada per totes. Contrastem les dues opinions més clares: o bé la religió queda completament exclosa de l'escola i de les institucions estatals, que han de fer com si no existís, o bé és inclosa en els plans d'es-

tudi i és presa en consideració per part de les institucions. En el primer cas, es tractaria d'una laïcitat negativa que considera que la llibertat de consciència s'exerceix millor si el govern no s'hi immisceix. Aquests són els models francesos i americans que arriben a aquesta decisió per vies contraposades: els francesos posen els valors republicans per sobre de les tradicions religioses amb el convenciment que, en cas contrari, la religió amenaça la unitat nacional, i els americans consideren que la religió és massa important perquè la política la potinegi. La conclusió és que la religió queda com un espai lliure d'intervencions polítiques des d'un punt de vista estrictament teòric, tot i que en la pràctica tant en un cas com en l'altre hi hagi diverses formes de connivència entre l'Estat i les religions que demostren la porositat inevitable del mur que Jefferson va voler construir entre l'un i les altres.

L'altre cas és el de la laïcitat positiva o de contaminació (que no trobem en forma pura en cap dels països europeus o occidentals), que és de la que ens abeurem quan busquem referències sobre la laïcitat. El que es troben són models, com l'espanyol, l'italià o el danès, que, més enllà de les seves diferències, atorguen un lloc de privilegi a una religió (catolicisme o protestantisme) que rep un tracte preferencial per part de les institucions (en la forma de presència explícita als redactats constitucionals o d'acords internacionals). En aquests casos es dona una forta contradicció entre els principis de la laïcitat, tal com els formulen Taylor i Bouchard, entre molts d'altres (igual llibertat de consciència), i la pràctica política establerta per la norma. Tanmateix, aquesta contradicció té uns efectes rellevants en la mesura en què els sistemes normatius es veuen obligats a apaivagar els efectes d'aquesta laïcitat asimètrica per tal de garantir la plenitud del principi d'igual llibertat de consciència amb què els països occidentals estan compromesos per llei i per tradició ètica. D'aquesta manera, veiem com en el cas espanyol els Acords amb la Santa Seu van accompan-

yats d'altres acords (de rang inferior) amb les religions considerades de notori arrelament, de manera que, sobre el paper, els membres d'altres confessions que no siguin la catòlica tenen uns drets que, en certa manera, pretenen equilibrar el biaix procatòlic de la Constitució espanyola. En el cas italià, arran del cas Lautsi sobre la presència del crucifix a les aules d'educació obligatòria, el govern va voler demostrar que aquest símbol no resultava discriminatori en la mesura en què hi havia programes a les escoles per familiaritzar els estudiants amb totes les religions presents a l'aula, cosa que es faria parlant de les festivitats religioses dels col·lectius minoritaris. Tant en un cas com en l'altre, aquests arranjaments que situarien les religions minoritàries en una posició no tan afavorida respecte del catolicisme són sobretot maneres de complir amb un requisit de decència política, més que no pas un compliment efectiu del principi d'igualtat. Aquestes consideracions, però, ens il·lustren sobre la dificultat d'aplicar fredament els principis de la laïcitat sense prendre en consideració els contextos històrics, socials i culturals.

A finals del segle XVII, John Locke va proposar la tolerància com una eina òptima per garantir la coexistència pacífica entre religions diverses. La seva concepció de la tolerància era més aviat restringida, però ens ofereix un punt de partida per pensar sobre el nostre present. El pensador anglès va posar l'èmfasi en la manera en què s'havien de separar el poder civil i el religiós per garantir que ningú no interferís en les decisions de les consciències individuals. I, com hem vist fins aquí, els règims de tolerància es guien precisament per aquest principi de separació. Hi ha, però, una altra laïcitat sense la qual la que està representada pel règim de separació no és res més que un formalisme. Aquesta altra laïcitat és la que ha de formar part de les virtuts ciutadanes. Els ciutadans són laics en la mesura que estan disposats a

tolerar-se recíprocament, però aquesta tolerància és només un primer pas. Com és sabut, la tolerància no significa obertura respecte dels altres: tolerem les persones i els costums que detestem. Si estimem una persona o ens cauen bé les pràctiques d'un grup, no els tolerem, sinó que els apreciem. Només tolerem les coses que no ens agraden i que decidim que encara que no ens agradin tenen dret a seguir existint i a persistir en l'existència. Catòlics i musulmans amb creences intenses pensen molt probablement que una vida sense déu és una vida buida i penosa. Ateus combatius sostenen que qui creu en coses sobrenaturals s'està enganyant i està conduint els seus fills cap a la mentida. Des del punt de vista de la ciutadania, tan ciutadans són els uns com els altres, tan colegisladors són els uns com els altres. No és imaginable una societat en què tots aquests diferents decideixen de caminar junts i en solidaritat, sentint-se membres d'una comunitat. Som avui massa individualistes per veure les coses en aquests termes. Tanmateix, prendre's la laïcitat seriosament vol dir anar una passa més enllà de la tolerància i reconèixer que aquell que creu en coses que ens semblen lamentables, o fins i tot detestables, té *dret* a fer-ho, i que el seu dret a creure és anàleg al nostre dret a no ser obligats a creure en el que aquesta altra persona creu. En un sentit ideal, la laïcitat pot arribar a suggerir un horitzó en el qual els diversos no només es toleren, sinó que també es respecten i tenen el desig de conèixer-se mútuament i de compartir aquells elements que eventualment siguin semblants en les respectives cosmovisions. Això és el que s'entén, avui, per interculturalitat. La laïcitat, entesa com a manera d'entendre la relació entre els ciutadans i ciutadanes, apunta a aquest horitzó de relacions amb l'alteritat. Un horitzó que, com a tal, no es pot assolir, però que serveix de guia davant de les tendències a uniformitzar les societats que sempre (i sempre és sempre) són la pitjor alternativa.





## Un laïcisme antiracista

**Antoinette Torres**

Vivim en un estat aconfessional que, des d'una suposada perspectiva liberal, tolera totes les manifestacions religioses, tot i que el catolicisme és, *de facto*, la religió oficial. Suportem l'anomalia de veure com s'imparteix religió catòlica als centres educatius públics, cerimònies religioses en esdeveniments polítics, i polítics en esdeveniments religiosos. La llista d'ocasions en què la religió catòlica envaeix l'espai de tots és interminable. Això explica moltes coses.

En aquest context social, és on es pretén articular un laïcisme que sigui un eix que ajudi a definir la nacionalitat i la pertinença a un estat. Però sota aquesta premissa, els que opten des de la seva llibertat per ser diferents són, per definició, grups de pobles que veuen la religió com a part de les seves identitats en la seva vida quotidiana i se senten exclosos i introduïts a la força a l'*alteritat*. Així doncs, la religió, per a molts ciutadans migrants o d'origen no europeu, esdevé un nou substitut de la raça a l'hora de construir murs davant l'accés a la igualtat de drets.

El laïcisme ha estat el marc escollit per moltes nacions per a la seva construcció. Però la veritat és que aquest marc pot ocultar la realitat d'un cristianisme cultural, que és la regla fonamental de les lleis i la política als països occidentals. Perquè aquests estats «laics» funcionin com a tals han de donar espais a tots els sentiments religiosos.

És un equilibri difícil que ha d'evitar que el laïcisme es converteixi en una militància gairebé mística en si mateixa, i acabi sent una eina an-

tidemocràtica que impedeixi a tot ciutadà la lliure elecció de la seva fe religiosa, de les seves normes personals i, fins i tot, en el cas de les dones musulmanes, dels seus codis de vestimenta.

El cas de l'islam és especialment sagnant. Des de l'11S, i els anys terribles del terrorisme integrista que va mortificar tot el planeta (sobretot els països musulmans), es va imposar una sospita sobre totes les comunitats islàmiques als països occidentals, que van passar a considerar-los, en molts casos, com l'enemic intern, i es va començar a fomentar l'assenyalament i la islamofòbia, també des de posicions laiques progressistes.

Al llarg de la història de la humanitat, les trobades culturals mai no han estat tal cosa; s'han transformat en conquestes, on la imposició era la norma. La diferència no es va tolerar i ni de bon tros es va entendre, més aviat es va violentar en nom de la religió, d'una religió.

Però desitjo parlar des de la meva experiència personal. Jo soc llicenciada en filosofia per la Universitat de l'Havana i, encara que a algunes persones els sorprengui, soc santera i crec en la vida després de la mort. Si la vida d'una persona és així de complexa, com no ho han de ser les seves creences.

Soc una dona negra, migrant, i soc hereva d'un patrimoni cultural que enfonsa les seves arrels en la nit dels temps. Els meus ancestres em van donar uns sabers que nosaltres anomenem *religió*, altres bruixeria, i, la majoria, els considera superstició.

Al meu país d'origen, la santeria és religió, però també és cultura. Els patakís podrien funcionar com a faules plenes de saviesa. És religió, és cultura, és mitologia i, també, com a la resta de les creences, és suport espiritual.

En nombroses ocasions, he pogut percebre com es pot destrossar tot un sistema de creences en una notícia televisiva de només uns segons. En el cas de la santeria, se'ns representa com a gent que sacrifica animals, ignorant i propensa a delinquir. Els nostres sants es representen en un context molt semblant a l'escena d'un crim i això ens retrotreu a la colonització i a aquells temps en què l'Església catòlica afirmava que els meus avantpassats esclavitzats mancaven d'ànima. Aquella sentència ajudà a justificar durant quatre segles el tràfic transatlàntic d'éssers humans. Són clares manifestacions d'un racisme que es respira al nostre entorn.

Però la pregunta que ens té aquí és si això és diferent des d'un punt de vista laic. He de posar-me a la defensiva, perquè la meua experiència no és bona.

Aquest mateix exercici violent i discriminatori que rebo des del catolicisme, l'islam o altres religions oficials, també el pot exercir un periodista, un professor universitari o un metge a través de microviolències. I el més lamentable de tot plegat és que, durant tot el procés, qui genera la violència creu que no té res a aprendre de l'altre

Sens dubte, hi ha un clar biaix a l'hora d'usar les paraules *cultura* o *mitologia*. Les paraules s'embelleixen o s'enlletgeixen en funció d'allò que es tracti o de qui es tracti. Per tant, una cosa és no ser creient i una altra heretar el «gen colonitzador».

I com sortiríem d'aquest enforcall? És a dir, com s'ha de tractar el que culturalment no ens sona, des d'un punt de vista laic?

El laïcisme ha de ser antiracista.

A molts els sorprendrà aquesta afirmació, però cal tenir en compte

com, des de posicions d'extrema dreta, s'està emprant el laïcisme per atacar comunitats religioses, sobretot a les musulmanes a l'Europa occidental.

Així doncs, una agenda laïcista ha de tenir com a premissa superar les visions paternalistes sobre la multiculturalitat i començar a practicar un veritable respecte cap a les manifestacions religioses alienes al món occidental. Ha d'abraçar i acollir les manifestacions religioses personals i no caure al parany dels essencialistes, que l'utilitzen com a coartada per imposar una única visió del món.

El laïcisme antiracista ha de tenir una postura més respectuosa cap a la diferència que la simple indulgència o tolerància. L'objectiu no ha de ser suportar o permetre, sinó involucrar i concernir. L'estat ha d'intervenir (i no dirigir) des d'un punt de vista afirmatiu, no des d'una negligència bonista, que està carregada d'abandó i no assumpció de responsabilitats.

Un primer pas és no tenir una concepció de la identitat moral i religiosa excessivament territorial i monocultural. Avui dia, al món globalitzat que hem construït, no poden existir comunitats independents de la societat, però tampoc societats independents de la resta del món.

El laïcisme, doncs, ha de deixar d'usar-se com a força naturalitzadora de les cultures i religions alienes. S'ha d'ocupar dels drets i les preocupacions especials de les minories en l'obertura de l'esfera pública d'una manera rellevant i dinàmica, amb l'objectiu d'equilibrar el poder i assolir la igualtat, en lloc de protegir la cultura autòctona, tot i que es faci de manera no conscient.

**"El laïcisme anti-racista ha de tenir una postura més respectuosa cap a la diferència que la mera indulgència o tolerància"**

Des del meu punt de vista, un laïcisme antiracista ha de ser una resposta a les anomenades *construccions nacionals* que es fan des de l'essencialisme i que busquen una identitat única esborrant les pròpies de cada minoria.

Això només serà possible si advoquem per una neutralitat real de l'estat davant les manifestacions religioses. I això no es fa només amb una suposada igualtat de drets formal.

No es pot posar remei a les desigualtats estructurals només amb la igualtat de drets de la ciutadania. El més lògic seria tenir una política diferenciada per a les minories religioses, ja que la suposada neutralitat formal oculta els avantatges estructurals que reben les majories. Això no vol dir que no s'hagi de lluitar per la igualtat de drets. No obstant això, pel que fa a oportunitats polítiques, legals i socioeconòmiques, aquests drets s'han d'entendre d'una manera sensible a les desigualtats. La religió no hauria d'importar quan es parla de la distribució de recursos.

L'educació és un altre pilar fonamental d'aquest exercici laic antiracista. La comprensió d'un món complex i multicultural per part dels més joves és la clau perquè en un futur les tensions provocades per la política i els polítics no acabin sent la norma que estructuri les nostres societats.

S'ha de treure l'assignatura de religió de l'educació pública. Sens dubte, és una mostra de les desigualtats estructurals que s'imposen a les minories religioses. La prima que rep la majoria catòlica incideix negativament en la comprensió que els alumnes tenen sobre les minories. Hi ha un desconeixement mutu que no beneficia la convivència.

Això incideix en les humiliacions diàries, el silenciament, i els atacs a la identitat i el benestar dels alumnes no catòlics.

Els educadors, els consells escolars i la direcció dels centres públics eludeixen les seves responsabilitats als plans d'estudis que donen suport i mantenen una realitat de segregació religiosa a les escoles. Aquesta forma d'evitar el tema permet una complicitat en la perpetuació dels danys contra els alumnes que professen religions minoritàries.

Els educadors, des d'una pretesa posició laica, obliden els seus biaixos culturals i donen per fet una sèrie de normes no escrites que perpetuen la discriminació de les minories. Així, es recorden i repassen totes les celebracions d'origen cristià, però s'escuden en la laïcitat per evitar mostrar altres maneres de veure el món des d'altres creences. Mutilen el coneixement d'altres realitats dels seus alumnes i contribueixen a aquesta construcció nacional cristiana occidental.

Moltes vegades es considera incompatible amb la vida pública professar una religió diferent de la catòlica. Volem quelcom millor per a nosaltres, els nostres nens i tots els joves, famílies, cuidadors i educadors que viuen i treballen en aquests sistemes.

Els educadors i els sistemes escolars no poden seguir evitant confrontar, soscavar i erradicar els prejudicis contra altres religions. Han de fer un pas endavant i comprometre's a fer la seva feina. Educar.

Un laïcisme antiracista ha d'unir i no imposar-se, ni mirar de dalt a baix allò que li és aliè.





## **Descolonitzar la laïcitat per a la reivindicació d'altres espiritualitats**

***María Ignacia Ibarra***

Abordar la laïcitat i el secularisme en clau descolonial requereix obrir un espai pedagògic per a una interculturalitat crítica (Walsh, 2009). En aquest text, busco insistir en la rellevància de desconstruir les narratives hegemòniques per reconèixer epistemologies i espiritualitats diverses com a *altres* sabers, històricament subordinats pel marc religiós modern i eurocèntric.

Llavors, és clau donar compte del colonialisme com una estructura ideològica que va més enllà d'un temps històric específic (lligat a l'arribada de Cristòfor Colom a les Amèriques) i les conseqüències econòmiques i territorials que aquell moment va tenir (Césaire, 2006). El colonialisme, sota la idea de «progrés», constitueix una estructura sostinguda i reproduïda contínuament per colonitzadors i colonitzats, en la qual els segons accepten la condició colonial a causa d'un aparellatge simbòlic de tentacles múltiples que genera adhesió als elements opressors.

Parlo de milions d'homes desarrelats dels seus déus, de la seva terra, dels seus costums, de la seva vida, de la vida, de la dansa, de la saviesa. Jo parlo de milions d'homes a qui sàviament se'ls ha inculcat la por, el complex d'inferioritat, el tremolor, el posar-se de genolls, la desesperació, el servilisme. (Césaire, 2006, p. 20).

Com planteja Césaire, despullar-se de l'espiritualitat va ser una de les dimensions fonamentals perquè l'estructura colonial s'instal·lés com l'«hegemònica», la qual cosa, segons la concepció de Gramsci, va tenir (i té) conseqüències no només en el pla material de l'economia o en el pla de la política, sinó, a més, en el pla de la moral, del coneixement i de la filosofia (Luppi, 1978). Aquesta dominació cultural genera una jerarquització cultural des d'una perspectiva geopolítica eurocèntrica, un procés de racialització identitària: hi ha un poble, un grup social, que és superior a un altre, per la qual cosa aquest té un «deure» de dominar i civilitzar la «barbàrie». El colonialisme es constitueix com un fet històric i social amb dimensions bèl·liques, polítiques, econòmiques, espirituals, socials i culturals; un Estat que s'imposa per sobre d'un altre, una experiència històrica específica de submissió. El colonialisme és un procés no resolt, continu i que refereix a una necessitat endògena de la civilització d'expandir-se.

Alhora, la colonialitat, concepte encunyat per Aníbal Quijano (1992), és aquell sistema d'ideologia i praxi de dominació que permet i instaura la classificació jerarquitzada i de subordinació, generant alteritats i identitats colonials. Se sosté basant-se en la racialització com a centre d'opressió. És un patró de poder que opera en cadascun dels plànols i dimensions materials i subjectius de l'existència social quotidiana i que permet comprendre com es configura el capitalisme global i les xarxes que entreteixeixen aquell sistema. El poder és «una relació social de dominació, explotació i conflicte pel control de cada un dels àmbits de l'experiència social humana: treball, sexe, subjectivitat i autoritat col·lectiva amb els seus respectius recursos i productes». (Quijano, 2001, p. 10). En aquest vincle social d'opressió, el colonitzat aprèn el llenguatge i pensament del dominador i, en aquesta diferència, s'afirma el mateix coneixement occidental. L'«heterarquia» (Castro Gómez, 2007) és un sistema de processos entrelaçats que conflueixen

per establir dinàmiques de poder i que es basa en discursos racials que organitzen la població.

Les societats colonitzades són dividides, i això afecta profundament les identitats que es generen. La categoria «raça» es construeix a partir de la biològització del món, la «invenció» de la raça és producte de la colonialitat. És un dispositiu ideològic que possibilita la dominació colonial. El colonitzat busca apropiar-se de la identitat blanca del colonitzador (Fanon, 2009). Les herències colonials es caracteritzen per ser producte de relacions de poder jeràrquiques que provenen de diferències racials. Això ens ajuda a comprendre com s'estructura la societat; vincular un determinat fenotip o una configuració geogràfica que respon a configuracions socials i polítiques. Les categories de raça i classe i els efectes que aquestes tenen en els cossos de les dones i els homes en un context colonial permeten les estructures racistes, la co-sificació dels cossos i la dependència econòmica. El sistema colonial és, per sobre de tot, una articulació de lògiques d'explotació i que es reproduïxen a les metròpolis, que és on els colonitzats s'adonen de la seva pròpia racialització (Fanon, 2009). Aquí és on es pren consciència social i consciència de si mateixos.

En què se sosté la colonialitat? Com es tradueix la diferència entre una societat moderna i una de tradicional? El projecte de modernitat busca homogeneïtzar a partir de la «civilització» de la barbàrie a través d'una racionalitat instrumental.

La societat moderna, el sistema-món modern, es basa en una economia-món capitalista (Wallerstein, 2005). En aquest sistema-món, hi ha les àrees centrals i les perifèriques, on les primeres són les considerades «desenvolupades» gràcies a l'explotació de la mà d'obra i de «recursos naturals» de les segones. Així, segons Wallerstein (1984) a

El *moderno sistema mundial*, es construeix i reproduïx la lògica capitalista en un ordre global, jerarquitzant i enfortint les dicotomies jeràrquiques. Com permet el binarisme entre ésser humà i naturalesa —fruit de la secularització i racionalitat instrumental— l'exploració dels cossos i els territoris?

## Colonialitat, modernitat i secularització

Què significa, quan comença o què caracteritza la societat moderna o la modernitat ha constituït un ampli debat. Es considera que la societat moderna s'ha caracteritzat com aquella on predomina la pluralitat i el secularisme. La societat democràtica i «racional» es contraposa a aquella tradicional, on no ha arribat el progrés ni el desenvolupament, on el fet problemàtic es basa en aquell sistema de valors únic i d'aplicació general (Berger i Luckman, 1999). Aquesta dicotomia construeix l'argument que legitima la posició geopolítica hegemònica d'Occident i dona un sentit «civilitzador» a les pràctiques i institucions colonials amb ideals polítics liberals i moderns, amb vocació d'homogeneïtzadors entorn d'allò que es considera «desenvolupat». Aquesta lògica d'alterització és la que sotmet els pobles colonitzats a abandonar la seva història, la seva ètica i les seves experiències subjectives, desposseint-los, a més, de les seves altres maneres de relacionar-se o, al seu torn, considerant-les «exòtiques» o essent cosificades des de les societats modernes.

**"El projecte de modernitat busca homogeneïtzar a partir de la «civilització» de la barbàrie a través d'una racionalitat instrumental"**

«La colonialitat és constitutiva de la modernitat, i no derivativa» (Mignolo, 2005, p. 61). Sense modernitat no hi ha colonialitat i viceversa; estan imbricades l'una amb l'altra. Les pluralitats de les societats colonitzades són anul·lades a la recerca de la construcció d'una ideologia universalista creada a Occident, gestant-se així la realitat eurocèntrica com la categoria completa, no marcada i, per tant, no visible (Restrepo, 2007). La diferència cultural se situa fora d'allò que és modern, es constitueix com a alteritat que és classificada i es posiciona als graons inferiors dels entramats globals de poder. L'Estat modern se sosté en el subjecte individual liberal, on la pluralitat de coneixements i sabers d'altres contextos no té cabuda (Cumes, 2012).

