

qué hacemos
para que el Estado
asuma **por** completo la
pluralidad social existente,
y sea reflejo de **una**
sociedad laica

Santiago J. Castellá

Antoni Comín

Joana Ortega-Raya

Joffre Villanueva

AKAL / QUÉ HACEMOS

7

AKAL



El presente libro se publica bajo licencia copyleft, según la cual el lector es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, conforme a las siguientes condiciones:

- **Reconocimiento.** Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).
- **No comercial.** Podrán copiarse, distribuirse y comunicarse públicamente los materiales de esta obra siempre que no existan fines comerciales ni lucrativos.
- **Compartir bajo la misma licencia.** En caso de que se altere o transforme el contenido de esta obra, o se genere una obra derivada, sólo se podrá distribuir bajo una licencia idéntica a esta.
- Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
- Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
- Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.
- Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad, no se ven afectados por lo anterior.
- Al reutilizar o distribuir la obra, tienen que dejarse claro los términos de la licencia de esta obra.


© Santiago J. Castellá, Antoni Comín,
Joana Ortega-Raya y Joffre Villanueva, 2013


© Ediciones Akal, S. A., 2013

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

 [facebook.com/EdicionesAkal](https://www.facebook.com/EdicionesAkal)

 @AkalEditor

ISBN: 978-84-460-3779-8

Depósito legal: M-448-2013

Impreso en Efca, S. A.
Torrejón de Ardoz (Madrid)

Qué hacemos

¿Qué hacemos cuando todo parece en peligro: los derechos sociales, el Estado del bienestar, la democracia, el futuro? ¿Qué hacemos cuando se liquidan en meses conquistas de décadas, que podríamos tardar de nuevo décadas en reconquistar? ¿Qué hacemos cuando el miedo, la resignación, la rabia, nos paralizan?

¿Qué hacemos para resistir, para recuperar lo perdido, para defender lo amenazado y seguir aspirando a un futuro mejor? ¿Qué hacemos para construir la sociedad que queremos, que depende de nosotros: no de mí, de nosotros, pues el futuro será colectivo o no será?

Qué hacemos quiere contribuir a la construcción de ese «nosotros», de la resistencia colectiva y del futuro compartido. Queremos hacerlo desde un profundo análisis, con denuncias pero sobre todo con propuestas, con alternativas, con nuevas ideas. Con respuestas a los temas más urgentes, pero también otros que son relegados por esas urgencias y a los que no queremos renunciar.

Qué hacemos quiere abrir la reflexión colectiva, crear nuevas redes, espacios de encuentro. Por eso son libros de autoría colectiva, fruto del pensamiento en común, de la suma de experiencias e ideas, del debate previo: desde los colectivos sociales, desde los frentes de protesta, desde los sectores afectados, desde la universidad, desde el encuentro intergeneracional, desde quienes ya trabajan en el terreno, pero también desde fuera, con visiones y experiencias externas.

Qué hacemos quiere responder a los retos actuales pero también recuperar la iniciativa; intervenir en la polémica al tiempo que proponemos nuevos debates; resistir las agresiones actuales y anticipar las próximas; dismantlar el discurso dominante y generar un relato propio; elaborar una agenda social que se oponga al programa de derribo iniciado.

Qué hacemos esta impulsada por un colectivo editorial y de reflexión formado por Olga Abasolo, Ramón Akal, Ignacio Escolar, Ariel Jerez, José Manuel López, Agustín Moreno, Olga Rodríguez, Isaac Rosa y Emilio Silva.

Santiago J. Castellá, Antoni Comín,
Joana Ortega-Raya y Joffre Villanueva

Qué hacemos por una sociedad laica



Introducción

Una nueva mirada laica a una sociedad plural

La historia moderna de la libertad religiosa y de conciencia nace de manera definitiva con la firma de los tratados de paz de Westfalia en 1648. Se pone fin a siglos de las llamadas «guerras de religión», reconociendo un nuevo principio jurídico regulador de la coexistencia pacífica entre las naciones europeas: el principio de tolerancia religiosa. Principio que, a pesar de su aparente debilidad —tolerar al que no comparte tus ideas es tolerar al «equivocado»—, va conquistando progresivamente todos los ordenamientos jurídicos empapándolos de una nueva mirada abierta y liberal.

Sobre la tolerancia se irá construyendo, lenta pero inexorablemente, el edificio de la protección de los derechos humanos y de la democracia política. De algún modo, se podría decir que el largo camino de la sociedad moderna hacia la democracia tiene en la instauración de la tolerancia religiosa como paso inicial. Poco a poco se introducen ideas encadenadas en la sociedad europea: si es posible «tolerar» a una nación protestante en centro Europa, ¿cómo justificamos no tolerar a una minoría protestante en nuestra «muy católica» nación?; y si en aquello que preconizamos como lo más importante y determinante, la relación del ser humano con la divinidad, podemos ser tolerantes ¿no deberemos también ser tolerantes con los asuntos del gobierno de los hombres por los hombres? ¿Encontraremos alguna excusa para negar el pluralismo político si garantizamos el pluralismo religioso?

Y así, primero de la mano de la Gloriosa Revolución inglesa y progresivamente en las diferentes colonias británicas de América del Norte que se fueron independizando —Filadelfia, Vermont, Massachussets, etc.— hasta la Constitución americana de Jefferson, la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de la Revolución francesa, etc., la tolerancia religiosa va empapando los ordenamientos constitucionales. Van tomando forma la libertad religiosa, la libertad de conciencia y los derechos civiles y políticos que, a su vez, a principios del siglo xx, darán

paso a los derechos económicos, sociales y culturales. Entonces la actitud abstencionista del Estado frente a las libertades individuales dará paso a la exigencia de una intervención positiva del Estado para garantizar la igualdad de oportunidades.

Así que la libertad de conciencia –hija directa de la tolerancia religiosa y la libertad de creencias– se instituye no solo como la primera libertad civil, sino también como base y cimiento de todo el edificio de la convivencia en libertad y democracia. Incluso desde la mirada del más frío e insensible racionalismo positivista, el respeto a las creencias religiosas individuales –más allá de la valoración que individualmente pueda hacerse de estas– es el fundamento básico del respeto a la dignidad de la persona y del marco político jurídico que gobierna los asuntos colectivos.

La libertad de conciencia, de opciones de conciencia –religiosas o no–, que incluye la libertad religiosa, no sólo de creencias sino de expresión y ejercicio individual y colectivo del culto, es hoy un principio y un valor para toda sociedad abierta y para todo ordenamiento que se defina como democrático y de derecho. Años de lucha por la tolerancia y la libertad no pueden tener, en ningún caso, como resultado, el negar a nadie el pleno y efectivo derecho intrínseco a la libertad de conciencia y de creencias.

Se puede afirmar que, a estas alturas de la historia, las creencias religiosas, la religión, ya no es lo que era en nuestra sociedad. El fenómeno religioso como tal ha perdido el protagonismo y la centralidad que tenía en la vida individual y colectiva en Europa. Hoy cuando hablamos del fenómeno religioso en las personas y en las sociedades contemporáneas nos estamos refiriendo a una realidad profunda y radicalmente diferente a la de hace unas décadas. En España, especialmente, cuando hablamos de religión y de laicidad hoy, nos estamos refiriendo a un fenómeno sustancialmente distinto al del integrismo totalizador que adoptó la forma de nacional-catolicismo durante el franquismo; pero también a algo muy distinto a las lógicas ilustradas laicistas que caracterizaron el siglo XIX hasta la Segunda República. Ni siquiera es la plural tolerancia aconfesional de los inicios del actual periodo constitucional.

Hoy la realidad es otra: la profunda secularización de la sociedad española, la liberalización de las costumbres, el protagonismo de la mujer en todos los espacios sociales, la llegada de población inmigrada con referentes religiosos variados, la ruptura de los grandes relatos capaces de explicar coherentemente la realidad, el sincretismo y el *collage* de las espiritualidades a la carta, etc. Este cambio lo reflejan estudios y encues-

tas pero para apreciarlo es suficiente con pasear por un pueblo o una ciudad con los ojos abiertos. Y sin embargo, aunque el mapa sociológico de las creencias en nuestro país es muy diferente, seguimos mirándolo con las respuestas tradicionales, con las dos grandes y anticuadas constelaciones de respuestas. Por un lado, con las soluciones integristas del medievo que marcan el tradicionalismo anti-ilustrado que llega hasta nuestros días; y por otro lado, con las respuestas ilustradas y laicistas surgidas en el siglo XVIII. Ambas con todos sus matices, tendencias, precisiones y debidamente *tuneadas* para cada momento histórico pero conservando ese regusto polvoriento y cerrado de otros tiempos.

Estas posiciones son incapaces de dar respuestas a una realidad compleja, cibernética, dinámica y cambiante, acelerada y desacomplejada, y se reducen a mantras repetitivos que evitan profundizar en un debate que, por motivos históricos y de imaginario colectivo, nos parece incómodo y postergable. Pero la realidad es tan clara que ya no lo podemos postergar y no lo queremos postergar.

Habrà que empezar sabiendo de dónde venimos, aunque sea a través de un acelerado y necesariamente simplificador recorrido histórico que nos permita encontrar aquellos elementos que todavía hoy nos marcan y condicionan y nos impiden dar respuestas más adecuadas a la realidad del fenómeno religioso contemporáneo.

En segundo lugar abordaremos lo que nos está pasando. Cómo muchos de los problemas e interrogantes que tenemos planteados carecen de respuestas coherentes, y cómo el sistema en su conjunto se diluye en contradicciones e imprecisiones que nos obligan a redefinir las políticas públicas en relación al hecho religioso.

Todo nos llevará a un ¿qué hacemos? que nos permita repensar las políticas de laicidad, de pluralismo y de gestión pública de la diversidad de opciones religiosas y de conciencia desde una lectura desacomplejada de la realidad, dotándonos de instrumentos coherentes, simples y eficaces para dar respuestas a una complejidad que no tiene por qué ser confusa.

En definitiva, una aproximación a la realidad desde una lectura más propia de nuestro tiempo, pero también desde una lectura nueva de la laicidad. No esa lectura secularizadora y fuerte de la primera ilustración que en sus expresiones más insensibles podría llegar incluso a la intolerancia, sino una lectura humana y sensible —de la ilustración escarmen-tada— que lleve a entender cómo opciones de conciencia diversas pueden

convivir desproblematizadamente en una misma comunidad política. Y es que la realidad nos lo ha puesto fácil: hoy la religión ya no es, para casi nadie, el castillo en el que atrincherarse para imponer a otros sus decisiones éticas.

Por eso la laicidad aparece en este nuevo contexto, no sólo como la reivindicación de separación y neutralidad en el espacio público, sino también como una norma reguladora de la convivencia entre opciones de conciencia diversas y plurales. Una laicidad capaz de ordenar las relaciones de convivencia sin que nadie vea o sienta dañada la libre búsqueda de su felicidad y su autodeterminación ética. Una laicidad que desarrolla su amplia capacidad mediadora para dar respuesta a los inevitables conflictos que la complejidad conlleva.

I. ¿De dónde venimos? Un pasado remoto pero muy presente

Venimos, como gran parte de Europa, de una historia rica y compleja pero a menudo también vergonzante, donde en la mayoría de las ocasiones la cuestión de la gestión de la diversidad y de las políticas vinculadas a las identidades se han resuelto con el recurso a la violencia, la opresión y la exclusión; en ocasiones llegando al genocidio. Hay que reconocer que la historia del viejo continente no es un ejemplo de soluciones positivas a la gestión de la diversidad, ni en su territorio ni en sus aventuras colonialistas.

Este pasado de represión, persecución y muerte, de dogma contra la libertad, y de identidad cerrada e inmutable, pervive en nuestro imaginario colectivo más allá de lo que somos conscientes. En nuestro país reaparece detrás de muchas políticas reactivas con las que tendemos a abordar, más instintiva que racionalmente, la diversidad de religión y de conciencia.

La Iglesia católica, centro de la vida pública y guardiana de la moral privada

El año 1492 se convertirá en la fecha crítica del inicio de nuestro proceso de homogeneización nacional, centrado en la religión. Aquel que no sea católico, será rechazado. Los judíos, y después los musulmanes, son obligados a convertirse bajo la amenaza de la expulsión. Miles serán efectivamente expulsados. Los conversos, a su vez, se verán sometidos a la vigilancia inquisitorial. Se produce así una fuerte institucionalización de la religión en el marco del Estado con la Inquisición como brazo ejecutor del terror integrista. El siguiente paso será la represión de los seguidores de la reforma protestante; incluso los humanistas «demasiado críticos» con la jerarquía católica caerán bajo sospecha.

De forma involuntaria, la persecución a los protestantes españoles será fundamental para el primer antecedente de la regulación de la to-

lerancia en Europa. Con anterioridad al famoso Edicto de Nantes de 1598 que ponía fin a las cruentas guerras de religión francesas —con el dramático episodio conocido como «La noche de San Bartolomé» del 24 de agosto de 1572—, el Rey Segismundo de Transilvania había dictado ya un edicto de tolerancia religiosa con el que daba refugio a los unitaristas (protestantes) seguidores de Miguel Servet. Este, negando el dogma de la Santísima Trinidad había tenido que huir de la persecución de la Inquisición, siendo desvelada su identidad y detenido por indicación de Calvino en Ginebra, donde fue condenado a arder en la hoguera. Sus seguidores buscaron refugio para sus iglesias unitaristas por Europa, siendo acogidos por el Rey de Transilvania, quien se comprometió a tolerar la diversidad religiosa bajo el recuerdo de las palabras del sabio Miguel Servet: «ni con estos ni con aquellos estoy de acuerdo en todos los puntos, ni tampoco en desacuerdo. Me parece que todos tienen parte de verdad y parte de error y que cada uno ve el error del otro, mas nadie el suyo... Fácil sería decidir todas las cuestiones si a todos les estuviera permitido hablar pacíficamente en la iglesia conteniendo el deseo de profetizar».

Llegamos así al siglo XVIII de la Ilustración y las luces. Parte de nuestra elite social y política, a pesar de las resistencias institucionales, abrirá la puerta a la modernización y atenderá entusiasmada al espíritu racionalista y liberal de los nuevos tiempos. Pero será en el siglo XIX cuando se produzca la primera oleada de la secularización en España, si bien con un origen complejo. La respuesta a la invasión franco-napoleónica sitúa las ideas liberales y la tolerancia como una imposición afrancesada en contra de nuestras esencias patrias. Este argumento estará recurrentemente presente en nuestra vida política hasta la Constitución de 1978. Este fenómeno explica que nuestra primera Constitución, «la Pepa», hecha en Cádiz hace 200 años en la línea de las tendencias marcadas por las revoluciones liberales en Europa y América, afirmara en su artículo 12 que: «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra».

La necesidad de modernizar la agricultura y dinamizar la vida económica llevará a la conocida como «desamortización de Mendizábal» (1836). Se expropiaron grandes extensiones de tierra improductiva propiedad de la Iglesia católica y fueron repartidas. Es en este contexto en el que aparece el anticlericalismo como respuesta a las históricas formas

de opresión, explotación e incultura articuladas desde las estructuras eclesiásticas. Las sucesivas Constituciones españolas (1837, 1845, 1869 y 1876) muestran la difícil y tensa modernización de nuestra sociedad y en todas ellas se hace patente el conflicto entre clericales y anticlericales. Analizando las diferentes Constituciones españolas podríamos tener una impresión de avances y retrocesos consecutivos con un modelo muy musical... un pasito «p' adelante», María, un pasito «p' atrás». Pero la realidad muestra largos periodos de confesionalismo estatal con escasos momentos de libertad.

Pieza clave para entender la perpetuación del peso de la Iglesia católica en la sociedad española del siglo XIX, al contrario de lo que ocurre en otros países de nuestro entorno, es la firma del Concordato de 1851 entre Isabel II y el Papa Pío IX. Es negociado por el político conservador Bravo Murillo y con él España paga sus culpas por la desamortización. Antes se ha hecho la restitución de bienes a la Iglesia con la Ley de Donación de Culto y Clero de 1845, afirmando en su primer artículo que: «La religión católica, apostólica, romana que, con exclusión de cualquier otro culto, continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones».

A pesar de todo, durante este periodo –aunque de forma exorbitantemente lenta–, se ha ido rompiendo la homogeneidad religiosa. El catolicismo debe ahora competir con otras ideas –religiosas o no– y va progresivamente perdiendo el monopolio de la verdad y asistiendo a la secularización progresiva de las instituciones civiles. Como hecho clave se separan el delito y el pecado que durante mucho tiempo habían sido una unidad conceptual irrompible. Es el primer proceso de secularización y hace que nazcan las relaciones Iglesia–Estado.

La Segunda República: una España laica

Después de un principio de siglo plagado de revueltas liberales y explosiones de anticlericalismo frente al control de la Iglesia católica sobre amplios aspectos de la vida económica y social –educación, costumbres y moralidad–, llegamos a la proclamación de la República en 1931. La tensión modernizadora del país llega a su culmen. La nueva

Constitución republicana reconocerá, como nunca se había hecho hasta ese momento, la libertad de conciencia en un marco jurídico plenamente laico.

Es muy expresivo el artículo 27 de esta Constitución cuando afirma que: «la libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública. Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil. No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos. Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno. Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas (...)». Este era continuación de un artículo 26 que regulaba la financiación de las confesiones y marcaba la neutralidad del Estado, pero que mostraba las consecuencias del conflicto clericales-anticlericales que se había prolongado un siglo: «(...) Quedan disueltas aquellas órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado, sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes.

Las demás órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes constituyentes y ajustada a las siguientes bases:

- 1ª. Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado.
- 2ª. Inscripción de las que deban subsistir en un registro especial dependiente del Ministerio de Justicia.
- 3ª. Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.
- 4ª. Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.
- 5ª. Sumisión a todas las leyes tributarias del país.
- 6ª. Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la asociación.
- 7ª. Los bienes de las órdenes religiosas podrán ser nacionalizados».

La afirmación de Manuel Azaña de que «España ha dejado de ser católica» tenía más de voluntad constructora, educativa y dimensión social, que de referencia a creencias individuales, como él mismo expli-

citó en su discurso. Y es que más allá de las tensiones con las esferas católicas y las connivencias conspiradoras de estas con los sectores más reaccionarios que veían en el nuevo orden un peligro real para sus intereses económicos y políticos, la Segunda República encontraba su verdadera dimensión laica en la instrucción pública –la educación–. El ministro republicano Marcelino Domingo afirmaba que el maestro era el primer ciudadano de la República y que la República ante todo era una biblioteca y una escuela en cada pueblo de España. La veracidad de esta concepción tiene su expresión más clara en la definición del llamado «alzamiento nacional» como de una cruzada contra la educación laica.

