

Laicidad y creencias

Nieves Montesinos Sánchez
y Beatriz Souto Galván (Coords.)



FEMINISMO/S
Revista del Instituto Universitario de Investigación
de Estudios de Género
de la Universidad de Alicante
Número 28, diciembre de 2016

Laicidad y creencias

Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (Coords.)

FEMINISMO/S
**Revista del Instituto Universitario de Investigación
de Estudios de Género de la Universidad de Alicante**

Revista semestral

Editada por el Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género
de la Universidad de Alicante
con la colaboración del Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de Conocimiento

Número 28, diciembre de 2016

Directora: Helena ESTABLIER PÉREZ (Universidad de Alicante)
Secretaria: Maribel PEÑALVER VICEA (Universidad de Alicante)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Mar ESQUEMBRE CERDÁ (Universidad de Alicante)
Purificación HERAS GONZÁLEZ (Universidad Miguel Hernández)
Carmen MAÑAS VIEJO (Universidad de Alicante)
Nieves MONTESINOS SÁNCHEZ (Universidad de Alicante)
Mónica MORENO SECO (Universidad de Alicante)
M^a Dolores RAMOS (Universidad de Málaga)
María Pilar RODRÍGUEZ PÉREZ (Universidad de Deusto)
M^a Teresa RUIZ CANTERO (Universidad de Alicante)

CONSEJO ASESOR

Nieves BARANDA LETURIO (UNED)
Ester BARBERÁ HEREDIA (Universidad de Valencia)
Karine BERGES (Université de Cergy-Pontoise)
Mabel BURÍN (Universidad de Buenos Aires)
Silvia CAPORALE BIZZINI (Universidad de Alicante)
Àngels CARABÍ (Universidad de Barcelona)
Rosa COBO BEDÍA (Universidade da Coruña)
Pilar CUDER DOMÍNGUEZ (Universidad de Huelva)
Bradley S. EPPS (University of Cambridge)
Joaquín DE JUAN (Universidad de Alicante)
M^a José FRAU (Universidad de Alicante)
M^a Victoria GORDILLO (Universidad Complutense de Madrid)
Marina MAYORAL (Universidad Complutense de Madrid)
Angela O'HAGAN (Glasgow Caledonian University)
Montserrat PALAU (Universitat Rovira i Virgil)
Alicia PULEO (Universidad de Valladolid)
Carme RIERA GUILERA (Universitat Autònoma de Barcelona)
Ana SÁNCHEZ TORRES (Universidad de Valencia)
Begoña SAN MIGUEL DEL HOYO (Universidad de Alicante)
Marta SEGARRA (Universidad de Barcelona)
Cristina SEGURA GRAFIÑO (Universidad Complutense de Madrid)
María del Carmen SIMÓN PALMER (CSIC)
Meri TORRAS (Universidad de Barcelona)

REDACCIÓN

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante
Campus de Sant Vicent del Raspeig
Apdo. 99 E-03080 Alicante
Tel. 965 90 94 15 - Fax 965 90 98 03
e-mail: revistafeminismos@ua.es; iuieg@ua.es - web: <http://ieg.ua.es>

SUSCRIPCIÓN

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante
Campus de Sant Vicent del Raspeig
Apdo. 99 E-03080 Alicante
Tel. 965 90 94 15 - Fax 965 90 98 03
e-mail: iuieg@ua.es - web: <http://ieg.ua.es>
Precio de cada ejemplar: 12€

Publicaciones de la Universidad de Alicante
Campus de San Vicente s/n
03690 San Vicente del Raspeig
publicaciones@ua.es
<http://publicaciones.ua.es>
Teléfono: 965 903 480

Edita:

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante
con la colaboración del Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de Conocimiento
Cuenta con una Ayuda para la Publicación de Revistas Científicas
del Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de Conocimiento

ISSN: 1696-8166
DOI: 10.14198/fem.2016.28
Depósito legal: A-910-2003

Diseño de cubierta: candela ink
Ilustración de cubierta: Pablo Ruiz Souto
Maquetación: Marten Kwinkelenberg
Impresión: Guada Impresores

Feminismo/s no se identifica necesariamente con los contenidos de los artículos firmados.
Prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin la autorización previa.
La revista está indizada en las bases de datos ISOC (Base de datos del Centro de Información y Documentación Científica del CSIC), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences), MLA (Modern Language Association) CIRC, DICE, MIAR, Latindex, Dialnet.

ÍNDICE

<i>Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván</i> Laicidad y Creencias. Introducción.....	9
<i>Coral Cuadrada Majó y Ginés Puente Pérez</i> A debate: entre «feminismo» anarquista y el feminismo burgués.....	25
<i>Isabel Turégano</i> ¿Qué deben esperar las mujeres de un Estado laico?.....	49
<i>Lorena García Saiz</i> Laicidad como pieza clave para el avance del altermundismo desde la perspectiva de género	75
<i>M.ª Nieves Saldaña</i> Violencia contra la mujer, «crímenes de honor» y prácticas culturales y religiosas perjudiciales: estándares internacionales de derechos humanos adoptados por las Naciones Unidas.....	91
<i>Tatiana Hernández Justo</i> El papel del islam en el pensamiento feminista de ṬĀHAR AL-ḤADDĀD ..	133
<i>María Jiménez Delgado</i> «Soy musulmana a mi manera». Religiosidad, espiritualidad y laicismo de las jóvenes estudiantes musulmanas.....	147
<i>M.ª Teresa González Santos</i> Élites y liderazgo religioso feminista en el Estado marroquí	169
<i>Itzea Goicolea Amiano</i> ¿Empoderamiento y sumisión a Dios? La acción pía en las nuevas musulmanas del siglo XXI.....	191
<i>Eider de Dios Fernández y Raúl Mínguez Blasco</i> De la obediencia a la protesta. Laicas católicas ante el Vaticano II	213
<i>José Joaquín Rodríguez Moreno</i> La imposición de los valores católicos patriarcales a través de la censura en las revistas juveniles femeninas de la España franquista (1941-1977)	235

<i>Montserrat Duch Plana</i> Mundo, Demonio y Carne. Proceso de secularización, feminización de la religión y sociabilismo católico en la diócesis de Tarragona	269
<i>Alejandra Palafox</i> Honor, violencia y poder patriarcal en el proceso mexicano de secularización penal	293
<i>Paula Sepúlveda Navarrete</i> Creencias religiosas y violencia de género. Análisis de historias de vida de mujeres mayores en Chile (1940-2010)	315
<i>Vladimir Martínez-Bello, Zorayda Bello de Martínez y Ángela Martínez-Rojas</i> La presencia de representaciones visuales de contenido religioso en la escuela pública constitucionalmente laica: un estudio exploratorio en aulas de educación infantil en Colombia	345

RESEÑAS

<i>José Manuel Maroto Blanco</i> Recensión de: Benvenuto, Adriana, <i>La voce delle donne nella colonizzazione e postcolonizzazione italiana in Africa</i> , Roma, Sensibili alle foglie, 2015	373
<i>Joana Massó</i> Ariana Harwicz, la impostura como relación Recensión de: Harwicz, Ariana. <i>La débil mental</i> . Argentina: Mardulce, 2015.....	377
<i>Helena Pérez-de la Merced</i> Madres arrepentidas. Una mirada radical a la maternidad y sus falacias sociales. Orna Donath. Reservoir Books, 2016	381

Reseña bio-bibliográfica	387
Cómo presentar un original	395

LAICIDAD Y CREENCIAS INTRODUCCIÓN

El espíritu laico no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición de convivencia de todas las posibles culturas

Norberto Bobbio

La Laicidad, no siendo un tema nuevo, sigue estando actualmente vigente, especialmente en países como el nuestro con una larga tradición católica. El análisis de sus diferentes problemáticas e interpretaciones desde una perspectiva de género, salvo muy contadas ocasiones, no ha sido objeto de especial atención. Éste es el porqué de este número 28 de *Feminismo/s* que tienen en sus manos.

Laicidad y Creencias y cuestiones/relaciones de género constituyen un ámbito de análisis específico en el que cabe una perspectiva inter y pluridisciplinar, y al que se invitó a participar a investigadoras e investigadores cuyos estudios constituyen el grueso de este volumen.

Como coordinadoras nos ha parecido importante incluir en esta introducción un análisis general de la libertad de creencias en España, como paso previo a la presentación de los diferentes artículos.

Su regulación se encuentra en el artículo 16 de la Constitución de 1978 (en adelante CE):

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.

La triple terminología utilizada en el apartado primero de este precepto ha sugerido una doble interpretación del mismo. Parte de la doctrina estima que el artículo 16 CE garantiza dos libertades formalmente distintas: la libertad religiosa y la libertad ideológica o de pensamiento. Desde esta perspectiva se sostiene que tienen un objeto propio, distinto en cada caso: el objeto de la libertad ideológica sería el conjunto de ideas, conceptos y juicios que el hombre puede elaborar y defender sobre cualquier realidad física o humana, mientras que el de la libertad religiosa sería la profesión y práctica de las propias creencias religiosas (Hervada 111); considerando, además, que la religión es un bien jurídico que justifica una protección específica, que exige acciones positivas por parte del Estado como única forma de reconocer en términos reales la libertad religiosa (Ollero).

La segunda opción, en la que nos situamos, se decanta por una interpretación unitaria del derecho garantizado en el artículo 16 de la CE, esto es, considerando que este precepto garantiza un único derecho, la libertad de creencias o de convicciones.

La CE obliga a interpretar los derechos y libertades fundamentales teniendo en cuenta la cláusula de remisión hermenéutica contenida en el artículo 10.2 CE, es decir, en consonancia con la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y los Tratados y Acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España.

El Tribunal Constitucional español ha manifestado, en este sentido, que el artículo 10.2 CE «pone de manifiesto la decisión del constituyente de reconocer nuestra coincidencia con el ámbito de valores e intereses que protegen los instrumentos internacionales a que remite, así como nuestra voluntad como Nación de incorporarnos a un orden jurídico internacional que propugna la defensa y protección de los derechos humanos como base fundamental en la organización del Estado»¹. De este precepto se deriva, en consecuencia, que la regulación de los derechos fundamentales en nuestra norma constitucional es incompleta y debe ser perfeccionada a través de la interpretación de los Tratados internacionales que les afectan. Se trata, en definitiva, de ir construyendo su contenido mediante la incorporación de los textos de los tratados, y su interpretación por los órganos jurisdiccionales supranacionales (De Carreras 335).