## Implicacions de la secularització en les epistemologies no occidentals

Els moviments socials han fet un important treball de revisió, crítica i reflexió al voltant de l'epistemologia occidental. Als anys setanta, la ciència que ha estat descrita com a universalista i racional va ser qüestionada pels pobles colonitzats, així com per l'acadèmia crítica. Va ser fonamental el gir que va donar el pensament social, polític i teòric al voltant dels postulats epistemològics i metodològics en la relació entre pràctica, pensament, sentiment i realitat. En aquesta línia, es va posar l'accent en l'experiència encarnada i situada en la producció històrica, així com en les relacions de poder que es generen entre coneixement, poder, agència i consciència entre grups dominants i subordinats (Curiel, 2014; Solano i Speed, 2008; Spivak, 2003).

La descolonialitat com a perspectiva d'anàlisi és una reconceptualització radical de la teoria i la política a Sud-amèrica. Aquella matriu colo-

nial és la que es vol transformar donant compte, principalment, de la raça com a patró de poder. Un qüestionament a l'eurocentrisme com a perspectiva única del coneixement que organitza els marcs epistemològics i disciplinaris desacreditant altres sabers. Ressalta com les pràctiques i idees colonials han estat constitutives de la modernitat i del sentit comú que tenim com a éssers anomenats «moderns».

Així, també posa èmfasi en la divisió internacional del treball i l'ordre geopolític com a processos constitutius d'acumulació capitalista a escala mundial. El gir descolonial apunta a la modernitat eurocentrada com a projecte de progrés i desenvolupament a través d'un canvi paradigmàtic cap a la raó instrumental. Descartes plantejava que, en la modernitat, la natura es convertia en un objecte explotable; d'aquesta manera, es va secularitzar el món a partir del pensament matemàtic i científic des d'una visió antropocèntrica i etnocèntrica posant a Europa com a centre del món des de 1492. Els pensadors descoloniais plantegen que aquí se situaria la modernitat, ja que en aquest període és quan comença l'acumulació capitalista i colonial, així com la instal·lació d'un tipus de civilització eurocèntrica (Dussel, 2000). Llavors, plantegen que la modernitat es va iniciar amb la invasió a Amèrica, ja que des d'aleshores es desplega el control del sistema-món des d'Occident.

La civilització moderna i el model de desenvolupament s'estableixen com la «salvació» dels primitius i bàrbars que aspiren a ser com aquells invasors superiors. Aquest procés, que és alhora objectiu i subjectiu, construeix metanarratives de pobresa, superació, cooperació. És un projecte ideològic on les «víctimes» són els indígenes i africans, els nadius dels territoris colonitzats. Com diu el filòsof Enrique Dussel (1994), és un procés constitutivament violent.

## Colonialitat, racisme i racialització

La racialització és el procés de producció i inscripció de signes i marcadors racials derivats del sistema colonial capitalista, i s'observa en els cossos que són marcats. L'experiència subjectiva del colonitzat genera un gran impacte en el llenguatge, sobretot també per l'experiència relacional on es construeix la subjectivitat dels colonitzats. La mancança més greu que pateix la persona colonitzada és la de trobar-se fora de la història i fora de la societat (Memmi, 1971). Es basa en la inferiorització, subalternització, invisibilització i deshumanització de l'«altre», dels «condemnat de la terra» (Fanon, 1999). Fa referència al lloc que ocupen els subalterns a la societat, que veuen els seus cossos i la seva presència negats en la història, de manera que viuen l'experiència de dominació i colonització de les seves ments. La racialització, juntament amb les estructures de l'heteropatriarcat i del capitalisme, sostenen les institucions polítiques que reproduïen al sistema de poder.

Hi ha un pensament hegemònic que es va universalitzar en les societats colonials. L'església catòlica es va instal·lar prepotentment en territoris llatinoamericans i es va constituir com la religió dominant. Així mateix, el capitalisme s'instal·la com a patró d'explotació, l'Estat com a forma de control i l'eurocentrisme com a manera hegemònica de conformació de subjectivitat, de cultura i de producció de coneixement (Lander, 1993). Això es considera colonialitat del saber. Això, a més, es relaciona amb l'«epistemicidi» (Santos, 2010), un genocidi d'altres sabers, la negació d'altres coneixements. La colonialitat afecta la forma de comprendre les cultures i imposa les seves pròpies categories ontològiques. Ocorre una subjugació del coneixement quan s'escriuen i construeixen jerarquies intel·lectuals. S'omet l'episteme alternativa, la qual cosa afavoreix la comprensió del món des de categories colonials. La colonialitat ho permea tot (Maldonado Torres, 2008).



Blancarte (2008) planteja que, en les societats occidentals, la laïcitat es defineix com:

La transició cap a un règim social les institucions polítiques del qual es legitimen cada vegada més per la sobirania popular i ja no per elements sagrats o religiosos (...); això permet entendre que la laïcitat, com la democràcia, constitueix un procés més que un estat de coses definitiu. (p. 14).

El mateix autor planteja que, sovint, es confon laïcitat amb pluralitat i tolerància religiosa (Blancarte, 2008), però és important considerar que la racionalitat i el lliure pensament s'estableixen des d'una posició geopolítica particular; la laïcitat constitueix una lluita per l'emancipació de les consciències, en contraposició «a les prerrogatives il·legítimes de les quals gaudeix una religió particular en l'àmbit públic en general i, de forma especial, en l'àmbit escolar» (Europa Laica). Analitzat aquest punt en clau descolonial, el procés de secularització ve de la mà de la colonialització, esdevenint el cristianisme en la religiositat única i «superior» comparada amb les cultures indígenes, el judaisme o el politeisme, precisament per respondre als marcs de definició epistèmica moderna (Panotto, 2022, p. 221). «La colonització va trobar la seva justificació en el discurs secular perquè, en última instància, els «altres» colonials eren concebuts com a primitius que vivien en etapes on només la religió o la tradició dominaven els seus costums i formes de ser. (Maldonado-Torres, 2008, p. 377).

Catherine Walsh ho esmenta també i ho posa en paraules, anomenant-ho «colonialitat cosmogònica o de la mare naturalesa» (Walsh, 2009). Aquest tipus de colonialitat es refereix a aquella concepció antropocèntrica (racional eurocèntrica) que concep la diferenciació binària entre ésser humà i naturalesa, on el primer està per sobre de la segona. És un pensament que categoritza com a no modernes o «pri-

**“La fortalesa de  
l'espiritualitat no  
hegemònica es  
relaciona amb la  
resistència política  
a la colonialitat i a la  
despulla de la terra”**

mitives» les comunitats que posseeixen una cosmovisió (o epistemologia) que es connecta amb la terra, les plantes i l'espiritualitat com a éssers vius, aquells que es connecten quotidianament amb altres mons. «Pretén minar les cosmovisions, filosofies, religiositats, principis i sistemes de vida, és a dir, la continuïtat civilitzatòria de les comunitats indígenes i les de la diàspora africana». (Walsh, 2009, p. 3).

Aquest tipus de colonialitat afecta directament els pobles afrodescendents i indígenes, els quals es classifiquen en la posició inferior de les jerarquies binàries, constituint la categoria de primitius, irracionals, màgic/mític per darrere d'allò científic i modern propi de la perspectiva hegemònica de l'ésser i del saber (Quijano, 2000).

## **Recuperació i reivindicació d'altres espiritualitats**

La perspectiva descolonial planteja la rellevància de comprendre aquelles espiritualitats i epistemologies diverses que expressen conceptes profunds d'interconnexió entre els cossos; allò terrenal, allò sagrat i el cosmos (Mora, 2014). Rellevar l'existència de pluriversos<sup>9</sup> (Escobar, 2012), és a dir, una multitud de mons. Per a això, es busca posar en valor la transmissió de les cosmovisions i hermenèutiques indígenes, desenvolupar la traducció d'un sistema comunicatiu entre cultures.

---

<sup>9</sup> Plurivers: aquells molts mons compostos per múltiples i complexes relacions entre els éssers humans i els éssers que no són humans (Escobar, 2018).

La fortalesa de l'espiritualitat no hegemònica es relaciona amb la resistència política a la colonialitat i al despulament de la terra a la qual fan ofrena i cerimònies. En aquesta ritualitat, es connecten amb la naturalesa i amb l'entorn del qual en són part; es comuniquen amb els rius, amb el foc, amb els animals, les aigües i els volcans, amb la vida i la mort a través de les danses. Són ritualitats que es configuren des de la base de la política, «des de baix», en la col·lectivitat, en l'organització comunitària.

Contribuir a un aprofundiment crític d'allò religiós en clau pos/descolonial té a veure fonamentalment amb la visibilització de claus-altres epistèmiques referents a allò religiós, que emergeixen des de les experiències-altres subalternitzades de les pròpies pràctiques religioses com a sabers marginalitzats. (Panotto, 2022, p. 223)

El sistema internacional dels drets humans dels pobles assumeix com un dels seus pilars el vincle espiritual dels pobles indígenes amb els seus territoris.

Quan es tracta d'una definició de «terra i territoris», el Conveni 169 de l'OIT inclou el territori dins de la concepció de la terra, per la qual cosa, el territori és la totalitat de l'hàbitat de les regions dels pobles que l'habiten (art. 13.3). Aquesta relació és reconeguda a l'article 25 de la Declaració de les Nacions Unides sobre els Drets dels Pobles Indígenes, que reconeix que «els pobles indígenes tenen dret a mantenir i enfortir la seva pròpia relació espiritual amb les terres, territoris (...). D'aquesta manera, la relació espiritual amb la terra és l'eix central de la titularitat col·lectiva (...)». (Núñez, 2017, p. 319).

La pluralització de narratives dona compte d'una connexió profunda i històrica de les veus colonitzades amb dimensions no materials que, a partir de cerimònies i ritus, compromet la defensa de dinàmiques, pràctiques i identitats que han estat contínuament ocultades, silenciades, marginalitzades i amenaçades. Escoltar les veus dels territoris subordinats implica reconèixer l'alteritat, la *diferència* i visibilitzar aquelles formes de vida de pobles originaris que s'entrellacen amb la terra. Per això la rellevància de les pedagogies interculturals des d'una ecologia de sabers, com planteja Boaventura de Sousa Santos (2009, 2010): la promoció d'una diversitat d'abordatges/experiències possibles dins del camp religiós/espiritual i com a marc crític pel que fa a les definicions hegemòniques d'allò religiós (Panotto, 2022, p. 224).

Les espiritualitats no hegemòniques (que són als marges de la societat occidental) comporten savieses que resisteixen tot i les violències i ingerències al territori d'altres religions masculinitzades i jeràrquiques. Les espiritualitats constitueixen vestigis de les cultures originàries, eines de supervivència i resistència dels pobles (Marc, 2000, 2014; Hernández Castillo, 2014, 2017). Perquè es componen dels sabers invisibilitzats i colonitzats per categories heretades de l'eurocentrisme que potencia el pensament racional suprimint i menyspreant allò que es considera «còsmic» o emocional. Es comprèn el procés que ha ocorregut a partir de la colonialitat del ser (Mignolo, 1995) i del saber (Lander, 1993). L'espiritualitat és la base i el punt d'origen del coneixement indígena (Millanguir, 2017) que qüestiona els preceptes colonials.

## Referències

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](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 i reencantar la política

**Mostafà Shaimi**

Sovint la diversitat cultural s'associa al fet migratori, i la majoria de la producció intel·lectual, en relació amb aquest tema, s'ha centrat a analitzar l'*encaix cultural*<sup>10</sup> de la població migrada i els seus descendents. La diversitat cultural quasi es considera una conseqüència directa de les migracions. De fet, aquesta qüestió és una de les grans preocupacions de l'Europa actual. Els estats europeus, des de fa dècades, intenten trobar la fórmula adequada per a la incorporació de les persones migrades i els seus descendents a les seves respectives societats. Catalunya també es troba en aquesta dinàmica i intenta construir el seu model de gestió i acomodació de les migracions. La preocupació política per l'encaix cultural i la gran producció intel·lectual amb terminologies com cohesió social, diversitat cultural, convivència, inclusió social, reconeixement, etcètera, semblen raonables davant de l'arribada de persones d'altres estats de fora de la Unió Europea. Però és necessari formular algunes preguntes que ens plantegen dubtes seriosos en relació amb aquesta qüestió: per què el paradigma culturalista és la clau explicativa i l'eina per a l'acció política? Quins discursos hi ha en relació amb la diversitat cultural?

---

<sup>10</sup> Utilitzem aquest terme per visibilitzar la intencionalitat dels governs a l'hora de fer polítiques migratòries.

Intentar donar resposta a aquestes preguntes ens pot ajudar a entendre l'entramat teòric i polític vinculat a la qüestió de l'encaix cultural de les persones migrades i els seus descendents. Per fer-ho, hem dividit aquest article en dues parts. En la primera, tractarem la situació en què es troben les persones migrades i els seus descendents. L'objectiu d'aquesta part és fer una mena de diagnosi per evidenciar que el paradigma culturalista no dona resposta a aquesta situació. En la segona part, analitzarem el paradigma culturalista des d'una perspectiva crítica i indicarem alguns errors teòrics i polítics.

En l'elaboració d'aquest article, tindrem en compte com a context d'anàlisi el context català.

## **Situació de les persones migrades en el context català**

És innegable que existeixen dificultats serioses a l'hora d'acollir i incorporar a la societat catalana persones que venen d'altres llocs del món, en condicions molt precàries, en un context d'injustícia global nord-sud. Aquest context global aboca les persones de països empobrits a marxar dels seus països, moltes vegades en condicions límit, i arriben a les portes tancades d'Europa sense recursos econòmics i, a vegades, sense documentació. Més enllà d'aquesta situació estructural, hi ha una altra dificultat: Catalunya no té les competències completes en matèria d'estrangeria, gairebé tota la part administrativa i jurídica és competència de l'Estat espanyol. Però això no eximeix el govern català de la seva responsabilitat a l'hora de garantir les millors condicions per a la incorporació de les persones migrades i els seus descendents. I encara cal afegir una altra dificultat: les conseqüèn-

cies, no resoltes<sup>11</sup>, de dues presències. Per una banda, les persones catalanes anomenades gitanes, i de l'altra, les migracions de les Espanyes de la segona meitat del segle passat. Conseqüències que s'han detectat clarament en la segregació escolar, laboral i de configuració de barris gueto, sense oblidar la instrumentalització cultural i folkloritzant d'aquestes dues presències; conseqüències que continuen vives, i sobre les quals es construeix, en gran part, la realitat de les noves migracions del segle XXI. Quina és la realitat i el context en què es troben aquestes noves, i no tan noves, migracions?

## Cinc categories polítiques

A Catalunya hi ha cinc categories polítiques, i amb categories polítiques no ens referim a categories abstractes, sinó a les condicions materials i simbòliques que afecten les persones que pertanyen a cada categoria. La primera categoria<sup>12</sup> és la dels nacionals, persones amb DNI espanyol i que no són persones afectades d'una manera directa pel racisme. Ens referim a persones «autòctones» que no poden viure personalment situacions de racisme.<sup>13</sup> En situació d'inferioritat,

---

<sup>11</sup> En el sentit que no s'ha obert un debat profund sobre com es va produir l'encaix d'aquella immigració. Hi ha molta literatura i treballs acadèmics sobre grans dificultats que hi ha hagut a l'hora de gestionar aquest encaix: des d'*Els altres catalans* (1964), *Encara més sobre els altres catalans* (1973), *Els altres catalans vint anys després* (1985), els tres de Candel, passant per *Diversitat i integració* (1998), de Delgado, fins a *Catalunya serà impura o no serà* (2010) de Cabrera.

<sup>12</sup> Aquestes categories són en termes generals, existeixen subcategories i excepcions dins d'aquestes categories.

<sup>13</sup> Poden ser persones afectades per altres tipus d'inferiorització o discriminació: gènere, normativitat, qüestió de classe, etcètera.

en termes de drets, es troba la segona categoria: persones amb DNI espanyol però que poden ser afectades pel racisme. Ens referim a persones que podrien ser fills i filles de famílies migrades nacionalitzades, persones anomenades gitanes,<sup>14</sup> persones que s'han convertit a l'islam, persones que han sigut adoptades i que tenen un físic marcat: negre, àrab, asiàtic, etcètera. Totes aquestes persones tenen la mateixa situació administrativa (nacionalitat espanyola) que les iguala amb les persones autòctones, però la seva categoria és inferior, en termes de drets, perquè són persones susceptibles de ser afectades pel racisme. Un noi negre de família migrada pot patir racisme a l'hora de voler llogar un pis; en canvi, un tal Jordi, de família autòctona, no, per exemple. Els dos joves pertanyen a la mateixa categoria administrativa, però no a la política.

La tercera categoria és la de les persones originàries d'algun país membre de la Unió Europea que viuen a Catalunya. Aquestes persones poden tenir el NIE i, en termes de drets, en alguns casos poden tenir-ne més que les persones de la segona categoria. Uns drets que tenen a veure amb l'accés a l'habitatge, al mercat laboral, l'accés a l'oci, etcètera. Aquestes persones no són ciutadans espanyols, però formen part del *nosaltres* europeu. Un *nosaltres* no com a regió geogràfica, sinó com a categoria política excloent.

---

<sup>14</sup> La descripció de persona *gitana* o *poble gitano* és conflictiva. No hi ha cap element essencial en aquestes persones per anomenar-les permanentment d'una manera diferenciada. L'opressió i el racisme han fet que aquestes persones, en el passat, s'agrupessin per protegir-se i autodefensar-se. Malauradament, el context actual de racisme vers aquestes persones continua vigent i, per tant, l'autodefensa continua.

La quarta categoria és la que engloba la majoria de les persones migrades, la categoria de les persones que tenen NIE i que són originàries de tercers països fora de la Unió Europea i dels països rics. En termes de drets, la situació d'aquestes persones és d'inferioritat respecte a les categories anteriors. Aquesta categoria té les mateixes obligacions que la ciutadania catalana, però té pocs drets.<sup>15</sup> Per il·lustrar aquesta situació d'inferioritat en drets comparem aquesta categoria amb la tercera. Si una persona de Dinamarca ve a viure a un municipi de Catalunya, sis mesos després d'empadronar-se podrà participar en les eleccions municipals del municipi on viu. En canvi, hi pot haver milers de persones de la quarta categoria que faci més de quinze anys que viuen en el mateix municipi, per exemple, i aquestes no podrien participar en les eleccions encara que escolaritzin els seus fills al municipi, paguin les obligacions fiscals, participin en la vida comunitària, etcètera.

I la cinquena categoria és la de les persones anomenades «sensepapers», veïns i veïnes que no tenen dret a regularitzar la seva situació i que viuen la marginalitat absoluta i la clandestinitat institucionalitzada.

En termes administratius i jurídics, el legislador ha fet d'aquestes categories una dinàmica perversa d'atorgar els drets d'una manera meritòria. Per passar de la cinquena categoria a la quarta, a part de complir amb els requisits, fins ara impossibles<sup>16</sup>, s'ha de demostrar

---

<sup>15</sup> Al contrari del que diu el rumor popular: tenen més drets i menys deures.

<sup>16</sup> Hi ha una reforma del reglament d'estrangeria que sembla que flexibilitzarà aquests requisits. Però el tracte d'excepcionalitat continuarà.

una bona conducta i no tenir cap procés judicial iniciat. Si hi ha algun procés judicial iniciat, no preval la presumpció d'innocència, sinó que la persona és culpable fins que es demostrï el contrari, i mentrestant no podrà regularitzar la seva situació. Un altre element pervers d'aquesta dinàmica és l'anomenada irregularitat sobrevinguda. Són persones que, després d'un esforç gegant, puguen l'escaló de la quarta categoria, però com que no compleixen els requisits de renovació, cauen en la irregularitat sobrevinguda. Això pot afectar mares i pares que, de retruc, arrosseguen els fills amb ells cap a aquesta situació dramàtica. La inseguretat jurídica, el patiment emocional i la sensació d'estar al límit de ser expulsat acaba passant factura tant en les persones adultes com en els seus fills i filles.

En termes de drets, la relació entre aquestes cinc categories és una relació de superioritat-inferioritat. Una objecció forta a la igualtat, que és un principi bàsic per a la cohesió d'una societat. Aquesta fractura social sistematitzada és un obstacle permanent per a la creació de la vida comuna.

## La paradoxa insuperable

Aquesta paradoxa consisteix en el fet que les persones migrades i els seus descendents, majoritàriament, viuen un estat d'excepció. És sabut que l'*estat d'excepció* és la suspensió de drets en un moment determinat per part de l'estat. Doncs bé, les persones migrades i els seus descendents tenen drets suspesos d'una manera permanent. Drets com la participació política o l'accés a llocs de treball de professional funcionari públic són drets reservats només a les persones amb nacionalitat. Aquesta paradoxa esdevé insuperable, almenys en el



**“ El racisme s'ha  
convertit en una  
eina de govern,  
ha introduït  
l'excepcionalitat  
amb fonaments  
racistes ”**

context jurídic actual, perquè la suspensió de drets, que normalment l'associem a règims totalitaris i dictatorials, es dona en un context de processos de democratització. D'aquesta manera, la suspensió de drets, és a dir, l'estat d'excepció, es converteix en norma.<sup>17</sup>

## El racisme com a eina de govern

Relacionat amb la idea anterior, quan l'estat d'excepció es converteix en norma, el racisme esdevé una eina de govern. Esdevé racionalitat política. Quina és la prova que el racisme ha esdevingut una forma de govern? La màxima que ens diu que, davant de la llei, tots som iguals, o el que és el mateix: igualtat davant de la llei sense que l'origen, el sexe o gènere, la religió, les categories socials, les característiques físiques, la llengua i les conviccions polítiques siguin motiu de discriminació. Doncs bé, en aquest cas, la llei d'estrangeria representa una discriminació jurídica, legal i de drets. No cal examinar la llei d'estrangeria per veure el grau de discriminació que té. Pel simple fet que hi hagi una llei que ordeni vides d'una manera excepcional i no afecti la majoria, es tracta d'una llei que representa una discriminació estructural i institucional. La llei d'estrangeria compleix tots els requisits de tramitació d'una llei i ha passat pels filtres democràtics, però és una llei racista. De fet, no només és la normativa d'estrangeria que representa aquesta discriminació. En relació amb les persones migra-

---

<sup>17</sup> En el seu llibre *Estado de excepción*, Agamben (2010) considera que «l'estat d'excepció, concebut en el passat com una mesura essencialment temporal, ha esdevingut avui dia una tècnica normal de govern».

des, gairebé tot l'ordenament jurídic introdueix excepcionalitat, com per exemple el Codi Penal, que en el seu article 89.1 obre la possibilitat que «les penes de presó de més d'un any imposades a un ciutadà estranger seran substituïdes per l'expulsió del territori espanyol». El racisme ha esdevingut una eina de govern, ha introduït l'excepcionalitat amb fonaments racistes.