La España nacional-católica

Desde sus inicios, el alzamiento golpista contra el gobierno legítimo de la República adoptó para el conflicto civil provocado la denominación de «cruzada», que se había reservado para aquellas guerras santas que tenían por objeto liberar un territorio perdido por la cristiandad en su lucha medieval contra el islam. El régimen dictatorial recuperó así la vieja idea-respuesta de 1492 de la homogeneización religiosa: hacer de la religión católica, no la religión del Estado, sino parte intrínseca del régimen y de la nueva identidad nacional española. El ser católico pasó de nuevo a ser una condición de facto para acceder a la ciudadanía, determinando una vez más que el que no fuese católico tenía de irse al exilio, convertirse o esconder sus ideas. Mediante una impresionante maquinaria totalizadora, desde las escuelas, la vida social, los medios de comunicación, el aparato policial y las instituciones del Estado, se inició una implacable política de control de la moral y las costumbres como acicate de la represión de las libertades.

El principio segundo de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, dice: «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación». Se da así carta de naturaleza al papel ideológico y de control social de la Iglesia católica y nace el marco político definido como nacional-catolicismo. La nueva situación no es la versión extrema del clericalismo en el paradigma clerical-anticlerical que llevaba funcionando un siglo, sino una nueva versión de la política de religión de los Reyes Católicos.

A partir de este momento la Iglesia católica se introduce en el aparato del Estado y lo sostiene ideológicamente. El primer paso será la transmisión del nuevo concepto de ciudadanía y los valores que la inspiran. Un manual escolar de primaria utilizado en los primeros años de la dictadura lo explicaba así: «Los ideales del glorioso Alzamiento Nacional fueron: la defensa de la civilización cristiana y patria; el restablecimiento del orden; la mejora del obrero y de las clases humildes; la propagación de la cultura hispana y la repulsión de las doctrinas marxistas y comunistas. Ha devuelto a España su tradicional sentido religioso, anulando la obra sectaria y masónica de la República». Habría que preguntarse qué podrían llegar a entender niños y niñas de seis años de todos estos conceptos juntos en un párrafo.

El Concordato de 1953, que fue negociado desde la necesidad urgente de reconocimiento internacional de la España franquista, confirmaba la profunda confesionalidad del Estado español. Se impuso a Franco la insignia de la Orden de Cristo, la distinción más grande que la Santa Sede puede conceder a una personalidad civil. El Concordato con la Santa Sede fue presentado en la prensa de la época como el fin del aislamiento internacional que sufría el franquismo y de hecho fue la antesala de los acuerdos bilaterales con Estados Unidos y el ingreso de España en la ONU.

La negociación no fue fácil. El Vaticano vivía todavía bajo la sombra de los Concordatos firmados por el Papa Pío XI con la dictadura fascista de Mussolini en 1929 –estos conjuntamente con los Pactos de Letrán que dotaban de base territorial a la Santa Sede creando el Estado Ciudad del Vaticano– y con la Alemana nazi en 1932, después de una política claramente favorable a la llegada al poder de estas fuerzas. En esta situación, España, aislada internacionalmente y considerada un Estado enemigo de las Naciones Unidas –hacía poco que el Consejo de Seguridad había discutido la llamada «Cuestión Española» a iniciativa de México–, no era el mejor interlocutor para la Iglesia en el nuevo contexto internacional. Por eso el Concordato con España fue desproporcionadamente beneficioso para la Iglesia católica, concediéndole privilegios y exclusividades como contrapartida al hecho de negociar y pactar con un régimen internacionalmente denostado.

El Concordato de 1953 ratifica la confesionalidad católica del Estado, estableciendo una serie de derechos y privilegios: el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica y la exención de los religiosos del sometido

miento a la jurisdicción civil, el reconocimiento de eficacia civil al matrimonio canónico y competencia a la jurisdicción eclesiástica en las causas referentes a dichos matrimonios; el establecimiento de la enseñanza de la religión católica como materia ordinaria y obligatoria, la financiación de la Iglesia por parte del Estado, la exención de impuestos y contribuciones, y la garantía de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, entre otros.

En el año 1966 se celebró el Concilio Vaticano II, que supuso una importante apertura hacia el ecumenismo y la modernidad. La aprobación de la Declaración *Dignitatis Humanae* supuso el reconocimiento por parte de la Iglesia católica de la libertad religiosa como derecho natural del hombre dentro de una sociedad civil. Esto suponía que nadie podía ser obligado a obrar en contra de su conciencia ni se podía impedir a nadie que actuase conforme a ella ni en privado ni en público. Esta nueva orientación implicó un grave problema para la dictadura, que se vio obligada a entrar, aunque levemente, en esta apertura y en el año 1967 proclama la Ley de Libertad Religiosa (Ley 44/1967) por la que se toleraba el culto de las religiones no católicas, siempre que fuera en el ámbito privado. Es un cambio de concepto: lo católico es público y oficial y las otras confesiones se reservan al ámbito privado. Las confesiones minoritarias comienzan a poder mantener, por tanto, cultos en privado pero quedan fuera del espacio público.

Hasta ese momento las minorías religiosas –judíos, protestantes y testigos de Jehová fundamentalmente– habían sufrido una importante represión. Se les cerraban las iglesias, se les impedía el acceso a los colegios y a los hospitales –había que presentar el certificado de bautismo para cualquier trámite administrativo–, e incluso se les podía quitar la tutela de los hijos. Un caso muy bien documentado es el de Moisés Campos, un niño protestante de 9 años que en 1955 fue obligado a abandonar su entorno familiar por el Tribunal Tutelar de Menores de Madrid. La tutela se les retiró por «ejemplos corruptores», es decir, por no educarle como católico. La sentencia en su parte final decía: «(...) la clara y evidente tendencia del tutor de secta protestante, con el único designio de educarle y formarle en ella. (...) debe ser privado de la guarda y educación de éste, para que, continuando bajo la protección del Tribunal, pueda ser educado en un colegio católico, adecuado a su edad y condiciones». Moisés Campos estuvo pasando de un internado a otro hasta que cumplió los 21 años. Es un ejemplo de muchos.

QUE HACEMOS @_quehacemos
En el año 1967 la Ley de Libertad Religiosa despenalizó el culto de las religiones no católicas, siempre que fuera en el ámbito privado.

El 3 de enero de 1979, seis días –sí, sólo seis días– después de entrar en vigor la Constitución española, se firmaban en la Ciudad del Vaticano cuatro acuerdos, que configuran el actual concordato entre el Estado español y la Santa Sede, por el cual España regulará sus relaciones con la Iglesia católica. Estos acuerdos conjuntamente y en el marco del acuerdo pactado y firmado el 28 de julio de 1976 sustituyen –aunque en gran medida perpetúan– el viejo Concordato de 1953. Tal y como dice con claridad el preámbulo del Acuerdo de 1976: «La Santa Sede y el Gobierno español (...) juzgan necesario regular mediante Acuerdos específicos las materias de interés común que en las nuevas circunstancias surgidas después de la firma del Concordato de 1953 requieren una nueva reglamentación; se comprometen, por tanto, a emprender, de común acuerdo, el estudio de estas diversas materias con el fin de llegar, cuanto antes, a la conclusión de Acuerdos que sustituyan gradualmente las correspondientes disposiciones del vigente Concordato».

Por medio de este primer acuerdo de 1976, a un año de la muerte de Franco, la Iglesia católica garantiza mediante nuevo tratado internacional la vigencia del concordato franquista de 1953. De hecho, este se irá renovando parcialmente por medio de los acuerdos de 1979, evitando así hablar de un nuevo concordato en unos momentos delicados en la vida española, pero logrando mantener su preeminencia y sus privilegios en el nuevo orden democrático. Los únicos aspectos que regula este acuerdo internacional de 1976 son la recuperación de la exclusividad en el nombramiento de obispos y arzobispos –hasta entonces compartido con Franco– y la pérdida parcial de los privilegios de que gozaba la Iglesia católica en la jurisdicción penal.

Estos cuatro acuerdos de 1979 regulan los aspectos jurídicos, los asuntos económicos, la enseñanza y los asuntos culturales, y la asistencia religiosa de las fuerzas armadas y el servicio militar de clérigos y religiosos. Se puede afirmar que estamos ante textos pre-constitucionales, a pesar de que su ratificación se hiciera con posterioridad a la Constitución –o sea, aunque sean formalmente constitucionales–, y que por su contenido y naturaleza presentan suficientes dudas sobre su constitucionalidad. Y podemos afirmar que de hecho estamos ante la vigencia parcial del Concordato de 1953 que, aunque sustancialmente derogado por los Acuerdos de 1976 y 1979, se configura como el texto vigente reforma-

do. Así, en vez de haberse establecido un nuevo marco de relaciones, se quiso mantener el viejo modelo concordatario poco adecuado a la plural y secularizada sociedad española.

Con este concordato, planteado antes de la llegada de la democracia y de la Constitución, y urdido en secreto y precipitado al nuevo contexto político, se consagraba la supremacía jurídica de los acuerdos con la Iglesia católica. Era un tratado internacional, una norma que está jerárquicamente por encima de todo el ordenamiento jurídico, y que ninguna ley o acto parlamentario o gubernamental puede modificar o derogar. Únicamente podía cambiarse con la voluntad coincidente de los dos autores: el Estado español y la Santa Sede. Se trataba además de un tratado internacional que imponía celebrar nuevos tratados para regular las cuestiones pendientes. Se lograba así una arquitectura jurídica que hacía imposible recuperar la soberanía sobre estos asuntos y se conseguía el verdadero objetivo de este acuerdo: garantizar que todo pudiera continuar más o menos igual, en una frase que hizo fortuna: «atado y bien atado».

II. La cuestión religiosa en la Transición, una herencia complicada

Una Constitución para la libertad

La cuestión religiosa llega así a la transición política como una cuestión tabú, detrás de la que se esconde un imaginario de enfrentamientos, represión y conflicto que poco casaba con la nueva realidad de convivencia que inaugurábamos. Hay un amplio consenso en que es un tema complejo cuyo abordaje puede suscitar la reacción de los sectores más integristas del antiguo régimen. El vértigo ante la libertad que se descubría, el miedo al precipicio de un posible libertinaje que rompiera el clima de *pax burguesa* del final del franquismo, el subconsciente de conflictos civiles con heridas silenciadas y acalladas, así como la influencia directa de la Iglesia católica en determinadas fuerzas políticas y el progresivo desapego de una parte de la jerarquía y del clero hacia el franquismo, hicieron que la reformulación de la cuestión religiosa quedara incompleta, limitada por una cierta continuidad en algunos aspectos, aunque maquillada en aquellos rasgos más contradictorios con el nuevo contexto democrático.

El propio artículo 16, defendido en la ponencia constitucional por Santiago Carrillo –que tenía claro que Monarquía e Iglesia católica eran material más que sensible en un momento en que el PCE priorizaba ante todo la reconciliación nacional–, suponía un juego de equilibrios al proclamar la aconfesionalidad jurídica del Estado al tiempo que se hacía una declaración de confesionalismo religioso encubierto al referirse explícitamente a la Iglesia católica.

Así está recogido en el artículo 16, que establece que:

«1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la Ley.

2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.

3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones».

En este sentido, es interesante conocer el debate que se produjo durante el proceso constituyente entre los cristianos progresistas y los líderes políticos de los partidos de izquierdas. Fue la expresión de una significativa paradoja: los cristianos progresistas criticando el hecho de que la Iglesia católica fuese nombrada explícitamente en el artículo 16 y algunos líderes de la izquierda declaradamente ateos —como por ejemplo Santiago Carrillo— defendiendo que figurase dicha mención explícita.

En efecto, en 1978 apareció en los medios de comunicación una declaración firmada por cristianos progresistas —más o menos bien vistos por el taranconismo dominante en la cúpula de la Conferencia episcopal española de entonces— entre los que se encontraban personas tan conocidas del catolicismo español como Joaquín Ruiz Jiménez, José Luis L. Aranguren, José María Valverde, Alfonso Comín, Enrique Miret Magdalena, J. M. Diez Alegría, Reyes Mate o Jose María Llanos, y que se posicionaba en contra del redactado del artículo 16 con argumentos como estos:

«El párrafo tercero [del art 16] aparece a los ojos de muchos cristianos como algo propio de otro tiempo: como si tratara de asegurar la influencia social de la Iglesia al margen de la capacidad testimonial de su fe confesada y vivida en comunidad; como si estableciera un “proteccionismo” oficial —“los poderes públicos *tendrán en cuenta* las creencias religiosas de la sociedad española”— que desde fuera de la iglesia legitimara o hiciera más plausible su misión.

El párrafo tercero puede aparecer, después del Vaticano II, como la reminiscencia de un régimen de privilegio; y debido sobre todo a la forma en que pueda ser interpretado en el futuro, suscita el recelo de un número amplio de cristianos españoles, aunque seguramente minoritario, que ven con alarma cómo aquel punto al cual el Vaticano II quería llevar a la Iglesia, parece inalcanzado en las condiciones concretas en que se desarrolla la vida de la iglesia en España.

El Vaticano II, ha renunciado a tomar la confesionalidad del Estado por un "ideal" (libertad religiosa, n.º 6). El apartado tercero, con su formulación "Los poderes públicos... mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones", no recoge ciertamente la necesidad de que en España estas relaciones se purifiquen con acentos de extrema sobriedad. La mejor forma de estar libres de poder, y esto es lo que interesa a la Iglesia como comunión de fe, es no mantener relaciones ambiguas con quienes lo detentan. La ambigüedad aparecería sobre todo en la consideración oficial de la Iglesia como poder fáctico y en las relaciones de dependencia económica de la Iglesia respecto del Estado. Por eso el apartado tercero, si bien está atento a respetar la letra del decreto de libertad religiosa n.º 6, tercero, puede parecer, sin embargo, en el contexto actual como un resto de una confesionalidad que debe ser superada.

Ante la expresión "demás confesiones religiosas" no es exagerado afirmar que la palabra "demás" resulta un complemento despectivo, para esas confesiones; pero, por otra parte, podría sumergirles también a ellas en una especie de "estatalización" del pluralismo religioso.»

Aludiendo a esta Declaración, en el debate en las Cortes Constituyentes relativo al artículo 16, Carrillo, para defender el apoyo del PCE a la mención explícita de la Iglesia, afirmó lo siguiente:

«Si nosotros hemos votado el texto del dictamen, no es porque estemos dispuestos a dar ningún privilegio particular a la Iglesia católica, ni porque creamos que es una forma vergonzante o solapada de afirmar la confesionalidad del Estado. (...) No hay ninguna confesionalidad solapada. Lo que hay, me parece, de una manera muy sencilla, es el reconocimiento de que en este país la Iglesia católica, por su peso tradicional, no tiene en cuanto fuerza social ningún parangón con otras confesiones igualmente respetables, y nosotros, precisamente para no resucitar la cuestión religiosa, precisamente para mantener ese tema en sus justos límites, hemos aceptado que se cite a la Iglesia católica y a otras confesiones en un plano de igualdad. Y si alguien, mañana, aquí, tratara de utilizar esa cita para arrancar privilegios injustificados para la Iglesia católica, desde luego nosotros nos opondríamos terminantemente a ello.

Si yo fuera cristiano y católico -cosa que no soy, y no voy a decir "gracias a Dios"-, si yo fuera cristiano y católico, hubiera firmado el mismo documento que firman el señor Aranguren, el señor Miret Magdalena y mi compañero Alfonso Carlos Comín. Y lo hubiera firmado con la preocupación que les anima a ellos de cuidar el prestigio de la Iglesia y de no comprometer a la Iglesia de ninguna manera con los poderes del Estado y con las potencias terrenales. Pero como no soy cristiano ni católico y como soy, como es nuestra minoría aquí representada, de un partido político que ha estado enfrentado muchos años con el nacional-catolicismo, con el cerril tradicionalismo que imperaba en este país, nos importa afirmar que no hacemos ninguna cuestión de que se cite una realidad como la Iglesia católica en la Constitución cuando, repito, nosotros no deducimos de esa cita ninguna discriminación en favor de ella.»

Este debate es expresivo del juego del equilibrios entre los valores democráticos y el pragmatismo —o entre los principios abstractos, como son la laicidad y la aconfesionalidad, y el peso de la historia— en que se movió el debate constitucional a la hora de abordar el asunto de la libertad religiosa. Como explicaba hace pocos años J. A. Gonzalez Casanova, también cristiano de izquierdas y uno de los «padres en la sombra» de la Constitución de 1978, en una entrevista: «Comín y yo luchamos para que en el artículo 16 no figurase la Iglesia católica..., pero Carrillo no quiso toparse con ese poder.» (La Vanguardia, 13 de mayo del 2010).

De acuerdo con este artículo podemos afirmar que, en su vertiente objetiva, la libertad religiosa en la Constitución comporta en primer lugar una obligación de neutralidad y aconfesionalidad de los poderes públicos —«El principio de libertad religiosa reconoce el derecho de los ciudadanos a actuar con plena inmunidad de coacción del Estado y de cualesquiera grupos sociales, de forma que el Estado se prohíbe a sí mismo cualquier concurrencia, junto a los ciudadanos, en calidad de sujeto de actos o de actitudes de signo religioso», afirma el Tribunal Constitucional en su Sentencia 24/1982 de 13 de mayo— estableciendo que los valores o intereses religiosos no pueden ser el parámetro para medir la legitimidad de los actos de los poderes públicos. En segundo lugar, la obligación de cooperación con las confesiones religiosas —«el carácter aconfesional del Estado no implica que las creencias y sentimientos religiosos de la sociedad no puedan ser objeto de

protección», dice también el Alto Tribunal en su Sentencia 188/1994 de 26 de julio.

Y en tanto que derecho subjetivo individual establece, en su dimensión interna la garantía de la libertad de creencias —«garantiza la existencia de un claustro íntimo de creencias y, por tanto, un espacio de auto-determinación intelectual ante el fenómeno religioso, vinculado a la propia personalidad y dignidad individual», Sentencia del Tribunal Constitucional 17/1996 de 11 de noviembre—; y externamente incluye también la dimensión del *agere licere* que faculta a los ciudadanos para actuar de acuerdo con sus propias convicciones, manteniéndolas ante los otros, y en su vertiente negativa, a no ser obligado a declarar las mismas.

El Tribunal Constitucional, además, ha reiterado los dos principios que a su entender marcan las relaciones del Estado con las confesiones religiosas. En cuanto al principio de igualdad ha afirmado que «no es posible establecer ningún tipo de discriminación o de trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de sus ideologías o sus creencias» (Sentencia 24/1982 de 13 de mayo); e igualmente en el trato a las diferentes confesiones: «la libertad religiosa comporta, en aplicación del principio de igualdad, el tratamiento paritario de las distintas confesiones» (Sentencia 19/1985 de 13 de febrero).