La Constitución española, por tanto, otorga a la Declaración Universal de Derechos Humanos y otros tratados internacionales sobre Derechos humanos ratificados por España un papel esencial en la interpretación de los derechos

1. STC 198/2012, de 6 de noviembre, FJ.2.º

y libertades garantizados en nuestra norma fundamental. La regulación de la libertad de creencias en el contexto internacional y europeo se enmarca en una concepción unitaria, es decir, el artículo 16 CE debería ser comprendido como una libertad que garantiza «la libre autodeterminación del individuo en la elección de su propio concepto de la vida o de su propia cosmovisión, así como de la libre adopción de decisiones existenciales» (Souto Paz 220). Desde esta perspectiva, se requiere garantizar de igual modo la libertad de convicciones con independencia del origen o fuente de creación o adhesión del propio concepto de vida, que no puede constituir un motivo para dispensar un tratamiento jurídico diverso sin incurrir en la vulneración del principio de igualdad.

El apartado tercero del artículo 16 CE plantea, sin embargo, numerosos interrogantes que debemos resolver. Por un lado, la CE garantiza implícitamente el principio de neutralidad ideológica del Estado, a través del reconocimiento de principios como el pluralismo, la libertad ideológica y religiosa o la laicidad estatal². La garantía de neutralidad es además una exigencia necesaria para hacer efectiva la igualdad porque lo contrario implicaría un tratamiento discriminatorio hacia aquéllos que no comparten los valores impuestos –de una u otra forma– por el aparato estatal (Prieto Sanchís 2009, 224).

Además, debemos tener en cuenta que la CE consagra en su artículo 14 el principio de igualdad formal: igualdad en la ley y en la aplicación de la ley, y en el 9.2 el llamado principio de igualdad material, propio del Estado Social de Derecho.

El principio de igualdad formal impone un límite al legislador, exigiendo que las consecuencias jurídicas diversas deriven de diferencias relevantes. Se ha de partir, por tanto, de un juicio valorativo referido «conjuntamente a las igualdades o desigualdades fácticas y a las consecuencias normativas que se unen a las mismas» (Prieto Sanchís 2004, 130). El problema se traduce, como se ha puesto de manifiesto por parte de la doctrina, en determinar la «relevancia de los rasgos» (Laporta 6), que, a su vez, se concreta en que la norma no contenga una discriminación arbitraria, es decir, que el tratamiento desigual esté desprovisto de una justificación objetiva y razonable. A propósito de la interpretación del principio de igualdad, el TC ha afirmado que el artículo 14 CE garantiza tanto la igualdad en la ley –frente al legislador– impidiendo que éste pueda configurar los supuestos de hecho de la norma de modo tal que se dé trato distinto a personas que, desde todos los puntos de vista legítimamente adoptables, se encuentran en la misma situación; y, la igualdad en la aplicación

2. STC 5/1981, de 13 de febrero.

de la ley, es decir, que la ley sea aplicada de modo igual a todos aquellos que se encuentran en la misma situación³.

El principio de «igualdad material» puede suponer un correctivo al principio de igualdad formal, puesto que a diferencia de éste último, el primero trata de hacer «efectivas» la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra, teniendo en cuenta la posición fáctica de desigualdad en la que éstos pueden encontrarse⁴.

El TC ha afirmado al respecto que no se trata de conseguir una identidad absoluta en la posición social de los ciudadanos pero sí impone actuaciones positivas a los poderes públicos. Y, en este sentido, «puede exigir un mínimo de desigualdad formal para progresar hacia la consecución de la igualdad sustancial», con la finalidad de proteger a ciertos sectores sociales discriminados (Carmona 273). Como señala muy acertadamente Prieto Sanchís, «la igualdad jurídica genera frente al poder un deber nítido de abstención o no discriminación, mientras que la igualdad de hecho genera obligaciones más complejas, de organización, procedimiento y prestación» (2004, 130). No contravienen, por tanto, la garantía del artículo 14 CE aquellas medidas que favorezcan a determinados «colectivos, históricamente preteridos y marginados, a fin de que, mediante un trato especial más favorable, vean suavizada o compensada su situación de desigualdad sustancial»⁵. Ello no obsta a que el legislador, en el margen de apreciación que se le ha atribuido para introducir un trato diferenciado en atención a la desigualdad sustancial, tenga límites derivados precisamente del propio principio de igualdad que rechaza toda desigualdad que por su alcance sea irrazonable y por ello haya de calificarse de discriminatoria⁶.

En relación con el derecho de libertad religiosa, el TC ha sostenido que el principio de igualdad impide

«establecer ningún tipo de discriminación o de trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de sus ideologías o sus creencias y que debe existir un igual disfrute de la libertad religiosa por todos los ciudadanos. Dicho de otro modo, el principio de libertad religiosa reconoce el derecho de los ciudadanos a actuar en este campo con plena inmunidad de coacción del Estado y de cualesquiera grupos sociales, de manera 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, y el principio de igualdad, que es consecuencia del principio de libertad en esta materia, significa que las actitudes religiosas

3. STC 75/2011, de 19 de mayo, Fundamento.6.

4. STC 12/2008 de 29 enero, Fundamento 4.

5. STC 216/1991, de 14 de noviembre.

6. STC 34/1981, de 10 de noviembre.

de los sujetos de derecho no pueden justificar diferencias de trato jurídico y se deduce de los artículos 9 y 14 CE»⁷.

Se justifica, no obstante, el reconocimiento de un trato especial a los miembros de la confesión católica y los de las demás confesiones, alegando que éstas tienen un igual derecho a la asistencia religiosa –supuesto que se enjuiciaba– en la «medida y proporción adecuadas»⁸. Argumento que parece haber sido asentado como criterio de interpretación general del principio de igualdad en el ejercicio del derecho de libertad de creencias. La proporcionalidad –referida normalmente al arraigo histórico y social de las comunidades religiosas– parece ser el elemento de «relevancia jurídica» que permite admitir como constitucional un trato jurídico diferenciado como el que posee la Iglesia Católica en España en relación con el resto de confesiones religiosas o con asociaciones ideológicas no confesionales. Sin embargo, y desde el punto de vista de los derechos subjetivos, el resultado de conjugar el artículo 16 CE con el 9.2 del mismo texto normativo debería significar la imposición a los poderes públicos de un deber de respeto y garantía de las creencias particulares, con independencia de la extensión geográfica o social de la comunidad a la que pertenezca (Ruiz-Rico 105).

A las anteriores afirmaciones hay que añadir además el cuerpo de doctrina que el Constitucional ha generado en torno al apartado tercero del artículo 16 CE, esto es, en primer lugar, la declaración de laicidad del Estado español y, en segundo lugar, el mandato a los poderes públicos de tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y cooperar con la Iglesia Católica y las demás confesiones religiosas.

Sobre la laicidad, el Tribunal Constitucional ha manifestado reiteradamente que el artículo 16.3 CE veda cualquier confusión entre funciones religiosas y funciones estatales, y así lo ha expuesto en una de las últimas Sentencias referidas a esta cuestión⁹.

En consecuencia, el máximo intérprete de la CE ratifica que «en un sistema jurídico político basado en el pluralismo, la libertad ideológica y religiosa de los individuos y la aconfesionalidad del Estado, todas las instituciones públicas han de ser ideológicamente neutrales»¹⁰. O, lo que es lo mismo, «La aconfesionalidad del Estado implica 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»¹¹.

7. STC 24/1982 de 13 mayo, FJ 1.

8. FJ 4.

9. STC 51/2011, de 14 de abril de 2011, FJ 3.

10. STC 34/2011, de 28 de marzo, FJ 4.

11. STC 24/1982 de 13 mayo, FJ.1.

Pese a la contundencia de esta afirmación, la interpretación del Tribunal Constitucional del artículo 16.3 CE no ha contribuido precisamente a la preservación de la neutralidad del Estado. La cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones religiosas se ha traducido en la práctica en el compromiso de los poderes públicos de asumir determinadas prestaciones a favor de los colectivos religiosos más relevantes desde un punto de vista sociológico, afectando en no pocas ocasiones en su regulación a la neutralidad del Estado y al principio de igualdad. La argumentación sostenida por nuestro Alto Tribunal en desarrollo del principio de laicidad positiva se puede resumir en la afirmación siguiente:

El contenido del derecho a la libertad religiosa no se agota en la protección frente a injerencias externas de una esfera de libertad individual o colectiva que permite a los ciudadanos actuar con arreglo al credo que profesen, pues cabe apreciar una dimensión externa de la libertad religiosa que se traduce en la posibilidad de ejercicio, inmune a toda coacción de los poderes públicos, de aquellas actividades que constituyen manifestaciones o expresiones del fenómeno religioso, asumido en este caso por el sujeto colectivo o comunidades, tales como las que enuncia el art. 2 y respecto de las que se exige a los poderes públicos una actitud positiva, desde una perspectiva que pudiéramos llamar asistencial o prestacional (...) Y como especial expresión de tal actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa, en sus plurales manifestaciones o conductas, el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad, considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener «las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones», introduciendo de este modo una idea de confesionalidad o laicidad positiva que «veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales»¹².

Conviene interpretar, por tanto, el «deber de tener en cuenta y la cooperación del artículo 16.3 CE» desde las exigencias que imponen la neutralidad y, especialmente, la igualdad –valor fundamental del ordenamiento jurídico–, y no al revés. El apartado tercero del artículo 16 CE puede ser comprendido desde el valor del pluralismo religioso –no mencionado expresamente en el artículo primero de la CE–. No se explica, sin embargo, que la promoción del pluralismo se lleve a cabo mediante la adopción de medidas prestacionales a favor de las confesiones de mayor implantación social porque, lógicamente, con ello sólo se obtiene el efecto contrario.

Tampoco consideramos compatible con el principio de neutralidad la opción de la discriminación positiva. En este sentido, compartimos plenamente la opinión de Ruiz Miguel cuando afirma que la garantía de una igual libertad

12. STCE 128/2001 de 4 junio, Fundamento.2.

de creencias –de orígenes diversos, no exclusivamente religiosos– pasa por seguir concibiendo este derecho como una libertad meramente negativa, de garantía de no interferencia, restringiendo las acciones positivas de «facilitación» –en todo caso– de los poderes públicos a la remoción de los obstáculos que impidan el pleno ejercicio del derecho, en aquellas situaciones en que efectivamente sea necesario algún tipo de acción por existir un verdadero «obstáculo» que impida su ejercicio. Cualquier otra opción supone una intromisión del Estado en un ámbito para el vedado por aplicación del principio de neutralidad (16).