## **El trasllat de la frontera externa a l'interior de la societat**

La frontera és l'expressió màxima de l'actitud discriminatòria d'Europa vers la situació mundial actual. Després de l'obertura prepotent en forma de colonialisme i apropiació i d'assegurar l'accés a la matèria primera, Europa, ara, es replega, aixeca murs i deixa morir milers de persones davant de les seves portes. L'única funció de la frontera en l'època contemporània és no deixar passar la pobresa. Aquesta actitud i comportament de la frontera es trasllada a l'interior de les societats europees, també la catalana. Consisteix bàsicament en normatives i actes concrets per part de l'administració pública o la iniciativa privada en què una persona és discriminada per raó d'origen, color de pell o religió: el triangle perfecte de la discriminació racista. Podem citar exemples innumerables: noies estudiants de medicina o infermeria que no poden fer les pràctiques amb el vel posat amb el coneixement de les universitats públiques; joves que no poden acce-

dir a bars i locals d'oci amb el coneixement de l'administració pública; escoles públiques on el cent per cent dels infants escolaritzats provenen de famílies migrades,<sup>18</sup> i una llarga llista d'actes de discriminació que visibilitzen la carrera d'obstacles que han de superar les persones afectades pel racisme.

Acabem aquesta part convidant el lector a imaginar l'impacte d'aquesta violència (material i simbòlica) en les persones afectades pels tipus de discriminació que acabem de descriure. Però, sobretot, hem d'entendre les conseqüències negatives d'aquesta violència en dos elements cabdals per a una societat: el sentiment de pertinença i la creació de la comunitat política.

## Discutir el paradigma culturalista

Parlem de paradigma perquè la creació teòrica dels models, sobretot, del multiculturalisme, ha situat el tauler de joc i ha generat l'horitzó de significats en relació amb aquests debats. Entenem com a *paradigma culturalista* tot un ventall de producció intel·lectual que ha acabat condensat en dos models d'inclusió democràtica liberal: el model republicà monoculturalista, que assimila les alteritats en una suposada neutralitat dins de la categoria de ciutadà, desvinculant-les de tota relació possible amb creences, pertinences i projeccions no

---

<sup>18</sup> Aquest és un dels casos més greus de la frontera interna. La segregació escolar representa una desigualtat d'oportunitats estructural que hipoteca el futur. Els infants d'aquestes escoles tenen moltes probabilitats de no accedir, per exemple, a la universitat. Per a més informació, vegeu l'informe del Síndic de Greuges del 2016.

pròpies de la categoria de ciutadà republicà, i el model multicultural, que posa l'èmfasi sobre l'element cultural com a element de pertinença singular, no només individual, sinó sobretot, de grup. Aquesta *singularitat cultural* de grup ha de ser garantida, segons el multiculturalisme, mitjançant el poder públic. Els dos models, en la seva versió forta, representen aparentment dos pols diametralment oposats: d'una banda, el que és universal o, si es vol, la unitat, i de l'altra, el relativisme moral, la diferència cultural o, si es vol, la diversitat.

En el cas del model republicà francès, l'assimilació condueix a certa uniformitat imaginària i simbòlica que acaba negant, també simbòlicament, el desenvolupament de subjectivitats que no comparteixen la totalitat d'aquesta uniformitat imaginada. D'alguna manera, ofega les expressions que són concebudes com amenaçadores o incompatibles amb els valors de la república. De manera implícita i explícita, segons el cas, aquest universal és de necessitat: els valors i les conductes han de ser d'una manera determinada, fora d'ella, seran un error, un «no adequat» i fins i tot un atemptat contra els valors republicans. Com a conseqüència d'aquesta posició, l'estat i el ciutadà, «de la marca registrada», tenen l'exigència de protegir la unitat de la contaminació de la diversitat. I, en tot cas, si per la raó que sigui s'accepta algun tipus de diversitat, aquesta ha de ser autoritzada per la unitat i s'incorpora d'acord amb els seus paràmetres. Aquesta incorporació no és negociada sinó que és una decisió de la unitat. Un exemple clar és l'anomenat *islam francès* i la seva dinàmica d'institucionalització.

En el cas del model multicultural que neix en un context de «diversitat múltiple»,<sup>19</sup> es considera una necessitat democràtica el reconeixement de les diversitats culturals existents en una societat i el dret dels grups pertanyents a aquestes diversitats culturals a desenvolupar-se, en la mesura del possible, sense impediments i obstacles de la cultura dominant. El multiculturalisme pressuposa<sup>20</sup> que hi ha una cultura d'origen i que les persones pertanyents a aquest origen són portadores d'aquella cultura. Des d'aquesta perspectiva, la presència arrelada de moltes persones d'algun origen en la societat configuraria automàticament una comunitat o grup i, per tant, es crearia la necessitat política d'acomodar aquesta singularitat cultural en la societat; és a dir, segons la teorització multiculturalista, de garantir els drets culturals i col·lectius de les (anomenades) «minories etnicoculturals».

El fracàs dels dos models, monoculturalisme universalista<sup>21</sup> i multiculturalisme, s'ha evidenciat en el resultat de la gestió de les migracions a Europa en les últimes dècades. Hi ha dos indicadors que mostren clarament aquest fracàs: per una banda, la percepció negativa<sup>22</sup> de la població migrada, sobre la seva imatge, la vulneració de drets i el racisme que pateix en el context europeu i, d'altra banda, la confirmació per part d'alguns mandataris europeus del fracàs dels

---

<sup>19</sup> En el context canadenc hi havia com a mínim tres diversitats: quebequesos, indígenes i població migrada. No reproduïrem el ventall de posicions teòriques ni la dialèctica interna d'aquesta ideologia (multiculturalisme), sinó que farem una descripció genèrica que ens sigui útil a l'hora d'abordar el tema. Per endinsar-se en aquesta teoria i els seus debats es pot llegir autors com: Charles Taylor, Gérard Bouchard, Will Kymlicka, Tariq Modood i Bikhu Parekh, entre d'altres.

<sup>20</sup> Pensem això, sobretot, en relació amb el fet migratori.

<sup>21</sup> Sembla un oxímoron, però la realitat francesa és aquesta.

<sup>22</sup> Vegeu l'estudi del Pew Research Center: «In Europe, sentiment against immigrants, minorities runs high».

models. Però el fracàs del multiculturalisme no és només en la part pràctica, sinó també en la teòrica. La crítica al multiculturalisme<sup>23</sup> és coneguda; ressaltem quatre crítiques importants.<sup>24</sup> La primera és la fragmentació com a resultat dels múltiples grups etnoculturals en la societat. En termes de cohesió social, segons la crítica, aquesta fragmentació representa crear mons paral·lels aïllats, tant entre les minories com amb la cultura majoritària pròpia del país. La segona és que el multiculturalisme és una expressió del relativisme moral i cultural i, en conseqüència, genera la impossibilitat de discutir les pràctiques «no adequades» per, segons la crítica, no caure en la superioritat cultural. La tercera és que el multiculturalisme, d'una manera potser laxa, pressuposa certa essencialitat en les cultures. Aquestes es conceben com un tipus de «corpus cultural» que es transmet d'una generació a una altra. Una continuïtat, dins del grup, de valors, creences i pràctiques. I la quarta crítica és que el multiculturalisme posa més èmfasi en les diferències que en allò comú o que podria ser compartit. Marcar constantment les diferències entre cultures obstaculitza la idea de solidaritat entre persones.

Actualment, i en el context del postmulticulturalisme<sup>25</sup> —com a model de gestió i no tant com a perspectiva teòrica—, hi ha un nou discurs que pren força i legitimitat: l'interculturalisme. Què és la perspectiva intercultural? Què és la interculturalitat com a model de gestió? Estem davant d'una nova versió del paradigma culturalista?

---

<sup>23</sup> Hem de recordar que es tracta d'una ideologia amb discussions internes importants, i per tant, no l'hem d'entendre com un tot unificat.

<sup>24</sup> Compartim aquestes crítiques però, algunes d'elles no trenquen amb el paradigma culturalista. Per ampliar informació sobre aquest punt, vegeu autors com: Slavoj Žižek, Seyla Behabib, Kwame Anthony Appiah.

<sup>25</sup> Des de la perspectiva que s'ha assumit que s'ha d'anar més enllà del multiculturalisme.

Ja sigui l'interculturalisme una versió fina i millorada del multiculturalisme —el que seria «una mena de» postmulticulturalisme— o una nova teoria del paradigma culturalista —és a dir, desvinculat del multiculturalisme—<sup>26</sup> i més enllà de la discussió sobre la seva legitimitat teòrica, l'interculturalisme tindria problemes semblants al multiculturalisme. Sigui com sigui, fent una anàlisi a la interculturalitat estaríem triant el millor contrincant a l'hora de discutir el paradigma culturalista.

És veritat que la interculturalitat representa algunes millores respecte al multiculturalisme. Per exemple, en el cas català,<sup>27</sup> parteix de tres principis: la igualtat, el coneixement i el reconeixement de la diversitat i la interacció positiva. Aquests principis tenen com a objectiu generar un sentit de pertinença.<sup>28</sup> D'aquesta manera, l'interculturalisme<sup>29</sup> introdueix la interacció entre cultures com a elements de millora, a diferència del multiculturalisme, amb l'objectiu de construir el que es coneix com la *cultura pública comuna*.<sup>30</sup>

A continuació presentem algunes idees com a crítica a l'interculturalisme, i en conseqüència, al paradigma culturalista. Una primera idea és la de concebre que les persones que arriben avui a Catalunya o les nascudes a Catalunya amb algun element d'alteritat associat

---

<sup>26</sup> Per aprofundir en el debat entre multiculturalisme i interculturalisme, vegeu el debat entre T. Modood i T. Cantle reproduït i analitzat per M. Antonsich. (2016): *Interculturalism versus Multiculturalism: the Cantle-Modood debate. Ethnicities*.

<sup>27</sup> Des del 2019, està en marxa el procés de fer un pacte nacional per a la interculturalitat.

<sup>28</sup> Vegeu: «Pacte nacional per a la interculturalitat. (Document marc per al procés participatiu)».

<sup>29</sup> En el cas català.

<sup>30</sup> Vegeu: «Pacte nacional per a la interculturalitat. (Document marc per al procés participatiu)».



són persones portadores d'alguna cultura determinada. Aquesta idea és discutible, perquè un individu acostuma a tenir trets culturals molt diversos, d'una manera conscient i no conscient, i això configura un procés de constant negociació. Què és una persona té a veure amb tot aquest procés complex, que fa que la definició i l'autodefinició siguin quasi impossibles. Justament aquesta negociació —capacitat d'elecció i l'horitzó de la nostra llibertat personal— és la que fa que siguem nosaltres individualment els que definim, més o menys, la prioritat que donem a cadascun d'aquests elements que estan en negociació. Però no només hi ha els trets culturals que configuren la nostra subjectivitat, també hi ha elements socials, polítics i de pensament. És diferent ser una persona rica que una persona empobrida, liberal que conservadora, etcètera. Privilegiar la cultura com un element decisiu i el més significatiu condueix a cert determinisme cultural.

Si parlar d'una persona com a producte i expressió cultural té les objeccions, o almenys complicacions, dels tipus que acabem de descriure, com podem parlar de grup, comunitat o col·lectiu cultural? Com podem traçar els elements que configurarien els lligams intrínsecs i indissociables del grup? Com ho fem sense recórrer a elements essencials? Com podem dibuixar les línies separadores d'aquest grup amb d'altres? Creiem que només ho podem fer suposant que hi ha una cultura d'origen i que les persones d'aquest origen són portadores d'aquella cultura. Aquest és un aspecte a debatre de l'interculturalisme que pressuposa que hi ha una cultura d'origen. Recordem que l'interculturalisme vol generar interacció cultural entre els diferents orígens culturals. Suposar que hi ha una cultura d'origen significa, en el nostre parer, una naturalització de la cultura, o dit d'una altra manera, una nacionalització de la cultura. És com si concebéssim les fronteres d'un estat nació determinat com a línies que dibuixen els límits de la cultura d'aquest estat nació. Tot allò que es produeix a l'interior d'un

**"Privilegiar la cultura com un element decisiu i el més significatiu condueix a un cert determinisme cultural "**

país determinat estaria sota l'etiqueta de la «CULTURA» d'aquest. Per això, i d'aquí venen expressions com cultura marroquina, gambiana, xinesa, etcètera. És com si, per exemple, la marroquinitat existís. Des d'aquesta perspectiva, té sentit dir: «els marroquins són...», «les equatorianes són...». Aquesta posició condueix, malgrat que no hi hagi intenció, a l'essencialisme cultural. En aquest sentit, acceptar que hi ha una cultura d'origen és acceptar que no existeixen tensions ni dialèctiques internes, propostes culturals, socials i polítiques totalment oposades, discussions sobre el model de país incompatibles, etcètera. D'alguna manera, dir cultura d'origen, a part de ser, tal com ho hem explicat, una visió reduccionista de la dinàmica social i política d'un país, significa naturalitzar la cultura, «biologitzar-la».

Si l'interculturalisme concep que hi ha unes cultures d'origen i que aquestes cultures són portades a Catalunya a través de les persones vingudes d'aquests orígens, ha de donar resposta a una sèrie de dubtes: quines són les característiques pròpies d'una cultura determinada? Qui les defineix i des d'on? Com es poden determinar les diferències culturals entre un grup de cultures? Com es produeix la convivència i la interacció cultural entre diferents cultures?

Algú pot objectar que el fet de no poder determinar una cultura d'origen no vol dir que no existeixi. Aquesta objecció és raonable perquè és cert que existeixen elements culturals rellevants i importants per a les col·lectivitats, les que siguin. El que pretenem discutir és: a) per què es privilegia la cultura com a element determinant a l'hora de parlar d'identitats, col·lectivitats o subjectivitats? I b) per què actualment es culturalitzen tots els fenòmens humans? La nostra crítica no nega la importància de la cultura, sinó que vol esbrinar si la cultura avui ha esdevingut un camp de batalla, un terreny en què s'elaboren discursos i un terme instrumentalitzat per alguns interes-

sos implícits. I aquesta és la tercera idea que volem plantejar: la culturalització de la política.

A què ens referim quan diem *culturalització* de la política? Ens referim a quan el discurs culturalista serveix com a substitut erroni i interessat de la política. L'interculturalisme, a Catalunya, es planteja com una acció política que té la pretensió de donar resposta a l'«encaix» de les persones migrades i els seus descendents. Però, així com hem descrit la realitat i el context on es troben aquestes persones, podem plantejar una sèrie de reflexions. La primera és que la situació de les persones migrades i els seus descendents està caracteritzada, entre altres coses, per una diferència abismal en els drets en relació amb la població autòctona. La situació de racisme que viuen aquestes persones en l'accés a qüestions bàsiques, com l'habitatge o el món laboral i la segregació en àmbits com l'escolar i el social, no es poden resoldre a través de l'interculturalisme com a acció política. Les desigualtats socioeconòmiques amb l'agreujant del racisme necessiten una política de justícia social i reconeixement del racisme com a element estructural i que doni solucions a les condicions materials d'aquestes persones. L'interculturalisme, en aquest context de desigualtats socials i racisme estructural, serveix com una cortina de fum per tancar la responsabilitat política. Un discurs culturalista és rendible, aleshores, en el sentit que culturalitza el conflicte social i polític i, d'aquesta manera, desvia el focus d'atenció cap a qüestions com la integració, la convivència, etcètera. Si bé és cert que l'interculturalisme català té en compte la qüestió de la igualtat,<sup>31</sup> de moment en la pràctica només la

---

<sup>31</sup> És un dels principis de l'interculturalisme català.

podem considerar una forma retòrica. La idea de crear una cultura pública comuna és un camí equivocat per arribar a la comunitat política i s'ha de transformar en la idea de crear una «societat justa comuna». Sense la justícia social no hi pot haver comunitat política.

L'interculturalisme és una nova versió del paradigma culturalista que, principalment, entén la cohesió de la societat a través d'allò cultural. La seva funció en un context de la societat capitalista és amagar els antagonismes reals d'aquesta societat. Com a acció política és un gran error perquè deixa el camí obert a la creació dels autocomunitarismes. Una vegada arrelat l'autocomunitarisme,<sup>32</sup> la política de l'administració esdevé de clientelisme. La pretensió de crear una cultura pública comuna quedarà en una abstracció i en retòrica. Com va dir algú: «Cal desmitificar la cultura i reencantar la política».

---

<sup>32</sup> Sorgiment del sentiment de pertinença a grups o col·lectius que, de manera identitària, se situen políticament en la societat des de la diferència permanent i essencial.

## Referències

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). *Pacte nacional per a la interculturalitat. (Document marc per al procés participatiu)*. Consultado: agosto 2022 [https://participa.gencat.cat/uploads/decidim/attachment/file/1115/2019\\_10\\_10\\_Document\\_1\\_PNI\\_-\\_v2.pdf](https://participa.gencat.cat/uploads/decidim/attachment/file/1115/2019_10_10_Document_1_PNI_-_v2.pdf).

Síndic de Greuges. (2016, octubre). *La segregació escolar a Catalunya (II): Condicions d'escolarització*. Consultat: agost 2022 [https://www.sindic.cat/site/unitFiles/4227/Informe%20segregacio%20escolar\\_II\\_condicions\\_escolaritzacio\\_def.pdf](https://www.sindic.cat/site/unitFiles/4227/Informe%20segregacio%20escolar_II_condicions_escolaritzacio_def.pdf).

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



## La defensa del laïcisme li correspon a l'esquerra

**Maryam Namazie**

El laïcisme és un principi important i un dret humà fonamental. Amb laïcisme, em refereixo a l'ideal francès de *laïcité*, que és la separació entre l'Església i l'Estat, en la qual l'Estat es desvincula i es declara no competent en qüestions religioses. (Helie-Lucas, 2011).

Encara que el laïcisme sovint es presenta com una qüestió occidental, la reivindicació del laïcisme està en auge, especialment als països governats per la dreta religiosa. De fet, ningú comprèn millor la necessitat de separar la religió de l'estat que aquells que viuen en teocràcies. El gran nombre de refugiats que fuig dels estats islàmics i es desplaça cap a societats laiques n'és un exemple. Com també ho és la creixent marea del moviment exmusulmà a l'Orient Mitjà i el nord d'Àfrica, malgrat que l'ateisme, l'apostasia, la blasfèmia i l'heretgia es castiguen amb la mort en més d'una dotzena d'estats islàmics. (Holleis, 2021).

Una societat laica és el prerequisit mínim per gaudir dels drets i de les llibertats, sobretot per a les minories. Les persones tenen dret a la religió i a la fe com a aspectes personals. No obstant això, quan aquestes entren en l'esfera pública, han de fer-ho com a ciutadans i no com a membres de «tribus». Aquest és un punt clau, perquè les creences poden entrar i entraran en conflicte. No tots els ciutadans pensen igual. Només és un marc laic que protegeix el creient i al no creient. A les societats laiques, és a l'individu a qui li correspon triar. Avortar o no. Ser ateu o no. Posar-se el hijab o prescindir-ne. A les societats plurals amb molta diversitat d'opinions, és crucial que els ciutadans siguin iguals i



tinguin plens drets i llibertats independentment de les seves creences. Per descomptat, això provoca tensions, com quan el projecte islamista va voler imposar el vel a les escoles laiques, o quan un alcalde de l'extrema dreta va ordenar a la policia desallotjar una dona amb burkini d'una platja francesa (decisió que fou anul·lada per un jutjat civil francès). Però, en general, la font de conflicte més gran prové de les normes religioses, a les quals donen suport fonamentalistes violents, i no del laïcisme.

Un altre punt que cal destacar és que la igualtat dels ciutadans no equival a la igualtat de creences o religions. No totes les creences són iguals ni tenen la mateixa validesa. Per exemple, permetre que els tribunals de la xaria funcionin a Gran Bretanya a causa de l'existència del bet din jueu mostra més preocupació per la igualtat de creences que per la igualtat de les dones. Si les dones són considerades ciutadanes en peu d'igualtat i no simples extensions de la família, la comunitat i l'honor masculí, els seus drets han d'estar per sobre de la religió i dels tribunals religiosos que les discriminen.

Es poden compartir les seves creences misògines, però imposar-les a través de tribunals religiosos, líders comunitaris o estats religiosos no té res a veure amb el dret a una religió personal i sí amb el dret dels fonamentalistes a imposar el seu projecte polític a la societat en general. I un dels seus pilars és controlar i eliminar les dones de l'espai públic. Els fonamentalistes «redueixen els espais plurals i el dret a interpretar, dissentir i dubtar». (Dhaliwal i Cowden, 2016).

Per desgràcia, el concepte de *ciutadania*, que és clau per a les societats laiques, s'ha deteriorat. Això té el seu origen en el final de la guerra freda, quan la caiguda de la Unió Soviètica «va significar també la desaparició d'Occident com el seu pol oposat». (Hekmat, 1991).