Contenidos e interpretaciones ante los que la realidad tozuda no ha podido ser modificada, perpetuándose de facto una situación de cierta excepcionalidad democrática ante la pervivencia de lógicas y prácticas alejadas del principio de separación y neutralidad y que, a su vez, repercuten en la fractura del principio de igualdad entre ciudadanos y también entre cultos.

Libertad religiosa, ¿libertad de conciencia?

La Constitución había introducido un cambio fundamental en el marco de las creencias y, siguiendo su estela, un año más tarde, en 1980, se aprueba la vigente Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR) que abre la puerta a la libertad de creencias e iguala los derechos individuales de los ciudadanos independientemente de su credo. Esta ley es la primera en legislar sobre un derecho fundamental tras la dictadura, configurándolo sobre cuatro grandes principios informadores: la libertad religiosa, el principio de igualdad, la neutralidad del Estado en materia religiosa y el principio de cooperación con las confesiones religiosas.

QUÉ HACEMOS @_quehacemos
A pesar de lo que dice la Constitución, se ha perpetuado de facto una situación de excepcionalidad democrática ante la pervivencia de prácticas alejadas del principio de separación y neutralidad.

Pero esta ley nacía ya con algunas «malformaciones congénitas» que el tiempo únicamente agravaría. Así, las relaciones con la Iglesia católica, como hemos visto, eran previas a esta ley —de 1979— y superiores jerárquicamente a la misma, con lo que cualquier contradicción de los Acuerdos de la Iglesia con la nueva Ley Orgánica, obligaría a llevar a cabo una labor de armonización.

Dos problemas más se le encuentran enseguida a la nueva ley. El primero fue olvidarse de aquella parte de la ciudadanía que tiene opciones ideológicas y de conciencia que no son religiosas, pues se hizo una fractura en el artículo 16 de la Constitución que se refiere a la libertad ideológica, religiosa y de culto, regulando únicamente estas últimas.

El segundo fue no definir el Reglamento. Tenemos una Ley Orgánica sin un Reglamento que la desarrolle 37 años después de su promulgación. Como resultado, su aplicación es muy difícil y se sustenta en la costumbre, en la inercia administrativa y sobre todo en los pactos que se han firmado con las diferentes confesiones.

Un sistema de pactos complejo y poco igualitario

En efecto, en lugar de desarrollar un reglamento para asegurar la igualdad constitucional a todos los ciudadanos y a todas las confesiones, la opción política elegida fue la de hacer pactos con las diferentes confesiones. Esta era una manera de asegurar la vigencia del pacto hecho con la Iglesia católica. Así, en el año 1992 se firman los acuerdos de cooperación con judíos, musulmanes y protestantes —que tienen rango de Ley General— y que conceden ciertos derechos o privilegios a estas confesiones: clases en la escuela pública, asistencia religiosa en hospitales y centros penitenciarios, derecho a la alimentación *halal* y *kosher* en centros públicos, parcelas reservadas para los enterramientos islámicos y judíos en cementerios municipales, etcétera.

Estos acuerdos se tramitan como leyes ordinarias, pero por su carácter de leyes pactadas, la intervención de las cámaras legislativas resulta poco operativa; igual que su modificación por normas posteriores del mismo rango. Con ello se genera un sistema muy discrecional que depende de la influencia que cada confesión tenga a la hora de pactar y que mantiene a la Iglesia católica con un estatus similar al de antes de 1976.

El desarrollo de este sistema de pactos, tan complejo y poco igualitario, nos ha llevado a una situación en la que las confesiones se unen en cuatro grandes grupos dependiendo de su estatuto jurídico:

1. La Iglesia católica. La ampara el Concordato –los acuerdos de 1976 y de 1979– que tiene rango de convenio internacional. En ellos se le reconocen todos los privilegios de los que históricamente ha gozado: financiación, exenciones, asistencia en el ejército... Además existen leyes nacionales que aumentan su privilegiada situación. Un ejemplo es la legislación hipotecaria que les permite hacer inmatriculaciones de bienes inmuebles.
2. Las confesiones con acuerdos de cooperación con el Estado español: musulmanes (Ley 26/1992), judíos (Ley 25/1992) y protestantes (Ley 24/1992). Se les reconocen los derechos a impartir enseñanza religiosa en centros educativos, asistencia religiosa en centros públicos, alimentación específica, espacios adaptados para enterramientos, etc.; además están exentos de algunos impuestos.
3. Las confesiones con notorio arraigo: testigos de Jehová, budistas, mormones y ortodoxos. A estas confesiones se les ha concedido a través de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia esta forma jurídica que en realidad es un requisito previo para poder tener acuerdo de cooperación.
4. El resto de confesiones: bahais, hinduistas, sijs, odinistas, científicos, etc. Están inscritas en el Registro de Entidades Religiosas y simplemente se les aplican los derechos que emanan de la Ley de Libertad Religiosa, pero ningún otro privilegio.

El sistema de pactos es tan alambicado que podríamos decir que las confesiones religiosas juegan en cuatro divisiones diferentes y que, por tanto, no todos los españoles tienen los mismos derechos si son creyentes. Si uno es católico o protestante puede tener clase de religión en la escuela, pero si es hinduista no. Si es católico puede destinar parte de sus impuestos a sostener su confesión, pero si es musulmán no ¿qué pensaríamos si esto ocurriese en el campo sindical? ¿Si un afiliado a CCOO tuviera más derechos que uno de UGT? ¿Y si un afiliado al PP tuviera más derechos que uno afiliado a IU? Es difícil justificar que tus derechos varíen en función de tus creencias. Este sistema no sirve.

QUÉ HACEMOS @_quehacemos
Podemos decir que las confesiones religiosas juegan en cuatro divisiones diferentes, por lo que dependiendo de la religión que profeses, tendrás más o menos derechos.

III. ¿Qué nos está pasando?

Una sociedad plural y profundamente secularizada

Mientras se firmaban leyes y acuerdos, el perfil en relación a las creencias de la sociedad española cambiaba enormemente. Sin embargo, este cambio no se ha tenido en cuenta. Desde que se aprobó la Ley de Libertad Religiosa en 1980, hasta hoy, se han desarrollado dos procesos en paralelo: la secularización de la sociedad y el pluralismo de las creencias.

El proceso de secularización se ha producido en toda Europa. Como en el resto de los países del entorno europeo, en España ha tenido lugar una importante disminución del número de personas creyentes. Si comparamos datos de 1976 y 2007, vemos cómo el porcentaje de personas que se declaraban católicas practicantes ha descendido del 48% al 20%, mientras que el de aquellos que se declaraban no creyentes ha aumentado del 2% en 1976 al 18% en 2007 (Demoscopia, 2007).

Los barómetros del Centro de Investigaciones Sociológicas nos permiten analizar datos más recientes. Comparemos las respuestas de 2005 y 2012 a la pregunta «¿Cómo se define Ud. en materia religiosa: católico/a, creyente de otra religión, no creyente o ateo/a?» (Pregunta 36).

Los resultados en febrero de 2005 (Estudio 2594) fueron:

Católico/a	79,3%
Creyente de otra religión	1,9%
No creyente	11,8%
Ateo/a	5,6%
NC	1,4%
TOTAL	100,0%

A la misma pregunta en septiembre de 2012 (Estudio 2954) se respondía así:

Católico/a	72,3%
Creyente de otra religión	2,3%
No creyente	15,2%
Ateo/a	7,9%
NC	2,3%
TOTAL	100,0%

Cuando se matizan estos datos con las respuestas a la pregunta sobre cuántas veces se asiste a los oficios religiosos, sin contar las ocasiones relacionadas con ceremonias de tipo social como bodas, comuniones o funerales –esta pregunta sólo se les hace a las personas que se han declarado creyentes– los resultados son más claros. A día de hoy, del 74,6% de los ciudadanos que se declaran creyentes –católicos y de otras confesiones–, casi el 60% declara que nunca va a misa o a otro tipo de cultos. ¿Cómo se explica esta diferencia de cifras? ¿Si en las encuestas se introdujese una nueva categoría de respuesta que hiciese referencia a la idea de indiferencia hacia la religión y/o hacia sus formas institucionales los datos cambiarían? Nuestra impresión es que sí. Probablemente, para afinar suficientemente sería necesario distinguir entre la indiferencia hacia las creencias en sí mismas y la indiferencia hacia las instituciones religiosas, sus expresiones oficiales y sus representantes. Esta diferencia quizás permitiría comprender algo mejor este 60% de creyentes que se declaran no practicantes. Pero, en cualquier caso, necesitamos categorías nuevas –y la indiferencia es una de ellas– para poder hacer el mapa que nos de cuenta de esta nueva realidad que es la actitud –cambiante y compleja– de nuestra sociedad ante el fenómeno religioso.

Los ciudadanos de más de 45 años han sido formados en unos valores sociales entre los que estaba integrado el catolicismo. En este contexto se da por hecho que conceptos como la fraternidad, la solidaridad, la honestidad –que son propios de nuestro modelo social–, de algún modo u otro encuentran una de sus fuentes imprescindibles en el catolicismo. Antropológicamente sabemos que estos valores, que son universales y previos al cristianis-

mo, son sin embargo percibidos por parte de la población como elementos de su cosmovisión socio-religiosa. A veces esta percepción tiene que ver con cuestiones tan básicas como poner un belén en Navidad, algo a lo que no se está dispuesto a renunciar. Este hecho ya no es consecuencia de la práctica religiosa, sino de la práctica cultural. Entre los jóvenes este factor es mucho menor y apenas relacionan los valores sociales con el catolicismo.

Pero volviendo a los datos de creyentes practicantes, estos indican que practican su religión habitualmente –al menos una vez por semana– un 10,7% de los españoles (en 2005 eran el 16,5%). Si sumamos, además, los que manifiestan ir a los cultos alguna vez al año, el porcentaje se incrementa hasta el 29,3% (40,2% en 2005). Este dato es ratificado por otros estudios como el EVS (European Values Study), realizado en 2008 y según el cual los españoles que van una o más veces al mes a un oficio religioso representan el 30%, frente al 10% de los franceses o al 40% de italianos y portugueses.

Los datos nos dicen, por tanto, que aproximadamente un 30% de los españoles son creyentes practicantes. Ciertamente son menos que hace unos años, pero también es cierto que la disminución es cada vez menos progresiva, es decir, que el volumen de creyentes tiende a estabilizarse. Es un error pensar que con el tiempo la religión desaparecerá y que la secularización es un proceso infinito. Hay que empezar a pensar que la cuarta parte de la sociedad será creyente en los parámetros en los que nos movemos hoy.

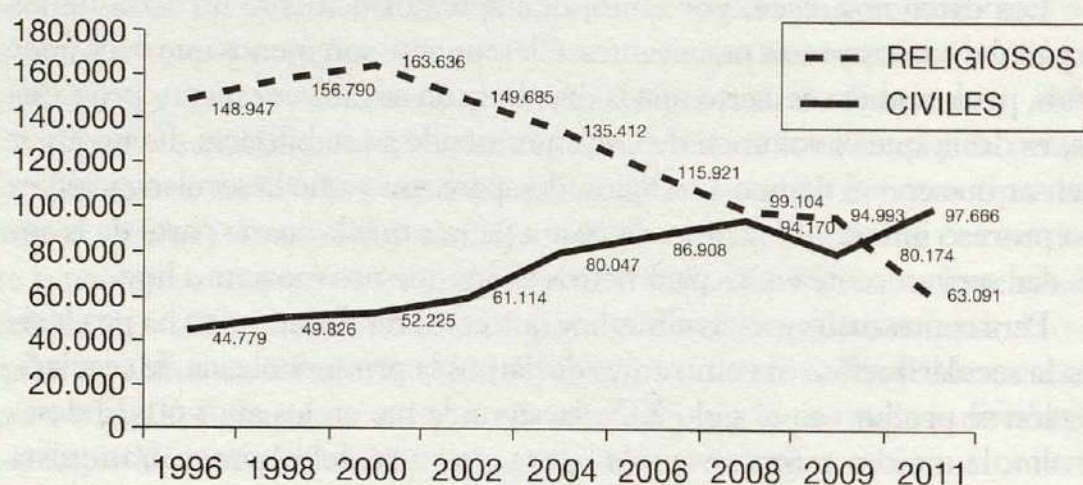
Para contextualizar estas cifras hay que comprender cómo se ha producido la secularización. Si como antes decíamos la primera oleada de secularización se produjo en el siglo XIX, la segunda fue en los años 60. El desarrollo, la mejora económica y la ligera apertura del régimen franquista supusieron en conjunto una disminución de la práctica y una mayor despreocupación por los principios morales de la Iglesia católica. O, dicho de otro modo, una mayor capacidad para mirar críticamente estos principios. Se produjo en paralelo un creciente protagonismo de la mujer en la vida social y pública. El catolicismo empieza así a ser vivido por una parte de aquella sociedad educada en el nacional-catolicismo desde la libertad de conciencia, no sólo desde la inercia cultural y social, cosa que permite que aparezcan grupos católicos que, desde su creencia individual, se oponen al régimen.

Hay que tener muy presente que durante la dictadura franquista el catolicismo era nacional-catolicismo; era obligación, formaba parte de la condición ciudadana. Muchas personas eran religiosas porque el marco social lo determinaba. En la medida que eso desaparece va ganando impor-

tancia la elección personal; la creencia empieza a ser una opción individual que ni siquiera está forzada por el contexto familiar en el que se vive. Esta pérdida del marco social constituye el motor de la tercera oleada de la secularización. Las generaciones nacidas en la transición se han formado ya en este contexto. En 1960 ir a misa los domingos era una obligación social; en los años noventa es una decisión exclusivamente individual. La tolerancia y la indiferencia hacia la religión han ido en paralelo ganando terreno.

La pérdida de la relevancia social de la religión –y del catolicismo en particular– se aprecia muy bien observando la evolución de los matrimonios. En el año 2010 por primera vez el número de matrimonios civiles supera al de religiosos. Pero también la diversidad entre aquellos que optan por un matrimonio religioso: de las 63.091 bodas religiosas celebradas en el año 2011, 792 fueron protestantes.

Evolución de los matrimonios entre 1996-2011



El segundo proceso experimentado por nuestra sociedad en relación a las creencias, es el del pluralismo. Las tres décadas de inmigración han propiciado que aumente cuantitativamente el volumen de fieles de confesiones que en España son minoritarias. Cualitativamente esta diversidad convive en la sociedad española desde hace varios siglos, pero no se puede negar que la inmigración ha supuesto un aumento importante sobre su visibilización social.

En la encuesta del CIS antes referida se refleja un porcentaje del 2,3% de creyentes de otras confesiones en el año 2012 –este grupo representaba el 1,9% en 2005–. Teniendo en cuenta que el CIS no hace entrevistas

a inmigrantes, y cruzando datos de otras encuestas –todas las encuestas sobre religiosidad publicadas en nuestro país se encuentran recogidas en www.observatorioreligion.es/banco_de_encuestas– el porcentaje podría situarse próximo al 5% y haber alcanzado ya una cifra estable para los próximos años. Lo que nos indica el aumento del dato del CIS es que esta población es cada vez más «española» y menos «inmigrante».

¿Cómo son las minorías? Empecemos por los musulmanes que son el colectivo que más revuelo genera en la opinión pública. Aunque es complejo saber el número de creyentes de las minorías, se puede hacer un cálculo aproximado. En el caso del colectivo musulmán, un primer dato nos lo puede proporcionar el número de inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana: 1.058.143 en 2011.

País de Nacimiento	Extranjeros	Españoles	TOTAL
Marruecos	648.458	120.648	769.106
Pakistán	67.355	2.427	69.782
Senegal	58.810	2.600	61.410
Argelia	54.949	6.560	61.509
Mali	23.286	225	23.511
Gambia	17.740	2.004	19.744
Bangladesh	11.359	300	11.659
Mauritania	10.595	680	11.275
Irán	3.670	1.731	5.401
Egipto	3.177	1.059	4.236
Turquía	3.059	513	3.572
Siria	2.382	2.651	5.033
Túnez	2.138	540	2.678
Indonesia	1.878	225	2.103
Líbano	1.587	1.563	3.150
Iraq	1.183	554	1.737
Jordania	935	1.302	2.237
Total	912.561	145.582	1.058.143

Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE), padrón de 2011.

Si comparamos estos datos con los del año 2008, el número de extranjeros ha crecido en 53.000 personas, el de nacionalizados en 23.000 y el total en 76.000. El crecimiento es muy pequeño porque la crisis económica ha hecho descender la inmigración, pero nos indica que el número de nacionalizaciones va en aumento. Es un colectivo que ya es español en un 14,5%.

Ahora bien, estos datos nos indican el número de inmigrantes, pero no el de musulmanes. Pensar que toda persona procedente de un país de mayoría musulmana es musulmán, sería como pensar que todo el que viene de un país de mayoría católica –España o Italia por ejemplo– es católico. Entre los años 2005 y 2010, Metroscopia realizó para los ministerios de Justicia, Interior y Trabajo encuestas sobre la religiosidad de los inmigrantes provenientes de países de mayoría musulmana. Las encuestas son extensas, pero es interesante pararse en la pregunta sobre su religiosidad.

En el terreno religioso, ¿se definiría usted como...? (En porcentajes)				
	Inmigrantes musulmanes			
	2010	2009	2008	2007
Musulmán/a muy practicante	53	52	49	49
Católico practicante				
Musulmán/a practicante irregular (u ocasional)	33	34	36	34
Católico poco practicante				
Musulmán no practicante	12	12	13	16
Católico no practicante				
No creyente				
Otra definición				
NS/NC	2	2	1	1

En el terreno religioso, ¿se definiría usted como...? (En porcentajes)					
	Población española				
	2010	2008	2007	1988	1976
Musulmán/a muy practicante	—	—	—	—	—
Católico practicante	18	22	20	31	48
Musulmán/a practicante irregular (u ocasional)	—	—	—	—	—
Católico poco practicante	26	31	28	27	29
Musulmán no practicante	—	—	—	—	—
Católico no practicante	36	20	31	29	17
No creyente	18	22	18	9	2
Otra definición	2	5	3	1	0
NS/NC	—	—	—	3	4

Como se ve en el cuadro, el 12% se declaraba no practicante y el 33% practicante ocasional. Es decir, que identificar por ejemplo como musulmán a todo marroquí es incorrecto. Resulta además muy interesante comparar los datos de los inmigrantes con los de la población española, pues hay una cierta similitud entre la creencia de los inmigrantes de primera generación y la de los españoles en 1976, ¿cómo interpretarlo? Los inmigrantes proceden de países donde el componente social de la religión musulmana, en muchos sentidos, es similar al que la religión católica tenía en 1976 en España. Este dato relativo a la procedencia parece indicar que muy probablemente entre las nuevas generaciones se producirá en los próximos años un proceso de secularización similar. Cuando una persona pasa de vivir en un país como Marruecos donde la religión forma parte del contexto social y ciudadano a otro

donde es una decisión individual, se produce un abandono de la religión por aquellos que sólo lo hacían por convención social. Lo que es seguro es que ellos y seguramente sus hijos, aunque no sean practicantes, seguirán celebrando la fiesta del cordero una vez al año, que es ya un elemento cultural.