Por todo ello, desde una interpretación sistemática de la Constitución, debemos comprender que la garantía de una igual libertad de creencias –de orígenes diversos, no exclusivamente religiosos– exige una configuración laica del Estado español, y una actuación de los poderes públicos acorde con este principio, interviniendo en este ámbito, tal como exige la propia Constitución, tan sólo para remover los obstáculos que impidan el pleno ejercicio del derecho, en aquellas situaciones en que efectivamente sea necesario algún tipo de acción por existir un verdadero «obstáculo» que impida su ejercicio.

Lógicamente, la configuración laica del Estado y su desarrollo tanto normativo como jurisprudencial y doctrinal tienen una incidencia directa en los derechos de las mujeres y la consolidación de los mismos. Por ello la importancia de estudios e investigaciones como los que se contienen en este volumen.

Como acertadamente establece Mar Esquembre, la perspectiva de género está prácticamente ausente de los debates políticos y sociales sobre la reforma constitucional

A pesar de que los avances en igualdad de mujeres y hombres han sido el gran cambio social desde la aprobación de la Constitución española. Si queremos que ésta lo sea de y para todas y todos es necesario abordar dos cuestiones básicas: las consecuencias de la división público-privado de los espacios donde se producen y reproducen las distintas relaciones humanas, y el reconocimiento de la subjetividad de las mujeres (2014, 102).

El contrato sexual, la familia, el matrimonio, el estado del bienestar, la paridad, la ciudadanía plena, la interrupción voluntaria del embarazo, la violencia de género, etc. entre otros, son temas que analizados desde una perspectiva de género resultan primordiales para que la igualdad sea real y efectiva¹³. Imposible analizarlos

13. Sin ánimo exhaustivo ver: Astelarra, Judhit. «Nuevos desafíos para el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres». *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Eds. Amelia Valcárcer, M.^a Dolors Renau, Rosalía Romero. Hipatya. Instituto Andaluz de la Mujer, 2005. Balaguer Castejón, M.^a Luisa. *Mujer y Constitución. La construcción jurídica del género*. Valencia: Cátedra, 2005. Esquembre, M.^a del Mar. «Género, ciudadanía y

ni dar cabida a todos en un solo volumen, pero los estudios que siguen a continuación son una buena muestra para seguir adelante con las investigaciones.

Para dotar de una cierta estructura al presente volumen, hemos considerado oportuno agrupar los trabajos presentados en diferentes bloques, atendiendo a la temática tratada.

El primer bloque, sobre cuestiones generales, se abre con el artículo **A Debate: entre «Feminismo» anarquista y el Feminismo burgués**, de Coral Cuadrada Majó y Ginés Puente Pérez. El objetivo de los autores en este estudio es el de comparar diversas propuestas de mujeres que lucharon por conseguir una sociedad más justa. Para ello analizan cómo las anarquistas y las feministas burguesas, desde ideologías y posiciones divergentes, cuando no antagónicas, abordaron la educación, el laicismo, la maternidad y el matrimonio. Para ello y mediante las sugerencias del feminismo dialógico, han utilizado sus textos poniéndolos a debate, como si se tratara de una discusión.

En el segundo estudio, **¿Qué deben esperar las mujeres de un Estado laico?**, de Isabel Turégano, se expone claramente cómo la libertad religiosa es un principio básico de cualquier sistema jurídico-político que asuma la relevancia esencial de la libertad humana. Pero otros derechos igualmente básicos pueden verse afectados si esa libertad se interpreta como autonomía de lo religioso respecto de lo político, protegiendo a los grupos religiosos como realidades dadas y cerradas. Para la autora, la libertad religiosa en su sentido más coherente con la igualdad de género debe requerir que el resto de derechos no sea afectado de modo discriminatorio por la actuación de las comunidades religiosas, lo cual no supone una contradicción necesaria entre género y religión. Entiende por ello que instituciones verdaderamente comprometidas con la libertad religiosa deberían actuar porque las mujeres dejen de ser mero objeto de debate y pasen a ser agentes en el mismo, con un papel activo y reflexivo en su propia tradición religiosa. Una concepción diferente de las religiones como realidades holísticas y estáticas, y favorable a tratar los argumentos religiosos como excepción a los modelos normativos generales, es incompatible con la laicidad y la igualdad de género que ésta debe especialmente promover. La autora defiende que profundizar en un modelo estatal laico es necesario para avanzar hacia la superación de la subordinación estructural de las mujeres.

derechos». *Corts Anuario de Derecho Parlamentario*, n.º 23 (2010): 47-85. Martínez Sempere, Eva. «Ciudadanía democrática, voluntad política y Estado social». *Igualdad y democracia: el género como categoría de análisis jurídico. Estudios en homenaje a la profesora Julia Sevilla Merino*. Valencia: Corts Valencianes, 2014, 443-451. Ventura Franch, Asunción. *Las mujeres y la Constitución Española de 1978*. Madrid: Instituto de la Mujer, 1999.

Lorena García nos presenta un estudio sobre **Laicidad como pieza clave para el avance del altermundismo desde la perspectiva de género**. Este artículo analiza desde una perspectiva crítica de género las diversas ediciones del Foro Social Mundial (FSM) y, al mismo tiempo, resalta los logros que las mujeres –gracias a las acciones impulsadas por los Feminismos poscoloniales y el trabajo previo de los Diálogos Feministas (DF)– han obtenido a lo largo de esta cita mundial mediante el impulso de un ambiente laico, necesario para que las cuestiones de género no sean elemento transversal, sino «capilar», aspecto clave para crear un mundo más justo e igualitario, otro mundo posible.

El FSM es un espacio de encuentro donde los movimientos sociales buscan crear un sistema alternativo a la globalización capitalista. Está amparado bajo la Carta de Principios que, entre otros aspectos, destaca la no confesionalidad como elemento a tener en cuenta a la hora de buscar alternativas al neoliberalismo que domina el mundo. Al mismo tiempo, se da la paradoja que esta cita mundial alberga actitudes patriarcales en su seno.

Este primer bloque se cierra con **Violencia contra la mujer, «Crímenes de honor» y prácticas culturales y religiosas perjudiciales: estándares internacionales de derechos humanos adoptados por las Naciones Unidas**, de Nieves Saldaña, que centra su estudio en cómo a lo largo de los últimos veinte años, las Naciones Unidas han abordado los llamados «crímenes de honor» como una forma específica de violencia contra la mujer, basada en prácticas perjudiciales que son consecuencia de tradiciones culturales y religiosas arraigadas, que discriminan a las mujeres y a las niñas, y violan sus derechos humanos y fundamentales, de ahí que las Naciones Unidas hayan definido un conjunto de estándares internacionales de derechos humanos que deben guiar la actuación de los Estados para prevenir, combatir y erradicar los «crímenes de honor» y cualquier otra práctica religiosa o cultural que vulnere los derechos de las mujeres. La autora defiende un Convenio internacional específico sobre la eliminación de la violencia contra las mujeres y las niñas, ya que garantizaría que se pudiese exigir a los Estados el cumplimiento de unas normas jurídicamente vinculantes, existiendo ya un proyecto de Convención de Naciones Unidas en tal sentido, que supondría un aldabonazo en la erradicación de una de las manifestaciones más extremas de violencia ejercida contra las mujeres.

El segundo bloque centra su atención en el Islam, y lo abre Tatiana Hernández Justo con su estudio sobre **El papel del Islam en el pensamiento feminista de ṬĀHAR AL-ḤADDĀD**. Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935), adalid del feminismo en Túnez, dedicó su más importante obra a describir y criticar la situación de las mujeres en su país en busca de mejoras que acabaran con la desigualdad entre hombres y mujeres. Esta obra, *Imra 'u-nā fī l-Šarī'a*

wa-l-muŷtama^c, le costó la expulsión de la academia además de serios problemas con la institución religiosa más influyente de su país, la Universidad islámica al-Zaytuna, a pesar de que sus teorías se enmarcaban claramente en un ámbito religioso. La autora estudia el papel de la fe islámica en el pensamiento de Tāhar al-Ḥaddād a través del análisis de las propuestas ofrecidas por el autor en su obra, determinando rupturas y continuidades con la tradición islámica del momento.

María Jiménez-Delgado en su artículo «Soy musulmana a mi manera». **Religiosidad, espiritualidad y Laicismo de las jóvenes estudiantes musulmanas**, centra su estudio en el significado que tiene ser musulmanas para las hijas de la inmigración marroquí en España, abordando la cuestión religiosa desde la perspectiva y la mirada de las jóvenes estudiantes. En el centro del debate sobre su religiosidad se sitúa la cuestión de la construcción identitaria, de la igualdad de género, de la libertad individual y de la libertad religiosa.

Las jóvenes estudiantes entrevistadas hacen una resignificación crítica y personal del islam que se resume en la expresión repetida por muchas de ellas, y es la que da título a la investigación. La percepción de su propia religiosidad está condicionada por el género y conecta con una visión transnacional del hecho religioso que se convierte en una vivencia íntima y espiritual, en consonancia con la noción de Dios personal de la postmodernidad, definido por Ulrich Beck como la individualización de la religión.

Élites y liderazgo religioso feminista en el estado marroquí, es el estudio de M.^a Teresa González Santos. En él la autora analiza los mecanismos que la élite religiosa marroquí emplea para preservar su estabilidad reclutando a líderes del reformismo religioso feminista. Sus objetivos son: estudiar las élites y el liderazgo religioso feminista en Marruecos; describir las características, naturaleza y distribución de las élites marroquíes; reseñar el poder político y religioso estatal y, el ordenamiento religioso islámico en Marruecos; analizar el movimiento religioso feminista de Marruecos e investigar el proceso de cooptación de líderes religiosas feministas por parte de las élites religiosas estatales. La metodología empleada es de tipo cualitativo y la técnica de producción de datos seleccionada ha sido la historia de vida. Como conclusiones podemos afirmar que la cooptación por parte de las élites religiosas oficiales de una líder religiosa feminista demuestra que el mecanismo de circulación de las élites en Marruecos es utilizado para asegurar su supervivencia.