**"Éssers humans  
complexos i amb  
innombrables  
identitats, sovint  
oposades, són re-  
duïts a una identitat  
grup al primària  
i homogènia "**

La guerra de l'Iraq, el 1991, i el fet que els Estats Units dividissin el país en funció de les identitats religioses i ètniques van marcar una nova era de polítiques identitàries i la fi dels conceptes de *ciutadania i valors i drets universals*. Tant és així, que aquesta «iraquització» es dona a tot arreu, fins i tot a Europa, sota la disfressa del multiculturalisme com a política pública que separa i divideix els ciutadans en funció de la seva suposada comunitat. En lloc de ciutadans i individus amb drets, ara tenim identitats de grup i drets de grup.

No obstant això, sabem que no existeixen les comunitats, societats o grups homogenis. I aquesta és la clau del problema de les polítiques identitàries. Éssers humans complexos i amb innumbrables identitats, sovint oposades, són reduïts a una identitat grupal primària i homogènia. Per tant, si s'és musulmà i contrari al vel, o ateu, o socialista, no s'és un autèntic membre de l'anomenada comunitat. Com més conservador, més autèntic, ja que qui decideix qui és autèntic i qui no són els que hi ha al poder. Un musulmà «autèntic», per exemple, és l'estereotip del pitjor musulmà (el fonamentalista o el feixista verd). Tant la dreta com l'esquerra són culpables de fomentar, encara que per raons diferents, aquest estereotip. La dreta ho fa per demostrar que els musulmans són incompatibles amb la vida a Occident; l'esquerra, per mostrar el seu suport condescendent a un grup minoritzat, tot defensant els poderosos a costa de les víctimes i els supervivents. Totes dues els culpen o aclamen conjuntament en visualitzar els musulmans a imatge i semblança dels fonamentalistes.

Davant d'aquest acord antidemocràtic entre els estats i les comunitats minoritzades:

Cada vegada és més difícil i arriscat fer crítiques internes a la cultura i la religió de les minories i desafiar un consens polític construït al voltant del relativisme cultural i l'absolutisme moral. La conseqüència d'això és l'augment de la violència contra les dones, la segregació de gènere a les escoles, la imposició de lleis religioses personals que són discriminatòries, i codis de vestimenta estrictes; tot això ha amenaçat d'anul·lar els èxits aconseguits en la lluita pels drets humans i la ciutadania de les dones. (P. Patel, 2022)

La política identitària, utilitzada tant per l'esquerra com per la dreta, no reconeix les nostres múltiples identitats, els moviments socials i polítics, les polítiques de classe, les realitats materials ni, de fet, els sistemes en joc. No reconeix les complexitats humanes i, sobretot, no reconeix la nostra humanitat comuna. No distingeix entre opressors i oprimits. Per a la dreta, tots els musulmans són fonamentalistes. Per a l'esquerra, si fa no fa, també; sota el paraigua de l'«antiracisme», molts defensen els fonamentalistes.

Segons l'activista algeriana pels drets de les dones Marieme Helie-Lucas, el suport de l'esquerra a les polítiques identitàries és el que l'historiador senegalès Cheikh Anta Diop anomenava *mandra esquerrana*. I afegeix:

Molt contaminats pel despietat virus de la política identitària, els partits d'esquerra a l'Europa Occidental no analitzen, per mandra, la nova força política d'extrema dreta que va sorgir a Europa fa més de 40 anys, després d'haver envaït i danyat profundament els nostres propis països. La redueixen a un moviment religiós i indígena oprimit i justifiquen les seves polítiques i càstigs inhumans i draconians contra nosaltres, el poble, pel seu suposat caràcter de víctimes. L'esquerra no aconsegueix identificar el seu caràcter procapi-

talista i l'analogia ideològica que es pot establir entre l'anomenat fonamentalisme musulmà, en realitat una extrema dreta religiosa devastadora, i els punts clau de les doctrines nazis i feixistes. (M. Helie-Lucas, 2022)

L'escriptora Elif Shafak (2022) explica, a més, l'impacte negatiu de les polítiques identitàries:

Les narratives de les cultures en què creixem ens diuen qui som a través de la simplificació, i això passa a tot arreu... Totes les ideologies extremistes tenen en comú que simplifiquen la complexitat, i ho fan basant-se en polítiques identitàries... Basant-se en la distinció entre nosaltres i ells i en la presumpció que nosaltres és millor que ells; això de vegades s'expressa i altres vegades no... Si puc identificar-me amb múltiples pertinences, hi ha més probabilitats que les meves múltiples pertinences convergeixin amb les teves, però si em defineixen a partir d'una única política identitària exclusivista, no hi ha manera que trobem un terreny comú.

Per a les polítiques identitàries, no importen la nostra humanitat ni els nostres valors comuns, sinó la diferència:

La idea de *diferència* ha estat sempre el principi fonamental d'una agenda racista. La derrota del nazisme i la seva teoria biològica de la diferència van desacreditar en gran manera la superioritat racial. No obstant això, el racisme que hi havia darrere d'això va trobar una altra forma d'expressió més acceptable per a aquesta època. En lloc d'expressar-se en termes racials, la diferència es presenta ara en termes culturals. (Namazie, 1998).

Curiosament, si bé la política identitària és el pilar de les polítiques i dels estats de dretes, sovint es critica l'esquerra per la seva «cultura de la cancel·lació» o polítiques «conscients». Es diu que les universitats són brou de cultiu per a això. Encara que alguns sindicats i grups d'estudiants, convençuts que la defensa del fonamentalisme és el mateix que la defensa dels musulmans contra el fanatisme, m'han prohibit també a mi l'entrada en universitats o m'han cancel·lat conferències, aquesta afirmació contra les universitats és una mica exagerada, com també ha declarat Salman Rushdie. (Rushdie, 2017).

No obstant això, el que l'enfocament de la cultura de cancel·lació de l'esquerra i les universitats fan és treure atenció al fet que la política identitària és un pilar de la política de dretes. La política d'identitat blanca a través de la normalització del concepte de classe treballadora blanca (què se'n va fer del «Treballadors del món, uniu-vos!»?), l'auge del Trump, el Brexit, les lleis d'immigració draconianes, la criminalització del dret d'asil, la separació de pares i fills i l'engabiament d'aquests, i una política per enviar els perseguits a Rwanda des de Gran Bretanya... no són més que polítiques d'identitat estatal institucionalitzades. Nosaltres contra ells, amb l'afirmació que nosaltres som millors que ells.

Segons l'escriptor Kenan Malik (2020):

Els orígens de la política identitària no pertanyen a l'esquerra sinó a la dreta reaccionària. Es va desenvolupar a la darreria del segle XVIII, després de la contrail·lustració, a partir de la visió romàntica de les diferències humanes, i la seva principal expressió va ser el concepte de raça.

**"Si l'esquerra  
s'ocupa de defensar  
la diferència per  
sobre dels nostres  
valors comuns, la  
identitat per sobre  
de l'acció col·lectiva  
i la solidaritat, com  
canviaran les coses? "**

## I afegeix:

La política identitària original era la de la diferència racial... Ara, els identitaris de l'extrema dreta estan aprofitant l'oportunitat que els dona el fet que l'esquerra hagi adoptat la política d'identitat per legitimar la seva marca, abans tòxica. El racisme va passar a dir-se política d'identitat blanca, que expressa la perniciosa confusió que hi ha a la política actual: entre els crítics de la dreta que critiquen la política d'identitat hi ha els fermes defensors de la idea d'una pàtria europea a la qual cal protegir contra els invasors immigrants, mentre que els crítics de l'esquerra que critiquen la identitat blanca són defensors acèrrims de qualsevol altra forma de política d'identitat. (Malik, 2020)

Si l'esquerra s'encarrega de defensar la diferència per sobre dels nostres valors comuns, la identitat per sobre de l'acció col·lectiva i la solidaritat, com han de canviar les coses? Com diu l'escriptor Asad Haider (2018): «La política identitària condueix a la neutralització i despolitització, la qual cosa suposa un retrocés en el pas crucial de la identitat a la solidaritat, i del reconeixement individual a la lluita col·lectiva contra una estructura social opressiva».

L'única manera de sortir d'aquest encallament és que l'esquerra abandoni la política d'identitat reaccionària i torni a aixecar la bandera del laïcisme, la ciutadania i els valors universals. Ha de tornar a renovar les seves polítiques de solidaritat i acció col·lectiva. Al cap i a la fi, els nostres valors, les nostres polítiques i les nostres eleccions són el que ens donen forma, no les identitats opressives i singulars.



Com diu l'activista pels drets de les dones Rahila Gupta (2022):

La lliçó fonamental per als que estem a l'esquerra és que hem d'organitzar-nos al voltant d'una plataforma política compartida i inclusiva d'alliberament i apoderament, que qualsevol de nosaltres hauria de ser capaç de promoure sense la preocupació de si el nostre dret a parlar està invalidat pel que som i per les qüestionables nocions d'autenticitat.

I finalment, un al·legat de Kenan Malik (2022):

Al cor de tot projecte radical, hi ha l'acceptació tant de la igualtat de drets per a tothom, independentment de la raça, nació, cultura, fe, sexe o sexualitat de cadascú, com la insistència que els éssers humans tinguin la llibertat de qüestionar-ho tot, la insistència que els éssers humans “donin forma al seu futur argumentant, desafiant, qüestionant i dient el que no es pot dir”, com en el seu moment va dir Salman Rushdie. Posar les persones en caselles culturals i definir les seves necessitats i aspiracions en funció de les caselles en què se'ls ha col·locat és soscavar els mateixos fonaments d'un projecte tan radical.

## Referències

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, setembre 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, febrer 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, novembre 28). Cultural Relativism - this era's fascism. *Maryam Namazie*. <https://maryamnamazie.com/cultural-relativism-eras-fascism/>

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

Malik, K. (2020, febrer 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>



## **Interculturalitat i laïcitat: una articulació necessària en una Europa plural**

**Víctor Albert**

### **La laïcitat, un principi de les societats democràtiques**

Una de les característiques dels estats democràtics és la llibertat religiosa, el que implica el dret de creure i no creure, així com la possibilitat de manifestar-ho públicament. Aquest és, també, un dels principis fonamentals del que històricament s'ha anomenat laïcitat, que és un règim d'organització de les relacions entre el poder polític i la religió. La laïcitat, per tal que sigui efectiva, requereix que cap confessió tingui caràcter estatal, però que existeixi també una autonomia efectiva del poder polític respecte els estaments religiosos. En aquest sentit, la laïcitat és un objecte políticament i socialment construït, definit per l'acció d'actors amb interessos sovint contraposats, i que s'inscriu en contextos particulars. La laïcitat no és, doncs, quelcom abstracte, tampoc una idea rígida i anhistòrica, ni un ideal absolut cap al qual totes les societats democràtiques haurien de caminar de la mateixa manera. (Baubérot, 2021).

Les ciències socials han mostrat que no hi ha una laïcitat en singular, sinó més aviat diferents models de laïcitat, en plural, que combinen els elements descrits anteriorment (Baubérot, 2014). En qualsevol cas, però, la laïcitat no esdevé de manera natural i irrevocable amb la democratització, sinó que, com dèiem, és el resultat de la negociació i el conflicte entre diferents actors polítics, socials i religiosos. Igualment, és important recordar que si bé és difícil entendre un sistema demo-

cràtic sense una certa forma de laïcitat, aquesta pot regir perfectament en sistemes no democràtics. Cal no oblidar que l'organització de les relacions entre la política i les religions, adopti la forma que adopti, és un dels àmbits on l'Estat exerceix de manera més ostensible la seva capacitat de coerció.

En el context europeu, sembla que la concepció predominant de la laïcitat s'ha inspirat, històricament, en les idees sorgides del republicanisme francès. Això no significa que tots els països europeus hagin adoptat de manera rígida i calcada el model francès de separació entre les esglésies i l'Estat, sinó que els partidaris de la laïcitat han intentat aspirar, en molts països, a establir un règim similar al consagrat a França per la llei de 1905. Aquesta norma, que encara és vigent avui en dia amb algunes petites modificacions introduïdes durant el transcurs dels anys, fou doncs aprovada en un context històric i social particular. La societat francesa, així com la de la majoria d'altres països europeus, era llavors molt més homogènia en l'àmbit religiós del que ho és actualment. D'altra banda, les elits polítiques i econòmiques liberals intentaven confirmar el seu poder enfront dels actors lligats històricament a l'antic règim, com l'església. La laïcitat era així un element important del procés de democratització, però també de la construcció de l'estat nació contemporani, una entitat que ha experimentat canvis i que ha hagut de fer front a una major complexitat social, cultural i religiosa.

## De la multiculturalitat a la interculturalitat

Durant les darreres dècades, les societats europees han experimentat transformacions profundes a escala econòmica i social. La descolonització, la globalització i la construcció europea han comportat fluxos migratoris transnacionals. Les societats s'han tornat més diverses, acollint persones provinents d'altres països i àrees geogràfiques. Això s'ha traduït en un cert multiculturalisme, entès com la presència, en un mateix espai, de cultures diferents. Aquesta diversitat no queda circumscrita a l'esfera pública, en un sentit ampli i abstracte, sinó que es tradueix en múltiples traces simbòliques i materials visibles en nombrosos barris i ciutats, però també en institucions i serveis públics. La pluralitat cultural es manifesta en noves festivitats que prenen l'espai públic per celebrar, per exemple, el dia nacional dels països d'origen d'aquests ciutadans, però també es fa patent a través de comerços especialitzats o, fins i tot, en l'àmbit educatiu. La religió és un dels àmbits en què aquesta pluralitat es fa més evident, amb l'emergència de nous centres de culte i altres estructures que donen resposta a les creences d'aquests segments de la població. Al costat del multiculturalisme, alguns autors han suggerit fins i tot que podríem parlar de «superdiversitat religiosa» per descriure la realitat de les ciutats europees contemporànies (Becci, Burchardt i Giorda, 2017).

Des de les ciències socials i la filosofia política, s'ha assenyalat que la perspectiva multicultural no només descriu aquesta realitat complexa, sinó que constitueix un projecte polític de reconeixement equitatiu de tots els individus i grups socials a l'espai públic. La diversitat sempre ha estat present en qualsevol societat, tot i que, tal com esmentàvem anteriorment, és amb la globalització i les migracions internacionals que esdevé més intensa i complexa. El multiculturalisme s'inscriu, doncs, en aquest context, i és un projecte indissociable de la

modernitat. Com la laïcitat, el multiculturalisme forma part dels processos d'aprofundiment democràtic, especialment a partir de la dècada dels anys seixanta del segle XX amb l'adveniment dels moviments pels drets civils, per la descolonització, pel reconeixement dels pobles indígenes o dels feminismes. Canadà i Austràlia constitueixen segurament casos paradigmàtics d'aquesta perspectiva, ja que són els països on el multiculturalisme va trobar, als anys setanta, una plasmació més clara en l'àmbit normatiu i legislatiu amb l'objectiu d'acomodar tant els pobles aborígens com la població immigrant (Doytcheva, 2018).

Sovint s'ha presentat la interculturalitat com l'evolució lògica d'aquesta perspectiva multicultural. Si agafem un exemple pròxim, com el de l'Ajuntament de Barcelona, podem veure que el Pla Barcelona Interculturalitat tradueix aquesta transformació en un objectiu concret: «transformar la Barcelona multicultural en la Barcelona intercultural» (diverses Barcelones coexistent en una Barcelona diversa que conviu i construeix la ciutat de manera conjunta i col·laborativa).<sup>33</sup> En aquest sentit, sembla que la interculturalitat no queda reduïda a un mer reconeixement de la igualtat en la diferència, sinó que propugna la necessitat de «convivre» i d'aprendre els uns dels altres. La col·laboració, el diàleg i l'intercanvi entre diferents apareixen com un imperatiu normatiu, gairebé moral, per a la construcció dels projectes comuns que estructurin la societat i la ciutat.

Sigui com sigui, sembla que el reconeixement de la diferència, de la pluralitat d'origens, cultures i religions, s'ha erigit en un principi important de les societats democràtiques. Però, tal com dèiem a propòsit

---

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



**" La col·laboració,  
el diàleg i l'intercan-  
vi entre diferents  
apareixen com un  
imperatiu normatiu,  
gairebé moral, per  
a la construcció dels  
projectes comuns "**

de la laïcitat, no hi ha un únic model de multiculturalitat o d'interculturalitat, sinó diferents sistemes d'organització social de la diferència que s'inscriuen en realitats polítiques i històriques particulars. Fins i tot en aquells països que propugnen l'universalisme i la idea abstracta de ciutadania, existeix un cert grau de reconeixement de la pluralitat i les identitats múltiples. França, emblema d'aquest model a través d'una república «única» i «indivisible», propugna el reconeixement de la «diversitat» i afirma lluitar contra les «discriminacions». Tot i això, aquest reconeixement és limitat, i alguns han assenyalat que la idea de diversitat que preval en el republicanisme francès és indiferent a les diferències racials, enteses, ben evidentment, com un producte de les relacions socials de poder i d'alteritat. Emparant-se en l'objectiu ideal de l'universalisme i la igualtat, aquesta perspectiva actua com si la realitat ja fos universal i igualitària, oblidant els factors que provoquen enormes desigualtats socials en funció de l'origen, el color de la pell o la religió (Brun i Cosquer, 2022).

La pluralitat i aquestes situacions de desigualtat i discriminació estan a l'origen de les demandes de reconeixement social de la diferència, també la religiosa. Aquestes demandes no són abstractes, sinó que, com la diversitat, es manifesten al voltant de pràctiques concretes a l'espai públic i privat, d'elements materials o de marcadors simbòlics i visibles. En algunes ocasions, aquestes reivindicacions poden xocar amb les concepcions normatives de l'espai públic, però deixen entreveure també les relacions de poder i el binomi majoritari-minoritari que estructura les societats contemporànies. Durant els darrers anys, això ha comportat nombroses controvèrsies en diferents països europeus, on han aparegut grups contraris a l'obertura de centres de culte, s'ha discutit sobre la pertinència o no de certs símbols religiosos com el vel o el menjar halal, i s'ha temut per un suposat retorn del delicte de blasfèmia. Tal com ha quedat àmpliament acreditat, la majoria

d'aquestes controvèrsies han girat al voltant de pràctiques llegides com islàmiques (Göle, 2014), inscrivint-se, a més a més, en un context global marcat pel terrorisme internacional i la situació al Pròxim Orient. Algunes d'aquestes pràctiques s'han percebut com a incompatibles amb els valors europeus, basats suposadament en la democràcia i, en els darrers anys, en la rellevància de l'agenda feminista i LGTBI.

## **Articular laïcitat i interculturalitat**

En aquest context de complexitat i pluralitat, l'articulació de la laïcitat i la interculturalitat es presenta com un principi necessari per a l'organització social de la diferència. Com dèiem anteriorment, la laïcitat és un sistema que assegura la llibertat religiosa i, com a tal, permet (o ha de permetre) la lliure expressió de totes les opcions confessionals i conviccionals. És doncs a partir de la laïcitat que les minories religioses i espirituals han de poder exercir el seu dret a obrir centres de culte, i a fer-ho en les mateixes condicions que les confessions majoritàries. I és també a través de la laïcitat que s'ha d'organitzar la participació de les religions en la vida pública, en peu d'igualtat i sense perjudici de les persones no-creients. En aquest marc general, la interculturalitat permet pensar i atendre la situació de les minories religioses, però ofereix sobretot la possibilitat de concebre nous espais i mecanismes de deliberació pública. La laïcitat històrica es va construir sobre la base de l'enfrontament i la negociació entre les forces clericals i anticlericals, però aquesta dicotomia no només és limitada per descriure la realitat actual, sinó que amaga la complexitat i la pluralitat de les societats contemporànies.

**" No es tracta de  
substituir aquests  
privilegis per uns  
altres, sinó de  
construir un marc  
igualitari per a la  
lliure expressió reli-  
giosa i conviccional "**

Cal tenir present que els principals frens a la laïcitat a Europa provenen, encara avui, dels privilegis de les religions majoritàries a cada país: el catolicisme, el cristianisme protestant i l'ortodox. En alguns països, aquestes confessions són qualificades d'històriques, pròpies, nacionals. Si aquest reconeixement és eminentment simbòlic, en molts casos es tradueix també en dispositius materials, econòmics i legals que certifiquen els seus privilegis, aspecte que en el cas espanyol es fa especialment patent a través del concordat entre l'Estat i l'Església catòlica. En la pràctica, aquests dispositius dificulten el compliment dels principis de llibertat religiosa i d'aconfessionalitat. Amb l'articulació de la laïcitat i la interculturalitat no es tracta de substituir aquests privilegis per uns altres, sinó de construir un marc igualitari per a la lliure expressió religiosa i conviccional.

L'exercici d'aquests privilegis no s'efectua únicament a través de mecanismes normatius o econòmics. El caràcter històric, tradicional, permet llegir les religions majoritàries com a manifestacions culturals i acceptables. Es tracta d'una presència religiosa legitimada pel temps i la memòria, que impregna molts aspectes de la vida social i política. En el cas de Catalunya i Espanya, la sociòloga Mar Griera parla així d'un «catolicisme banal» (Griera, 2012), mentre que l'Alfonso Pérez-Agote explicava que s'havia passat d'un «país catòlic» a un «de cultura catòlica» (Pérez-Agote, 2010). Pràcticament, això es tradueix en símbols religiosos llegits com a culturals, inclús com a béns patrimonials (les esglésies, els monuments, les capelles, algunes festivitats) i en l'acceptació de certes manifestacions en detriment d'altres. Fins i tot en aquells països que es vanten d'una separació estricta de l'Estat i l'església, com el cas ja mencionat de França, el calendari s'estructura al voltant de nombroses referències catòliques, però, a més, l'ensenyament privat concertat amb fons públics és, majoritàriament, de caràcter religiós. De la mateixa manera, no deixa de ser sorprenent que

les pregàries islàmiques al carrer siguin llegides com una ofensa a la laïcitat, mentre que una pràctica similar per beneir la «resurrecció de Notre Dame» es presenta com l'expressió legítima d'un vincle amb la Nació i la ciutat.