Un cálculo aproximado indica que hay en torno a 1.100.000 musulmanes en España. Su número se está estabilizando y probablemente no crezca en los próximos años, ya que la inmigración es cada vez menor y el número de creyentes musulmanes que se sumen por este lado será probablemente compensado por el número de personas que se alejan de la religión. Lo que se irá produciendo en los próximos años es un cambio cualitativo que llevará a que el número de musulmanes españoles (por nacimiento o por nacionalización) sea cada vez mayor. Si hoy algo menos del 35% de los musulmanes son españoles, en 10 años lo serán cerca del 50%.

¿Cuántos y quiénes son los protestantes? Son unos 900.000 sin incluir a los turistas estacionales protestantes –principalmente alemanes e ingleses que pasan varios meses al año en la costa del Mediterráneo y las islas–. Se podrían distinguir tres grupos de manera muy general: los protestantes españoles con una implantación consolidada desde la segunda mitad del siglo XIX con la llegada de misioneros ingleses a Galicia y Andalucía; la población inmigrante –procedente fundamentalmente de Latinoamérica, pero también de Rumanía y del continente africano–, y por último el colectivo gitano, vinculado de manera mayoritaria a la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Apenas un 25% de los protestantes es extranjero.

¿Cuántos y quiénes son los judíos? Son aproximadamente 35.000 personas. La mayor parte son de origen sefardí provenientes de Marruecos en el momento en el que terminó el protectorado. En casi su práctica totalidad tienen nacionalidad española.

La diversidad es grande y se podría seguir con el resto de creencias. Pero para entender el pluralismo nos puede resultar más útil el dato de los lugares de culto de las diferentes confesiones minoritarias. En el Estado español están registrados en noviembre de 2012, 28.722 lugares de los cuales 22.851 son parroquias católicas (79,5%) y 5.871 pertenecen a otras confesiones (20,5%). Estas últimas se distribuyen, según los datos del Observatorio del Pluralismo Religioso, de la siguiente forma:

Confesión religiosa	Lugares de culto	%
Baha'is	40	0,68
Budistas	99	1,69
Ciencia cristiana	6	0,10
Cienciólogos	14	0,24
Evangélicos (Protestantes)	3.353	57,11
Hinduistas	11	0,19
Judíos	32	0,55
Mormones	115	1,96
Musulmanes	1.227	20,90
Ortodoxos	178	3,03
Otras confesiones cristianas	50	0,85
Otras religiones	22	0,37
Sijs	12	0,20
Testigos de Jehová	712	12,13
Total	5.871	100,00

Llegados a este punto, no se puede negar que hemos cambiado. Ya no somos una sociedad dividida entre católicos y no católicos o, en términos de discurso, entre clericales y anticlericales. En nuestra sociedad actual sólo un 30% de la ciudadanía es practicante y esta práctica es más plural.

Igualmente, dentro de cada confesión existe un pluralismo ideológico que no debemos obviar: hoy en España entre los creyentes hay –por decirlo de un modo un tanto simplista– católicos progresistas, moderados y conservadores; lo mismo podemos predicar de los protestantes, de los musulmanes, de los judíos, etc. En temas relativos a la justicia social y a la desigualdad, al sistema económico, a la moral familiar, a los derechos civiles, al progreso científico, a la ideología política o a la geopolítica, al lugar de la cultura o a la concepción de la propia religión, por poner algunos ejemplos, dentro de cada confesión encontraremos una casi inabarcable diversidad de posicionamientos. Por esto es preciso –si queremos hacer buena sociología de la religión– no confundir nunca una confesión con sus jerarquías ni sus

QUÉ HACEMOS @_quehacemos
Ya no somos una sociedad dividida entre católicos y no-católicos: en nuestra sociedad actual sólo un 30% de la ciudadanía es practicante y esta práctica plural.

representantes oficiales, en caso de que los tenga. Dicho de otro modo, hay muchos creyentes que se identifican con una determinada religión, fe o creencia pero no por ello se sienten representados por las posiciones de sus respectivas jerarquías –en caso de que tales posiciones existan– ante una diversidad de temas sobre los que las confesiones pueden llegar a posicionarse. La opinión de cada una de las confesiones ante las cuestiones más relevantes del debate público són diversas y plurales, si por confesiones entendemos no a las cúpulas oficiales sino a los ciudadanos que se dicen creyentes –y, eventualmente, practicantes– de una determinada religión.

¿Y cómo seremos? Si intentamos hacer una prospectiva para los próximos años hemos de tener en cuenta tres elementos:

- El primero es que posiblemente la práctica disminuirá todavía un poco, pero tenderá a estabilizarse. La secularización ha sido un proceso innegable; el desarrollo educativo y la desaparición del contexto sociopolítico que incorporaba la religión como una obligación para los ciudadanos han hecho que la creencia disminuya hasta los datos de hoy. Pero este proceso parece mostrar síntomas de agotamiento. Los sociólogos ya desechan la idea de que la modernidad vaya a terminar con las creencias religiosas; existen igualmente datos que apuntan hacia el progresivo aumento de la indiferencia hacia la religión. Cuantitativamente lo mejor es ver las creencias de los jóvenes. El Instituto de la Juventud (INJUVE) lleva años haciendo estudios al respecto. En el cuadro está la evolución de la religiosidad de los jóvenes.

Histórico de práctica religiosa (Informes de la juventud en España)

	1967	1975	1980	1984	1988	1992	1996	2000
Católico practicante	77	32	33	32	26	26	28	28
Católico no practicante	17	47	43	47	52	56	47	44
No creyentes, indiferentes	03	20	20	19	19	14	23	24
Otras religiones	–	–	01	02	01	01	02	02

– El segundo elemento es el pluralismo y la diversidad. Las confesiones minoritarias no van a crecer cuantitativamente, pero van a ser cada vez más propias, nacionales, autóctonas. Hay que abandonar la idea de que el pluralismo es de inmigrantes y es un fenómeno temporal. La pluralidad es ya un hecho con rasgos permanentes y nacionales. Volvamos a los datos del INJUVE para ver cómo las minorías empiezan a mostrarse.

*Práctica religiosa en los sondeos INJUVE.
Jóvenes de 15 a 29 años (%)*

	Mar 02	Sep 02	Sep 03	Oct 04	Dic 05	Oct 06	Oct 07	Sep 08	Nov 10
Católico practicante	29,5	29,4	25,9	25,3	13,5	12,1	11,1	10,2	10,3
Católico no practicante	39,9	40,7	41,3	42,1	50,6	51,8	52,5	52,2	44,8
Otras religiones	02,1	01,8	02,5	01,4	04,5	04,2	06,2	06,9	07,7
No creyente	10,0	10,2	10,7	12,6	10,8	12,6	13,2	12,6	19,1*
Indiferente	10,5	11,0	10,0	10,2	10,5	10,6	09,1	09,2	07,2
Ateo	06,2	06,2	08,8	06,9	08,4	07,4	07,2	07,4	09,6
No contesta	01,7	00,7	00,9	01,5	01,6	01,2	00,8	01,6	01,3
*Incluye no creyentes y agnósticos									

– El tercer elemento tiene que ver con los individuos. Una religión menos social y más individual es más probable que lleve a que personas educadas como católicos pasen a ser budistas, musulmanas, agnósticas o protestantes. Pero también que hijos de musulmanes

pasen a ser ateos, protestantes, católicos o budistas. E hijos de ateos se conviertan en católicos, mormones o musulmanes. Y así podríamos seguir. Siempre teniendo en cuenta que el de los creyentes será un grupo de población que no será ya mayoritario.

Ya somos, y cada vez probablemente lo seremos más, una sociedad menos creyente –con muchos más indiferentes– y con una creencia más plural.

Un sistema operativo desfasado: la dialéctica anticonfesional

Hemos cambiado mucho sociológicamente, pero nuestro imaginario sobre lo religioso ha evolucionado muy poco. Seguramente el imaginario colectivo sobre este aspecto es el que menos ha variado desde la Transición hasta aquí. Tenemos un notable desajuste entre la realidad de las creencias y la idea que tenemos de ellas. Tiene mucho que ver en ello la herencia que nos ha dejado nuestro pasado y el complejo entramado que configura nuestra identidad. Es difícil comprenderlo si no entendemos cómo se construyó la identidad nacional-católica durante la dictadura franquista y qué papel jugó la religión en ese proceso.

Todas las sociedades gestionan la identidad con mayor o menor fuerza y de diferentes maneras. Durante la dictadura se dedicaron muchos esfuerzos a la política de gestión de la identidad. La importancia de esta actividad fue tal que abarcó todos los elementos del imaginario colectivo –educación, medios de comunicación, cultura y política–. Sus dos características fueron la *estrechez* –que implicó una definición muy estricta de lo que era «ser español»– y la *rigidez* –que llevó el planteamiento a los marcos jurídicos, algo que no es habitual en otros sistemas de gestión de la identidad.

Si en el año 1960 hubiéramos preguntado a cualquier persona por la calle ¿qué es ser español? Nos hubiera respondido: católico, castellano-parlante, heterosexual y conservador (afín al régimen). Además, probablemente habría añadido otros adjetivos como por ejemplo «blanco». No se trataba de que esto fuera lo «habitual», sino que era lo «legal». Hablar catalán estaba fuera de la ley, ser homosexual, comunista o protestante también. Sólo se podía ser de una manera. De forma esquemática el modelo identitario funcionaba así:



Y esta españolidad se soportaba en primer lugar sobre la religión; la unión entre el régimen y la Iglesia católica fue total. Los tribunales eclesiásticos y civiles tenían la misma jurisdicción, lo que volvió a convertir los pecados en delitos; por tanto las faltas al código moral católico eran perseguidas, lo que llevó a que este código fuera parte de las leyes que definían el marco legislativo. Con el tiempo la ciudadanía terminó incorporando la moral católica como código civil e identificándola como parte esencial de su condición de ciudadano.

No ser católico se convirtió en un verdadero problema. Durante la guerra y la primera parte de la dictadura, la represión religiosa fue muy fuerte especialmente con ateos, protestantes y judíos. Hasta la promulgación de la Ley de Libertad Religiosa de 1967 —en la que se permitía el culto de las religiones no católicas, siempre que fuera en el ámbito privado—, no había posibilidad de profesar otra religión. Si bien durante la guerra y en la primera parte de la postguerra la represión sobre las confesiones minoritarias fue cruenta, a partir de los años cincuenta cambió de cariz. La prohibición de lo no católico se visibilizaba por las dificultades de contraer matrimonio, las expropiaciones de los bienes de las iglesias protestantes especialmente, o la retirada de la patria potestad de los niños a las familias de otras creencias. En los años setenta comenzaron los encarcelamientos a testigos de Jehová que se negaban a prestar el servicio militar.

La religión no fue el único factor identitario con que se jugó. El segundo factor de la identidad española fueron los elementos culturales. Se identificó la cultura castellana con la cultura nacional, en especial en lo referente a la lengua. Se prohibió oficialmente el uso de otros idiomas y se dificultó su uso cotidiano. Fueron castellanizados los nombres de los municipios y de las personas, se eliminaron los gobiernos autónomos y se centralizó la cultura. Se releyó la cultura tradicional desde una perspectiva centralista y desde ahí se hizo una apropiación de los aspectos más simbólicos –bailes y deportes tradicionales especialmente– para darles sentido «nacional».

Se prohibieron los partidos políticos y las corrientes ideológicas diferentes. La ideología en la esfera pública política era unidireccional. Además se realizó una relectura de la historia encaminada a justificar al régimen en dos direcciones: la primera justificar el golpe de Estado y la segunda conseguir una historia patria que linealmente llevase a la identidad nacional-católica y que pareciese única desde siglos atrás. Resulta realmente interesante repasar los libros de texto de historia del periodo franquista para ver la lectura histórica que se hacía. En un libro de historia de tercero de EGB del año 1973 los cinco personajes que resumían la historia de España eran: Viriato, Guzmán el Bueno, Fernando el Católico, el general Moscardó y Francisco Franco. Una secuencia que tiene sentido en la propuesta de revisión histórica franquista que se remonta muy atrás y en la que se mezclan la sociedad patriarcal, el catolicismo y la ideología.

No se puede terminar de definir este modelo identitario sin destacar el factor género por el que se negaba el papel social de la mujer y, por supuesto, cualquier referencia a la homosexualidad. La construcción de un modelo patriarcal fue fundamental en la identidad.

Una de las características del modelo fue que los factores funcionaban unidos y formaban un solo cuerpo. Bastaba con no compartir uno de los factores para estar socialmente excluido. Las orientaciones pasaron a ser ley, de manera que, por ejemplo, las mujeres no podían abrir una cuenta corriente sin el permiso de sus maridos y los sindicalistas eran encarcelados. En el caso de la religión se impuso para muchos trámites habituales la necesidad de aportar la partida de bautismo; no tenerla suponía no poder acceder a la escuela pública o al hospital. Había una *identidad* en singular. Este modelo dejó de funcionar hace menos de cuatro décadas y todavía nos está condicionando.

Desde la Transición se han producido cambios importantes tanto sobre el funcionamiento de los factores como en su forma de interrelación. La cultura, la religión y la ideología no forman ya un cuerpo, sino que funcionan independientemente. El hecho es que hemos pasado de una única identidad a un sistema de construcción identitaria donde juegan muchos elementos con los que podemos hacer combinaciones múltiples. En cada individuo no todas las identidades son iguales, unas pesan más que otras y además no están unidas. Lo habitual es que se viva la identidad ideológica con un grupo, la religiosa con otro, la sindical con otros, etcétera. En un piquete sindical de una huelga general habrá católicos, musulmanes, ateos; habrá votantes de varios partidos y seguidores de diferentes equipos de fútbol. En ese piquete se vive en conjunto la identidad sindical. En este contexto es más correcto hablar de *identidades* que de *identidad*.

Se han abierto procesos –inacabados– que permiten hablar euskera, ser homosexual y de derechas y ser parte de la comunidad. Las diversas identidades se viven con diferentes comunidades. El imaginario sobre estos factores ha cambiado y se va ajustando a la realidad del país. Hay que tener en cuenta que hay un marco cultural globalizado que también influye y que la foto (vestimenta, carpetas, música, libros) que se puede hacer en la puerta de un instituto de Málaga, Quito, Boston o Budapest es muy similar.

Sin embargo, el imaginario sobre la religión parece no haber evolucionado. Si durante el régimen franquista se planteó una vuelta a la homogeneización ideológico-religiosa del siglo xv, la Transición parece haber asumido el marco del siglo xix (clerical-anticlerical) aunque ni siquiera haya promovido políticas para imponerlo. La dictadura impulsó políticas activas sobre identidad religiosa, pero la democracia ha sido muy «dejada» en este aspecto. No se hizo gestión, simplemente se abrió otra puerta: se podía ser también anticlerical, ya no estaba prohibido. Después ya no se hizo nada más.

De esa situación hemos heredado un imaginario colectivo complejo que se adapta poco a la sociedad plural que tenemos. Pongamos encima de la mesa algunas piezas de este puzzle que es la idea que los ciudadanos tenemos sobre la religión:

- a. *Los españoles tenemos que posicionarnos a favor de la Iglesia católica o en contra.* Es fácil entenderlo con el ejemplo de la educación. Desde el punto de vista educativo, durante el franquismo hubo dos asignatu-

ras que transmitían especialmente los valores del régimen: la religión católica en la educación básica y la Formación del Espíritu Nacional para secundaria. El objetivo era introducir los valores y la moral en los ciudadanos. A partir de 1976, sin embargo, no se pusieron en marcha políticas activas para introducir los valores de la nueva democracia en el ámbito educativo. Lo que se hizo fue asumir el marco clerical-anticlerical. Se mantuvo la asignatura de religión –que se había protegido convenientemente con el concordato– y se puso en marcha una alternativa, Ética. En términos identitarios el planteamiento era que se podía convivir en base a dos esquemas de valores: religiosos o éticos. No dejaba de ser una reproducción de la dialéctica histórica.

Esta situación se intentó cambiar en el periodo de gobierno socialista en 2006 con la introducción de la Educación para la ciudadanía. Se trataba de poner una asignatura de carácter universal que transmitiese los valores democráticos, entre los que están que cada persona puede profesar la fe que elija. Sin embargo, la introducción de esta asignatura no vino acompañada de una eliminación de la religión, que se mantuvo y a la que se le añadió una alternativa en primaria (Medidas de atención educativa, que no es evaluable) y dos en secundaria (Medidas de atención educativa –tampoco evaluable– e Historia de las religiones). El nuevo decreto del ministro Wert elimina la Educación para la ciudadanía. Volvemos por tanto a 1976: ¿eres de ética o de religión?

Otro ejemplo interesante es la declaración de la renta, el documento más leído de nuestro país, aunque sólo sea porque hay que firmarlo. El acuerdo económico con la Iglesia católica de 1979 abre la puerta a la financiación a través de la casilla de la declaración de la renta. Y para compensar se abre otra puerta con el mismo planteamiento que en el caso educativo y se pone una casilla para las ONGs –«otros fines sociales», por tanto considerando la financiación a la Iglesia católica un fin social–. Hoy todavía se nos sigue preguntando si somos de «religión» (0,7% para la Iglesia católica) o de «ética» (0,7% para las ONGs). No somos así, pero nos seguimos pensando así.

- b. *Todo el que no es clerical o anticlerical no es de aquí.* Esta dualidad tiene otro problema y es que no deja hueco a nadie más. Enton-

ces, los musulmanes o los judíos nacidos en territorio español ¿de donde son? Está muy incorporado en la sociedad y las instituciones la identificación católico-español y musulmán (judío, budista, protestante)-extranjero.

Devienen muchas consecuencias de esta situación, por ejemplo, la representación ante el Estado. Por una norma no escrita que se inició durante el gobierno de Felipe González, las relaciones con la Iglesia católica se llevan desde la Vicepresidencia del Gobierno. Así ha sido con todos los partidos que han pasado por el Gobierno desde entonces. Sin embargo, para el resto de las creencias las relaciones se hacen a través de la Dirección General de Asuntos Religiosos —que cambia de denominación en cada legislatura— y que recoge en su orden de estructura esta competencia. Seguramente estaría peor ubicada en la Dirección General de Inmigración pero, aun así, esta diferenciación es indicativa.

c. *La religión es algo privado, así que solo de puertas para adentro.* Hasta 1975 la religión era totalmente pública. A partir de ese momento, es como si hubiera pasado a ser privada. Más que por una línea de acción política, por ausencia de la misma. Así que lo que en cierto modo se ha instalado en el subconsciente colectivo es que la religión es un tema privado. En lo cotidiano ha cambiado poco porque se han mantenido tomas de posesión con cruces, cargos en procesiones o funerales de Estado; pero en el ambiente flota que es un asunto privado.