Y por último, **¿Empoderamiento y sumisión a Dios? La acción pía en las nuevas musulmanas del siglo XXI** es el artículo que presenta Itzea Goicolea Amiano. Su objetivo es –tomando como punto de partida la propuesta de Saba Mahmood– mostrar la modalidad de acción pía en varias mujeres españolas

conversas al islam y, valorar en términos feministas la agencia –capacidad de decisión y acción– de estas mujeres que conciben su libertad a partir del sometimiento a Dios. Se esbozan las principales características epistemológicas y corporales de la modalidad de acción pía, en las que el cuerpo constituye mucho más que un signo. La conclusión apuntará que si bien el marco en el que se gestan los discursos de género píos son patriarcales, su capacidad de acción tiene una dimensión empoderadora que lleva a estas mujeres a rechazar y negociar ciertas premisas y situaciones de desigualdad en las relaciones de género.

El bloque tercero, centrado en el catolicismo, lo abren Eider de Dios Fernández y Raúl Mínguez Blasco con su estudio: **De la obediencia a la protesta. Laicas católicas ante el Vaticano II**. En el franquismo, la Iglesia católica –en estrecha colaboración con las autoridades franquistas– buscó instaurar una religión del miedo basada en el férreo control de la moral y las costumbres y en un culto de carácter externo y superficial. El Concilio Vaticano II impulsó la transformación hacia una religiosidad más personal y reflexiva que tenía como centro a un Dios del amor. El objetivo de este artículo es analizar cómo un grupo de mujeres católicas residentes en Bizkaia experimentaron este cambio. Para ello se utiliza la metodología de la historia oral. Se comprueba con ello la posición que ocupa el Vaticano II en el relato de estas mujeres y en qué medida su renovada manera de vivir la fe les inspiró para pasar de la obediencia y la pasividad a la protesta y la crítica.

Seguidamente José Joaquín Rodríguez Moreno nos presenta su estudio sobre **La imposición de los valores católicos patriarcales a través de la censura en las Revistas Juveniles femeninas de la España Franquista (1941-1977)**. Los valores patriarcales católicos son clave para entender el ideal de feminidad que exaltaba la España del General Franco. El Franquismo no dudó en utilizar la censura sobre las revistas femeninas infantiles y juveniles para educar y hacer aceptable este restrictivo rol femenino. De este modo, a través de la legislación censora podemos entender qué rol jugó el catolicismo ultracatólico tanto en crear como en hacer cumplir las normas de la censura. Para poder comprender mejor el cambio de la legislación y la evolución del ideal femenino, el autor compara las normas con las revistas juveniles más populares de aquellos años: *Mis chicas* (1941-1950), *Florita* (1949-1961), *Sissi* (1958-1967) y *Lily* (1970-1977). Con todo, el autor intenta comprobar si los cambios experimentados por las publicaciones fueron puramente estéticos o si obedecieron a un auténtico cambio de los valores católicos que imponía la censura.

Montserrat Duch Plana cierra este bloque con su estudio: **Mundo, Demonio y Carne. Proceso de secularización, feminización de la religión y sociabilismo**

católico en la diócesis de Tarragona (1932). El proceso de feminización del catolicismo en España se profundizó en la segunda y tercera década del siglo XX en el marco de la política de masas, de la configuración de las mujeres como sujetos políticos y del impulso hacia la recristianización adoptado por la Iglesia. En este trabajo, a partir del análisis de las Estadísticas de la diócesis de Tarragona realizadas durante el arzobispado de Francesc Vidal i Barraquer (1922-1943), se corrobora el dimorfismo sexual o diferenciación creciente del comportamiento religioso entre hombres y mujeres que la sociología ha tematizado. Evidencias que proceden de una mayor prevalencia en la práctica prescrita y en las iniciativas de piedad. Asimismo, las mujeres son mayoría en la proporción de cuadros de la Iglesia esencialmente a partir del aumento de órdenes terciarias y de congregaciones femeninas, sean éstas contemplativas o activas dedicadas a tareas de cuidado (personas enfermas, infancia, pobreza). Las mujeres participaron en espacios de sociabilidad católicos que experimentaron un proceso de politización creciente durante la II República.

A partir de aquí se abre un último bloque que centra su interés en otros países. Alejandra Palafox presenta una investigación sobre **Honor, violencia y poder patriarcal en el proceso mexicano de secularización penal**. En su artículo, mediante el análisis de distintos cuerpos jurídicos, manuales, diccionarios, tratados de derecho y expedientes judiciales, aborda algunas de las repercusiones que el proceso de secularización penal, desarrollado en el México decimonónico, tuvo en la regulación de un conjunto de actos de índole sexual, calificados como delitos de incontinencia, delitos de sensualidad, o delitos contra el orden de las familias, la moral pública o las buenas costumbres. Pone de relieve las contradicciones que se dieron en la paulatina separación de los conceptos de pecado y delito y la supuesta relegación formal del pecado al ámbito de lo interno y lo privado, para concluir que la modernización jurídica supuso el mantenimiento de un código de valores cristiano que operó como herramienta de control y sujeción de la población femenina.

Paula Sepúlveda nos ofrece un estudio sobre **Creencias religiosas y violencia de género. Análisis de historias de vida de mujeres mayores en Chile (1940-2010)**. El objetivo de la autora es analizar las creencias y expresiones religiosas de mujeres mayores que vivían violencia de género, y su relación con las barreras para la búsqueda de ayuda para superarla. Para ello recurre a las historias de vida como metodología central, realizando además un análisis del contexto histórico, social y cultural del país en la época en que se enmarca el estudio.

En el estudio de la violencia de género, generalmente la religión no ha sido uno de los elementos prioritarios que se han analizado para intentar entender la

permanencia de mujeres en esta problemática, a pesar de que tradicionalmente las creencias religiosas han tenido en Chile una influencia importante en la imposición de normas y comportamientos de género.

Por último, Vladimir Martínez-Bello, Zorayda Bello de Martínez y Ángeles Martínez-Rojas abordan **La presencia de representaciones visuales de contenido religioso en la escuela pública constitucionalmente laica: un estudio exploratorio en aulas de educación infantil en Colombia**. En su estudio parten de afirmar que una de las manifestaciones que genera confusión en el marco de la relación entre el Estado Laico, el principio de neutralidad y el ejercicio del derecho a la educación, es la presencia de símbolos religiosos en la escuela pública, siendo su objetivo analizar, a través de un sistema cuantitativo y cualitativo, la representación de las figuras humanas con contenido religioso en diez aulas de educación infantil de colegios públicos de una ciudad capital. Existe presencia de figuras humanas con contenido religioso en la mitad de colegios visitados, observándose una transformación del discurso que sobrepasa la representación del crucifijo. Los mensajes distorsionan el principio de neutralidad del Estado y se demuestra más una intención de educación religiosa que el desarrollo de la dimensión espiritual. Se aporta nueva información acerca del tratamiento de la religión y la dimensión espiritual en la educación infantil de la escuela constitucionalmente laica.

El volumen se cierra con tres reseñas, una de José Manuel Maroto Blanco de la obra de Adriana Benvenuto, **La voce delle donne nella colonizzazione e postcolonizzazione italiana in Africa** (Roma, Sensibili alle foglie, 2015), otra de Joana Massó de **La débil mental de Ariana Harwicz**, (Argentina: Mardulce, 2015), y la última de Helena Pérez-de la Merced sobre la obra de Orna Donath, **Madres arrepentidas. Una mirada radical a la maternidad y sus falacias sociales** (Reservoir Books, 2016).

Sólo nos queda manifestar nuestro agradecimiento a las investigadoras e investigadores que han contribuido con sus estudios. Y desear que el volumen que tienen ahora en sus manos contribuya al mejor entendimiento de las relaciones entre Laicidad y Creencias y la necesidad de la perspectiva de género; éste ha sido nuestro objetivo, y esperamos que abra una vía a nuevas investigaciones.

Alicante, 25 de noviembre de 2016.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aparicio, M.A. «La cláusula interpretativa del artículo 10.2 de la Constitución Española, como cláusula de integración y apertura constitucional a los derechos fundamentales». *Jueces para la Democracia* 6 (1989), 9-18.
- Astelarra, Judhit. «Nuevos desafíos para el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres». *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Eds. Amelia Valcárcel e M.^a Dolors Renau, Rosalía Romero. Hipatya, Instituto Andaluz de la Mujer, 2005.
- Badilla Poblete, E. «La Declaración de Naciones Unidas sobre eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones». *Revista Chilena de Derecho* 40, 1(2013): 87-115.
- Balaguer Castejón, M.^a Luisa. *Mujer y Constitución. La construcción jurídica del género*. Valencia: Cátedra, 2005.
- Carmona Cuenca, E. «El principio de igualdad material en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional». *Revista de estudios políticos* 84 (1994): 265-286.
- De Carreras, F. «Función y alcance del artículo 10.2 de la Constitución», *Revista española de Derecho Constitucional* 60 (2000): 335-340.
- Esquembre, M.^a del Mar. «Género, ciudadanía y derechos». *Corts Anuario de Derecho Parlamentario* 23 (2010): 47-85.
- «Una Constitución de todas y todos. La reforma constitucional desde una perspectiva de género». *Gaceta Sindical. Por una reforma constitucional* 23 (2014): 101-121.
- Freixes Sanjuán, T. «Las principales construcciones jurisprudenciales del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. El standard mínimo exigible a los sistemas internos de derechos en Europa». *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol* 11/12 (1995): 97-115.
- Hervada, J. «Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia». *Los Eclesiasticistas ante un espectador*, 2.^o ed. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2002, 111-135.
- Laporta, FJ. «El principio de igualdad: Introducción a su análisis», en *Sistema*. *Revista de Ciencias Sociales* 67 (1985): 3-31.
- Martínez Sempere, Eva. «Ciudadanía democrática, voluntad política y Estado social». *Igualdad y democracia: el género como categoría de análisis jurídico. Estudios en homenaje a la profesora Julia Sevilla Merino*. Valencia: Corts Valencianes, 2014, 443-451.
- Ollero Tassara, A. *Un Estado laico: libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Madrid: Aranzadi, 2009.
- Polo Sabau, J. R. «En torno a la naturaleza jurídica de la libertad ideológica y religiosa en la Constitución española». *Revista de Estudios Políticos (nueva época)* 129 (2005): 137-167.