En aquest context, l'articulació entre laïcitat i interculturalitat sembla trobar espais de materialització en l'àmbit local. La governança del fet religiós ha estat històricament un domini reservat a l'Estat central, però l'augment de la diversitat ha contribuït que esdevingui, també, una àrea important de les polítiques públiques locals. És en els municipis que les minories religioses han formulat (i segueixen formulant) les demandes per obrir nous centres de culte, dur a terme determinades commemoracions a l'espai públic o, fins i tot, proporcionar menús específics als menjadors escolars. La resolució d'aquestes demandes s'ha abordat sovint des de polítiques actives, amb una voluntat inclusiva. A França, Júlia Martínez-Ariño ha mostrat, en un llibre recent, que els ajuntaments tenen un paper central en la regulació de la diversitat religiosa, desenvolupant una perspectiva pragmàtica de la laïcitat (Martínez-Ariño, 2021). És semblant al que hem pogut observar a París, on l'administració local ha construït un institut de cultures d'islam, però també un museu d'història del judaisme, per oferir un espai «dignificat» a les religions minoritàries però, també, per exposar-les al públic general<sup>34</sup> (Albert-Blanco, V., 2019). A Espanya i Catalunya, aquesta intervenció en l'àmbit local no és uniforme, com atesta la comparació entre Madrid i Barcelona (Astor, Grieria i Cornejo, 2019). La capital catalana es presenta sovint com un cas pioner, amb l'Oficina d'Afers Religiosos (OAR) engegada el 2004. El 2017, l'Ajuntament barceloní va aprovar una mesura de govern pel «tracte igualitari a les entitats religioses quant a la realització d'activitats puntuals a l'àmbit públic». En

aquest document presenta una perspectiva eloqüent en què planteja una perspectiva de la laïcitat articulada, en certa manera, a la interculturalitat: «la laïcitat no implica l'expulsió de la realitat religiosa de l'espai públic ni la confinació exclusiva en l'esfera privada. Entenem que aquests extrems reduccionistes comportarien una substancial pèrdua per a la societat i per a l'estat democràtic des de moltes perspectives i un risc de fractura de la societat. En conseqüència, la gestió de la diversitat religiosa ha d'enquadrar-se en un model de laïcitat que doni cabuda a la diversitat de creences a partir del reconeixement mutu»<sup>35</sup>

## Límits i ambivalències

Malgrat ser un principi que permet organitzar la diferència i afavorir la convivència democràtica, l'articulació de la laïcitat i la interculturalitat també presenta límits i ambivalències. En primer lloc, les polítiques locals descrites anteriorment no han posat fi a les situacions de privilegi de les religions històricament majoritàries, i segurament és difícil que ho facin malgrat la voluntat i l'acció voluntarista duta a terme. El marc legal general, però també els condicionants històrics i socials mencionats en seccions precedents, no ho faciliten. En aquest sentit, és important recordar que en una ciutat com Barcelona, i malgrat les polítiques públiques dutes a terme per l'OAR i l'Ajuntament, les mi-

---

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Ajuntament de Barcelona (2017). Mesura de govern sobre la garantia del tracte igualitari a les entitats religioses quant a la realització d'activitats puntuals a l'àmbit públic.

nories religioses utilitzen, de manera majoritària, espais que, en un origen, no estaven pensats per a l'exercici del culte, com antics locals comercials, garatges o naus industrials. Aquest fet es repeteix en nombroses ciutats europees, i contrasta amb l'ampli i abundant patrimoni de les esglésies majoritàries. Cal afegir, que, més enllà del reconeixement o no de la pluralitat, les dinàmiques pròpies de les grans ciutats dificulten l'establiment dels centres de culte minoritaris, en un context d'increment constant del preu del sòl i de disputa pels usos dels espais i solars disponibles.

D'altra banda, la interculturalitat planteja interrogants en unes societats que es pensaven, i s'havien organitzat, a partir de l'homogeneïtat i certes evidències. Quines identitats han de ser reconegudes en el nou context de pluralisme i complexitat? Quins grups mereixen la interlocució de les institucions i la participació en la vida pública? Des d'una perspectiva inclusiva, la resposta a aquestes preguntes ha de ser àmplia i flexible, però s'hi podria objectar que la diversitat pot ser infinita, i que sempre poden sorgir noves demandes, també que algunes d'aquestes poden xocar amb determinats valors àmpliament compartits per a la societat. És difícil, doncs, trobar respostes rígides i delimitades, però cal tenir present que les definicions del fet religiós evolucionen amb el temps, juntament amb les de cultura, tal com hem avançat anteriorment. Així mateix, els consensos socials no són estables, i és important no veure les religions (o les cultures) com quelcom impermeable als canvis socials i al context on s'inscriuen.

Finalment, s'ha assenyalat també que el reconeixement de la diversitat pot comportar una certa reïficació de les identitats i els grups socials. És, sens dubte, una gran paradoxa i un element a tenir en compte. Reconèixer l'existència d'identitats múltiples permet donar resposta a les seves demandes i, sobretot, superar situacions d'exclusió, invi-



sibilitat i discriminació. Però aquest reconeixement pot suposar, en alguns casos, el manteniment de certes fronteres simbòliques entre grups i individus, cosa que dificultaria l'objectiu d'assolir una major igualtat. La clau està en la manera de combinar el dret a la diferència i la igualtat, essent conscients que per arribar a la segona cal identificar els elements lligats a la primera que perpetuen la desigualtat i la discriminació. En aquest sentit, cal fugir de la fetitxització de la diversitat, d'erigir-la en un principi moral i abstracte. Però, de la mateixa manera, és important allunyar-se de la pretensió, en nom de la igualtat, d'una homogeneïtat cultural i religiosa impossible.

## Referències

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](https://ajuntament.barcelona.cat/bcnacciointercultural/sites/default/files/documentos/mesura_tracte_igualitari_entitats_religioses_cat1.pdf)

Astor, A., Grier, 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.

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

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

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 dret humà a la igualtat i el dret a la inclusió com a corol·lari de l'anterior, els principis de laïcitat i d'interculturalitat**

***Joan-Francesc Pont***

La igualtat matemàtica és la proposició d'equivalència que hi ha entre dues expressions algebraïques connectades pel signe = en la qual ambdues expressen el mateix valor. En comptabilitat, la igualtat es predica de la relació que hi ha entre el deure i l'haver. En ciència política, la igualtat no és identitat sinó equilibri.

En el terreny de la política, de l'organització de la ciutat, i també en el dret, la igualtat mai no va incloure tothom, ni tan sols conceptualment, fins a la Revolució Francesa de 1789. La igualtat social només comença a predicar-se el 1848. L'edat mitjana, profundament desigual, es va refugiar en un concepte teològic d'igualtat perfectament compatible amb la pervivència de terribles desigualtats. La teoria de la igualtat de fra Bartolomé de las Casas va comprendre espanyols i nadius, però no va arribar a estendre's als negres.

Excepció feta de l'afirmació teològica superficial de la igualtat —noteu que, fins al concili Vaticà II, els ordes religiosos van mantenir la classe dels servents o dels conversos—, per posar un exemple, la regla imperant més intensa ha estat la de la desigualtat. La guerra de secessió americana o les guerres civils d'Irlanda, Finlàndia i Espanya durant el segle XX van ser mostres d'un enfrontament sagnant sobre la igualtat.

El rebuig a la igualtat, o a algunes concepcions de la igualtat, ha estat molt més intens que l'acceptació de la igualtat, s'interpreti com s'in-

terpreti aquesta. La igualtat és un concepte polièdric, la qual cosa demostra la seva riquesa, i un concepte equívoc, ja que les explicacions que es donen sobre ella solen partir de premisses no coincidents. Avui mateix, el neoliberalisme o l'anarcocapitalisme tornen a fer bandera de la desigualtat, enfrontant-se a qualsevol funció reguladora o correctora de les administracions públiques.

La igualtat política i jurídica és compatible amb el manteniment d'un grau raonable de desigualtat que permeti la pervivència dels estímuls individuals a la creativitat i la dels col·lectius al progrés.

*La igualtat*, un objecte del qual estem ben lluny, no deixa d'estar present en les nostres lleis més importants:

- La igualtat és un dels quatre valors superiors del nostre ordenament jurídic, juntament amb la llibertat, la justícia i el pluralisme. La igualtat és, també, un dels tres valors constitutius de la Unió Europea, juntament amb la seguretat i la justícia. I, òbviament, és un dels tres valors de la República Francesa, juntament amb la llibertat i la fraternitat.
- La igualtat és l'expressió jurídica de la dignitat de l'ésser humà i de l'equidignitat entre homes i dones. La igualtat no només és un valor. La igualtat és també un principi. La igualtat com a valor inspira el dret en la seva elaboració i en la seva aplicació. La igualtat com a principi és el motor organitzatiu de la convivència, la força que tendeix a transformar la realitat per tal de fer possible la igualtat.

**" Si la solució  
neix de l'aplicació  
dels dos principis  
(acabats de citar),  
l'equilibri deixarà  
un pòsit d'insatis-  
facció lleugera i  
suportable "**

- La igualtat (valor i principi) ha de ser considerada també un dret humà, que no només informa sobre les condicions de vida adequades, sinó que resulta invocable per cada persona. La primera manifestació de la igualtat és la prohibició de la discriminació. En aquest sentit, l'article 14 de la Constitució impulsa polítiques actives antidiscriminatòries en matèria de nacionalitat, raça, creences, sexe, orientació sexual, llengua o *qualsevol altra circumstància personal o social*.

- La igualtat esdevé així un dret fonamental, tutelat per la Constitució i les Lleis Orgàniques, sota l'empara de jutges i tribunals.

La *inclusió* és, al mateix temps, un dret que deriva del dret a la igualtat. Com a concepte, procedeix de la pedagogia, de les formes amb què l'escola tracta de donar resposta a la diversitat. Des dels anys vuitanta, la inclusió ha vingut a substituir la integració. La inclusió respon també al mandat que la discapacitat (o terme que hagi de reemplaçar aquesta paraula) no s'erigeixi en una barrera que impedeixi el lliure desenvolupament de la personalitat. Però la inclusió és, en realitat, un concepte molt més ampli! D'entrada, perquè l'antònim d'*inclusió* és *segregació*. Qualsevol forma de segregació és discriminatòria.

Aquest és, sense anar gaire lluny, l'enfrontament entre el multiculturalisme i l'interculturalisme. La inclusió és un element actiu del segon. En efecte, la inclusió és el pont que transforma les societats mitjançant l'encreuament dels valors compartits sota l'ègida dels drets humans.

La igualtat i la inclusió no són una fotografia, sinó una pel·lícula. Només es conceben des d'una visió dinàmica orientada per un valor central que vam aprendre de Voltaire: *la tolerància*. Però no la tolerància que es transforma en *acceptació resignada* (en castellà, *conllevancia*, suportar al diferent) o en *laxitud* (permetre espais d'incompliment



de la norma) ni en aquest absurd cop d'efecte de la *tolerància zero* (el descobriment que certs àmbits d'incompliment normatiu no ens agraden), sinó la tolerància com l'acceptació dels límits que deriven de la convivència.

Un altre dia parlarem dels límits, sobre els quals ens va ensenyar tant Eugenio Trías. Avui serà suficient amb recordar que la igualtat és un valor, un principi i un dret generadors de límits. El seu preu —per usar una vella expressió de Ramon Trías Fargas, de qui celebrarem el centenari entre 2022 i 2023—, *el preu de la llibertat*. Els límits determinen una especial arquitectura espiritual de la ciutat, que ens hem avingut a anomenar *laïcitat*. M'atreveixo a assegurar, per tant, que la igualtat exigeix l'operativitat de dos principis complementaris, el d'interculturalitat i el de laïcitat.

La prova de foc consisteix a tractar de resoldre qualsevol dels problemes que ens trobem cada dia en la vida de convivència. Si la solució neix de l'aplicació dels dos principis que acabem de citar, l'equilibri deixarà un pòsit d'insatisfacció lleugera i suportable, al mateix temps que una llum d'esperança, davant de totes les parts implicades. Per contra, l'allunyament d'un d'aquests principis o de tots dos produirà un grau d'entusiasme a una part, només compensable amb el desànim de l'altra. Avui, vivim temps de falsos entusiasmes que no auguren altra cosa que severs retrocessos i que poden transformar-se en perills vertaders i en danys irreparables.



# **Laïcitat en xifres 2022**

## Laïcitat en xifres | Anàlisi 2022

**Hungria Panadero, Josep Mañé i Joan Gorina**

Institut d'Anàlisi Social i Polítiques Públiques

Fundació Ferrer i Guàrdia

### Presentació

*Laïcitat en xifres* vol esdevenir el punt de referència en la **recopilació i anàlisi de dades** publicades en diverses fonts **vinculades a la laïcitat** i l'evolució de les opcions de consciència a **Catalunya i a l'Estat espanyol**. En l'edició de 2022, i partint d'aquesta voluntat, s'ha donat continuïtat a l'actualització de dades ja recollides en edicions anteriors del document.

Considerem que disposar de dades quantitatives permet **enriquir i objectivar el debat sobre la situació de la laïcitat a la nostra societat** i les vinculacions existents entre les opcions de consciència i institucions religioses, la ciutadania i les administracions públiques. És a partir de l'anàlisi empírica que podem analitzar la realitat de manera acurada i avançar cap a la desvinculació de les institucions religioses i l'Estat.

Aquestes dades s'han extret de **diverses fonts estadístiques**, d'entre les quals es poden destacar, els baròmetres d'opinió del Centre d'Investigacions Sociològiques (CIS), a través dels quals hem obtingut informació publicada amb regularitat de la població espanyola, així com el seu posicionament respecte a diverses qüestions relacionades amb la laïcitat o amb la seva adscripció de consciència.

Així mateix, hem consultat altres fonts per a tractar aspectes més concrets, com poden ser el finançament de l'Església catòlica o la matriculació en l'assignatura de religió, entre d'altres. Algunes de les fonts consultades per a tractar aquestes qüestions provenen d'organismes com l'Institut Nacional d'Estadística (INE), el Ministeri d'Educació i Formació Professional (anteriorment Ministeri d'Educació, Cultura i Esports) i el Ministeri d'Hisenda i Funció Pública (MINHAFP, sigla de la denominació en castellà). També s'han consultat les memòries anuals de la Conferència Episcopal Espanyola, que inclouen informació rellevant sobre el finançament de l'Església i les funcions educatives que duu a terme, així com una investigació del mitjà de comunicació digital *ElDiario.es*, amb relació al finançament públic dels centres educatius que segreguen per sexe. Per acabar, s'han incorporat també dades de l'*Estudi internacional de valors 2019*, elaborat per la Fundació BBVA, que revela el grau de confiança de la societat espanyola envers diverses institucions, també les religioses.

És necessari mencionar que **s'han produït alguns canvis importants en la publicació d'unes dades determinades**. La informació recollida en relació amb la importància de la religió i la política en la vida de les persones no s'ha pogut actualitzar, ja que aquesta pregunta no va continuar la sèrie des del *Baròmetre* del CIS de finals de l'any 2017 (vegeu el gràfic 6). Per altra banda, tampoc no s'han publicat dades noves relacionades amb l'alumnat que cursa activitats alternatives a la religió al batxillerat, una informació de què el Ministeri d'Educació només disposa fins al curs 2014-2015. En el mateix sentit, tampoc s'han actualitzat les dades que fan referència a l'adscripció a opcions de consciència per comunitats autònomes, ja que no disposem de dades des del *Macrobaròmetre* preelectoral del novembre del 2019, ni del nivell de confiança de la ciutadania envers diferents institucions, ja que el darrer informe de què disposem és el de la Fundació BBVA de l'any 2019. Tot i això, s'ha cregut oportú i necessari mostrar aquestes dades.

Finalment, l'informe de finançament i despeses de l'ensenyament privat de l'INE, que es publica amb una periodicitat quinquennal (l'última edició es va publicar amb dades del curs 2014-2015) tampoc s'ha actualitzat en el moment de redactar l'edició actual de *Laïcitat en xifres*, amb la qual cosa s'han mantingut les dades de la darrera publicació de l'informe esmentat.

Aquestes són algunes de les dificultats amb les quals ens trobem en la nostra tasca de recopilació i anàlisi de l'estat de la laïcitat, dificultats que es relacionen amb la *dispersió de fonts d'informació*, la *difícil construcció de relacions de variables* de diferents fonts, i les *limitacions d'accés i actualització* que ens aportin informació respecte a alguns aspectes determinants de la situació de la laïcitat.

En aquest informe donem continuïtat a l'esquema plantejat en edicions anteriors. Presentem totes les dades disponibles respecte a l'adscripció a opcions de consciència, finançament, educació i ritus de pas.

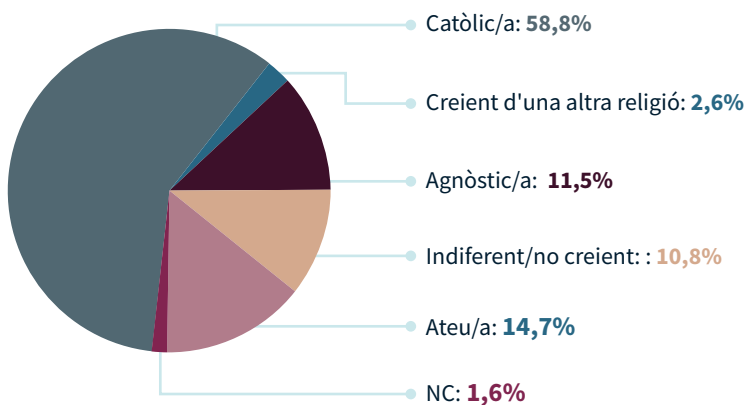
Amb tot, en aquesta edició de 2022, donem continuïtat a la tasca de monitoratge del procés de secularització de la societat, així com a l'estat de la laïcitat, recopilant nova informació objectiva que, considerem, és imprescindible per a generar un debat de qualitat i avançar cap a una societat més laica i lliure.

## Adscripció a opcions de consciència

Durant l'any 2021, i segons les dades recollides al *Baròmetre del CIS*, el 37 % de la població espanyola s'adscriu a opcions de consciència no religiosa —concretament, un 14,7 % es considera atea, un 10,8 % indiferent o no creient i un 11,5 % agnòstica. Encara que l'increment d'aquest valor presenta un creixement de 12 punts percentuals en el darrer quinquenni (2016: 25,1 %), avui en dia un 61,4 % de les persones enquestades es defineix com a creient d'alguna religió, la religió majoritària de les quals és el catolicisme, que agrupa el 58,8 % de la població, mentre que les altres religions agrupen el 2,6 %.

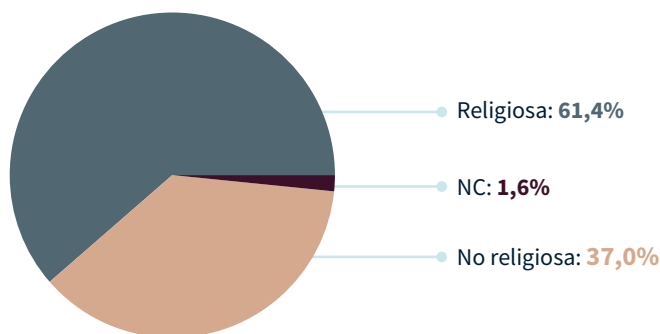
Aquests resultats comencen a presentar canvis evolutius importants en els darrers cinc anys: es redueix en gairebé 15 punts percentuals la proporció de persones adscrites a opcions de consciència religiosa (del 73 % el 2016 al 61 % el 2021) i incrementa en més de 10 punts la proporció de persones no adscrites a opcions de consciència religiosa.

Gràfic 1. Adscripció a opcions de consciència, 2021 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2021 del CIS (mitjana).

Gràfic 2. Adscripció a opcions de consciència. Categories agrupades, 2021 (%)



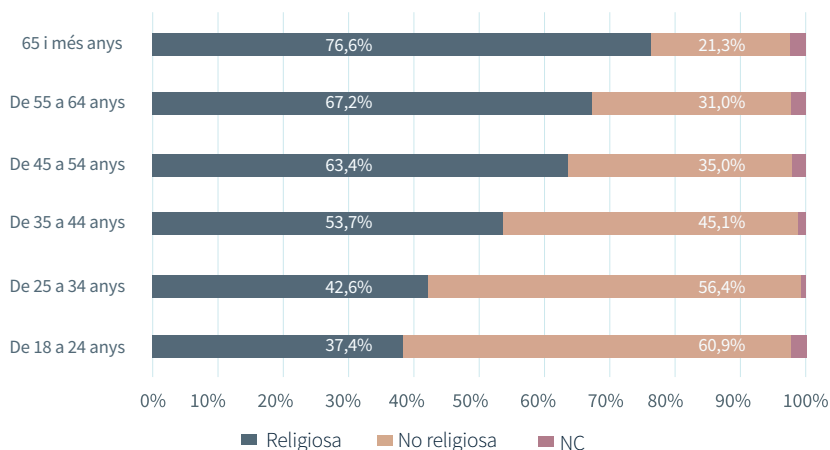
Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2021 del CIS (mitjana).

El gràfic 3 ens mostra que l'edat de les persones és un factor que incideix en l'adscripció a opcions de consciència.

Entre les **persones joves** és on trobem una proporció més elevada de persones amb adscripció a opcions de consciència no religiosa. Aquestes superen el 60 % en la franja d'edat d'entre 18 i 24 anys i representen més del 55 % entre els 25 i 35 anys. Amb l'increment de l'edat, la proporció de persones amb adscripció de consciència no religiosa disminueix. Entre el grup de població de 65 anys i més, aquest percentatge representa poc més del 20 %.



Gràfic 3. Adscripció a opcions de consciència (religiosa – no religiosa), segons grups d'edat, 2021 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2021 del CIS (mitjana).

Es presenten **diferències** percentuals amb relació a l'adscripció a opcions de consciència no religiosa **segons generacions**.