Todas las creencias son particulares e individuales, da igual que hablemos de política, religión o deporte, pero su ejercicio, como en los actos de culto, puede ser colectivo. Las leyes han de asegurarnos de forma general que podemos pensar como queramos. Pero ¿qué ocurre cuando queremos mostrar nuestra creencia junto a otros? ¿Qué ocurre si queremos hacerlo en una concentración política? ¿o en una manifestación? ¿o en un campo de fútbol? ¿o en una ruptura del ayuno musulmán? ¿o en una procesión católica? Las administraciones tienen obligación de asegurar que ese derecho se pueda ejercer. Si es un asunto religioso se ha de mantener la neutralidad del Estado, es decir, no sumarse al acto ni dificultarlo. La administración no debe valorar las creencias de sus ciudadanos, pero sí asegurar su derecho a manifestarlas públicamente. La religión no

es pública como en el franquismo porque no marca los designios del Estado pero su manifestación es pública como la del resto de derechos fundamentales.

La aparente contradicción entre una religión pública pero no estatal se deriva de la identificación unívoca entre la esfera pública de la sociedad y las instituciones públicas. Identificación que, en una sociedad democrática, abierta y no totalitaria, debemos considerar falaz o, como mínimo, muy reduccionista. La esfera pública abarca las instituciones públicas –el Estado– pero incluye otro tipo de instituciones y actores sociales: eso que comúnmente llamamos la sociedad civil. Todo grupo de ciudadanos organizado de manera formal o informal que quiere participar de la esfera pública –por medio del debate, de la acción, de la celebración, de cualquier acontecimiento o expresión pública del tipo que sea– construye sociedad civil. La religión puede ser individual y privada; pero en la mayoría de las confesiones tiene, de manera inherente, una dimensión colectiva y pública.

La sociedad civil la configuran, precisamente, todos aquellos colectivos que se crean y organizan libremente con vocación de intervenir de un modo u otro en la esfera pública –y que por tanto, por ser libremente fundados, carecen de la dimensión de «necesidad» que caracteriza al Estado–. Las organizaciones de la sociedad civil –religiosas, culturales, sociales, deportivas, etc.– podrían existir o no; el Estado, en cambio, no es una institución opcional. En este la esfera natural de la expresión pública de la religión es la sociedad civil. No debería ser de otro modo.

Otra de las consecuencias de este paradigma heredado de la Transición es que la gestión de este derecho aún no se ha descentralizado. Casi todas las competencias que tenía el Estado fueron pasando a las comunidades autónomas, pero la religión no. Sigue dependiendo del Ministerio de Justicia y sólo la Generalitat catalana ha reclamado esta competencia en la última reforma de su Estatuto. Esta falta de desarrollo en la administración territorial está teniendo una repercusión especialmente negativa en el nivel municipal, que al no haber asumido esta competencia tiene serias dificultades para gestionar las demandas que tienen que ver con la religión y fundamentalmente con las procedentes de las minorías religiosas.

Un ejercicio del derecho muy difícil para algunos

Y llegamos así a los problemas concretos que un modelo desfasado de gestión de la libertad ideológica y religiosa como el nuestro no puede resolver. Detengámonos por un momento en el nivel municipal, y más en concreto en las realidades a las que se enfrenta ese 5% que constituye la población practicante de confesiones religiosas minoritarias en su ejercicio cotidiano de la libertad de culto.

Y es que el crecimiento de las minorías religiosas ha situado a las administraciones locales ante demandas que hasta hace muy poco tiempo no eran habituales en su actividad cotidiana. A grandes rasgos podríamos decir que estas nuevas demandas se podrían agrupar en dos categorías. Dentro de la primera se podrían ubicar aquellas relacionadas específicamente con el ejercicio de la libertad de culto; es el caso, por ejemplo, de la apertura de un lugar de culto o de la solicitud de una parcela reservada para los enterramientos islámicos en un cementerio municipal. Dentro de la segunda categoría se encontrarían todas aquellas solicitudes cuyo contenido y tramitación no difiere de los de aquellas presentadas por otras entidades locales más que en la naturaleza religiosa del solicitante, cuestión que en todo caso no debería más que jugar a favor de este tipo de entidades en tanto que estamos ante un derecho fundamental. Es el caso de las solicitudes de cesión de espacios públicos para la celebración de actos, de la inscripción en el registro municipal de asociaciones, de las solicitudes de permisos para la realización de actividades en la vía pública, del acceso a recursos municipales, o de invitaciones a través de las cuales se reclama la participación de representantes públicos en actos organizados por las comunidades religiosas, por poner algunos ejemplos.

A priori, por tanto, podríamos pensar que más allá del inicial desconcierto que la novedad puede provocar, ni las comunidades religiosas deberían encontrar dificultades en la presentación y tramitación de estas demandas, ni los ayuntamientos tendrían por qué tener dificultades para resolverlas de manera satisfactoria. Sin embargo, no es así, y las dificultades que tanto unos como otros tienen para gestionar estas cuestiones vuelven a poner sobre la mesa que el sistema que tenemos no nos vale.

En unos casos nos encontramos ante situaciones de evidente falta de voluntad política. Un ejemplo. La ley garantiza el derecho a los musulmanes a disponer de parcelas reservadas para el enterramiento islámico en los cementerios municipales. Sin embargo, y a pesar de las reivindicaciones de

la comunidad musulmana en diferentes puntos de la geografía española, en todo el Estado sólo hay 24 cementerios adaptados a las necesidades de este colectivo, 2 de los cuales son privados. En la Comunidad de Madrid, por ejemplo, sólo hay uno (para cerca de 100.000 musulmanes residentes en la región) que se encuentra en el Municipio de Griñón. Es el cementerio que el Estado cedió para enterrar a la guardia mora de Franco y es propiedad del consulado marroquí. Es decir, que además de resultar un espacio a todas luces insuficiente, cuando un madrileño de religión musulmana fallece tiene que solicitar a otro país poder ser enterrado en su casa.

Pero la voluntad política, si bien muy necesaria, tampoco resulta suficiente. ¿Por qué? En primer lugar porque tenemos una legislación muy poco desarrollada y muy poco igualitaria (generada como decíamos a través de un sistema de pactos con las confesiones). Esta desigualdad es evidentemente injusta y además dificulta enormemente la gestión por parte de las administraciones públicas. En segundo lugar porque nos encontramos ante una de las pocas materias cuya competencia aún no se ha descentralizado. Y en tercer lugar porque nuestro imaginario (y en el nosotros se incluyen obviamente los funcionarios) ubica todo aquello relacionado con lo religioso en la esfera de lo privado y a las minorías religiosas con la inmigración y, por tanto, con algo externo y coyuntural.

Las dificultades que tienen las comunidades religiosas de confesiones minoritarias para abrir lugares de culto en los núcleos urbanos es sin duda una de las manifestaciones más evidentes de que la normativa vigente en materia religiosa necesita ser desarrollada. Y es que ante la falta de una norma que defina claramente las líneas rojas que protejan el ejercicio de la libertad de culto en esta materia (especialmente relevante en tanto que disponer de espacios para el culto constituye la expresión más básica de este derecho), cada vez son más los ayuntamientos que, más preocupados por la opinión de sus votantes que por la defensa de un derecho fundamental, ya han dado pasos legislando esta cuestión para blindar la posibilidad de que mezquitas y oratorios musulmanes —algunos gobiernos municipales entienden que es rentable electoralmente el mostrarse contrarios a lo musulmán en sus diversas expresiones: mezquitas, pañuelos islámicos, etc.— y, por extensión, los centros de culto del resto de confesiones religiosas se instalen en los centros urbanos.

Ejemplos no faltan. El Ayuntamiento de Bilbao está promoviendo una modificación de su plan general de ordenación urbana que prohíbe instalar lugares de culto en los bajos de edificios residenciales y limita la

ubicación de los nuevos lugares de culto a las zonas de equipamientos —que en Bilbao son colegios, hospitales o polideportivos, así que las confesiones tendrán que ubicarse en las zonas periféricas o en los polígonos industriales—. En un bajo de un edificio puede haber un restaurante o una farmacia, pero no una mezquita o una iglesia evangélica.

El Ayuntamiento de Pilar de la Horadada (Alicante), mediante ordenanza municipal, estipula que los lugares de culto con aforo de más de 40 personas —es decir, todos—, no serán compatibles con otros usos, por lo que deberán ubicarse en edificios destinados exclusivamente a ese fin, y las parcelas deberán contar con una extensión mínima edificable de 1.000 m². Encontrar una parcela de estas características en zona residencial ya es difícil (un vistazo al plano de esta localidad es suficiente para comprobarlo). Pero en caso de encontrarlo, ¿qué comunidad religiosa de entre las confesiones minoritarias podrá construir uno de estos edificios? Prácticamente ninguna.

Un último ejemplo. Una comunidad musulmana compra un terreno en el centro de Torrejón de Ardoz (Madrid) para construir una mezquita. El Ayuntamiento para evitarlo saca una norma similar a la que regula la ubicación de las farmacias y por la cual no podrá haber dos centros de culto a menos de 500 metros a la redonda. Como ya están situadas las parroquias católicas, cualquier otra confesión que quiera abrir un centro de culto tendrá que hacerlo en un polígono industrial, eso sí, sólo lo podrá hacer una confesión por polígono. Pensemos por un momento qué pasaría si aplicásemos esta norma a otros aspectos de la vida. Sólo podría estar la sede de un partido político en 500 metros a la redonda. Si en su barrio está el PP, entonces IU tendrá que buscar otra ubicación. Sólo podría haber una asociación de vecinos en 500 metros a la redonda. Sólo podría haber una entidad cultural en 500 metros a la redonda.

Y hasta ahora únicamente hemos hecho referencia a la ubicación. ¿Pero qué está pasando por ejemplo en relación a las licencias que los ayuntamientos exigen para la apertura de estos centros de culto? En principio, al afectar al ejercicio de un derecho fundamental, la exigencia de una licencia por parte de un ayuntamiento sólo sería posible si existiese una norma previa con rango de ley que así lo autorizase. Sin embargo, ante la ausencia de una norma que regule estas cuestiones, la mayoría de los ayuntamientos optan por definir sus propios requisitos siguiendo un criterio de semejanza en función del tipo de actividad que se entiende se va a desarrollar en el local. Así, unos entienden que la

QUÉ HACEMOS @_quehacemos
Para el Ayuntamiento de Bilbao, en el bajo de un edificio puede haber un restaurante o farmacia, pero está prohibido un lugar de culto, extraño ¿no?

actividad religiosa es una actividad inocua, mientras que otros la asimilan a espectáculos públicos o discotecas, otros entienden que tienen un impacto medioambiental... ¿Cuál es el resultado de esto? La exigencia de requisitos, por un lado desiguales según el territorio para el ejercicio de un mismo derecho, y por otro lado a menudo desproporcionados para el tipo de actividad desarrollada en estos centros. Pero además, ¿la parroquia católica dispone de las licencias necesarias para su apertura? No, siempre estuvo allí ¿Podemos continuar con un sistema tan desigual? Las comunidades católicas que no tienen nuevas necesidades –cementeros, lugares de culto, presencia pública– se mantienen instaladas en la tradición; sin embargo las comunidades de confesiones minoritarias, de reciente desarrollo en España, deben sortear una serie de requisitos no siempre claros y a menudo discriminatorios.

Pero retomemos el segundo y tercer problema que formulábamos en relación a nuestro actual modelo de gestión de lo religioso: la centralización de las competencias en materia religiosa y la pervivencia de un imaginario colectivo que reduce lo religioso al ámbito privado y que asocia sistemáticamente todo lo que no es católico con algo extranjero.

Las comunidades autónomas y los ayuntamientos no tienen competencias en materia religiosa, por lo que buena parte de los gobiernos autonómicos y municipales ni siquiera se plantean su responsabilidad en el tema. Sin embargo, buena parte de los servicios que prestan –especialmente los ayuntamientos–, afectan, como ya hemos visto a través de algunos ejemplos, al ejercicio de la libertad religiosa. Y es que la descentralización de las competencias resulta necesaria tanto desde la perspectiva del desarrollo normativo, como para acabar con la falsa apariencia de que las administraciones autonómicas y municipales no tienen la obligación de gestionar la dimensión pública del hecho religioso.

La falta de competencias resulta un hándicap evidente a la hora de ubicar en las estructuras de las administraciones locales la gestión de las demandas de los grupos religiosos y la interlocución con ellos. Si un ayuntamiento no tiene competencias en el tema, ¿por qué tendría que ubicarlo en ninguno de sus departamentos o concejalías? ¿Y por qué habría que pensar en la interlocución con las comunidades y confesiones religiosas presentes en su territorio? Es más, si la religión es algo privado, ¿por qué tendría que hacerlo? No suele haber problema cuando pensamos en lo católico. Cuando es la parroquia católica del pueblo la que tiene una necesidad, lo habitual es que el párroco se ponga en contacto directamente con el alcalde o

alcaldesa, o el concejal correspondiente, y resuelva su problema. Cuando hay una procesión, el ayuntamiento pone a su disposición los medios necesarios para garantizar la seguridad. Pero ¿qué ocurre si quien demanda interlocución es el presidente de una comunidad musulmana, de una Iglesia evangélica o el responsable de una comunidad budista? ¿Y si una comunidad religiosa de una confesión minoritaria organiza un acto en la vía pública al que está previsto que asista un volumen elevado de personas? ¿No es en este caso responsabilidad del gobierno municipal garantizar la seguridad?

Y cuando se decide ubicar institucionalmente esta gestión ¿qué se suele hacer? Ubicarlo en el área de inmigración. Si en el imaginario la idea dominante es que minoría religiosa es sinónimo de inmigración y extranjería, ¿quién debe ocuparse de ello si no es este departamento? Sin embargo, como ya se ha dicho, la pluralidad religiosa ha crecido cuantitativamente con la inmigración, pero son cuestiones diferentes. Ni todos los inmigrantes son religiosos, ni todos los creyentes de una religión minoritaria son inmigrantes. Gestionar la religión en el marco de la inmigración no hace sino reforzar la idea de que el que no pertenece a la creencia de la mayoría es extranjero. Este es un claro elemento de ruptura de la cohesión social.

Nuestro sistema, por tanto, reconoce el derecho de libertad religiosa, pero necesita de una buena actualización para ser capaz de garantizar su ejercicio.

Algunos temas mal resueltos: financiación, educación y simbología

Hay además algunos temas sobre los que merece la pena profundizar: la financiación, la educación y la simbología. Son herencias que resultan de la relación estructural que tuvo la Iglesia católica con el Estado y que han ido evolucionando en estos años.

La financiación de las confesiones es un tema difícil en todos los países europeos. Hay dos formas de financiación, directa e indirecta. Se considera financiación directa aquella que va orientada al mantenimiento del culto y las estructuras. En la Unión Europea existen cuatro modelos, si bien es un tema con muchos matices en cada Estado. Un primer modelo sería el de dotaciones en los presupuestos generales del Estado, tal y como se hace en Inglaterra o Noruega. Un segundo modelo es el alemán donde el Estado facilita a las confesiones la recogida de un impuesto confesional, actuando simplemente como recaudador. Los con-

QUÉ HACEMOS @_quehacemos
Las confesiones minoritarias deben sortear una serie de requisitos discriminatorios con respecto a la católica.

tribuyentes, por tanto, pagan un impuesto adicional. El tercero es el de no financiar. Por último, está el sistema que se aplica en Italia o en nuestro país que funciona mediante asignación tributaria.

La Iglesia católica, privilegiadamente financiada con fondos públicos por el régimen franquista, buscó asegurar sus ingresos en la revisión del marco de relaciones económicas con el Estado, por medio del Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español sobre Asuntos Económicos. Hasta ese momento había sido financiada mediante una dotación directa del Estado. Se estableció en el preámbulo la idea de que: «resulta necesario dar un nuevo sentido tanto a los títulos de la aportación económica (la razón de esta) como al sistema según el cual dicha aportación se lleva a cabo». Todos eran conscientes de que el sistema era propio de un Estado confesional y que debía buscarse un nuevo modelo acorde con la aconfesionalidad de un Estado democrático. Por eso resulta doblemente paradójico que el resultado final sea tan parecido al que había. De nuevo la dialéctica clericalismo-anticlericalismo llevó a dar una respuesta errónea, insatisfactoria e injusta a una cuestión de simple solución.

Autorizada la Iglesia católica a buscar la financiación privada que considere oportuna —«prestaciones, colectas públicas, limosnas y oblaciones»—, los problemas empiezan con el artículo 2 en el que el Estado se compromete a un adecuado sostenimiento, acordándose un sistema temporal, durante tres años —hasta que pueda autofinanciarse—, en los cuales se negociará una dotación presupuestaria. Tras esos tres años el Estado asignará a la Iglesia católica un porcentaje del rendimiento de la imposición sobre la renta o el patrimonio. Lo cierto es que transcurridos los tres primeros años y una vez establecido el porcentaje sobre el IRPF (0,52%), se ha continuado estableciendo una dotación presupuestaria, teóricamente como anticipo de lo que se espera recaudar por el IRPF, pero las cuentas finales nunca han sido hechas y siempre han beneficiado, y mucho, a la Iglesia católica. Se pasó de una dotación directa a un sistema tributario, pero sólo en apariencia.

Este modelo duró hasta el año 2006 en que se anula la dotación. El sistema actualmente vigente no varía demasiado del anterior. De hecho se ha calculado qué porcentaje del IRPF es necesario (0,7%), con el número de contribuyentes que actualmente ponen la cruz a la Iglesia, para que esta continúe recibiendo la misma cantidad que hasta ahora recibía más una cantidad equivalente a lo que pagaba en concepto de IVA, un impuesto del cual hasta 2006 había estado exenta y que a partir de aquel año, a instancias de la Comisión Europea, empezó a pagar.

Esta forma de financiación está prevista como un privilegio exclusivo para la Iglesia católica, no para ninguna de las otras religiones con acuerdo con el Estado. El modelo es rechazado explícitamente por algunas confesiones, ya que además de ser absoluta y radicalmente contrario con el principio, internacionalmente establecido, de que nadie será obligado a la financiación de una confesión religiosa, contra en la línea de flotación del mandato constitucional de que nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. En el año 2004 se puso en marcha la fundación pública Pluralismo y Convivencia, adscrita al Ministerio de Justicia. Desde ella se financian proyectos culturales, educativos y de integración social de las confesiones con Acuerdo, pero no se financia el culto. Es un instrumento más en el sistema de pactos que dificulta el ejercicio del derecho. La Iglesia católica dispone de fondos destinados al culto que no ha de justificar. Judíos, musulmanes y protestantes disponen de fondos –mucho menos– que no pueden destinar al culto y que han de justificar. El resto no dispone de financiación.