- Prieto Sanchís, L. «Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial». *La universalidad de los derechos sociales: el reto de la inmigración*. Ed. M.^a José Añón. PUV, 2004, 111-170.
- Prieto Sanchís, L. «Educación para la ciudadanía y objeción de conciencia». *Persona y Derecho* 60 (2009): 209-240.
- Ruiz Miguel, A. «Para una interpretación laica de la Constitución». *RGDCDEE* 18 (2008), 1-29.
- Ruiz-Rico, G. «Los derechos de las minorías en el ordenamiento constitucional español». *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 91 (1996): 99-138.
- Souto Paz, J.A. *Comunidad política y libertad de creencias*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Vázquez, R. «Laicidad, religión y deliberación pública». *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*: 31 (2008): 661-672.
- Ventura Franch, Asunción. *Las mujeres y la Constitución Española de 1978*. Madrid: Instituto de la Mujer, 1999.

A DEBATE: ENTRE «FEMINISMO» ANARQUISTA Y EL FEMINISMO BURGUÉS

DISCUSSION: BETWEEN THE ANARCHIST «FEMINISM» AND BOURGEOIS FEMINISM

Coral CUADRADA MAJÓ
Universidad Rovira y Virgili

Ginés PUENTE PÉREZ
Institut Interuniversitari d'Estudis de Dones i Gènere

Recibido: 31/7/2016
Aceptado: 26/10/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Cuadrada Majó, Coral y Puente Pérez, Ginés. «A debate: Entre “Feminismo” anarquista y el Feminismo burgués». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 25-47, DOI: 10.14198/fem.2016.28.01

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.01>

Resumen

El objetivo del presente trabajo es el de comparar diversas propuestas de mujeres que lucharon por conseguir una sociedad más justa. Analizaremos como las anarquistas y las feministas burguesas, desde ideologías y posiciones divergentes, cuanto no antagónicas, abordaron la educación, el laicismo, la maternidad y el matrimonio. Para desarrollar nuestro propósito hemos considerado oportuno, mediante las sugerencias del feminismo dialógico, utilizar sus textos y ponerlos a debate, tal como si de una discusión se tratara.

Palabras clave: anarquismo, educación, feminismo burgués, feminismo dialógico, laicismo, maternidad, matrimonio y religión.

Abstract

The aim of this study is to compare various proposals of women who fought for a more just society. We analyze how these anarchists and bourgeois feminists, from divergent ideologies and positions, addressed issues as education, secularism, motherhood and marriage. With this purpose we have considered appropriate to use their texts and make them debate as if it was a discussion, following the suggestions of dialogic feminism.

Keywords: anarchism, education, bourgeois feminism, dialogic feminism, laicism, maternity, marriage and religion.

PRESENTACIÓN

La construcción de la laicidad y, con ella, la superación de creencias conservadoras y ancladas en los dictámenes de la Iglesia católica, pareciera un aspecto resuelto si creyéramos que se cumplen a pies juntillas los enunciados de la Constitución española. Nada más lejos de la realidad. En las mentes de todas afloran, sin demasiado esfuerzo, las manifestaciones pro-vida, los planes fallidos de Gallardón con su discutida reforma de la ley del aborto (Cuadrada 2015, 112-126), la protección a las escuelas religiosas y el mantenimiento –cuasi incuestionable– del Concordato con la Santa Sede, solicitado por Franco a Pío XII en 1951, materializado dos años después. A pesar de encontrarnos en la tesitura actual, tan inmovilista en tantos sentidos, la historia de las mujeres nos muestra los intentos y las voluntades de pioneras que, desde el siglo XIX, defendieron con ahínco y valor sus ideas en pro de una sociedad más igualitaria y más laica. Desde una perspectiva simplista, carente de conocimiento histórico, podríamos atribuir los avances a las defensoras de los derechos de las mujeres, que hoy en día llamaríamos feministas; sin embargo, algunas de ellas no quisieron en los primeros momentos ser denominadas así, puesto que ese *feminismo* se asociaba a la burguesía.

La palabra «feminismo» es en sí misma problemática en su utilización, dado el rechazo que dicho término encontró en la mayoría de las mujeres militantes en las filas del anarquismo. Connotando, para ellas, la versión burguesa de las emancipadas de buenas familias (Espigado 13).

Nuestra aportación, fruto de reflexiones conjuntas en torno al tema, nos lleva a discurrir sobre las acciones emprendidas por las anarquistas, contraponiéndolas con las promovidas por el feminismo burgués. Un planteamiento dialéctico, un debate escrito a cuatro manos, que analiza las concepciones de la familia, la formación de las niñas y los roles de género, desde una y otra perspectiva. Encontraremos posturas vanguardistas a la par de resistencias notables, antagonismos y controversias que nos ayudarán a valorar iniciativas y a entender los porqués de las anarquistas en refutar el apelativo de feministas. Pero no sólo eso. Nuestra intención es más amplia: pretendemos ahondar y reconocer el proceso hacia el laicismo, repensando los porqués de las ácratas y también de

las burguesas, porqués que las condujeron a planteamientos concretos respecto a la religión, el matrimonio, la maternidad y, muy en especial, la educación.

1. METODOLOGÍA

A nivel teórico-metodológico este trabajo se basa en la Metodología de Investigación Feminista (MIF). La premisa del conocimiento feminista se fundamenta –a diferencia del patriarcal– en la validez de la experiencia de las mujeres, además de la de los hombres (Biglia 195-229). Desde una perspectiva feminista se intenta revalorizar la figura de unas autoras que propusieron una serie de demandas teóricas en nombre de la conciencia colectiva.

Partimos de la firme creencia de que el peso que juega el contexto en las investigaciones históricas es fundamental, en cuanto a que los datos científicos que se recogen y construyen están inevitablemente marcados por un espacio y un tiempo específicos. En este sentido, la MIF implica un trabajo importante de análisis del contexto, que hace hincapié en aquellos tópicos sociales y culturales que se mantienen y que no se sustentan sobre planteamientos lógicos, pero que todavía imperan como creencias firmes. Un conocimiento, el feminista, que se construye socialmente y rehúsa la imagen de una historiadora o historiador que controle el sujeto y el proceso de investigación (England 80-89).

Los feminismos siempre han buscado nuevas formas de análisis para repensar los problemas sociales. En nuestro caso partimos también de las propuestas del feminismo dialógico que nos interesa, especialmente, por lo que aporta en relación con el discurso y el entendimiento entre diferencias teóricas. Las historiadoras feministas nos encargamos de interpretar, observar y analizar los documentos con la finalidad de estructurar un discurso crítico, capaz de acercarnos a las sociedades pasadas; no obstante, muchas veces se nos olvida que los textos hablan por sí solos. Cada párrafo nos sugiere y nos oculta por igual: debemos ser capaces de darnos cuenta de ello. El método dialógico parte de esta observación y, así, pretendemos hacer que los textos dialoguen entre ellos. De esta manera mostraremos la existencia de diferentes realidades y puntos de vista opuestos en un mismo contexto. Se creará una conversación a partir de la documentación en la que se permita a cada quién extraer conclusiones y, del mismo modo, se posicione ante lo que unas y otras defienden.

2. LAS MUJERES ESPAÑOLAS, SEGÚN DOÑA EMILIA PARDO BAZÁN

A partir de la segunda mitad del novecientos pueden definirse hasta tres corrientes feministas en el Estado español. Por un lado, aquella que entendía a la mujer como un ser relacional (madre y esposa) y que, desde esa premisa, pedía

reformas en la sociedad y en la educación; por otro, aunque más minoritaria, la liderada por Emilia Pardo Bazán, defendiendo la necesidad de igualdad social y legal para las mujeres como personas independientes y autónomas; y, por último, las posturas de mujeres como Teresa Mañé, Teresa Claramunt y Antonia Maymón, entre otras, quienes irían un paso más allá en sus reivindicaciones y en sus teorías (Prado 110). Todas sus intervenciones iban encaminadas, como apunta Díaz Marcos (2012), a incidir y modificar la realidad que les tocó vivir.

Pardo Bazán (1851-1921), aristócrata, escritora, periodista, traductora, editora, catedrática y conferenciante, en *La España Moderna* tradujo cuatro artículos en torno a «La mujer española» (Pardo Bazán 1976), publicados originariamente en la *Fortnightly Review*, una de las revistas más importantes e influyentes en la Inglaterra de entonces. Sus descripciones no sirven únicamente para tomar el pulso a la intensidad feminista de la autora (Bieder 1998, 25-54), sino en especial –y por lo que ahora nos interesa– para exponer, en palabra y opinión de una coetánea, las condiciones sociales de las mujeres de su época:

Nótese cómo siempre que la mujer española revela interés político, se adhiere a la España antigua; la nueva, socialmente hablando, no se ha formado su elemento femenino (31-32).

Una idea central recorre los ensayos: la mujer es lo que el hombre ha querido que sea, y esta dependencia atenúa, en buena medida, su responsabilidad:

Los defectos de la mujer española, dado su estado social, en gran parte deben achacarse al hombre, que es, por decirlo así, quien modela y esculpe el alma femenina (75).

Parte de una base de interpretación clasista, mediatizada por las posibilidades económicas y por los deberes y oportunidades sociales. Contraria a la confusión de clases, pasando revista de ellas, alineándose con la nobleza, a la cual pertenece. Reserva así sus halagos para el intelectualismo de algunas aristócratas, aunque censure su ociosidad y superficialidad. Fijándose en el otro extremo, no disimula sus simpatías por las mujeres del pueblo, a su entender las protagonistas de la única clase que ha sabido conservar el carácter nacional –aprecia singularmente a la campesina gallega y a la obrera e industrial catalana–, de las que resalta su originalidad, espontaneidad y dedicación al trabajo:

La hija del pueblo, chiquita aún, aprende ya a agenciarse el pedazo de pan haciendo recados, sirviendo, cosiendo, en la fábrica de tejidos, en la de cigarrillos, pregonando sardinas o legumbres, llevando las vacas al pasto o labrando la tierra (40).