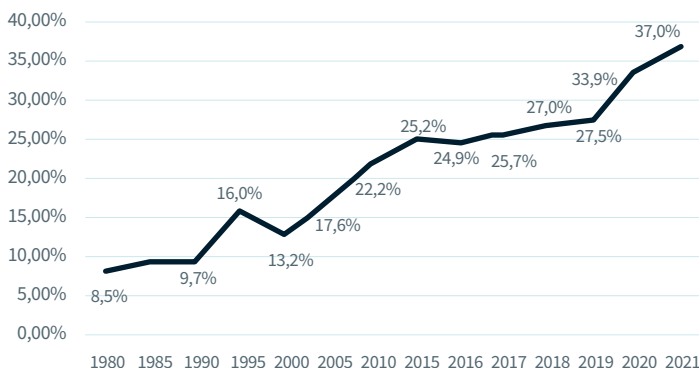
Troblem que entre les persones nascudes abans de mitjans de segle passat aquest percentatge se situa al voltant del 20 %. Entre les persones nascudes entre aquesta data i els anys previs a la transició aquest percentatge s'incrementa, i se situa al voltant del 30 %. Entre la generació nascuda durant la transició aquest percentatge és del 45 % i per a aquelles persones nascudes a partir dels anys 1980 aquest percentatge se situa entorn el 60 %.

Durant la **darrera dècada**, es pot observar un **creixement de la proporció de persones amb opcions de consciència no religiosa**. Després d'un període d'estabilització al voltant del 30 % entre els anys 2018 i 2020, s'ha produït un increment en les últimes dades disponibles, i presenta xifres que superen el 35 %.

Amb perspectiva històrica, observem que la proporció de persones adscrites a opcions de consciència no religiosa s'ha triplicat aquestes darreres tres dècades. És durant els darrers 20 anys que s'ha experimentat un creixement més gran, d'aproximadament 25 punts percentuals des de l'any 2000. El gràfic 4 ens mostra aquesta tendència de **creixement pràcticament ininterromput**, amb un increment fort aquest darrer any, que no obstant això presenta alguns períodes d'estancament o creixement molt moderat, com observem durant la dècada dels anys 1980 o el període 2015-2017, i un decreixement entre els anys 1995 i 2000.

Cal mencionar que, a partir del mes de març de l'any 2019, els baròmetres del CIS **modifiquen la pregunta sobre les opcions de consciència**, fet que pot incidir també en els resultats recollits. Concretament, fins al març del 2019 les opcions de resposta que es plantegen són: catòlic/a, creient d'una altra religió, no creient o ateu/a. Durant el març i l'abril del 2019, les opcions de resposta proposades van ser: catòlic/a practicant, catòlic/a no practicant, creient d'una altra religió, agnòstic/a, ateu/a, una altra resposta. Finalment, a partir del maig del 2019 i fins a l'últim baròmetre publicat, les opcions de resposta són: catòlic/a practicant, catòlic/a no practicant, creient d'una altra religió, agnòstic/a, indiferent o no creient, ateu/a.

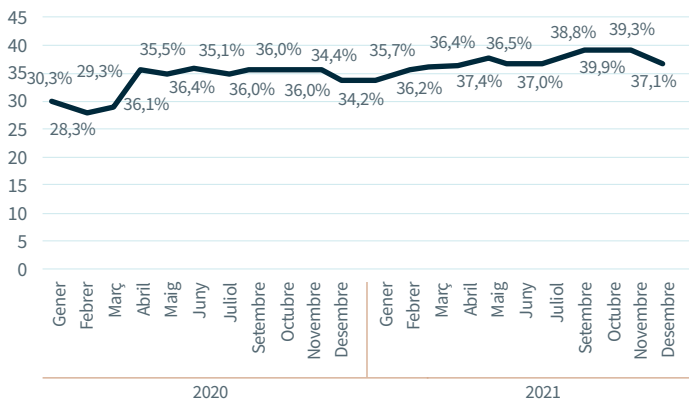
Gràfic 4. Evolució de l'adscripció a opcions de consciència no religiosa, 1980-2021, mitjana anual (%)



Font: elaboració pròpia a partir de Domingo Comas Arnau (Tezanos, 2004) i el baròmetres d'opinió del CIS.

Caldrà conèixer l'evolució d'aquesta dada al llarg dels pròxims anys per determinar si aquest augment es consolida com a inici d'un cicle progressiu no registrat fins ara. Però atesa l'evolució abrupta dels darrers dos anys, hem cregut interessant presentar les dades evolutives mensuals per a aquests dos darrers anys. El que ens mostren les dades és que l'efecte de la COVID-19 ha presentat canvis en les manifestacions amb relació a l'adscripció de consciència no religiosa de la ciutadania, que s'han mantingut fins a finals de l'any 2021. Hem de comentar que no es presenta cap canvi metodològic en les preguntes del CIS a aquesta qüestió

Gràfic 5. Evolució de l'adscripció a opcions de consciència no religiosa, 2020-2021 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de 2020 i 2021 del CIS

En edicions anteriors de l'Informe hem pogut analitzar i presentar l'adscripció a opcions de consciència a les diverses comunitats autònomes (CA) i les dues ciutats autònomes de l'Estat espanyol. Hem pogut comprovar com **la situació territorial incideix sobre les opcions de consciència de les persones** enquestades. En aquesta edició, tornem a representar les dades que es van recollir a través de les preguntes del *Macrobaròmetre electoral* dut a terme pel CIS i publicat el novembre del 2019.

A la taula 1 es pot observar una **distribució desigual de la proporció de persones no religioses a les diverses CA**. Entre les CA que presenten un percentatge més alt de persones adscrites a opcions de consciència no religiosa hi trobem **Catalunya i Navarra** (41,0 %), el **País Basc** (37,8 %) i les **Illes Balears** (33,7 %). Per contra, on aquestes xifres són menors és a Ceuta (3,4 %), Melilla (15 %) i Aragó (16,6 %).

Taula 1. Adscripció a opcions de consciència segons la comunitat/ciutat autònoma, 2019 (%)

|                                     | Religiosa | No religiosa | NC   |
|-------------------------------------|-----------|--------------|------|
| <b>Andalusia</b>                    | 78,3%     | 21,2%        | 0,5% |
| <b>Aragó</b>                        | 79,6%     | 16,6%        | 4,0% |
| <b>Astúries (Principat d')</b>      | 68,5%     | 30,8%        | 0,8% |
| <b>Balears (Illes)</b>              | 63,6%     | 33,7%        | 2,8% |
| <b>Canàries</b>                     | 79,5%     | 20,2%        | 0,3% |
| <b>Cantàbria</b>                    | 68,7%     | 29,0%        | 2,3% |
| <b>Castella i Lleó</b>              | 78,5%     | 20,3%        | 1,3% |
| <b>Castella-la Manxa</b>            | 76,0%     | 23,3%        | 0,8% |
| <b>Catalunya</b>                    | 57,3%     | 41,0%        | 1,7% |
| <b>Comunitat Valenciana</b>         | 68,5%     | 30,5%        | 1,1% |
| <b>Extremadura</b>                  | 81,8%     | 18,0%        | 0,3% |
| <b>Galícia</b>                      | 77,7%     | 19,4%        | 1,7% |
| <b>Madrid (Comunitat de)</b>        | 66,5%     | 31,8%        | 1,7% |
| <b>Múrcia (Regió de )</b>           | 82,2%     | 17,9%        | —    |
| <b>Navarra (Comunitat Foral de)</b> | 58,7%     | 41,0%        | 0,3% |
| <b>País Basc (el)</b>               | 61,4%     | 37,8%        | 0,9% |
| <b>Rioja (la)</b>                   | 75,7%     | 22,9%        | 1,4% |
| <b>Ceuta</b>                        | 96,7%     | 3,40%        | —    |
| <b>Melilla</b>                      | 85%       | 15%          | —    |
| <b>TOTAL</b>                        | 70,9%     | 27,9%        | 1,2% |

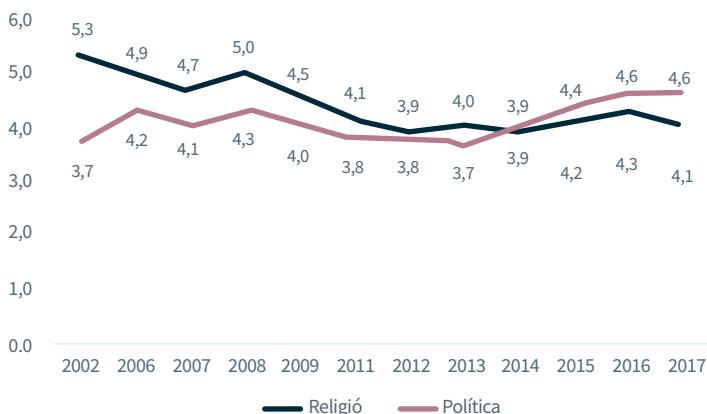
Font: Macrobaròmetre preelectoral (eleccions generals del 10 de novembre del 2019) del CIS.

## Religiositat

Per tal d'aproximar-nos a la religiositat de les persones disposem de tres qüestions diferents: en primer lloc, analitzem les dades en relació amb la importància de la religió en la vida de les persones; en segon lloc, presentem les dades en relació amb la pràctica religiosa i, finalment, presentem el nivell de confiança envers diferents institucions.

El gràfic 6 recull els resultats d'una pregunta dels baròmetres del CIS, en què es demanava a les persones enquestades que valoressin, en una escala del 0 al 10, el nivell d'importància d'alguns aspectes de la seva vida, entre els quals hi havia la religió. Al gràfic també hem volgut incorporar les dades corresponents al nivell de valoració en la mateixa escala de la política, per tal de tenir un marc comparatiu. Els baròmetres del CIS incorporen aquesta pregunta fins a l'octubre del 2017. Per tant, des del novembre de 2017 ja no disposem de dades noves.

Gràfic 6. Importància de la religió i la política a la vida (0, poc; 10, molt)



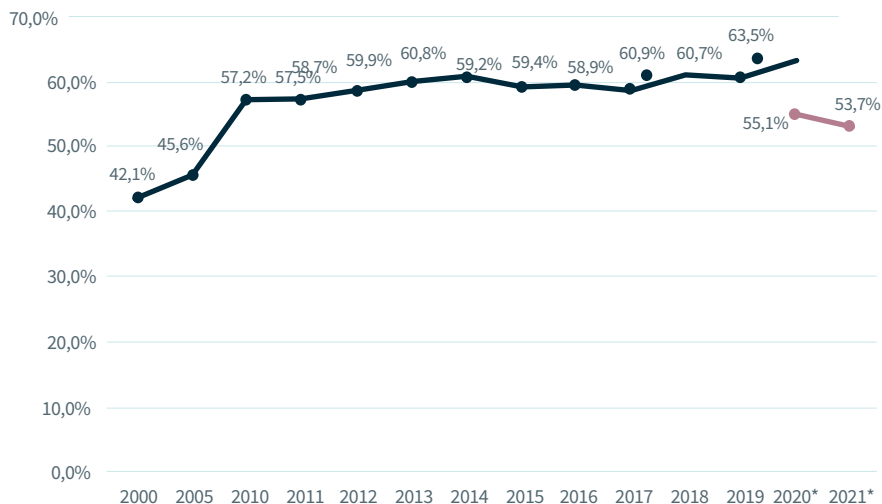
Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres d'opinió del CIS.

En termes generals, es pot apreciar **una reducció de la importància de la religió en la vida de les persones**. Mentre que la religió tendeix a ser cada vegada menys important (l'any 2000 la importància que s'atorga a la religió era de 5,2 sobre 10, mentre que el 2017 havia disminuït fins al 4,07), la política, que també havia experimentat una reducció força constant des de l'any 2002, ha experimentat un creixement rellevant des del 2013 fins al 2017, i ha passat d'una puntuació de 3,66 a una de 4,58.

L'any 2014, i per primera vegada al llarg de la sèrie històrica, **la política passa a ser un àmbit més rellevant que la religió en la vida de les persones**, un ordre que s'ha mantingut fins a les darreres dades disponibles.

En relació amb la pràctica religiosa, la tendència dels darrers anys indica una reducció de la pràctica entre les persones adscrites a opcions de consciència religiosa. Hem de comentar que aquesta sèrie es trenca a partir del mes de març de 2020: fins a aquella data integra persones creients que no assisteixen mai o gairebé mai als oficis religiosos, entre els mesos d'abril i octubre aquesta pregunta es deixa d'incorporar en els baròmetres i a partir del mes de novembre només integra persones creients que no assisteixen gairebé mai als oficis religiosos. No obstant això, l'evolució de persones creients no practicants presenta ritmes diferents al llarg del temps. Així doncs, entre els anys 2000 i 2010 s'observa un important increment, que passa d'un 42 % de creients no practicants a un 57 %. A partir de 2010 aquest creixement s'estabilitza al voltant del 60 %.

Gràfic 7. Evolució de persones creients no practicants (creients que no assisteixen mai o gairebé mai als oficis religiosos), 2000-2021 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres d'opinió del CIS. A partir de novembre 2020, només incorpora la resposta «gairebé mai».

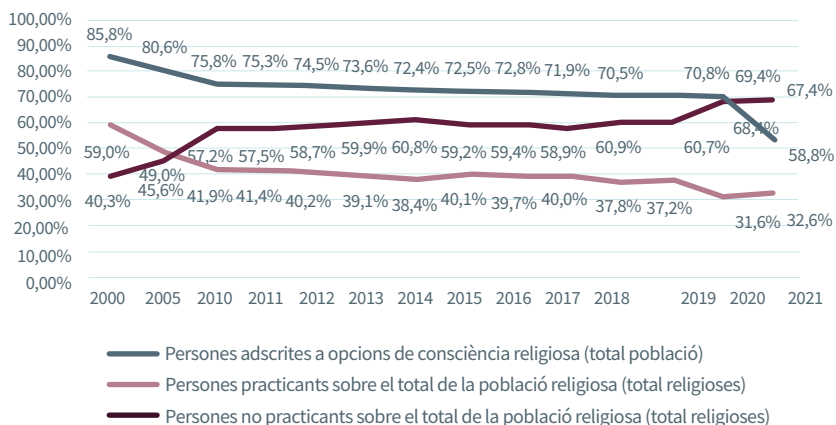
El Gràfic 8 ens mostra que la proporció de persones practicants en relació amb el total de la població amb creences religioses ha disminuït durant el període analitzat: si bé al llarg dels darrers anys s'observa un estancament d'aquesta tendència, en els dos darrers anys es produeix un increment de 8 punts percentuals. Així doncs, en el període 2000-2010 davalla notablement el percentatge de persones practicants. A partir de l'any 2010 s'observa una estabilització, però a partir del 2018 es pot apreciar un decreixement nou.

S'observa, doncs, una reducció de més de 25 punts percentuals del nombre de persones practicants al llarg dels darrers 20 anys, una tendència que, com hem dit, sembla accentuar-se en l'últim període



analitzat. Entre les persones adscrites a opcions de consciència religiosa, es declara practicant només 1 de cada 3.

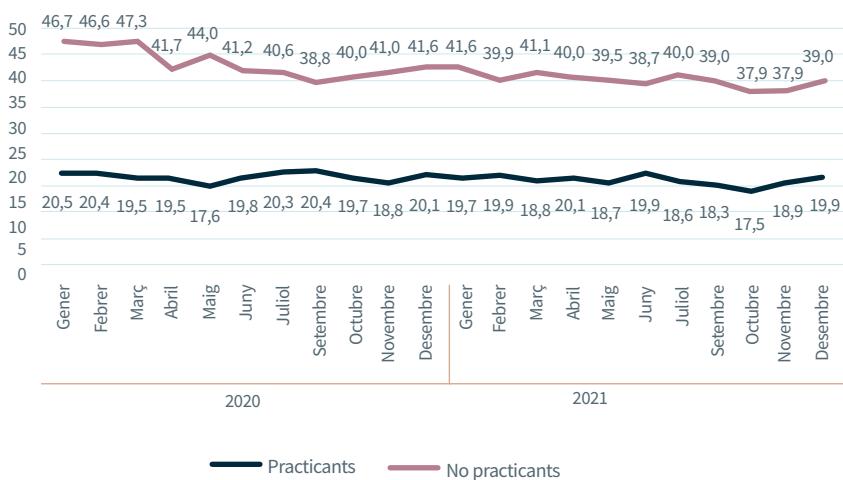
Gràfic 8. Evolució de les persones practicants i no practicants sobre el total de població adscrita a opcions de consciència religiosa, 2000-2021 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres d'opinió del CIS.

Hem volgut analitzar amb més deteniment l'evolució de la pràctica religiosa per a aquests darrers dos anys. En aquest cas, presentem les dades amb relació al conjunt total de la població. Podem observar com es produeix també un efecte de la conjuntura de la COVID-19.

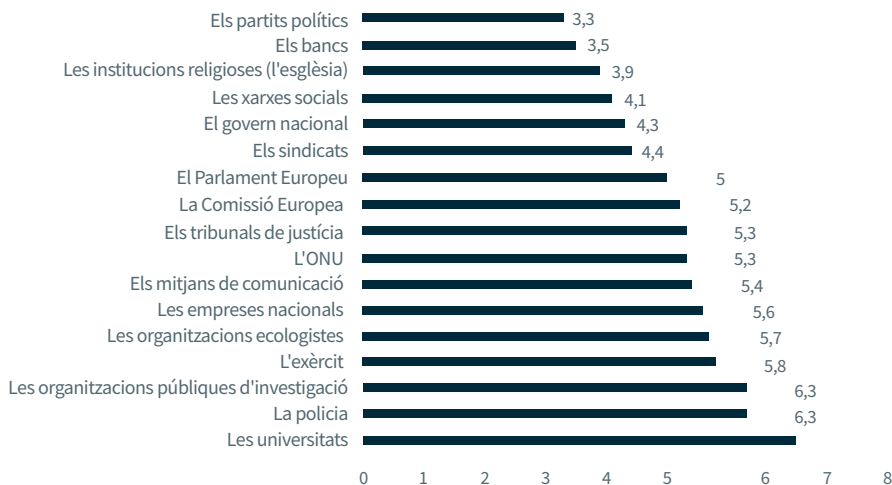
Gràfic 9. Evolució de les persones adscrites a opcions de consciència religiosa practicants i no practicants sobre el total de població, 2021-2022 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres d'opinió del CIS.

La societat espanyola presenta un **nivell baix de confiança envers les institucions religioses**. Segons les dades presentades per la Fundació BBVA l'any 2019, en una escala del 0 al 10 (on 0 és «no té cap confiança» i 10 és «confia totalment»), les institucions religioses presenten una puntuació **mitjana de 3,9**, de manera que són les **terceres institucions que menys confiança generen entre la població** enquestada, únicament per sobre dels partits polítics (3,3) i dels bancs (3,5).

Gràfic 10. Nivell de confiança envers diferents institucions, 2019 (0, poca; 10, molta)



Font: elaboració pròpia a partir de l'Estudi internacional de valors de la Fundació BBVA

## Finançament

Per tal de poder presentar dades respecte a l'opinió de la ciutadania amb relació al finançament de les religions, hem de fer referència a un estudi publicat ja fa més d'una dècada (Religiositat, 2008, estudi CIS 2752). L'any 2008 gairebé la meitat de la població es mostrava contrària que l'Estat contribuís al finançament de les confessions religioses, és a dir, es mostrava partidària de la laïcitat de l'Estat pel que fa al finançament de les confessions religioses. Per altra banda, entre les persones que es mostraren partidàries que l'Estat donés suport al finançament de les institucions religioses, trobem un 24 % a favor que aquesta contribució sigui equitativa entre totes les confessions religioses, mentre que la proporció restant opina que s'ha de donar

suport econòmic només a l'Església catòlica. En aquest àmbit, trobem diferències entre les persones **segons la seva adscripció a opcions de consciència** (religiosa i no religiosa). Més d'un 80 % de les persones que es declaraven no adscrites a opcions de consciència religiosa eren contràries al finançament de les religions per part de l'Estat. Entre les persones que es declaraven adscrites a opcions de consciència religiosa, un 40 % eren partidàries del no finançament de les confessions religioses. Per tant, si bé podem apreciar que les persones adscrites a opcions de consciència religiosa són més partidàries que l'Estat contribueixi al finançament religiós, és destacable que gairebé la meitat d'aquest col·lectiu aposti per un model laic de finançament.

No disposem de dades més recents centrades en aquest àmbit, i no podem saber amb exactitud fins a quin punt les xifres recollides anteriorment s'han vist modificades al llarg d'aquesta darrera dècada, un període marcat per intensos canvis econòmics i socials i, com hem vist, també d'evolució respecte a l'adscripció de consciència. Tot i això, podem extreure algunes conclusions de l'anàlisi de l'assignació tributària a l'Església catòlica, que mirarem d'analitzar a continuació.

## Assignació tributària

L'Estat destina una partida dels pressupostos generals a l'Església catòlica, una quantitat monetària determinada per la declaració de la renda de les persones físiques. Quan un contribuent fa la declaració de la renda té l'opció de destinar un 0,7 % de la seva assignació tributària a l'Església catòlica, a altres fins socials, a les dues opcions (amb el que es destina un 0,7 % de la quota íntegra al sosteniment econòmic de l'Església catòlica i un altre 0,7 % a activitats d'interès social) o no manifestar-se a favor de cap opció cas en què aquest percentatge es destina als pressupostos generals.

Aquest **model d'assignació** tributària ha presentat algunes variacions en les dues últimes dècades: l'any 1999 s'introdueix l'opció de col·laborar amb l'Església catòlica i amb altres fins socials mitjançant l'assignació a les dues opcions, i l'any 2007 s'incrementa el coeficient d'assignació tributària del 0,52 % al 0,7 %, data en què s'elimina el complement pressupostari pel qual la quantitat final que l'Església catòlica rebia per aquest concepte era superior a la suma del que els declarants hi destinaven a partir de les seves assignacions.

Si observem les dades de la taula 2, podem comprovar que els imports a partir de l'any 2007 són superiors als dels anys anteriors. Aquest fet s'explica pel canvi respecte al coeficient d'assignació tributària (del 0,52 % passa al 0,7 %, com dèiem). Des de l'any 1999, **són majoritàries les declaracions en les quals es consigna exclusivament l'assignació tributària a altres fins socials**, i s'incrementa, en el període 1999-2012, més d'un 6 %. La proporció de contribuents que no fan cap assignació es manté relativament constant al llarg dels anys (al voltant del 30 %). La **proporció de declaracions** que opten per marcar **exclusivament la casella de l'Església catòlica ha experimentat una tendència a la baixa durant el període analitzat**. Així doncs, si l'any 1998 el 36,6 % de les declaracions feien la contribució a l'entitat religiosa, la xifra és únicament de l'11,1 % si tenim en compte les últimes dades fiscals disponibles (2019). Per tant, hi ha una reducció de 25 punts percentuals en dues dècades.