El sistema de asignación tributaria tiene muchos problemas, pero dos de ellos merecen ser especialmente resaltados. En primer lugar que ha nacido del acuerdo Iglesia católica–Gobierno, y solo puede cambiarse con la aquiescencia de la Iglesia católica. El Estado unilateralmente no puede, está atado de pies y manos. El concordato lo dejaba todo muy bien atado: si la Iglesia no está de acuerdo con un nuevo modelo que el Estado proponga, este continúa obligado por el artículo 2.4 del Acuerdo que establece que «en tanto no se aplique el nuevo sistema, el Estado consignará en sus presupuestos generales la adecuada dotación a la Iglesia católica, con carácter global y único, que se actualizará anualmente». La propia base jurídica del nuevo sistema muestra su debilidad: una nota de prensa conjunta entre el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación Internacional y la Nunciatura Apostólica en España de 22 de diciembre de 2007, anuncia que ha habido un Intercambio de Notas Diplomáticas que recogen el compromiso verbal de septiembre de 2006.

El segundo es que al final el impuesto lo pagan creyentes y no creyentes. Lejos del modelo alemán, en el cual los católicos o protestantes pagan un impuesto añadido para financiar su Iglesia, el modelo español se basa en una cesión directa de parte de lo recaudado de los impuestos de todos, que será más grande o más pequeña dependiendo únicamente de cuantos contribuyentes declaren que quieren esta cesión. La recaudación del 0,7% se divide en tres bloques, lo recaudado de la casilla de la Iglesia católica se

le entrega y desde el año 2007 debe hacer un informe sobre el gasto que se entrega en el Congreso –antes no tenía que entregar nada–. Lo recaudado por la casilla de «otros fines sociales» va al área de asuntos sociales –ahora está en el Ministerio de Sanidad– que abre una convocatoria pública a la que se presentan las ONGs. El tercer bloque se lo queda Hacienda para gastos generales del Estado como el resto de los impuestos. Esto implica que lo que se hace es retirar parte de los impuestos generales.

La Iglesia católica destina los fondos de la asignación tributaria a la financiación del clero y las estructuras de las diócesis. En parte de la opinión pública se ha instalado la idea de que la asignación se dedica a proyectos sociales o a la actividad de las concreciones religiosas agrupadas en la CONFER. Sin embargo, los fondos se destinan al mantenimiento de la estructura de la Conferencia episcopal, de las diócesis y del clero diocesano. Las actividades sociales de las organizaciones de la Iglesia católica pasan por otro tipo de subvenciones o de donaciones privadas. La financiación de Cáritas y de otras ONGs de inspiración católica o pertenecientes a las congregaciones religiosas se hace mediante la asignación del 0,7% de «otros fines sociales». Desde que se firmó el acuerdo económico en 1979 la Iglesia católica sólo ha hecho una transferencia a Cáritas y ha sido de cuatro millones de euros en el año 2011 con motivo de la crisis.

El otro gran eje de la financiación de la Iglesia católica es el indirecto. Se trata de la exención de impuestos que se hace a su favor: impuestos sobre la renta y por todas sus actividades, incluyendo las de publicación, enseñanza y adquisición de objetos destinados al culto. Y está también exenta de los impuestos de sucesión, donación de cualquier bien, así como de los de transmisiones patrimoniales y de toda contribución especial. Todos los locales (bienes, capillas, edificios anejos, residencias de religiosos, locales de oficina, seminarios y universidades, conventos e institutos de vida consagrada) están asimismo exceptuados del pago de la Contribución Territorial Urbana a los Ayuntamientos. En este caso también están exentas las otras confesiones con acuerdos de cooperación (judíos, musulmanes y protestantes).

La radicalidad de las formulas empleadas para garantizar un amplio privilegio fiscal, del tipo «exención total y permanente», han sido tan claramente anacrónicas y contrarias a los principios de igualdad ante la ley que la Comisión Europea abrió un procedimiento de incumplimiento al Estado español al mantener exenta a la Iglesia católica del pago del IVA en contra de aquello que establece un Reglamento comu-

nitario. Era el único caso en toda la Unión Europea. La solución final no puede ser más rocambolesca en un Estado de derecho que se declara aconfesional: calcular el coste del pago del IVA por la construcción y reforma de nuevos edificios de que disfrutaba la Iglesia y compensarlo anticipadamente a través de la asignación del IRPF.

Si se mantuviese un sistema de pactos por encima de la ley, el siguiente paso sería que las demás confesiones fueran negociando una financiación como la Iglesia católica y poco a poco se iría llenando la declaración de la renta de cruces que poner. Este, desde luego, no debe ser el camino.

La educación es otro buen ejemplo de tema mal resuelto, herencia de las inercias propias de la cultura religiosa-identitaria del franquismo; y de la imposibilidad de resolverlo bien con el actual sistema concordatario. El dilema religión-ética que nos remite al código binario clerical-anticlerical es una de las más nefastas aportaciones a un tratamiento moderno de la libertad de conciencia y religión que piense en no segregar por creencias a los niños.

El modelo arranca de las postrimerías del franquismo cuando convivían en el programa escolar las dos asignaturas de marcado carácter ideológico a las que ya nos hemos referido: la formación del espíritu nacional y la religión. Modelo que los sectores católicos negociadores del Concordato decidieron prorrogar en el acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español sobre la Enseñanza y Asuntos Culturales, de 1979. El preámbulo es, curiosamente, toda una afirmación del principio de libertad religiosa, los derechos de los padres, alumnos y profesionales y la voluntad de evitar situaciones de discriminación y privilegio. Pero el artículo 1 ya nos muestra la verdadera cara del mismo cuando en su segundo párrafo afirma que «... la educación que se imparta en los centros docentes públicos será respetuosa con los valores de la ética cristiana». ¿Es posible que un tratado internacional de un Estado que se declara no confesional y que afirma constitucionalmente su neutralidad religiosa afirme esto? Aparte de los problemas de interpretación que supone el concepto jurídico indeterminado de «ética cristiana».

Parece la versión moderna de la vieja cláusula del Concordato de Bravo Murillo (Isabel II) con Pío XI de 1851, que afirmaba: «En consecuencia la instrucción en las Universidades, Colegios, Seminarios y Escuelas públicas o privadas de cualquier clase, será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica; y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos encargados por su ministerio de velar

sobre la pureza de la doctrina de la fe y de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aún en las escuelas públicas (...)». Solo que habían pasado 130 años y muchas cosas.

El acuerdo en su artículo segundo establece taxativamente que «los planes educativos de EGB, BUP y Grados de FP (...) incluirán la enseñanza de la religión católica en todos los centros de educación, en condiciones equiparadas al resto de disciplinas fundamentales». Por lo tanto, se establece la obligación de enseñanza confesional a la escuela pública, pero haciendo que esta asignatura no sea obligatoria. Y esta ha sido la madre de todos los problemas. Hay que recordar y señalar que no se trata de enseñanza de cultura religiosa sino de aquello que denominaríamos *Catequesis* en los términos establecidos por el Canon 761 de la Iglesia. Además, es a la jerarquía eclesiástica a quien le corresponde, en exclusiva, señalar los contenidos de la enseñanza y formación religiosa católica, así como la de proponer los libros de texto y el material didáctico oportuno, sin ninguna posible intromisión estatal más allá de la que pudiera darse por respeto al orden público.

El resultado más desconcertante de esta regulación es que el Estado queda obligado a ofrecer alguna «alternativa» a los que no quieran hacer la asignatura de catequesis católica. Aunque lo cierto es que sólo será alternativa para los alumnos católicos, puesto que para los no creyentes no habrá opción posible y tendrá un carácter de asignatura obligatoria sustitutiva —porque será la única que podrán escoger—. A pesar de esto, el Tribunal Supremo en su criticada Sentencia de 1 de abril de 1998, preocupándose más por remover los posibles desincentivos y obstáculos que pudieran ocasionar que los católicos no escogieran asistir a clase de religión, que de proteger a los padres y alumnos que no quieren enseñanza confesional no apreció discriminación, aun cuando es indiscutible que en el caso de los alumnos de familia católica hay posibilidad de elegir entre dos asignaturas, cosa que no ocurre en el caso de las demás.

Asimismo, se establece que la enseñanza de religión será impartida por personas que serán designadas por la autoridad académica a propuesta del ordinario diocesano. Pero la financiación de la asignatura depende directamente de los fondos públicos y los profesores tienen un régimen de contratados laborales. Finalmente, el Estado es el contratador —responsable laboral de los despidos nulos e improcedentes— pero siempre por decisión de la Iglesia católica, que es quien dice a quien se contrata y a quien se despide sin ninguna posible interferencia ni presión estatal.

Los profesores, de acuerdo con el Concordato no tienen que ser personas profesionalmente cualificadas, sólo se dice que la designación eclesial «recaerá con preferencia en los profesores de EGB que así lo soliciten». Un modelo que en la práctica genera despidos nulos basados en la conducta moral del profesor –por sus opiniones, el tipo de vida, la situación matrimonial, etc.– que son indemnizados desde un Estado que ve cómo se conculcan principios constitucionales en su nombre, y que es reiteradamente condenado por los Tribunales como cooperador necesario de la vulneración de derechos fundamentales, sin que lo pueda evitar.

Además, los profesores de religión conformarán parte activa de la vida de los colegios públicos al establecerse su obligatoria pertenencia a todos los efectos, con voz y voto, a los claustros de profesores del centro. Y en las escuelas universitarias de formación del profesorado se tendrá que impartir «en condiciones equiparadas a las demás disciplinas fundamentales» la enseñanza de «la doctrina católica y su pedagogía», de acuerdo con el artículo 4. En los centros universitarios también se dispone la pertenencia a los claustros –cosa no prevista en la actual legislación universitaria–, y estos también tienen que estar abiertos a las actividades confesionales pudiéndose utilizar «los locales y medios de los mismos» igual que las instalaciones de los colegios e institutos públicos. Finalmente, por imposición de este acuerdo internacional y sin posibilidad de otra opción más lógica, se ha generado un modelo de doble circuito y segregación de los alumnos por razón de religión que no garantiza los derechos de los no católicos obligándolos a hacer una actividad que no genere desventaja a los católicos que están en clase de religión. Este modelo mezcla el marco ciudadano y neutral de la escuela pública basado en el aprendizaje científico y racional con una actividad confesional de naturaleza catequética. En pago a este privilegio la Iglesia organizó una sonada respuesta contra la asignatura de Educación para la ciudadanía llamando a los padres a la desobediencia civil contra la misma. Prefería un modelo de doble circuito donde unos hicieran religión y «los otros» valores constitucionales, como el que preconiza el proyecto de Ley Wert recuperando la vieja, ancestral y desfasada segregación de estudiantes entre religión y ética.

El modelo será reproducido a partir de 1996, en idénticas condiciones por otras confesiones con acuerdo de cooperación –islam, protestantes y judíos– en aquellos centros donde la demanda de los alumnos lo requiera. De nuevo se ha impuesto el sistema de pactos. En este caso sólo protestantes y musulmanes están nombrando profesores.

Ante esta situación, incompatible con un modelo de Estado plenamente laico, se han puesto encima de la mesa varias opciones que, por un lado, garanticen la aconfesionalidad de la instrucción pública, que no generen discriminación de ningún tipo entre alumnos, y que sean plenamente respetuosas con el ejercicio de la libertad religiosa y, por lo tanto, con el pluralismo religioso de una sociedad con un número decreciente de familias practicantes. Cualquier propuesta que quiera respetar estos principios debería, necesariamente, sacar la asignatura de religión –tal y como funciona hoy– del sistema educativo. Si se quiere realmente respetar aquellos principios, podrían existir asignaturas obligatorias u optativas de historia de las religiones, de filosofía de la religión, sociología de la religión, etc. pero no una asignatura de religión católica –ni protestante, ni musulmana, ni judía, etc.

A partir de aquí se pueden debatir variadas posibilidades; desde la ausencia total hasta que se preste el espacio físico como se hace para otras actividades extraescolares. Del mismo modo que los colegios ceden sus instalaciones para que el club de fútbol del barrio haga cursos de fútbol en el polideportivo del centro, o para que la escuela de danza del barrio haga cursos en el salón de actos, los colegios podrían ceder sus aulas para que las confesiones presentes en el barrio hicieran allí su catequesis. Los responsables de la parroquia o de la mezquita podrían preferir hacer sus formaciones en el espacio de la escuela que en sus propios espacios. Si las instituciones escolares tienen una relación saludable y normalizada con las organizaciones de la sociedad civil, esta posibilidad también debería ser puesta a debate –en tanto las confesiones forman parte de la sociedad civil.

Una propuesta así, en cualquier caso, requeriría de unas determinadas garantías: que la formación esté perfectamente separada y distinguida en horarios, profesores, evaluación, etc. de las asignaturas regladas, esto es: que no forme parte del horario lectivo, que no sea evaluable, que los profesores no formen parte del claustro del centro, que los pague la confesión etc. Pero en una sociedad plural que requiere religiones compatibles con un marco cultural e institucional democrático, una propuesta así podría tener una ventaja: y es que las religiones sean más «ilustradas», es decir, que no estén encerradas cada una en su propio espacio –tanto en el sentido literal como figurado del concepto «espacio»– sino que se encuentren unas con otras, que se reconozcan y acepten, que se toleren y dialoguen. Y no sólo que se reconozcan entre ellas sino también con la gran mayoría de las familias «indiferentes» ante el hecho religioso que está presente en un es-

espacio físico de construcción de vínculos sociales tan importante como es la escuela. Se trata de una propuesta que algunos defensores de un modelo laico de escuela consideran favorablemente y otros no y sobre la cual no nos posicionamos ni a favor ni en contra, pero que sirve para expresar que las opciones para garantizar un sistema educativo plenamente compatible con el principio de laicidad son diversas y que, aun siendo escrupulosamente respetuosas del principio de separación y del de neutralidad, no necesariamente tienen que llevar a una mutua y completa ignorancia entre religión y escuela.

Los símbolos religiosos que vemos en las tomas de posesión de los Ministros, en algunas escuelas públicas o en algunos juzgados no están regidos por ninguna norma; están ahí por simple inercia administrativa. No hay nada que obligue a que se pongan pero tampoco hay nada que diga que se quiten. Con toda seguridad no hay ningún crucifijo en el aula de una escuela construida después de 1985; a nadie se le ocurriría en ese año terminar el colegio comprando unos crucifijos para las aulas. Los símbolos que quedan son de escuelas edificadas antes y durante la transición y que a día de hoy nadie se ha molestado o atrevido a descolgar.

Esta dejadez política y administrativa no sólo permite mantener símbolos, sino que crea conflictos cuando aparecen otros nuevos como los pañuelos islámicos. Nuevas realidades sumadas a la falta de criterio administrativo dan siempre como resultado conflictos. Para abordar este asunto hay que saber distinguir entre la simbología personal y la institucional. No es lo mismo una cruz que lleva un niño en el cuello que una cruz que cuelga del aula de la escuela pública donde estudia.

Todos los ciudadanos podemos exhibir simbología religiosa –o de cualquier convicción– a título personal, con la excepción de los funcionarios en algunos casos. Se puede llevar una cruz al cuello, una kipá, un pañuelo islámico, una camiseta de las jornadas de la juventud; también se puede llevar una camiseta del Che Guevara, un pin de Greenpeace o una escarapela de la república. Lo que no se puede mostrar son símbolos que estén prohibidos como, por ejemplo, una cruz nazi.

Entonces ¿puede llevar una chica musulmana un pañuelo en la cabeza en la escuela? La libertad religiosa la ampara. No hay ninguna diferencia entre ese pañuelo y la cruz que un protestante o un católico llevan al cuello. Lo que no es posible es estar en la clase –ni en un edificio público– con un *niqab* que cubra el rostro porque la Ley de Seguridad Ciudadana no permite estar irreconocible en centros públicos. Los pañuelos islámi-

cos tienen el reconocimiento de símbolo religioso; otra cuestión es si un hombre adulto obliga a una mujer adulta a llevarlo sin que ella quiera. Eso es de un delito, que está tipificado como coacción en la legislación.

La dificultad está en la simbología individual que muestran los funcionarios mientras están en el ejercicio de sus funciones. La limitación a quien ejerza funciones públicas está en el principio de laicidad. No podrán usarlos cuando el uso del símbolo suponga una identificación entre la actividad del Estado y de la confesión. No puede llevar una cruz o un pañuelo islámico un policía, un militar o un juez –aunque el recién dimitido Presidente del Consejo General del Poder Judicial ha estado durante años dictando sentencias en la sala con un rosario en la mano.

El problema está en la simbología institucional. De acuerdo al criterio del Tribunal Constitucional «en un sistema político basado en el pluralismo y la libertad ideológica y religiosa de los individuos y la aconfesionalidad del Estado, todas las instituciones públicas han de ser ideológicamente neutrales». Cualquier símbolo que produzca una clara identificación entre el Estado y una creencia supondría una violación de la laicidad reconocida. Volvamos al aula de la escuela pública, mantener una cruz en ella implica transmitir al alumnado que esa creencia –el cristianismo en este caso– forma parte de la estructura del Estado y que, por tanto, el que no lo comparta está de algún modo fuera del marco social; que no es plenamente ciudadano –como en el franquismo.

La pregunta que toca hacerse es si una escuela privada puede tener símbolos. Puede. Las escuelas privadas tienen un ideario propio que está en el marco de la ley y pueden tener cruces, fotos de Carlos Marx o de Lionel Messi, de acuerdo a su ideario. La cuestión de fondo son los conciertos educativos. Cuando una administración concierta con un colegio privado conoce su ideario. Si no le gusta no debe concertar, pero si lo hace no puede exigir que se renuncie a él. No parece lógico concertar con una congregación religiosa y pedirle a la vez que deje de serlo. El problema viene de la política educativa que se desarrolla y que prioriza los conciertos a la educación pública. En este caso, lo que hay que hacer es cambiar la política de conciertos y apoyar la educación pública. La política de conciertos de comunidades autónomas como Madrid o Valencia hacen, de hecho, que un porcentaje elevado del alumnado siga teniendo el aula presidida por un crucifijo. Que todo cambie para que todo siga igual.

Hay otros símbolos religiosos que han pasado a la esfera cultural. Las religiones generan elementos culturales como cualquier actividad social.

En nuestro país la religión ha dejado catedrales, pinturas o esculturas de alto valor histórico artístico que forman parte del acervo y que han de ser protegidas. También nos ha dejado otras expresiones que se han incorporado a la cultura como una parte más. Los villancicos o los belenes son un ejemplo de esta dinámica cultural. Poner un belén en casa no te hace creyente –cenar con la familia en Nochebuena, tampoco–, te hace partícipe de una dinámica social. Hay que tener en cuenta que una vez que los nacimientos han salido de la esfera religiosa y están en la cultural se van modificando y se incorporan nuevos personajes y figuras –como el *caganet*–. El Tribunal Constitucional dice en una sentencia de 2011 que «se debe tomar en consideración no tanto el origen del signo o símbolo como su percepción en el tiempo presente, pues en una sociedad en la que se ha producido un evidente proceso de secularización es indudable que muchos símbolos religiosos han pasado a ser, según el contexto concreto del caso, predominantemente culturales aunque esto no excluya que para los creyentes siga operando su significado religioso» ¿puede poner un belén un ayuntamiento o una escuela pública? Seguramente los niños y niñas no entenderían que no estuviera.