Su crítica más severa se dirige en contra de las burguesas, de las que ofrece un panorama pésimo, y a las que tilda de cursis y vulgares; sobre todo, por sus afanes en imitar a las nobles. De las mujeres de clase media denuncia su pereza, incultura, mediocridad, ridiculez, el continuo «quiero y no puedo», su estrechez de miras y falta de energía, elementos todos ellos causantes del estado de dependencia e inferioridad en el que habitan:

¿Ejercer una profesión, un oficio, una ocupación cualquiera? ¡Ah! Dejarían de ser señoritas *ipso facto* [...] Quédense en la casa paterna, criando mohó, y erigidas en convento de monjas sin vocación: viendo deslizarse su triste juventud, precursora de una vejez cien veces más triste; reducidas a comer mal y poco, a sufrir mil privaciones, para lograr sus objetivos en que fundar su única esperanza de mejor porvenir. Primero, que tengan carrera los hermanos varones y puedan «hoy o mañana» servirlos de amparo; segundo, no carecer de cuatro trapitos con que presentarse en público de manera decorosa, a ver si aparece el ave fénix, el marido que ha de resolver la situación [...] La modesta familia mesocrática escatima los garbanzos del puchero a trueque de que las niñas se presenten en paseos, teatros y reuniones bien emperejiladas con todos los aparejos convenientes para la pesca conyugal (49).

Con Emilia Pardo Bazán, quien se encuentra en el entreacto de unas y otras propuestas, hemos querido iniciar esta reflexión comparativa. Ella misma, situada en este espacio, reflexiona sobre la necesidad de una metamorfosis social capaz de transformar el yugo opresor de las mujeres.

3. RELIGIÓN, MATRIMONIO, MATERNIDAD

A lo largo del siglo XIX, la práctica religiosa se relega al ámbito privado, coincidiendo con el lugar reservado a las mujeres. Este puede ser uno de los motivos de por qué a lo largo de la centuria se produjo una feminización de la religión, con un aumento significativo del número de mujeres que ingresaban en órdenes religiosas. La Inmaculada Concepción, imagen simbólica femenina, es una advocación y dogma de esa época, a la que se dota de un carácter global para reconquistar la posición de la Iglesia en la sociedad. Frente a otras formas de organización de las mujeres –juntas patrióticas, tertulias–, las peticiones colectivas se presentan como una forma de acción de ciudadanía favorable a la Iglesia. Ésta, que en origen condena los principios básicos del liberalismo y lo define como el paradigma del desorden, se repositiona para entablar una nueva lucha conjunta por la hegemonía católica frente a un sujeto emergente: el movimiento obrero.

La Iglesia se suma, de esta manera, a la movilización de masas a nivel político y para ello aparecen sindicatos católicos con algunos servicios sanitarios, educativos, etc. La vinculación a asilos, orfanatos y toda una suerte de

instituciones semejantes, conlleva un tejido de mujeres que participan «cuando fue menester» en la vida social –espacio público, no político–. Así se asocia la caridad con la proyección de la maternidad.

Las mujeres católicas, al igual que muchos ciudadanos varones, se suman a las protestas de la cúpula eclesiástica contra la reforma de la base 2.^a de la Constitución que promueve la libertad de culto y la tolerancia de prácticas religiosas distintas de la católica (1854-1855). En lo que divergen las peticiones de hombres y mujeres no es en el objetivo compartido, sino en las justificaciones de su iniciativa. Las mujeres católicas argumentan su participación apelando a cuestiones emotivas–«haciendo justicia a nuestros sentimientos»– y a la maternidad –«pero tratándose de intereses religiosos, los corazones de las que aprecian la dignidad del dulce nombre de *madres* [...] no nos permiten guardar igual silencio». En principio, las mujeres españolas que presentan estas peticiones no buscan la adquisición de derechos políticos; sus constantes se centran en los roles de género tradicionales para ratificar su acción:

...decid a las naciones que España no admite más religión que la católica apostólica romana y así podréis regresar con frente erguida a vuestro hogar, para recibir los abrazos de vuestras madres, hermanas, hijas y esposas (Señoras de Barcelona, 24 febrero 1855).

Las que suscriben, esposas, madres, hijas de todas las clases de la sociedad sin distinción de condiciones ni jerarquías (Señoras de Madrid, Sin fecha).

Por contraposición, a partir de la segunda mitad de la centuria, muchas de las anarquistas observan la religión como una de las causas principales de la exclusión y opresión de las mujeres, tanto en el espacio público como en el privado. El anarquismo se opone, en la búsqueda para obtener la emancipación social, a cualquier tipo de organismo jerárquico que pueda suponer una limitación forzosa de la libertad y obstruya la intelectualidad. De ahí que los discursos laicistas, ateos, ácratas, librepensadores y, por consiguiente, anarquistas, ataquen y denuncien constantemente a la Iglesia, como representante, junto al Estado, de un sistema autoritario de dominación de clase y opresión social. En este sentido, el laicismo debe entenderse como el intento de construcción de una sociedad consciente, educada en un nuevo modelo. Un modelo capaz de garantizar a la humanidad la recuperación de la conciencia y la condición natural de la libertad (Álvarez).

Si en algo coinciden el socialismo y el anarquismo –aunque por diferentes motivos– es en la definición del catolicismo como la *traba* mental e ideológica para la *elevación espiritual* de la clase trabajadora y la transformación de sus condiciones materiales a través de la lucha de clases (Macoc 164). Para Teresa Mañé Miravent (1865-1939), maestra, editora y escritora (alias Soledad

Gustavo), el ateísmo es la evolución más absoluta y positiva de la religión –como consecuencia directa del librepensamiento–; de igual manera la anarquía es resultado de la evolución más absoluta de la política (Marín y Palomar 34). Su oposición a Dios lleva a Mañé a oponerse a autores de renombre. Piensa que Voltaire estaba totalmente equivocado al decir que si Dios no existiese hubiese sido preciso inventarlo. Al contrario, según la autora, «si existiese el Dios que nos pintarraja el catolicismo sería preciso destruirlo». Lejos de compartir las propuestas que enaltecen la figura de Dios, Mañé critica los fundamentos de la religión; plantea que Dios no ha hecho nada para mejorar las condiciones sociales de mujeres; rebate de esta manera la omnipotencia y benevolencia divinas:

¡Embaucadores! á existir este poder clemente y misericordioso no hubiera permitido que vuestra vituperina lengua, se hubiera inmiscuido en mis más puras acciones y hubiera hecho que fuera descubierta la verdad de vuestro difamador proceder (Gustavo 1888).

La apología del ideal femenino ejemplar y, a la vez, piadoso, caritativo y socialmente activo, supone la evolución del modelo de mujer instaurado desde la edición de *La perfecta casada* de Fray Luís de León, «el ángel del hogar», vigente desde el siglo XVI y aún vivo, casi inmutable, a finales del XIX. Las tímidas medidas comenzadas por la I República en pro de la igualdad entre hombres y mujeres se sustituyen por la discriminación anterior en el *Código Penal* de 1870 y el *Civil* de 1889. En ambos, el discurso de género se centra en ratificar la jerarquía masculina, la definición de los deberes matrimoniales en términos de protección/obediencia, o la administración económica por parte del esposo. Medidas enraizadas en el orden natural universal y los postulados de género del catolicismo –derecho canónico–, asumiendo sus fórmulas en el establecimiento del contrato matrimonial (Scanlon 122-129). Además, se ratifica oficialmente la *doble moral*, penalizando de forma diferencial las conductas consideradas deshonestas, erigiendo a las mujeres en las garantes de la moralidad y la esencia de la familia, mientras que en los hombres se fomenta una inmoralidad impune (Scanlon 130-137). Pardo Bazán denuncia la estupidez de las costumbres y minusvaloración de las mujeres:

Siendo el matrimonio y el provecho lo que reporta la única aspiración de la burguesa, sus padres tratan de educarla con arreglo a las ideas o preocupaciones del sexo masculino [...] Este sistema educativo, donde predominan las medias tintas, y donde se evita como un sacrilegio el ahondar y el consolidar, da un resultado inevitable: limita a la mujer, la estrecha y reduce, haciéndola más pequeña aún que el tamaño natural, y manteniéndola en perpetua infancia (85).

De ahí los numerosos fracasos en el terreno conyugal. La falta de formación merma la independencia, libertad de elección y criterio de esas jóvenes, las cuales acaban aceptando al primer postor, el novio concertado por sus padres, o cediendo al matrimonio por interés. La crítica de la condesa es implacable contra esa sociedad que reprueba y censura con extrema dureza en la mujer las mismas acciones que halaga, ríe y celebra en el varón.

En contraposición, la idea de amor libre defendido por las ácratas es uno de los temas que generan más controversias y escándalo en esa sociedad moralizada y moralizante. Anarquistas y periodistas de *La Voz de la Mujer* como Carmen Lareva acusaban a las relaciones sentimentales como la causa principal de la subyugación de las mujeres:

Se nos ha dicho que si el amor la unión, etc., fueran libres, como deseamos, el hombre cambiaría continuamente de mujer y la mujer de compañero, que no teniendo nada que temer a la sociedad ni de la ley, no serían ya sea porque la ley castiga a la adúltera o adúltero, o bien por temor a la crítica social, los esposos se soportan mutuamente sus faltas y rarezas.

Nada, queridas compañeras, tan incierto como eso. Tanto en uno como en otro sexo lo que se busca, no es la satisfacción de un apetito más o menos carnal, no, lo que se busca es la felicidad, la dicha, la tranquilidad... (*La Voz de la Mujer*, Lavera).

A ello también prestó atención otra ensayista, Pepita Guerra, quien, igualmente, instaba a las mujeres,

¡Jóvenes, niñas, mujeres en general, de la presente sociedad!

Si no queréis convertirnos en prostitutas, en esclavas sin voluntad de pensar ni sentir, ¡no os caséis! (Guerra)

En este contexto, Concepción Arenal (1820-1893), escritora y visitadora de cárceles, lanzó una propuesta novedosa, centrada en la necesidad de ejercicio de virtudes sociales, tanto para el bien de las propias mujeres como para el de toda la sociedad:

... la mujer de su casa es un ideal erróneo [...] señala el bien donde no está; corresponde a un concepto equivocado de la perfección, que es para todos el progreso y que se pretende que sea para ella la inmovilidad (1974, 202).

La mujer, según Arenal, era la que conserva en el hogar el fuego sagrado de los sentimientos religiosos. El hombre –decía– piensa que «la religión es *cosa de mujeres*, y él debe ostentar sus bríos varoniles no creyendo en nada». Ese no creer en nada y el respeto debido al marido hace que ellas no sufran por la falta de religiosidad de sus cónyuges, dado que están convencidas de que ni van a condenarse por no asistir a los oficios religiosos, ni por no confesarse,

ni por negarse la carne en día de abstinencia, mientras ellas comen pescado (Arenal 1974, 52 y 145).