No obstant això, observem com **s'incrementa el percentatge de declaracions en què els contribuents indiquen ambdues** opcions (Església catòlica i altres fins socials), en gairebé 11 punts percentuals en aquest període descrit, si bé en el període 2015-2019 aquest creixement ha experimentat una desacceleració i s'estabilitza al voltant del 21 % dels contribuents.

Pel que fa a les xifres absolutes, cal mencionar que en **l'exercici 2019 l'Església catòlica va assolir un finançament de més de 276 milions d'euros via IRPF**, la xifra més elevada del període analitzat. Per la seva banda, les aportacions destinades a altres fins van ser d'uns 386 milions, també la xifra més elevada de la sèrie. Quant a la tendència històrica, cal mencionar que l'assignació tributària de l'Església catòlica presenta una evolució irregular: entre el 2007 i el 2008 es produeix un increment d'assignacions, però a partir de 2008 s'experimenta una estabilització constant que perdura fins a l'assignació de 2017, data en què es torna a produir un increment de l'assignació que es consolida amb les darreres dades disponibles. Cal destacar que el percentatge de contribuents que marquen la casella de l'Església catòlica ha disminuït durant el període analitzat, i ha passat del 36,6 % el 1998 a l'11,1 % del 2019.

En el cas de l'evolució de la quota destinada a altres fins, presenta una tendència més regular: en el període 2007-2013 el percentatge va pujar fins a arribar al 36 %, xifra que ha anat disminuint progressivament fins a arribar al 33,2 % que hi havia en les darreres dades del 2019.

Taula 2. Evolució de l'assignació tributària a l'Església catòlica i altres fins d'interès social.  
IRPF de 1998-2019

|        | <b>Església<br/>Catòlica</b> | <b>Altres<br/>fins</b> | <b>Ambdues<br/>opcions</b> | <b>Sense<br/>assignació</b> | <b>Església<br/>Catòlica</b> | <b>Altres<br/>fins</b> |
|--------|------------------------------|------------------------|----------------------------|-----------------------------|------------------------------|------------------------|
| 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            |

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

Si fem el sumatori dels contribuents que han decidit fer aportacions a l'Església (Església catòlica + ambdues opcions), veiem que el 2019 la proporció va disminuir en relació a anys anteriors (del 35% del període 2013-2015 va passar al 33,8% del 2016 per a situar-se en el 32,6% del 2019). No obstant això, en l'any 2019 l'assignació destinada a l'Església catòlica era més d'un 22% superior a la del 2013 (de 226 a 276 milions d'euros), fet que indica que si bé hi ha menys contribuents que trien la casella de l'Església, els qui ho fan tenen rendes més altes, i explica aquest creixement de la quantitat total que percep l'entitat religiosa.

## Educació

### Assignatura de religió

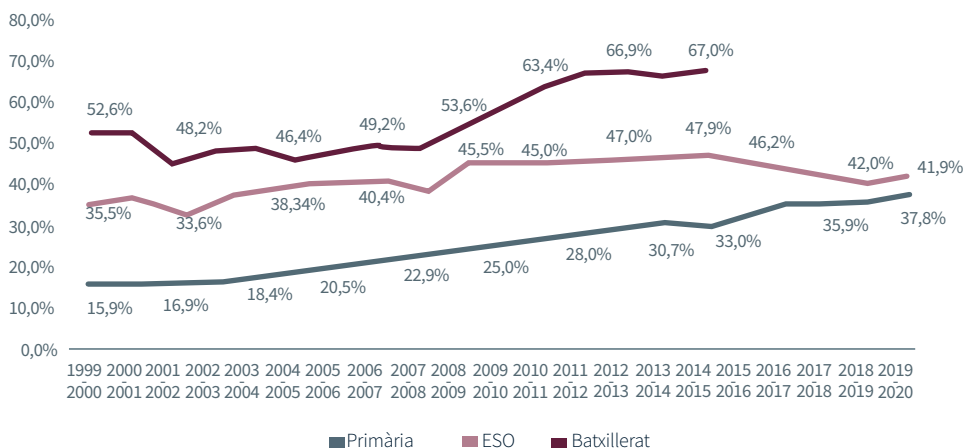
Durant el curs 2019-2020, un 37,8 % de l'alumnat de primària cursà activitats alternatives a la religió. Aquesta proporció era del 41,9 % en el cas dels estudiants de l'ESO. Pel que fa al batxillerat no es disposa de dades per al curs analitzat, i les últimes dades disponibles són les del curs 2014-2015, que indicaven que un 67 % de l'alumnat cursava assignatures alternatives a la religió. Al llarg de la sèrie de dades analitzada, es pot observar que en els tres nivells educatius s'ha produït un **increment del percentatge d'alumnat que cursa activitats alternatives**, a excepció de l'ESO, que des del curs 2015-2016 fins al 2018-2019 ha experimentat una reducció amb relació a cursos anteriors, passant del 47 % d'alumnes que cursaven activitats alternatives durant el curs 2013-2014 al 39,6 % del curs 2018-2019. No obstant, en el darrer curs del qual disposem de dades, el 2019-2020, la tendència es capgira i creix fins al 41,9 %.



La disminució d'alumnes que cursaven activitats alternatives a la religió entre els cursos 2015-2016 i 2018-2019 es pot deure a la *Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa* (LOMCE) impulsada pel Partit Popular i que va entrar en vigor el setembre de 2015. Un dels canvis que promovia la nova llei educativa era que s'incloïa religió entre les assignatures que computen per a l'avaluació mitjana a final de curs.

A primària és on s'observa un creixement més important i pràcticament ininterromput d'alumnat que cursa activitats alternatives, i es passa del 16 % el curs 1999-2000 al 37,8 % durant el curs 2019-2020.

Gràfic 11. Evolució de l'alumnat que va cursar activitats alternatives, segons el nivell educatiu, 1999-2000/2019-2020 (%)

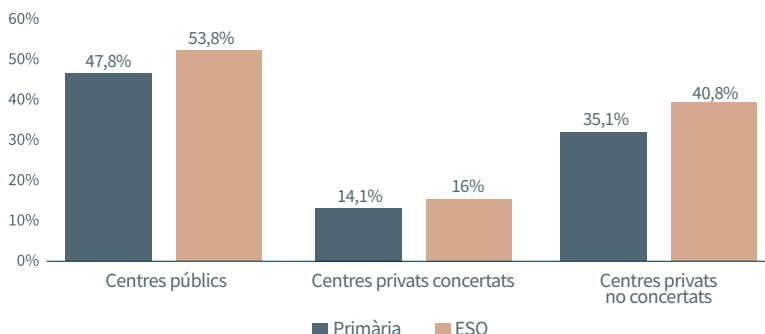


Font: elaboració pròpia a partir de Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión del Ministerio d'Educació, Cultura i Esports (diversos anys).

Es poden observar diferències rellevants segons la tipologia de centre. Així doncs, als centres de titularitat pública és on hi ha una proporció més gran d'alumnat que cursa activitats alternatives a la religió, un 47,8 % a primària i un 53,8 % a l'ESO. Per contra, als centres privats no concertats aquestes xifres són del 35,1 % a primària i del 40,8 % a la secundària obligatòria. És als centres privats concertats on existeix una menor proporció d'estudiants que cursen assignatures alternatives a la religió. En aquests casos, únicament un 14,1 % a primària i un 16 % a l'ESO no cursen religió.

Les últimes dades<sup>1</sup> disponibles, referents al curs 2019-2020, indiquen que a l'Estat espanyol existeixen un total de 2.558 centres catòlics, 2.419 dels quals (94,5 %) són concertats.

Gràfic 12. Alumnat que va cursar activitats alternatives, segons la tipologia de centre, curs 2019-2020 (%)



Font: elaboració pròpia a partir de *Las cifras de educación en España (edición 2021)*. La enseñanza de la religión del *Ministeri d'Educació i Formació Professional*.

<sup>1</sup> Memòria anual d'activitats de l'Església catòlica a Espanya, 2019. A partir de dades de l'associació Escoles Catòliques.

Les diferències territorials pel que fa a la proporció d'estudiants que cursen activitats alternatives a la religió són importants. A primària, les comunitats autònomes que presenten una proporció més gran d'alumnes que cursen activitats alternatives són el País Basc (61 %), Catalunya (60 %) i les Illes Balears (47,1 %), mentre que les que presenten una proporció menor són Ceuta (9,4 %), Extremadura (14,9 %) i Andalusia (21,2%). En el cas de l'ESO, les CCAA amb més alumnes que cursen activitats alternatives a la religió són Ceuta (71,9 %), Melilla (71,6 %) i Catalunya (59,6 %) i les que menys són Extremadura (22,3 %), Castella i Lleó (25,9 %) i la Rioja (26,6 %).

*Taula 3. Alumnat que va cursar activitats alternatives, segons comunitats/ciutats autònomes, curs 2019-2020 (%)*

| Comunitat/ciutat        | Primària | ESO   |
|-------------------------|----------|-------|
| Andalusia               | 21,2%    | 30,4% |
| Aragó                   | 37,6%    | 42,4% |
| Astúries (Principat d') | 33,5%    | 32,5% |
| Balears (Illes)         | 47,1%    | 53,4% |
| Canàries                | 31,8%    | 41,7% |
| Cantàbria               | 30,2%    | 33,1% |
| Castella i Lleó         | 24,6%    | 25,9% |
| Castella- La Manxa      | 24,6%    | 30,7% |
| Catalunya               | 60,0%    | 59,6% |
| Comunitat Valenciana    | 42,4%    | 43,8% |
| Extremadura             | 14,9%    | 22,3% |
| Galícia                 | 37,0%    | 39,4% |
| Madrid (Comunitat de)   | 39,2%    | 44,4% |
| Múrcia (Regió de)       | 29,5%    | 34,9% |

| Comunitat/Ciutat             | Primària | ESO   |
|------------------------------|----------|-------|
| Navarra (Comunitat foral de) | 44,6%    | 45,0% |
| País Basc (el)               | 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% |

Font: Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión del Ministerio d'Educació, Cultura i Esports, curs 2019-2020.

A les taules 4 i 5 es fa referència a la distribució de l'alumnat als centres educatius segons la titularitat —pública o privada— i el finançament— concertat o privat. Els centres de titularitat privada es poden classificar segons si són confessionals o laics, unes dades que es recullen amb una periodicitat quinquennal a través de l'*Enquesta de finançament i despeses de l'ensenyament privat* de l'INE. En aquesta edició incorporem les dades del curs 2014-2015, les últimes publicades en el moment de redactar aquesta edició.

Durant el curs 2014-2015 el 68 % de l'alumnat es troba matriculat en centres públics, mentre que un 19 %, en centres privats confessionals i un 14 %, en centres privats no confessionals. L'alumnat que estudia en centres concertats confessionals representa el 68 % del total d'alumnes dels centres concertats. Per tant, en termes econòmics, dels 5.946 milions d'euros que l'Estat destina als centres educatius privats (a través de concerts o altres mecanismes de finançament) **3.912 M€ es destinen a centres confessionals.**

Taules 4 i 5. Alumnat segons la dependència i titularitat del centre, cursos 2004-2005, 2009-2010 i 2014-2015

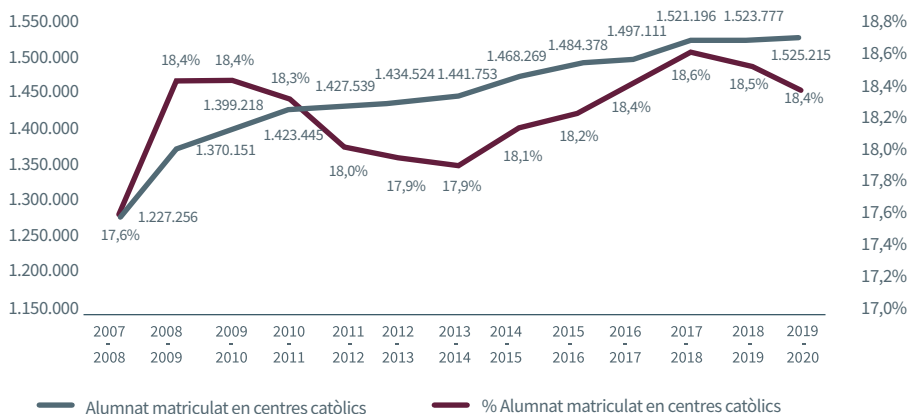
|           | Total (1)         | Públic (2)         | Privat             |
|-----------|-------------------|--------------------|--------------------|
| 2004-2005 | 6.889.685<br>100% | 4.601.055<br>66,8% | 2.288.630<br>33,2% |
| 2009-2010 | 7.441.006<br>100% | 5.009.289<br>67,3% | 2.431.707<br>32,7%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

|           | Privat              |                 |                  |                  |
|-----------|---------------------|-----------------|------------------|------------------|
|           | Confessional        |                 | No confessional  |                  |
|           | Concertat           | No concertat    | Concertat        | No concertat     |
| 2004-2005 | 1.379.324<br>20,0%  | 50.040<br>0,7%  | 543.853<br>7,9%  | 315.408<br>4,6%  |
| 2009-2010 | 1.370.024<br>18,4%  | 50.017<br>0,7%  | 606.614<br>8,2%  | 420.896<br>5,7%  |
| 2014-2015 | 1.468.520<br>18,10% | 40.647<br>0,50% | 694.115<br>8,50% | 446.128<br>5,50% |

Font: Enquesta de finançament i despeses de l'ensenyament privat de l'INE, curs 2009-2010. Excepte dades (1) i (2). (1) Sumatori de les columnes Públic i Privat. (2) Estadístiques dels ensenyaments no universitaris del Ministeri d'Educació, Cultura i Esports.

Al gràfic 13 es recull l'evolució del nombre d'alumnat matriculat en centres religiosos entre els cursos 2007-2008 i 2019-2020. En aquest període s'observa un increment del nombre absolut d'alumnes matriculats, que passa d'1.277.256 alumnes a l'inici de la sèrie a 1.525.215 al final el període. No obstant això, si es fa referència a les xifres proporcionals, s'observa que s'han mantingut constants al llarg del temps, entre el 17,6 % i el 18,6 % del total d'alumnes matriculats a l'Estat. Per tant, es produeix un augment del nombre d'alumnat als centres educatius religiosos relacionat amb el creixement general de les matriculacions als centres educatius, però no es pot afirmar que s'hagin produït canvis substancials en la distribució proporcional de l'alumnat entre centres confessionals i no confessionals.

Gràfic 13. Evolució de l'alumnat matriculat en centres catòlics (estudis no universitaris), cursos 2007-2008/2019-2020

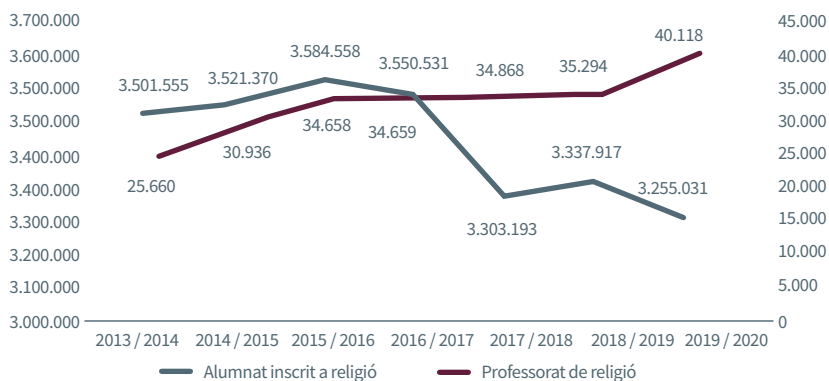


Font: elaboració pròpia a partir de Las cifras de educación en España del Ministerio d'Educació, Cultura i Esports, cursos 2007-2008/2019-2020, i de la Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, anys 2008-2020.

Al gràfic 14, s'ha recollit l'evolució del professorat de l'assignatura de religió a l'Estat espanyol, en comparació amb l'evolució de l'alumnat que cursa aquesta assignatura. Durant el període comprès entre els cursos 2013-2014 i 2019-2020 existeix un creixement ininterromput, que passa de 25.660 docents a 40.118, la qual cosa suposa un increment del 56,3 % durant el període analitzat. No obstant això, l'alumnat de religió no presenta la mateixa evolució. Entre els cursos 2013-2014 i 2015-2016 existeix un increment de l'alumnat de religió, que passa de 3.501.555 alumnes a 3.584.558. En aquest període, per tant, l'alumnat de religió s'incrementa un 2,4 %, una xifra que contrasta amb l'augment de més del 35 % del professorat.

A partir del curs 2015-2016 i fins les darreres dades disponibles referents al curs 2019-2020, es produeix una disminució de l'alumnat que cursa religió del 9,19 %, mentre que –com s'ha explicat– el professorat de religió s'ha seguit incrementant. De tot el període estudiat, el curs 2019-2020 suposa la xifra més elevada en el nombre de professorat de religió i la xifra més baixa d'alumnat inscrit a religió, essent 40.118 professors i 3.255.031 alumnes.

Gràfic 14. Evolució de l'alumnat que cursa religió i del professorat de religió (estudis no universitaris), cursos 2013-2014/2019-2020

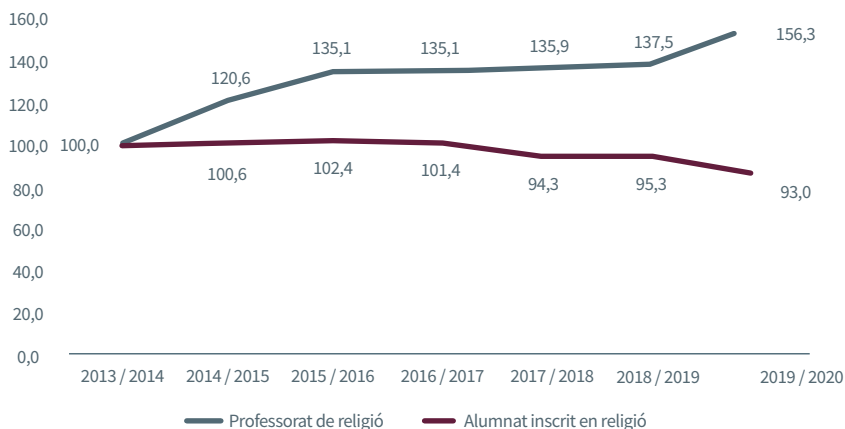


Font: elaboració pròpia a partir de Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, anys 2014-2020.

Al gràfic 15 s'ha pres com a referència el curs 2013-2014 per tal d'analitzar l'increment de l'alumnat i del professorat de religió durant el període posterior. En aquest sentit, si establim que les dades del curs 2013-2014 equivalen al valor 100, es pot observar que el creixement del nombre d'alumnes ha estat moderat, i que durant el curs 2017-2018 passa a ser inferior al de l'inici de la sèrie, sense parar de disminuir fins arribar al mínim de la sèrie en el curs 2019-2020. Al seu torn, el creixement del nombre de professors de religió sí que s'ha mantingut constant durant tot el període estudiat, tenint un creixement accentuat entre els cursos 2013-2014 i 2015-2016, seguit d'un de més atenuat durant els següents tres cursos i, tornant-se a accentuar durant el curs 2019-2020, essent aquest any un 56,3 % superior al professorat del curs 2013-2014.



Gràfic 15. Evolució de l'alumnat que cursa religió i professorat de religió (estudis no universitaris) (base 2013-2014 = 100)



Font: elaboració pròpia a partir de la Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, anys 2014-2020.

També hem volgut determinar l'evolució del nombre de professorat per a cada mil alumnes que cursen religió. **Durant el curs 2013-2014 hi havia 7,3 professors de religió per cada mil alumnes, una xifra que ha passat a ser de 12,3 professors per cada mil alumnes durant el curs 2019-2020.**

Cal mencionar que els acords concordataris entre l'Estat espanyol i l'Església catòlica signats l'any 1979 estableixen que és l'autoritat eclesiàstica l'encarregada de determinar els continguts de l'assignatura de religió (vegeu l'article VI) i de proposar el professorat que l'ha d'impartir (vegeu l'article III).

No obstant això, **el cost del professorat de religió als centres públics i privats-concertats l'assumeix l'Administració pública.** Segons les dades publicades per l'associació Europa Laica, l'any 2019 l'Administra-

ció estatal i les diverses administracions autonòmiques van destinar **700 milions d'euros** al pagament del professorat de religió, una xifra que s'ha incrementat els darrers anys, ja que l'any 2016 aquesta xifra era de 600 milions d'euros.

Actualment, en diverses comunitats autònomes encara existeixen concerts amb centres educatius que segreguen segons el sexe de l'alumnat. Durant els cursos 2017-2018 o 2018-2019 (depenent de la comunitat autònoma), un total de 71 centres concertats segueixen practicant aquesta educació diferenciada. Són poques les dades disponibles en relació amb aquest àmbit.

Segons una investigació de *elDiario.es*, aquests centres han rebut aproximadament 130 milions d'euros. La Comunitat de Madrid i Catalunya són els territoris que presenten un nombre més elevat de centres d'aquesta tipologia: 18 i 15 centres, respectivament, on es destinen 41,5 i 30 milions d'euros de finançament públic. Les comunitats que no destinen diners a finançar centres d'aquestes característiques són les Illes Canàries, Aragó, Extremadura i Castella-la Manxa, i les ciutats autònomes de Ceuta i Melilla, on l'Estat assumeix les competències en matèria educativa.