Otro asunto son los protocolos de los actos institucionales: tomas de posesión, recepciones, conmemoraciones, etc. y sobre todo de los actos de Estado. No están regulados los actos relacionados con los fallecimientos de servidores públicos o catástrofes que generen conmoción pública ¿qué hacer tras los atentados del 11 de marzo o el accidente del avión de Spanair en el aeropuerto de Barajas? Lo que habitualmente se llama funeral de Estado, es una celebración católica, convocada por la Iglesia católica a la que acuden las autoridades. El Estado no convoca, pero acude. Acuden incluso los representantes de los partidos que están en contra de este tipo de funerales. Este ejemplo es muy ilustrativo: en el accidente del avión de Spanair falleció un pastor protestante de Canarias. Ante la situación, el Gobierno –socialista en ese momento– asistió a la misa católica en la catedral de La Almudena y, el entonces ministro de justicia, Mariano Fernández Bermejo, acudió después al culto evangélico ¿habrá que hacer un acto en función de la religión? ¿O de otro tipo de creencia? En los atentados del 11 de marzo murieron católicos, ortodoxos, evangélicos y musulmanes, pero sólo hubo un acto católico. Del mismo modo podríamos analizar los casos de los soldados que están falleciendo en misión. Ya son varios los soldados evangélicos fallecidos en el exterior a los que se les hace un acto católico.

IV. ¿Qué podemos hacer?

Un nuevo marco jurídico estable sobre principios claros

La Constitución de 1978 y la Ley de Libertad Religiosa de 1980 definieron un marco de principios que, de haberse desarrollado con normalidad, seguramente nos habrían llevado a un Estado laico, es decir, con un ejercicio de la libertad religiosa y de conciencia mayor. Desarrollar un sistema de pactos –concordato, acuerdos– para favorecer a las partes y no una ley ha sido el verdadero problema.

Pasados tantos años, es el momento de crear un marco legislativo nuevo desde una lectura desacomplejada de la realidad. Las creencias han cambiado, ajustemos el sistema a la realidad y pongamos los ladrillos para el Estado laico que queremos en la sociedad laica que tenemos. Necesitamos una nueva ley que recupere los principios que se encuentran en la Constitución y los desarrolle ¿qué reconoce la Constitución que hay que asegurar y mantener?

1. *La libertad de conciencia y de convicciones.* Este es un principio básico del sistema político español en materia de religión y se traduce en que los poderes públicos se declaren incompetentes en esta materia. Estos términos jurídicos quieren decir que el Estado –en todos sus niveles– no puede ni coaccionar a, ni concurrir con, ni suplantar a los individuos en la práctica religiosa. Por tanto, no puede declararse confesional –ni siquiera sociológicamente– ya que supondría suplantar a los ciudadanos españoles en la adopción de sus propias ideas, creencias o convicciones ideológicas o religiosas. Igual ocurre respecto a las formas de contenido negativo (ateísmo), agnosticismo o indiferencia, ya que también en estas situaciones el Estado estaría coaccionando o sustituyendo a los individuos.

Por clarificar, la libertad de conciencia como principio definidor del Estado español prohíbe a este, además de cualquier coac-

ción y sustitución, toda concurrencia junto a sus ciudadanos en calidad de sujeto activo de actos o actitudes de tipo religioso. No es diferente a lo que hace con otras cuestiones ideológicas; el Estado no puede tampoco concurrir con los ciudadanos posicionándose con un partido político u otro, con un sindicato u otro, ni siquiera con un equipo de fútbol u otro.

¿Qué tiene que hacer? Asegurar que los ciudadanos pueden ejercer la libertad de conciencia y de convicciones. Que pueden creer en lo que quieran y que tienen protección para ello. Esta libertad es un derecho fundamental reconocido con una Ley Orgánica. El Estado debe tener una actividad jurídica reguladora del derecho con el objetivo de garantizar las condiciones sociales objetivas para que el mencionado derecho fundamental quede reconocido, tutelado y además promovido.

2. *La igualdad en materia de convicciones.* (Artículo 14: «Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social»). Las normas legales no pueden crear situaciones desiguales o discriminatorias entre los ciudadanos tanto desde el punto de vista de los contenidos de las leyes como respecto de su ejercicio. La garantía del principio de igualdad supone la ausencia de todo trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de su ideología, creencia o convicción.

No hay que confundir igualdad con uniformidad. Puede haber tratamientos legales distintos, en función de las creencias de los individuos. Por ejemplo, la ley debe asegurar que todos los ciudadanos puedan enterrarse en los espacios públicos, pero debe asegurar a la vez que los judíos y los musulmanes lo hagan de acuerdo a sus creencias. Derecho para todos, pero no uniformidad en el ejercicio.

Los poderes públicos tienen que promover las condiciones para que la igualdad y la libertad religiosa de los individuos sea real y quitar los obstáculos que se puedan producir para su ejercicio.

Este principio constitucional no se cumple habitualmente hoy en España, como ya se ha puesto de manifiesto anteriormente. Si eres católico lo más probable es que no tengas ningún tipo de problema pero si eres judío, protestante, hinduista o, especialmente, mu-

sulmán muy posiblemente tendrás muchas dificultades para ejercer tus derechos (abrir un centro, enterrarte o alimentarte según tus creencias).

3. *La laicidad del Estado.* (Artículo 16.3: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal...»). Jurídicamente significa que las ideas, las creencias o las convicciones ideológicas o religiosas consideradas en sí mismas no pueden entrar a formar parte de la naturaleza del Estado. Esto es lo que se llama «separación».

El principio de laicidad implica la prohibición para el Estado español de convertirse en protector de dogmas, creencias o convicciones religiosas concretas sean cuales fueran estas, ni poner la vida pública bajo el signo de una o varias concepciones religiosas específicas, un credo, una creencia o una convicción como única. Todo ello aunque una fe fuera la profesada por la mayoría de los ciudadanos, ya que esta actitud supondría una violación tanto del «principio de igualdad en la libertad de conciencia» como del de laicidad. No es separación, por ejemplo, que en las tomas de posesión de los Ministros y el Presidente del Gobierno haya una cruz.

El principio de laicidad impide igualmente toda posible confusión entre los fines religiosos y los fines estatales, lo que impide toda posibilidad de que los valores o intereses religiosos puedan erigirse en parámetros para medir la legitimidad o justicia de las normas o de los actos de los poderes públicos. Esta es la llamada «neutralidad». Pero no es neutralidad que en una escuela pública haya una cruz en el aula –que no sea parte del edificio y tenga un valor artístico–. En un aula pública puede haber un ejemplar de la Constitución, las banderas oficiales y hasta una foto de los Reyes, que son los símbolos comunes, pero nada más.

4. *La cooperación con las confesiones religiosas.* (Artículo 16.3: «(...) Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones»). Cooperar no significa la unión entre las confesiones religiosas y los poderes públicos para la consecución de determinados objetivos comunes. El Estado coopera con las confesiones para la protección y promoción de la igualdad en la titularidad y en el ejercicio de la liber-

tad de conciencia de sus ciudadanos. Se ha de cooperar para poder conocer las necesidades de los individuos creyentes, ¿cómo regular los entierros? ¿El uso de la vía pública? ¿La alimentación? ¿La asistencia religiosa? Como queremos igualdad, pero no uniformidad, es necesario preguntar a las confesiones y cooperar con ellas para asegurar el derecho de cada ciudadano.

¿Qué ha de hacer el poder legislativo? Tenemos estos principios reconocidos en la Constitución. A partir de ellos debemos hacer un cambio legislativo ajustado a la realidad. Lo primero será modificar la Constitución en su artículo 16.3 y sustituir,

«Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones».

Por,

«El Estado es laico. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con las distintas confesiones y las distintas convicciones».

Durante años se ha centrado el problema de la laicidad en España en la redacción del artículo 16 de la Constitución. Era como si cambiando una frase se cambiase la realidad. Aunque la redacción no es la más correcta, el problema de fondo es otro; parafraseando a Bill Clinton —«Es la economía, estúpido»—, podríamos decir que «es el ejercicio del derecho, estúpido» y no el derecho en sí donde radica el problema.

El siguiente paso es cambiar la actual Ley de Libertad Religiosa por una Ley de Libertad de Religiosa y de Conciencia. Esta nueva debe huir del paradigma del siglo XIX (clericales-anticlericales) y desarrollarse en el paradigma del siglo XXI; los derechos no son un juego de suma cero, así que podemos tener una ley en la que se amplíe al máximo la libertad religiosa y a la vez se alcance un máximo de laicidad (separación y neutralidad). Aumentar los derechos de los que creen no supone disminuir los de los que no creen. Esto sería como pensar que cuando los homosexuales adquieren el derecho a casarse, los heterosexuales pierden parte del suyo. En el paradigma del siglo XXI todos ganan. Así es el Estado laico, que los

que creen puedan asegurar su derecho a creer y que los que no creen puedan asegurar su derecho a que la religión no se inmiscuya en las instituciones públicas entendidas como un espacio común.

La Ley tendrá que contemplar estos dos aspectos. Por un lado regular y promover la libertad religiosa, para lo que tendrá que plantear un derecho igualitario que abarque a todos los practicantes, independientemente de la religión a la que pertenezcan. En estos momentos el Ministerio de Justicia tiene un Registro de Entidades Religiosas en el que están inscritas todas las confesiones y comunidades; este registro deberá mantener su actividad. Hay registros para entidades culturales, sindicales, partidos o confesiones, es lo normal.

El otro bloque de la ley se ha de centrar en la neutralidad y la separación del Estado y las creencias religiosas. Temas importantes que debe desarrollar son la simbología, la financiación, la educación y la asistencia religiosa en centros públicos, que son los espacios donde todavía se mantienen resquicios del nacional-catolicismo.

Las confesiones han de autofinanciarse y debe eliminarse el actual sistema de financiación. Sería posible un sistema como el alemán donde los creyentes pagan un impuesto voluntario. Desde luego implicaría un sistema complejo porque no estaría sólo la Conferencia episcopal, sino todas aquellas confesiones que lo desearan. Por ello, queda abierta la pregunta: ¿no es más sencillo que cada confesión recaude entre sus feligreses internamente? Al mismo tiempo, la experiencia alemana parece confirmar que la intervención del Estado como recaudador puede facilitar que los ciudadanos pertenecientes a una determinada confesión opten por financiarla y, en este sentido, el modelo alemán favorece la financiación de las confesiones libremente adoptada por parte de los ciudadanos —y, en principio, sin coste para las arcas públicas y, por lo tanto, evitando la vulneración del derecho a no financiar una confesión involuntariamente.

La nueva ley debe abordar el tema de la simbología religiosa, qué símbolos son admisibles y cuáles no. Como ya se ha dicho, sólo serían admisibles los símbolos que tengan valor cultural y que formen parte de la arquitectura. La simbología personal debe permitirse, pero la simbología institucional en lugares de titularidad pública no.

Deberán regularse los protocolos, seguramente a través de una ley propia. Debemos tener claridad para los actos institucionales: tomas de posesión, recepciones, conmemoraciones, etc. y sobre todo para los actos

de Estado. Como hemos visto anteriormente, es un problema el que el Estado no tenga regulados los actos relacionados con los fallecimientos de servidores públicos o catástrofes que generen conmoción pública.

Este nuevo planteamiento implica terminar con la política de pactos. Es necesario denunciar el Concordato con la Iglesia católica de 1979 y derogar los Acuerdos de cooperación de 1992 con judíos, musulmanes y protestantes. Para resolver las especificidades de cada confesión hay que utilizar los instrumentos jurídicos de nuestro ordenamiento: el Reglamento de la Ley. Deberá desarrollarse con mucha rapidez con objeto de no dejar vacíos durante mucho tiempo. En él se recogerán las especificidades de cada confesión, así como las normas para la apertura de lugares de culto, uso de la vía pública, etc. La única forma de evitar los problemas que tenemos ahora es disponer de instrumentos jurídicos claros.

Quizás habría lugar para los acuerdos de cooperación entre el Estado y las distintas confesiones si fuesen, precisamente, un requerimiento del propio Reglamento para permitir o facilitar su correcta aplicación. Dicho de otro modo, el Reglamento podría llegar a exigir que, para su aplicación concreta, se estableciesen acuerdos bilaterales entre el Estado y las distintas confesiones. Pero este sería, en todo caso, un debate técnico más propio de los juristas que de los políticos. El modelo constitucional debe estar claro: deben ser la Ley y su Reglamento derivados quienes establezcan las reglas del juego y las normas en el marco de las cuales se ejerce la libertad religiosa.

Tener un marco legislativo estable sobre principios claros ubicará a la religión en un espacio normalizado dentro de la sociedad. Un espacio similar al que tienen otros aspectos de la vida de la «polis»: la cultura, los partidos, el sindicalismo, etcétera.

¿Qué han de hacer las confesiones?

Las confesiones han de definir una nueva forma de mirar el hecho religioso en la sociedad lejos del utilizado hasta ahora. Como dice Eugenio Trías: «Hoy vivimos en una sociedad plenamente secularizada, en la cual no vale ya apelar a instancias sagradas para convalidar actitudes y proyectos, iniciativas o empresas. La razón en sus múltiples modos de representarse se basta y sobra para llevar a cabo esa convalidación».

Esta sociedad posindustrial, posmoderna, de la información o del conocimiento ha cambiado sustancialmente su modo de supervivencia con respecto a las sociedades que la precedieron, puesto que la garantía de acceso a un saber estable, supuestamente transmitido o revelado, y fuera de toda duda como cuadro de creencias incuestionable y como fuente de sentido ha dejado de tener la importancia y la trascendencia otorgada por dichas sociedades. En realidad, este proceso de secularización del conocimiento y la autonomía del saber respecto de la esfera religiosa empieza en los inicios de la modernidad, pero en la era de lo que algunos llaman modernidad avanzada o hipermodernidad y otros identifican como posmodernidad alcanza cotas hasta ahora inalcanzadas. De hecho, podemos hablar de un doble proceso de secularización sucesivo: la modernidad secularizó una cultura donde la religión era la fuente segura de todo conocimiento; y la postmodernidad ha supuesto —o, mejor dicho, está suponiendo— una secularización respecto de la razón misma, en la medida en que en la modernidad la razón se erigió también en fundamento seguro de todo conocimiento. Así, no sólo se seculariza el conocimiento premoderno de matriz religiosa, sino que la propia razón moderna —la que expulsó las certezas religiosas fuera del ámbito científico, del ético y político, del estético— ha sido ella misma sometida a un implacable proceso de secularización. En nuestra era de postmodernidad, pues, tanto la religión (en su versión premoderna) como la razón (en su versión moderna) están en crisis como fuente incuestionable de certezas y, en consecuencia, como fuente de sentido.

En la sociedad posindustrial el conocimiento ya plenamente secularizado cumple dos funciones de carácter estructural estrechamente relacionados entre sí. En primer lugar se constituye en el principal recurso del cual vivimos, sin conocimiento nuestra sociedad sería inviable. Y, en segundo lugar, es el componente principal de las nuevas tecnologías. Por tanto, el conocimiento actual es de carácter predominantemente instrumental, es decir, no esencialista, con lo que básicamente, se convierte en un instrumento, en una herramienta, en una construcción. No aspira a explicar qué es la realidad, sino cómo funciona. Pero una razón que se despliega exclusivamente como «razón instrumental» y que olvida su vocación última —su vocación de «razón emancipatoria»— acaba siendo la locomotora de una modernidad que pierde su pretensión originaria, esto es, la construcción de un mundo libre, igual y fraterno y acaba al servicio de los peores horrores que haya podido imaginar la humanidad —ya avi-

saron de ello en su momento los maestros de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Marcuse o Habermas-. Que el conocimiento sólo aspire a explicar cómo funciona la realidad, no quiere decir que las demás preguntas –qué es la realidad, cual es su sentido, etc.– desaparezcan.

Por lo tanto no se trata tan sólo de generar máquinas o teorías, sino también de dar las estructuras y valores necesarios que nos permitan seguir sobreviviendo en contextos sociales que cambian continuamente a una velocidad vertiginosa. Al mismo tiempo, la evolución de nuestra sociedad hipermoderna o posmoderna cada vez más secularizada favorece la pluralidad y la diversidad de ideas, de prácticas, de conciencias. Y ya no hace falta –sería inútil– que nadie intente convencernos de que existe algo estático, intocable, firme. Esto ha dado lugar al mestizaje, a los relativismos, a los *collages* que ya no asustan, ni escandalizan a nadie, a excepción de pequeños reductos que prefieren aferrarse a viejas «seguridades». Pero, precisamente, en este contexto de relativismo nos preguntamos ¿qué valores pueden servir para orientarnos, cuando ni las viejas seguridades tradicionales premodernas, ni la ingenuidad hoy superada de una modernidad racionalista, pero tampoco la mera deriva posmoderna, sirven ya como brújula?

Parece que tampoco una mera aceptación acrítica del relativismo posmoderno satisface una sociedades en las que, precisamente por su cambio vertiginoso, emerge dialécticamente una cierta necesidad de encontrar algún sitio al que agarrarse, sin por ello abandonar el pluralismo, la capacidad crítica y la secularización. La modernidad también pretendió construir una estabilidad basada en los relatos de la razón. Y esto es lo que, entre las últimas décadas del siglo xx y los inicios del siglo xxi, está en cuestión –si no completamente, sí en buena medida– y, probablemente, por razones bien legítimas. Pero aquello que lo ha sustituido –los valores líquidos, lo inestable, lo no estático–, no está exento tampoco de problemas importantes.

¿Qué tiene que ver la experiencia religiosa con todo esto? Tradicionalmente, el conocimiento religioso se había presentado como articulador de valores a través de los cuales es posible cohesionar, dirigir y construir las relaciones de una determinada sociedad. A menudo las grandes organizaciones religiosas tienden a mantener su insistencia en proporcionar un conocimiento que no es ni creíble ni sostenible. La religión –tal y como la conocemos– está en crisis cuando sigue manteniendo un fuerte interés en constituirse en una fuente de conocimiento

sobre el mundo y de sentido de la vida vinculado a la propia interpretación de la realidad mundana o de contenidos éticos.