Doña Emilia, por su lado, denuncia el contraste entre la defensa femenina de la religión y la creciente laicidad masculina:

... la ley, hecha por los hombres, de que, sean ellos lo que gusten –deístas, ateos, escépticos o racionalistas–, sus hijas, hermanas, esposas y madres no pueden ser ni son más que acendradas católicas (34-35).

El inicio de la salida de los ámbitos reservados por el patriarcado a las mujeres, conlleva también una revolución. Este proceso se observa en la presencia cada vez más frecuente, de mujeres y hombres, en locales de baile, en las ciudades y pueblos. Las encuestas fomentadas por el cardenal Francesc Vidal i Barraquer (1922, 1927 y 1932) reflejan la preocupación por este hecho, que se reproduce en toda la demarcación de la Archidiócesis Tarraconense. Aun así, la asistencia y participación de las mujeres a la misa diaria y dominical siempre fue muy superior a la asistencia masculina (Puente prensa).

Miren Llona (283-299) ha señalado la importancia de Concepción Gimeno de Flaquer (1850-1919), escritora y editora, como precursora del tipo de feminismo que más adelante defenderían las mujeres de *Acción Católica* en los años veinte. Se ha dicho de Gimeno de Flaquer que «adoptó un feminismo conservador en lo ideológico y *furioso* en la expresión, con bastante arraigo y difusión en la alta burguesía» (Argente 36). Rechaza los argumentos de la ciencia sobre la debilidad –mental y biológica– femenina:

La supuesta inferioridad del sexo femenino no tiene base científica; su debilidad orgánica originala el encierro en que ha vivido durante tantos siglos, su estrecha limitación a la vida del hogar, la falta de actividad, la carencia de educación física... (Gimeno de Flaquer 1903, 16).

La madre es la transmisora de los valores morales, la esencia de la virtud, quien desarrolla una acción social mediante la beneficencia, o como maestra. Quien ha de influir en la sociedad:

... para ejercer la mujer la triple maternidad física, moral e intelectual, necesita ser ilustrada, este es el requisito indispensable para la conquista del progreso, para la regeneración social, para el engrandecimiento de la patria (Gimeno de Flaquer 1900, 33-35).

Es bien cierto que estas «escritoras de la domesticidad» no formaban todavía parte de ningún movimiento organizado, como también lo es que existen notables coincidencias entre ellas, tantas que podemos afirmar la existencia de una cierta conciencia feminista (Díaz Marcos 30). Sin embargo, ninguna se detuvo en cuestionar el mito mujer-madre y su función reproductora y moralizadora

de la sociedad (Macoc 163); incluso el anarquismo, cuyas reivindicaciones de género más importantes se realizaron en el orden familiar instituido a principios del siglo XX. En *La Voz de la Mujer*, periódico anarco-feminista argentino publicado en Buenos Aires de 1896 a 1897, la autora Luisa Violeta apelaba a la función educadora y moralizadora de la mujer obrera anarquista:

Pero no debéis darle una educación o moral burguesa, porque la moral burguesa es una moral corrompida y falsa, y además es la que contribuye a tener sujetos a vuestros hijos a la cadena de la esclavitud [...] No les enseñéis a creer en Dios; enseñales que la religión es la atrofia de la mente, tanto de los hombres como de las mujeres y por tanto es la que impide el desarrollo del progreso; demostradles que la religión es contraria a las leyes naturales, que ella es el símbolo de la ignorancia y de la depravación, y, por fin, que la religión es una farsa que han inventado para que no viéramos más allá de nuestra narices y para que nos entreguemos atados de pies y manos, cual mansos corderos, a nuestros explotadores y tiranos [...] Enseñadles a luchar por la emancipación y por el bienestar humano para llegar de esta manera a ser libres [...] sin preocuparnos de nada ni para nada de la asquerosa educación y de la corrompida moral burguesa... (*La Voz de la Mujer*, Violeta).

A pesar de las duras críticas hacia la sociedad burguesa, las anarquistas no rompieron con la aparente y consciente responsabilidad como madres:

... ¡Mamá, pan por Dios! Y entonces comprendimos porqué se cae... porqué se mata y porqué se roba (léase expropia).

Y fue entonces también, que desconocimos a ese Dios y comprendimos cuán falsa es su existencia; en suma, que no existe... (*La Voz de la Mujer*, La Redacción).

4. EDUCACIÓN

El liberal Antonio Gil de Zárate, importante ilustrado del XIX, escribe, a mitad siglo, que:

[...] la cuestión de la enseñanza es cuestión de poder; el que enseña, domina; puesto que enseñar es formar Hombres, y Hombres amoldados a las miras del que los adoctrina. Entregar la enseñanza al clero es querer que se formen hombres para el clero y no para el Estado; es trastornar los fines de la sociedad humana; es trasladar el poder donde debe estar a quien por su misión tiene que ser ajeno a todo poder, a todo dominio; es, en suma, hacer soberano al que no debe serlo [...] la cuestión, ya lo he dicho, es cuestión de poder. Trátese de saber quién ha de dominar a la sociedad: el Gobierno o el clero (Gil de Zárate 146-147).

En una sociedad con altos niveles de analfabetismo, la formación se convirtió en el elemento principal de cambio social. Esta cuestión no pasó sólo por la incorporación de las niñas a la escuela primaria, sino que también se les inculcó

una moral alejada de dogmas políticos y religiosos que las haría criaturas independientes. La educación, por tanto, era vista como el motor transformador, e intentó contribuir a la realización de la sociedad del futuro, sin división de clases, ni distinción de sexos.

La educación de las niñas, tanto en esta centuria como en las anteriores y como en las siguientes, es en extremo clasista. Veamos la que reciben las hijas de los pobres, según Pilar Sinués de Marco (1835-1893), escritora, en su popular obra *El Ángel del Hogar*:

En la clase pobre se crían éstas hasta los ocho años en un completo abandono, como el trigo en los campos de la Mancha. Al cumplirlos, los padres, obligados por la imperiosa ley de la necesidad, sólo estudian la manera de que sus hijas se ganen el necesario alimento, ya que no les sea dado cooperar al sostén de su familia, que siempre suele ser más numerosa de lo conveniente, empero la miseria, que aflige al pueblo, excusa en parte su descuido, por más sensible que nos sea el punible abandono en que viven sus hijas (Sinués 39-41).

En la clase media, en cambio, dice la autora que se dan dos situaciones: o se condena a la mujer a la más absoluta ignorancia –«enseñan a lo sumo a sus hijas a leer, a escribir y las cuatro reglas de la aritmética para que tomen la cuenta a su criada»– o se les concede una educación con hábitos desmesurados e irreales de opulencia, ridículos y perjudiciales:

[...] en esos colegios no se enseña a las niñas a peinarse solas, ni a mullir su lecho, ni a zurcir su ropa, ni a pegar una cinta en un zapato o un botón en un brodequín; el peinado lo hace una doncella, el lecho lo arregla una criada, y el calzado... el calzado se tira cuando se rompe; así, una hija de un empleado que tiene doce o diez y seis mil reales de sueldo al año, se educa con hábitos de duquesa millonaria, y ¡pobre del marido que con ella cargue después! (Sinués 39-41).

El punto de encuentro, sin embargo, es la necesidad de educación de la mujer, reivindicada por unas y otras. Así se expresan las peticionarias a las Cortes constituyentes:

Pero si nuestros títulos de madres y esposas no bastaran a legitimar nuestras quejas, la dignidad de mujeres católicas y la influencia que ejerceremos siempre en las costumbres nos dan derecho para hablaros así. [...] los hombres serán siempre lo que nosotras queramos, buenos, virtuosos, grandes, si nosotras les enseñamos a serlo: pero para que esto suceda es menester que nuestra educación sea exclusivamente católica, porque solo el catolicismo enseña las grandes virtudes y solo a él se debe que la mujer ocupe en la tierra el merecido lugar que le corresponda en bien de la moralidad pública, base y fundamento de la verdadera libertad política (Señoras de Valladolid, 28 febrero 1855).

Como decíamos, la educación es una pieza fundamental del discurso obrero¹. Bajo el epígrafe de educación integral se encierra la propuesta laica y revolucionaria de las futuras generaciones. La pedagogía es observada como el motor transformador, que contribuiría a la realización de la sociedad del futuro, sin división de clases ni distinción de sexos. Entre 1872 y 1910 tiene lugar un impulso educativo sin precedentes en este país. Los sectores más concienciados quisieron provocar una explosión de conocimiento a través de la cultura libre-pensadora. Como refiere Ana Muiña, «sus esfuerzos iban dirigidos a conseguir una enseñanza integral que formara, práctica e intelectualmente, a la gente obrera a fin de obtener un desarrollo completo como personas» (106). Esto se aborda desde diferentes aspectos. Por un lado se promueve el ateísmo, los debates y otras formas de sociabilidad; por otro, la lectura. Se intenta generar el espíritu crítico.

Pere Solà, observa la evolución

[...] de los planteamientos educativos laicistas decimonónicos. ¿Por qué? Pues porque constituyen un antecedente indirecto de la enseñanza racionalista y de la Escuela Moderna. Hasta tal punto resulta esto cierto que, en la mente de muchas personas mayores que conocieron centros de enseñanza llamada racionalista, escuela racionalista es sinónimo de escuela laica. Popularmente, pues, la escuela racionalista de los sindicatos CNT no constituyó más que una modalidad de la antigua escuela laica no confesional (37).

Las federaciones locales anarquistas e internacionalistas empiezan, entonces, a fundar escuelas laicas para pequeños y adultos. Sólo en Cataluña nacen, entre 1882 y 1896, más de 70 centros, génesis de La Escuela Moderna de Francesc Ferrer i Guardia (Muiña 106). Los principales objetivos perseguidos, bajo el lema *Ni dogmas ni sistemas*, son la enseñanza laica, racionalista, pacifista y gratuita. Esta renovación pedagógica responde a un cambio de las actitudes sociales y políticas, y se representa en dos frentes totalmente opuestos. Por un lado, el movimiento nacional catalán y, por otro, la corriente del laicismo revolucionario (Monés 176). Viene influenciada por la lectura de Rousseau (1712-1778), Pestalozzi (1746-1827), Robin (1837-1912), Faure (1858-1942) o Montessori (1870-1952).