## Ritus de pas

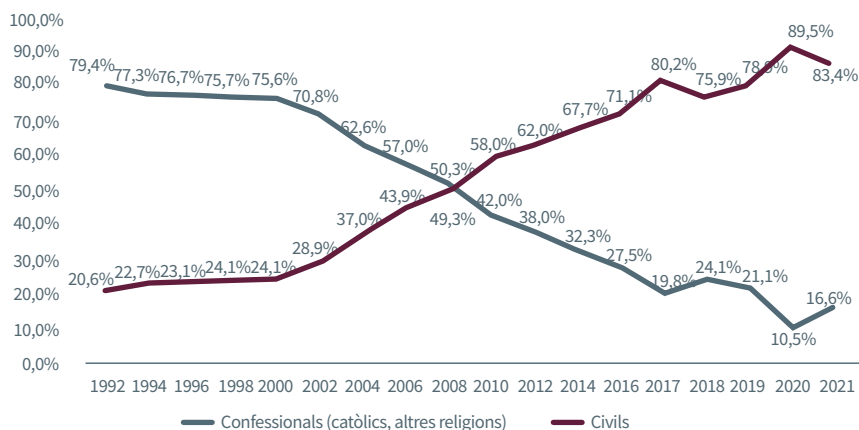
L'anàlisi dels ritus de pas és un indicador del vincle entre els rituals religiosos i la societat. El gràfic 16 ens mostra l'evolució dels matrimonis segons la tipologia de la celebració, en el període 1992-2021. Abans de comentar les dades hem de destacar que, com a conseqüència de la pandèmia de la COVID-19, el nombre de matrimonis de l'any 2020 es va veure afectat a partir del mes de març, i se'n van registrar un 45,7 % menys que el 2019. L'any 2021 es redueixen algunes restriccions provocades per la pandèmia i torna a augmentar el nombre de matrimonis, incrementant un 63 % respecte el 2020.

Les dades recollides ens indiquen que, a l'inici del període analitzat, el 79,4 % dels matrimonis eren de caràcter confessional, mentre que el 20,6 % eren matrimonis civils. L'any 2021, la tendència s'ha invertit completament, de manera que hi ha hagut un 83,4 % de matrimonis civils, en relació amb un 16,6 % de confessionals. En dades absolutes per a l'any 2021, dels 147.619 matrimonis celebrats, 123.012 van ser civils. Per tant, **prop de 8 de cada 10 matrimonis celebrats l'any 2021 van ser civils.**

Si ens centrem en els ritus de pas, s'observa que aquest darrer any s'ha produït un increment en els matrimonis religiosos en comparació l'any 2020. El context de pandèmia viscut l'any 2020 va afectar directament els matrimonis, reduint-ne el nombre i, alhora, afectant els matrimonis confessionals, a causa, en part, de les restriccions que van afectar els centres de culte religiós. L'any 2021, les restriccions es van reduir i, el nombre de matrimonis totals i, alhora, els confessionals va augmentar. Tot i així, en comparació amb els anys anteriors a 2020, l'any 2021 hi ha hagut un increment significatiu dels matrimonis civils, després del període 2017-2019 on va haver-hi una certa estabilització entre els matrimonis civils i els religiosos. A partir del 2017 es percep

una aturada en el creixement de la proporció de matrimonis civils, i la seva estabilització entre el 75 % i el 80 % del conjunt de matrimonis de l'Estat. Per tant, caldrà esperar les noves dades que es publiquin pròximament per veure com segueix la tendència, ja que a partir del 2017 es produeix un estancament del creixement del nombre de matrimonis civils, i s'estabilitza al voltant del 80 % del total de matrimonis. L'any 2018 podem apreciar una reducció de gairebé 5 punts dels matrimonis civils, si bé aquesta xifra sembla repuntar amb les dades de l'any 2019.

Gràfic 16. Evolució de matrimonis segons la tipologia, 1992-2021 (%)



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

Les comunitats autònomes que l'any 2021 presenten una proporció més gran de matrimonis civils són Catalunya (91,55 %), el País Basc (91,17 %) i les Illes Balears (90,85 %). Per contra, les comunitats amb un percentatge inferior de matrimonis civils són Ceuta (53,54%), Castella-la Manxa (72,17 %) i Extremadura (73,57 %).

En termes generals, a totes les comunitats es pot apreciar que la majoria de matrimonis són per la via civil, si bé es donen diferències territorials importants, ja que com hem vist la forquilla oscil·la entre el 72 % i el 90 % (amb l'excepció de Ceuta), segons el territori.

Taula 6. Matrimonis segons la forma de celebració, comunitats/ciutats autònomes, 2021 (%)

| Comunitat/Ciutat             | Confessional<br>(catòlica i altres) | Civil  | No consta |
|------------------------------|-------------------------------------|--------|-----------|
| Andalusia                    | 24,75%                              | 75,24% | 0,01%     |
| Aragó                        | 18,19%                              | 81,20% | 0,61%     |
| Astúries (Principat d')      | 17,67%                              | 82,30% | 0,03%     |
| Balears (Illes)              | 9,04%                               | 90,85% | 0,12%     |
| Canàries                     | 9,34%                               | 90,66% | 0,00%     |
| Cantàbria                    | 17,60%                              | 81,09% | 1,31%     |
| Castella i Lleó              | 22,03%                              | 76,75% | 1,22%     |
| Castella-la Manxa            | 27,80%                              | 72,17% | 0,03%     |
| Catalunya                    | 8,45%                               | 91,55% | 0,00%     |
| Comunitat Valenciana         | 12,11%                              | 87,89% | 0,00%     |
| Extremadura                  | 26,40%                              | 73,57% | 0,03%     |
| Galícia                      | 12,07%                              | 87,92% | 0,01%     |
| Madrid (Comunitat de)        | 17,39%                              | 82,36% | 0,25%     |
| Múrcia (Regió de)            | 21,48%                              | 78,52% | 0,00%     |
| Navarra (Comunitat Foral de) | 16,17%                              | 83,83% | 0,00%     |

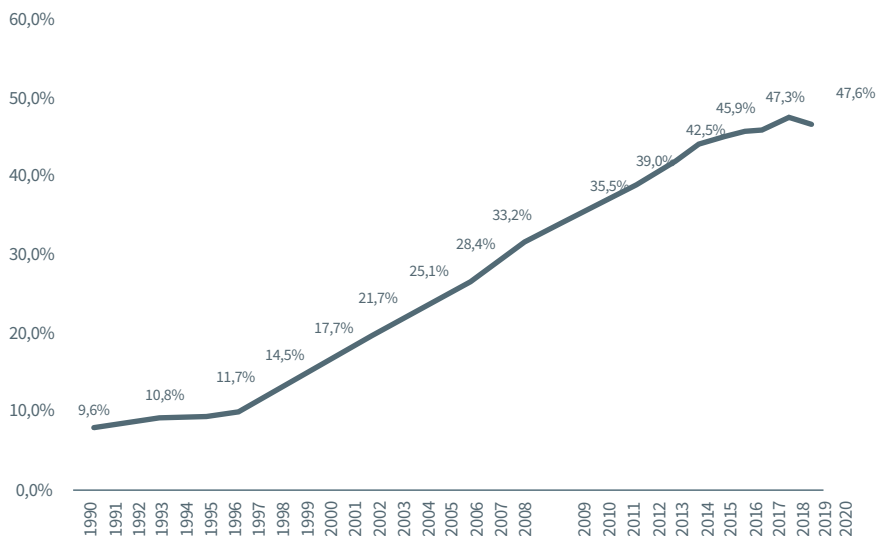
|                       |        |        |       |
|-----------------------|--------|--------|-------|
| <b>País Basc (el)</b> | 8,83%  | 91,17% | 0,00% |
| <b>Rioja (la)</b>     | 16,75% | 83,15% | 0,10% |
| <b>Ceuta</b>          | 46,46% | 53,54% | 0,00% |
| <b>Melilla</b>        | 13,98% | 86,02% | 0,00% |
| <b>TOTAL</b>          | 16,65% | 83,22% | 0,14% |

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

També s'ha produït, al llarg de les últimes dècades, un increment dels naixements fora del matrimoni, que s'ha accelerat sobretot en els darrers 20 anys (1996-2020). Segons les últimes dades disponibles, el 47,6 % dels infants són nascuts fora del matrimoni. Aquesta xifra representava únicament el 9,6 % el 1990.

Es manté, per tant, el creixement dels naixements fora del matrimoni, que s'ha desenvolupat de manera ininterrompuda durant tota la sèrie analitzada, si bé l'última dada disponible suposa una disminució percentual en el nombre de naixements fora del matrimoni.

Gràfic 17. Naixements fora del matrimoni, 1990-2020 (%)



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

## Conclusions

Un 37 % de la població es declara adscrita a opcions de consciència no religiosa, segons les dades recollides en els baròmetres del CIS de l'any 2021. Si observem l'evolució de la proporció de persones amb opcions de consciència no religiosa, es presenta un creixement important entre el període 1980-2021, on es passa del 9 % al 37 %. La tendència ens indica que es manté constant l'increment del percentatge de persones amb opcions de consciència no religiosa, amb un augment molt significatiu, de 8 punts, aquest darrer any. El que ens mostren les dades és

que l'efecte de la COVID-19 ha presentat canvis en les manifestacions amb relació a l'adscripció de consciència no religiosa de la ciutadania, que s'han mantingut en aquests darrers dos anys.

Es poden detectar diversos elements que influeixen en l'adscripció de consciència de les persones. Per una banda, l'edat és un d'aquests factors. **Més del 60 % de les persones d'entre 18 i 24 anys, i més del 55 % de les persones d'entre 25 i 34 anys s'adscriuen a opcions de consciència no religiosa**, xifra que es redueix a mesura que s'incrementa l'edat. Entre la població de més de 65 anys, únicament el 21 % es declara no religiosa.

La distribució territorial es presenta com un element condicional de l'adscripció de consciència de la ciutadania. Catalunya, Navarra, el País Basc i les Illes Balears són les comunitats amb una proporció més gran de persones adscrites a opcions de consciència no religiosa. Les que presenten una proporció més reduïda són Ceuta, Melilla i Aragó.

S'observa una reducció de més de 25 punts percentuals del nombre de persones practicants al llarg dels darrers 20 anys, una tendència que sembla accentuar-se en l'últim període analitzat. Si a principis de segle XXI, entre les persones adscrites a opcions de consciència religiosa, es declaraven practicants 2 de cada 3, en aquest principi de dècada només es declara practicant 1 de cada 3 persones adscrites a opcions de consciència religiosa.

Pel que fa al **finançament de l'Església catòlica** a través de l'**assignació tributària**, en l'exercici 2019, va suposar 276 milions d'euros, mentre que la quantitat recollida per a altres fins socials va ser superior als 386 milions. Malgrat que s'ha incrementat el finançament via IRPF de l'Església catòlica en relació amb els anys anteriors, des del 2011 hi ha hagut una **reducció constant de la proporció de persones que han marcat únicament la casella de l'Església catòlica**, que és només de



l'11,1 % del total de declarants el 2019. Aquesta reducció s'ha desenvolupat en paral·lel a l'increment de la proporció de persones que han marcat ambdues opcions, que l'any 2019 representaven el 21,5 % del total.

Si bé durant el període 2013-2016 ha disminuït en 2,5 punts percentuals el nombre de persones que marquen la casella de l'Església (ja sigui en exclusiva o marcant també la casella d'altres fins socials), la quantitat que obté la institució religiosa s'ha incrementat un 22 %, i ha passat de 226 milions el 2013 als gairebé 277 milions del 2019, fet que ens indica que si bé hi ha menys persones que decideixen fer l'aportació a l'Església, les rendes que ho fan són més altes.

En matèria d'educació, la tendència general dels darrers anys ha estat **l'increment de l'alumnat que cursa activitats alternatives a la religió en tots els nivells educatius**. Això no obstant, a partir del curs 2014-2015 es pot observar una disminució en el cas de l'ESO, que es capgira a les últimes dades disponibles. A primària, per contra, es manté constant. El 37,8 % de l'alumnat de primària i el 41,9 % del de l'ESO cursa activitats alternatives a la religió. En el cas del batxillerat, es disposa de dades fins al curs 2014-2015, moment en el qual la proporció d'alumnes que no cursava religió era del 67 %.

En aquest àmbit cal mencionar també la **diferència important entre centres educatius, segons la titularitat**. Els centres públics són els que presenten més proporció d'alumnat que cursa activitats alternatives a la religió, que és del 47,8 % a primària i del 53,8 % a l'ESO. Als centres privats no concertats, aquestes xifres són del 35,1 % a primària i del 40,8 % a l'ESO. On hi ha una **proporció menor d'alumnes que no cursen religió és als centres privats i concertats**: les xifres són del 14,1 % i del 16 %, respectivament.

Al llarg dels darrers anys no s'ha produït un increment rellevant del percentatge d'alumnat matriculat a centres educatius religiosos. Aquesta xifra es manté constant al voltant del 18 % del total d'alumnes matriculats entre els cursos 2007-2008 i 2019-2020, si bé hi ha un increment del nombre absolut d'alumnes, fruit del creixement general de la matriculació.

Pel que fa al professorat de religió, hem pogut comprovar com ha incrementat en nombre en els darrers anys, i s'ha passat de 25.660 professors i professores durant el curs 2013-2014 a 40.118 el curs 2019-2020. Aquest increment del professorat s'ha produït de manera paral·lela a una reducció de més del 9 % dels alumnes de religió entre els cursos 2015-2016 i 2019-2020. És a dir, el professorat de religió s'ha incrementat mentre que el nombre d'alumnes matriculats a l'assignatura de religió s'ha reduït.

Si ens centrem en els ritus de pas, s'observa que aquest darrer any s'ha produït una disminució en el nombre de matrimonis civils en comparació amb el 2020, però, tenint en compte el context de pandèmia i les restriccions viscudes, es pot dir que l'any 2021 continua la tendència de creixement percentual en el nombre de matrimonis civils, després del període 2017-2019 on va haver-hi una certa estabilització entre els matrimonis civils i els religiosos. A partir del 2017 es percep una aturada en el creixement de la proporció de matrimonis civils, i la seva estabilització entre el 75 % i el 80 % del conjunt de matrimonis de l'Estat. Les dades de 2021 ens presenten que prop de 8 de cada 10 matrimonis van ser civils.

Per altra banda, el percentatge de naixements fora del matrimoni també sembla experimentar un estacament, de manera que, durant l'any 2020, el 47,6 % dels naixements es produïren fora del matrimoni.

El procés de secularització de la societat es constata un any més i s'incrementen bona part de les tendències que confirmen aquest distanciament entre la ciutadania i les creences i les pràctiques religioses, i més concretament, amb l'Església catòlica. Contràriament a aquesta tendència, es mantenen els privilegis de finançament de l'església a través de l'IRPF o la presència de la religió a l'escola, tot i que considerem que haurem d'estar amatents a l'evolució de les dades que indiquen canvis importants de tendències en aquesta dècada del segle XXI.

**Autors //**  
**Autores**



## **Lluís Pérez-Lozano**

*Esplugues de Llobregat, 1985*

Professor associat al Departament de Ciències Polítiques i Socials de la Universitat Pompeu Fabra i membre del seu Grup de Recerca en Teoria Política, així com director acadèmic de la Fundació Josep Irla. Els seus interessos de recerca se centren en les teories de la democràcia i, més concretament, en el republicanisme: les característiques teòriques, els orígens i evolució, les variants i les debilitats i fortaleeses en afrontar diferents controvèrsies normatives a les democràcies modernes.



## Daniel Gamper

*Barcelona, 1969*

Professor de Filosofia moral i política a la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha concentrat la seva investigació en l'àmbit de la filosofia política, concretament en teories de la democràcia, la política i la religió. Ha publicat nombrosos articles sobre el paper de les religions a les societats democràtiques, els límits del liberalisme i el concepte de tolerància. És autor dels llibres *Laicidad europea* (Editorial Bellaterra) i *Las mejores palabras* (Anagrama).



## **Antoinette Torres**

*La Habana, 1975*

Investigadora social i fundadora d'Afroféminas, una comunitat en línia que va néixer el 2014 per donar veu i visibilitzar les dones afrodescendents/negres a Espanya. El seu objectiu és ser un mitjà digital on es parli de literatura, opinió, poesia i periodisme per establir un diàleg des de la perspectiva de la dona racialitzada.



## **María Ignacia Ibarra**

*Santiago de Chile, 1985*

Doctora en Societat i Cultura per la Universitat de Barcelona. És part del comitè editorial de *Trenzar: Revista de Educación Popular, Pedagogías Críticas e Investigación Militante*. Membre del Grup de Recerca en Gènere, Identitat i Diversitat (GENI UB) i del grup de treball CLACSO Territorialitats en disputa i r-existències. Col·laboradora del Centre d'Investigacions Interculturals i Indígenes (CIIR).

Les seves principals línies d'activisme, treball i investigació són: feminismes descoloniais, experiències polítiques de dones de pobles originaris, cossos, territoris i lluites per allò comú i temes que ha desenvolupat principalment a Xile, Mèxic i Barcelona.





## **Mostafà Shaimi**

*Oujda, 1974*

Professor associat del Departament de Pedagogia de la Universitat de Girona. Professor en el Màster en Moviments migratoris en el segle XXI: Conceptes, Realitats, Accions, i en el Màster en Ensenyament d'Espanyol i de Català com a Segones Llengües. Coordinador del màster Diversitat religiosa: Pensament, Realitat i Gestió (UdG). Coordinador del curs «Visibilitzant els racismes: discursos, pràctiques i resistències» (UdG). Els seus interessos de recerca són el racisme, la religió i la laïcitat. Des de 2021, ha treballat en l'àmbit social en administracions públiques (ajuntaments i Generalitat de Catalunya) i en entitats socials del tercer sector com: Fundació IRes (Institut de Reinserció Social), GRAMC (Grup de Recerca en Minories Culturals), Càritas, Eina (Associació per la Recerca i l'Acció Comunitària), Fundació Ser.Gi (Servei Gironí de Pedagogia social) i Fundació Gentis. És membre de la Plataforma SaltEduca i de l'Espai Antiracista Salt-Girona.



## Maryam Namazie

Teheran, 1966

Escriptora i activista d'origen iranià que resideix al Regne Unit. És la portaveu de One Law for All i del Consell d'Exmusulmans de Gran Bretanya. Al llarg de les dècades fent activisme, ha produït *Bread and Roses*, un programa de televisió setmanal emès a l'Iran; ha estat productora executiva de *Women Leaving Islam*; ha publicat *The Woman's Quran*; ha dirigit protestes en topless a l'orgull de Londres en defensa dels drets LGBT; ha participat despullada en una protesta en defensa dels drets de les dones a l'Orient Mitjà i el nord d'Àfrica; ha lluitat contra les lleis de lapidació, i ha defensat els drets dels refugiats. El règim islàmic de l'Iran ha qualificat Namazie d'«immoral, meuca i corrupta»; la seva xerrada a TedX va ser censurada i qualificada de «preocupant i inacceptable». Ha rebut nombrosos premis, entre els quals, el Henry H. Zumach Freedom From Religious Fundamentalism, el 2017; el Premi Internacional al Laïcisme, el 2016, i el Premi al Laic de l'Any de la Societat Nacional Laica (2005).



## **Víctor Albert**

*Barcelona, 1989*

Doctor en sociologia per la Universitat de París 8 de Saint-Denis (França). Professor contractat de Sociologia a la Universitat Toulouse 2 Jean Jaurès. Membre del grup de recerca Investigacions en Sociologia de la Religió de la Universitat Autònoma de Barcelona (ISOR-UAB). Les seves línies de recerca se centren en el debat públic sobre la diversitat religiosa i l'islam a Espanya i França, especialment en la seva regulació en l'espai urbà.



## **Joan-Francesc Pont**

*Barcelona, 1957*

Doctor en dret diplomat en Ciències Empresarials i Catedràtic de Dret financer i tributari de la Universitat de Barcelona (UB), on va ser membre de l'equip rectoral (2001-2005).

També ha estat director general de l'Institut de Formació Contínua (IL3) de la Universitat de Barcelona des del juliol del 2005 fins al juny del 2007 i vicepresident segon de la Fundació Bosch Gimpera (2002-2007). És membre de la Reial Acadèmia de Ciències Econòmiques i Financeres d'Espanya.

President de la Fundació Ferrer i Guàrdia.



## **Hungria Panadero**

*Barberà del Vallès, 1977*

Llicenciada en Sociologia en l'itinerari de treball i organitzacions per la Universitat Autònoma de Barcelona (2001). Llicenciada en Ciències del Treball per la Universitat Oberta de Catalunya (2005). Ha realitzat diferents cursos d'especialització en els àmbits de la participació i la joventut.

Des de 2006 és investigadora de l'Institut d'Anàlisi Social i Polítiques Públiques de la Fundació Ferrer i Guàrdia. Ha estat autora i ha participat en recerques en diferents àmbits: educació, ocupació, associacionisme, participació, joventut i gestió de la diversitat cultural.

Experta en l'assessorament de plans estratègics tant a administracions públiques com a entitats i dinamització de processos participatius. Ha col·laborat en totes les edicions de l'*Informe Ferrer i Guàrdia* i en diverses publicacions sobre laïcitat, així com en nombrosos projectes vinculats a entitats de col·lectius immigrants.



## Josep Mañé

*El Vendrell, 1990*

Llicenciat en Ciències Polítiques i de l'Administració per la Universitat Autònoma de Barcelona (2013). Màster Oficial de Relacions Internacionals, Seguretat i Desenvolupament (2015).

El 2013 fa les pràctiques professionals de la llicenciatura a l'Institut d'Anàlisi Social i Polítiques Públiques de la Fundació Ferrer i Guàrdia, i el 2015 torna per incorporar-se a l'equip professional.

Abans de la seva reincorporació ha estat col·laborador de l'Observatori Àsia Central.



## **Joan Gorina**

*Parets del Vallès, 1995*

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

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

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



## **Joffre Villanueva**

*Barcelona, 1974*

Llicenciat en Ciències Polítiques. Ha estat Secretari General del Moviment Laic i Progressista, portaveu de la Lliga per la Laïcitat i ha col·laborat en diverses publicacions sobre laïcitat. Ha estat membre de l'equip de direcció d'Esplais Catalans i president del Consell de la Joventut de Barcelona.

Vicepresident de la Fundació Ferrer i Guàrdia.