En este contexto ¿Tienen las religiones alguna posibilidad de volver a constituirse en fuente de conocimiento y de sentido? Como hemos visto, los sistemas religiosos están sometidos a un proceso de marginación o, dicho de otro modo, de pérdida de relevancia social. En primer lugar, han perdido su función de generar creencias con la capacidad de cohesionar y guiar el funcionamiento de las sociedades y, en segundo lugar, han hecho caso omiso al cambio de paradigmas de lo mítico a lo científico, tecnológico e ideológico. Sin embargo, las religiones se seguirán reproduciendo, pero deberán hacerlo transformadas, redescubriéndose como espiritualidad y no tanto como ética. El conocimiento no es ni único, ni unívoco, sino que responde a una pluralidad y diversidad que se manifiestan en un despliegue dinámico del saber sin precedentes. Parece que no es suficiente con tener acceso a las ciencias, las tecnologías y las ideologías para que las personas alcancen un sentido profundo de su existencia. Y es en este sentido en el que las religiones y opciones filosóficas diversas pueden para quien así lo quiera aportar una sabiduría más esencialista e integradora, también necesaria para la plena realización de los seres humanos aun cuando ya no definan el campo de juego social.

En este sentido, no son pocos los pensadores que han analizado el fenómeno religioso –desde la filosofía hasta la sociología– que consideran que, liberada de su función de explicar el mundo –que ahora está en manos de la ciencia– y liberada de su pretensión de delimitar los contenidos de la ética y de la política –que ahora está en manos de la deliberación racional y democrática propia de una sociedad laica y plural– las creencias y las convicciones pueden centrarse en su verdadero cometido: abrir la experiencia humana a la dimensión profunda de la existencia. Al mismo tiempo, esta experiencia de la dimensión profunda que puede acabar siendo una fuente de compromiso ético-político o, dicho de otro modo, de motivación para estar a la altura de nuestros propios ideales, laica y democráticamente deliberados.

Derechos, libertades y conciencia: no será un camino fácil

Siendo realistas, no será un camino fácil. Por muy clara que fuera la propuesta legislativa estamos en medio de un juego de poderes. En una

realidad social plural, diversa y compleja, existen diferentes posiciones éticas que tienen referencias a diversidad de opciones de conciencia y convencimientos individuales sobre como son y como tienen que ser las cosas. Regulaciones sobre la disolución del matrimonio, el matrimonio entre personas del mismo sexo, las políticas de salud sexual y reproductiva, los contenidos educativos, la interrupción voluntaria del embarazo, el derecho a una muerte digna, etc. son cuestiones permanentemente sometidas al debate ético. El legislador y el gobernante lo son de ciudadanos creyentes. Las normas civiles surgen del debate político, de la voluntad y de la razón de los ciudadanos, de los contratos construidos por medio de los diálogos y de los consensos pero no de la revelación ni del dogma como lo fue hace unas décadas.

Las confesiones religiosas pretenden, como otros grupos de poder, influir en la lógica política intentando equiparar las leyes civiles a sus ideales normativos morales. La jerarquía de la Iglesia católica ha sido especialmente belicosa contra el avance de determinados derechos y libertades; utilizando el conflicto como un recurso permanente en nuestra vida política, no exenta de oportunismo y jugadas cortoplacistas. Participar en el debate público desde los postulados de las confesiones es lícito, pero hay que tener en cuenta que no siempre se ha hecho en un juego democrático.

En relación con este asunto, sin embargo, es preciso aclarar dos cosas importantes: en primer lugar, todas las confesiones, lo mismo que cualquier organización que se desarrolla en la sociedad civil, tienen que poder participar en el debate político pero, en la medida que en democracia este debate se fundamenta en una deliberación racional y argumentativa, deben entender que deben basar su participación en la fuerza –racional– de sus argumentos y no en la autoridad religiosa de quien los defiende. En segundo lugar, dado que las distintas confesiones son plurales internamente y que no hay una sola posición a la hora de abordar los distintos asuntos moral o políticamente controvertidos, hay que entender que la jerarquía de una determinada confesión no representa al conjunto de sus creyentes y que, en este sentido, es necesario que pueda haber una pluralidad de voces representando a cada una de las confesiones en el debate y la deliberación públicas para saber lo que éstas piensan.

Aclarado esto, hay sobradas evidencias que indican que la jerarquía de la Iglesia católica ha establecido históricamente una relación poco sana –democráticamente hablando– y nada deseable con los gobiernos,

especialmente cuando estos no son de fuerzas conservadoras: relación consistente en que desde su intocable estatus quo privilegiado –garantizado por su carácter normativo internacional–, van logrando nuevos y mayores privilegios, con un discurso de permanente agravio, de amenaza política de movilizaciones contra el gobierno, forzando la crispación del ambiente político y social, y obligando a los gobiernos a claudicar para evitar un enfrentamiento que temen los perjudique.

Seguramente la última legislatura del Gobierno socialista ha sido la de más tensiones entre la Iglesia católica y el Gobierno. La Conferencia episcopal ha participado de la estrategia de crispación de la realidad política promovida desde los sectores más conservadores convencidos que desde el catastrofismo y el enfrentamiento lograrían mejores resultados electorales. Toda la política de comunicación de la Conferencia episcopal estuvo dirigida a presentar la gravedad de una situación de imparable avance del laicismo antirreligioso y del ateísmo.

Impulsar la nueva situación va a tener obstáculos, pero no hacerlo también. En la última legislatura el Partido Socialista prometió una Ley de Libertad Religiosa y de Conciencia. Cuando la tuvo la guardó en un erróneo cálculo electoral. La midió en el paradigma clerical-anticlerical en el que cualquier acción de una de las dos facciones hace fuerte a la otra. Sin embargo debería haberla medido en el paradigma de la sociedad secularizada del siglo XXI y haber hecho otros cálculos electorales. Y es que los frecuentes conflictos que han acaecido en España a cuenta de la laicidad siempre se han dirimido entre fuerzas desiguales. Y se han resuelto siempre a favor del «partido clerical» por incomparecencia manifiesta del ejército fantasma: los anticlericales. Es un fenómeno curioso, a estos últimos siempre se los cita y nunca comparecen. El ejército anticlerical no existe.

Así pues, si los anticlericales no aparecen y en las iglesias cada vez quedan menos creyentes, ¿dónde está la gente? Pues parece que la gente ha ido a otra cosa. Estudiar, trabajar, intentar pasarlo bien, hacer el amor... nada nuevo al fin y al cabo. Nos queda por saber si la crisis acelera este proceso de secularización o lo frena, pero nadie cree que pueda revertirlo.

Mientras tanto, a gran velocidad, las iglesias se vacían. Silenciosamente, las bodas civiles han llegado a ser mayoría. Cada día menos alumnos cursan la asignatura de religión en las escuelas y se reducen las aportaciones a la Iglesia católica vía Declaración de la Renta. Una mayoría social se mueve en el terreno de la indiferencia.

A esa gran mayoría indiferente la etiquetamos como agnóstica, atea, no-religiosa... o sea, por negación. Son los «no-algo», les definimos en negativo, les negamos la posibilidad de ser. En nuestro vocabulario sociológico faltan expresiones que definan a la gente que no profesa ninguna religión. Y no se trata sólo de sincretismo o de religión a la carta, ni nos hallamos ante un fenómeno de racionalismo militante o de materialismo filosófico masivo; no son posiciones filosóficamente escépticas, tampoco es un nuevo relativismo rampante y mucho menos nihilismo. Son gente tan feliz, culta y cívica como cualquier otra. Y si vamos a las estadísticas, veremos que son la mayoría, poniendo en evidencia el atraso jurídico y político del Estado.

Es difícil crear, sumar o proponer cuando eres tan sólo un no-algo, y lo más probable es que todo este sector creciente de la población acuse un divorcio, aún mayor, con unos poderes públicos incapaces de entender la realidad y de adaptarse a los cambios, ya no digamos de anticiparse a ellos. Su distancia con las instituciones será para ellos natural, evidente, considerando el colapso económico y político en que nos encontramos. ¿Cómo puede una sociedad progresar si ignora la aportación moral de una parte tan significativa de sí misma? Un Estado que no de pasos adelante hacia la laicidad no reconocerá el pluralismo moral de la sociedad y no podrá beneficiarse de todas las aportaciones disponibles, tanto aquellas que pueden hacer las opciones de conciencia no religiosas, como aquellas que puedan hacer las religiones desde su diversidad interna. Esta mayoría silenciosa, no religiosa, también ella enormemente plural por definición en lo que a sus convicciones morales se refiere, no sale a la calle para reclamar laicidad,... pero vota.

V. A modo de resumen

Han pasado 37 años desde que el país dejó de tener un Estado confesional. En el proceso de transición se dejaron muchos asuntos sin debatir, pero entre ellos hay tres temas fundamentales: el sistema político (monarquía-república), la articulación del Estado (federalismo) y la laicidad. Es posible que se evitaran estos debates para facilitar el proceso o para que no fuera abortado. Casi cuatro décadas después estos temas siguen pendientes. Como ocurre con muchos de los acuerdos e instituciones que nacieron en la transición estamos en un momento de revisión y adecuación. Durante el año 2012 el debate sobre la monarquía se ha abierto de forma incipiente y el de la articulación territorial del Estado de manera profunda. Ahora falta el de la laicidad.

No hemos hecho plenamente la Transición en el ámbito de la religión. La clave es hacerlo en el marco de la realidad actual de la sociedad y no retomarlo donde lo dejamos en 1931 o donde nos lo dejaron en 1975. Sería un error y el resultado estaría muy alejado de lo que la ciudadanía es hoy y de lo que las creencias religiosas representan. Los progresistas no podemos seguir abordando la cuestión desde una lógica clerical-anticlerical; los conservadores, mientras, lo tienen claro, se trata de mantener la hegemonía del discurso y reforzar la identidad –única– nacional sobre dos de sus pilares clásicos: la lengua y la religión. Estamos en un paradigma diferente en el que se suman la promoción de los derechos para todos y una sociedad preparado para que el debate y el cambio se produzcan.

La esfera política no debe esperar un movimiento en la calle presionando sobre este tema, porque no lo va a tener –bastantes temas hay en la calle–. La indiferencia social a la práctica se traduce en poca actividad para reclamar el cambio, pero eso no significa que no se demande. De no ajustarse la legislación y el imaginario a la realidad se corre el riesgo de crear rupturas sociales que debiliten la cohesión ciudadana.

Tenemos un ordenador nuevo –la sociedad– con el último sistema operativo que hay en el mercado. Pero hemos hecho una partición en

QUÉ HACEMOS @_quehacemos
Los no creyentes son gente tan feliz,
cultura y cívica como cualquier otra.

el disco duro y cuando queremos trabajar o hablar sobre religión arrancamos el ordenador con el sistema operativo de un antiguo *spectrum* (Ley de Libertad Religiosa de 1980, Concordato 1979) y que lo más que ha hecho ha sido ir descargándose «parches» (Acuerdos de cooperación, legislación específica para cada materia...) para salir del paso. El resultado es que va lento, no se pueden ver ni imágenes, ni videos, ni resolver los problemas que se le plantean (mezquitas, símbolos, uso de la calle,...) y cuando lo hace da resultados incoherentes que en otros ámbitos sociales nos harían sonrojar.

Lo que tenemos que hacer es resetear el ordenador y abrir la laicidad con el mismo sistema operativo que el resto de aspectos sociales (cultura, partidos,...). Luego tendremos que ir revisando los ficheros viejos (educación, financiación, simbología,...) y actualizarlos para que sean compatibles, aunque algunos tienen formatos tan antiguos que no podrán actualizarse y tendremos que mandarlos a la papelera de reciclaje (institución castrense, enseñanza religiosa en la escuela, cruces en las tomas de posesión, etc.).

Y ya que estamos, vamos a incorporar algunos elementos de Linux al sistema operativo, por no asumir sin más el sistema que nos quiera vender el mercado y para que sea más cooperativo. Teniendo en cuenta la opinión de los usuarios el sistema acabará ajustándose mejor al ordenador y todo funcionará mucho mejor.

Bueno...va... un, dos, tres,... apretamos el *reset*.

¿Por dónde empezar? Por la realidad. Somos una sociedad menos creyente pero más plural. Aproximadamente un 30% de los ciudadanos de nuestro país son practicantes de una religión (25% católicos y 5% de otras confesiones). El resto se mueve en un rango que va desde el catolicismo cultural al ateísmo, pero siempre marcado por un elemento de indiferencia hacia lo religioso. Los no creyentes no se muestran anti-creyentes, sino indiferentes. Y esta indiferencia hay que entenderla como tolerancia, es decir, como un elemento positivo; unos ciudadanos no tienen problemas en que otros ejerciten su derecho de libertad religiosa, siempre y cuando se haga en el marco social en el que vivimos.

Y visto este nuevo panorama, tenemos que ubicar la religión donde debe estar, como un derecho fundamental más. El hecho que el catolicismo fuera durante 40 años parte sustentante y fundamental de la dictadu-

ra franquista ha facilitado que se haya incorporado a la estructura del Estado y que, por inercia, esto se haya mantenido. Es necesario eliminar de la estructura pública estos elementos y ubicar esta libertad como otras similares (sindical, partidos, etc.); ni más ni menos. En este sentido tenemos que tener en cuenta que la religión es particular, como el resto de creencias. Toda creencia es fundamentalmente individual: pertenecer a un partido político, a un sindicato, etc. hasta a un equipo de fútbol. Esto sin menoscabo de que algunas creencias sean imposibles al margen de su dimensión colectiva. También es fundamentalmente una opción de conciencia individual ser musulmán, católico o protestante. Pero cuando las convicciones individuales (políticas o religiosas) se juntan para mostrar colectivamente su creencia tienen que tener una expresión pública que el Estado debe asegurar. Desde un punto de vista público se debe asegurar el ejercicio tanto colectivo como individual de la libertad.

En este mismo sentido las confesiones tienen derecho a participar en la vida pública y los debates de la agenda social, como lo tienen los sindicatos, los partidos políticos, los colegios profesionales o las federaciones de AMPAs. Lo que no es admisible es que lo hagan fuera de las reglas democráticas o que quieran formar parte de la estructura del Estado.

¿Qué pasos hay que dar para dotar de un Estado laico a la sociedad laica que ya tenemos?

1. Modificar el artículo 16.3 de la Constitución con un enunciado parecido a este: «El Estado es laico. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con las distintas confesiones y las distintas convicciones».
2. Promulgar una nueva Ley de Libertad Religiosa y de Conciencia. Ha de basarse en que los derechos no son un juego de suma cero, así que podemos tener una ley en la que se amplíe al máximo la libertad religiosa y en la que a la vez se alcance un máximo de laicidad (separación y neutralidad). La Ley tendrá que regular y promover la libertad religiosa y asegurar la neutralidad y la separación del Estado y las creencias religiosas. La ley ha de contemplar la regulación de la simbología.

QUÉ HACEMOS @_quehacemos
Somos una sociedad menos creyente pero más plural y los
no creyentes no se muestran anticreyentes, sino tolerantes.

3. Denunciar el Concordato con la Iglesia católica de 1979 y derogar los Acuerdos de cooperación de 1992 con judíos, musulmanes y protestantes. Hay que eliminar el actual sistema por el que los pactos con cada confesión están por encima de la ley. La legislación ha de ser igual para todos.
4. Desarrollar el Reglamento de la Ley. Es este el que debe definir cómo ejercer el derecho y no los pactos.
5. Eliminar el sistema de financiación del culto que hay en este momento. Las confesiones deben autofinanciar sus actividades culturales. Ello no excluye necesariamente un modelo (a la alemana) en que el Estado haga de recaudador; pero tampoco hay que optar necesariamente por un modelo así.
6. Las asignaturas de religión han de salir del sistema educativo público. Debe haber una asignatura para todos (Educación para la ciudadanía) que transmita los valores comunes de la sociedad.
7. Eliminar el arzobispado castrense.

Tenemos una sociedad laica y ahora queremos un Estado plenamente laico que se ajuste a ella. Sólo se trata de que el Estado tenga en cuenta las creencias de los españoles (art. 16.3).

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	3
INTRODUCCIÓN.....	7
I. ¿DE DÓNDE VENIMOS? UN PASADO REMOTO PERO MUY PRESENTE.	11
II. LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN LA TRANSICIÓN, UNA HERENCIA COMPLICADA.	21
III. ¿QUÉ NOS ESTÁ PASANDO?	29
IV. ¿QUÉ PODEMOS HACER?.....	63
V. A MODO DE RESUMEN	75

OTROS TÍTULOS PUBLICADOS EN LA COLECCIÓN

- QUÉ HACEMOS CON LA POLÍTICA ECONÓMICA
- QUÉ HACEMOS CON LA EDUCACIÓN
- QUÉ HACEMOS CON EL EURO
- QUÉ HACEMOS POR UNA MUERTE DIGNA
- QUÉ HACEMOS CON LA CRISIS ECOLÓGICA
- QUÉ HACEMOS CON EL PODER DE CREAR DINERO

PRÓXIMOS TÍTULOS

- QUÉ HACEMOS POR LA MEMORIA HISTÓRICA
- QUÉ HACEMOS CON LA VIVIENDA
- QUÉ HACEMOS CON EL TRABAJO

Qué hacemos para que el Estado asuma **por** completo la pluralidad social existente, y sea reflejo de **una sociedad laica**. España no es ya un país católico, sino que hoy es una sociedad plural en creencias y muy secularizada. Y, sin embargo, mantenemos una legislación en materia de libertad religiosa que tiene inercias de hace cuarenta años y que ignora el cambio social producido. El sistema legal asegura la posición dominante del catolicismo sobre otras creencias y sobre la mayoría de los ciudadanos que no son creyentes. La sociedad va por un lado y las leyes por otro. La laicidad es la única forma de asegurar la igualdad y el respeto de todos los derechos, y su consecución pasa por normalizar las creencias, que deben tener su espacio, y por revisar asuntos como los pactos con las confesiones, la financiación, los conciertos educativos, la asignatura y el profesorado de religión, o la confusión de símbolos y ritos.

Santiago J. Castellá es doctor en Derecho y licenciado en Ciencias Políticas. Es profesor de Derecho en la URV, además de Presidente del Movimiento Laico y Progresista y patrono de la Fundación Ferrer i Guardia.

Antoni Comín es licenciado en Filosofía y Ciencias Políticas. Profesor de Ciencias Sociales en ESADE y miembro de la Fundación Alfonso Comín y de Cristianismo y Justicia. Ha sido diputado por el PSC-PSOE en el Parlamento de Cataluña.

Joana Ortega-Raya es licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación y en Teología protestante y experta en temas de género. Es directora de la revista de teología, opinión y cultura en la red, *Lupa Protestante*.

Joffre Villanueva es licenciado en Ciencias Políticas. Ha sido Secretario General del Movimiento Laico y Progresista y portavoz de la campaña «Yo no te espero» con motivo de la visita de Benedicto XVI a Barcelona en 2010.



www.akal.com



akal

 @_quehacemos

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.