Teresa Mañé cree que la ignorancia es el gran problema, fomentada por la Iglesia y la religión que promueve el analfabetismo y el oscurantismo de los pueblos, pues bajo sus criterios se han ocultado los porqués de la ciencia y de la humanidad. Un dogmatismo –dice– que provoca retraso, no sólo en las

1. Para entender la importancia de las escuelas laicas es necesario trasladarse a un país donde ni siquiera había escuelas públicas garantizadas por el Estado, y donde la educación estaba en la mayoría de ocasiones en manos de la Iglesia, como hemos expuesto.

investigaciones empíricas, sino también en la sociedad civil (Gustavo 1922). La evolución pedagógica del ideal anarquista se inserta así en un modelo racionalista, de coeducación entre ricos y pobres, aulas mixtas, supresión de la educación religiosa, enseñanza de las relaciones entre poder y trabajo, ausencia de premios y castigos, incorporación del juego entre las actividades didácticas. Una pedagogía siempre sometida a constantes críticas y revisiones (Fuentes 66-67). La revolución social no tendría ningún impacto sin una fase previa de instrucción; sin embargo, Soledad Gustavo se pregunta: «¿Son buenos todos los métodos de instrucción que recibe el pueblo?» (1891). Para ella la enseñanza pasa por abrazar la idea de libertad y tolerancia, «el amor á la humanidad entera sin distinción de razas ni de religiones: todos somos hermanos en la naturaleza; todos debemos ser educados é instruidos en la escuela de la fraternidad [...]». Se comprueba de esta manera que su propuesta no es adoctrinar, sino brindar mecanismos con los cuales poder llegar a ser personas conscientes.

Las religiones positivas, en sus delirios, han creado siempre odios de raza, han cooperado á la obra de destrucción que durante muchos siglos domina á la humanidad [...] muévenos solamente la idea de hacer un parangón entre la enseñanza oficial y a enseñanza libre ó laica á fin de que de su análisis resulte el bien que esperamos en pro de la institución que defendemos porque lógicamente pensando creemos es la que mejor responde á las conveniencias del presente y del porvenir (1891).

La educación es el medio con el cual conseguir gentes libres y aptas para combatir la ignorancia y el fanatismo. Las escuelas laicas, según Mañé, no son ni ateas ni católicas, sino científicas. Por este motivo no se discrimina. La propuesta docente postula: «Enseñando al niño que la certeza no existe, al ser hombre no encontrará la razón de odiar: faltárle base para fanatizarse en una idea y creará dogmática. Considerando que poder ser erróneo lo que él piensa, no intentará imponer su creencia a los demás» (Gustavo 1891).

¿Está dentro las leyes de la justicia y de la moral que imponamos una religión en que no se cree, valiéndonos de que una ley ampara esa injusticia?

Por ahí empieza la misión de la enseñanza laica. La ciencia pura sin mistificaciones, el indiferentismo hacia toda clase de religión es el objeto de esa enseñanza. En ella lo mismo cabe el racionalista que el ateo, el materialista que el espiritista; no se acongoja a la conciencia con vanos fantasmas, con absurdos indemostrables, con filosóficas que es incapaz de comprender la inteligencia de un niño... (1891).

Según Soledad Gustavo la enseñanza debe albergar en su seno la idea de la libertad y la tolerancia, el amor a la humanidad sin distinción de razas, ni de

religiones: «todos somos hermanos en naturaleza, todos debemos ser educados e instruidos en la escuela de la fraternidad».

[...] Pero si nosotros abogamos en favor de la libertad de enseñanza, no es para que podamos enseñar en las escuelas nuestras ideas ácratas, Como los ortodoxos pretenden que se enseñe su religión-, nosotros la queremos, sencillamente, porque queremos la libertad en todo y para todo, y porque tenemos confianza en nosotros, en nuestras ideas y en la misma libertad, que la consideramos superior á cuantas teologías y sistemas filosófico religiosos puedan concebirse... (Gustavo 1904).

Antonia Maymón (1881-1959), pedagoga racionalista, se opone drásticamente a la educación religiosa, pues según la autora ésta fomentaba los egoísmos y las guerras. Debe incorporarse la educación laica en las escuelas, y los maestros han de ser independientes de los poderes civiles y religiosos. Llega a sugerir la renuncia al ejercicio de la enseñanza si no le permiten ejercer su libertad de cátedra.

En ellas se ha de atrofiar el intelecto con una serie de enseñanzas absurdas y ridículas; el profesor, a la cabeza de sus alumnos deberá ser figura decorativa de fiestas religiosas y patrióticas y, en días determinados, el párroco tiene derecho a fiscalizar su enseñanza y comprobar, por si mismo, si los niños saben más de infierno y gloria que de ecuaciones y cuerpos geométricos. Y en los pueblos, sobre todo, el maestro tiene que cuidar más de la tertulia del cura y del cacique, que de la buena marcha de la escuela. En estas condiciones, ningún profesor que tenga conciencia del racionalismo podrá perder su dignidad profesional y sus convicciones a los pies de una religión, que siempre fue la rémora del progreso, que persiguió a la ciencia y a sus propagadores y que coloca por encima de la verdad y la razón sus dogmas y fanatismos. Yo, y como yo, estoy segura que muchos, de mis compañeros, renuncio a la enseñanza, si para ejercerla tengo que vender mi consciencia, enseñando a los niños cosas que estoy convencida son falsas (Maymón 1925, 3).

Reclama asimismo, y en todo momento, la necesidad de instruir a mujeres y hombres según un mismo modelo.

[...] Si la enseñanza racionalista reivindicó los derechos de la niña y quiso que se educara junto con el niño, instruyendo su inteligencia a la par de su compañerito de escuela, para hacerlos hermanos y luchadores de un mismo ideal, hoy no basta esto; la eugenesia es algo tan imprescindible para la niña como para cualquier otra asignatura; la naturaleza la ha destinado para la madre, y para tal debe educarse, y si la pedagogía se ha detenido asombrada delante de la anormalidad y ha comprendido que no se corrige con castigos, sino que se cura con una adecuada profilaxis, hemos de reconocer que la eugenesia es indispensable para las futuras madres, que no han de producir carne de cañón y de explotación para perpetuar la esclavitud humana (Maymón 1932, 3).

En 1932, Maymón tuvo que dejar la escuela. La prensa local la persigue. En su favor, *La Verdad* publica el testimonio de una de las alumnas, quien reconoce: «Se tuvo que ir porque la criticaban, porque no enseñaba religión. Ya ves, yo, si quería, luego iba a la iglesia [...] a mí me gustaba mucho esa escuela, pero mi madre al final me sacó de allí» (1932, mayo). También Maymón contesta las acusaciones por su defensa de la escuela racionalista:

[...] Las que delante de María Inmaculada, toda lirios y azahares, rezan sus diarias oraciones; las que delante del Nazareno, todo llagas y pasión, olvidan que su sangre se derramó por justos y pecadores, no temen mancillar la pureza de la niñez con insinuaciones que yo, por falsas, desprecio; aunque, según sus creencias, tendrán que rendir cuenta de ellas a quien perdonó a María de Magdalena, porque amó mucho y condenó a Epulón por negar a Lázaro las migajas de su mesa. Creo inútil prestarme a discutir, donde y cuando quieran, sus doctrinas y las mías, porque sé que no han de aceptarlo (Maymón 1932).

De todas formas, nadie se plantea seriamente la insuficiencia de la educación tradicional femenina hasta después de la Revolución de 68, cuando el esfuerzo de los krausistas organizando conferencias –*Conferencias dominicales para la mujer*– y creando escuelas, consigue que la opinión pública se interese por el tema. Según el rector de la Universidad de Madrid, en la memoria del curso 1868-69,

Los profesores han dedicado sus principales esfuerzos [...] a deshacer preocupaciones arraigadas y fatales, a fijar los puntos más importantes sobre qué deben versar la educación y la instrucción de la mujer, esclareciendo el concepto de éstas en los diversos órdenes y fines de la vida, desde el doméstico al religioso².

Aunque ve clara la misión de la mujer, afirmando que su destino en la vida es ser madre: madre de un hogar doméstico y madre de la sociedad. A pesar de ello, uno de los principales objetivos de las conferencias es el político; esos hombres están movidos por la intención de contrarrestar los efectos de la ignorancia, y para persuadir a sus mujeres a fin de que no obedezcan ciegamente los dictados reaccionarios de la religión oficial. Por lo tanto despiertan la hostilidad de la Iglesia, ejemplarizada en las palabras del sacerdote Julio Alarcón (1843-1924), arremetiendo contra

[...] el exclaustro y excomulgado F. de Castro [el rector] y sus malvados compañeros, que apoyan la causa de las mujeres sólo para seguir adelante con sus propios planes siniestros y cuyo concepto de la emancipación de la mujer es sinónimo de la emancipación del deber, de la dignidad, de la honestidad y más que todo de la religión (Alarcón 471).

2. *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid* 244, 1869-1870.

Según Pardo Bazán la liberación de la mujer sólo puede alcanzarse a través de una sólida y completa educación, como expone con vehemencia en el Congreso pedagógico celebrado en Madrid en 1892. Allí se discute si la mujer tiene derecho a recibir la preparación capaz de habilitarla para el desempeño de cualquier profesión. El resultado ilustra significativamente la situación: 260 votos a favor, 293 en contra, 89 abstenciones (Campo Alange 161). Eco encuentra en Concepción Arenal –*La educación de la mujer*³– mientras doña Emilia defiende el suyo: *La educación del hombre y de la mujer, sus relaciones y diferencias*, en el que reivindica con ardor los derechos de las mujeres en cuanto a educación y acceso al mundo laboral en cualquier ámbito. No olvidemos que las primeras universitarias españolas se matriculan en 1872, 1874 y 1877, y que la más precoz –Elena Maseras– nunca podrá ejercer la carrera que estudia en primera opción (Cuadrada 2016). Sólo a partir de 1910, cuando Pardo Bazán es nombrada Consejera de Instrucción Pública, se permite a las mujeres inscribirse libremente en la Universidad.

Arenal aboga por la supresión de las diferencias entre la educación de la mujer y del hombre. Reconoce que la formación ha de ser mayor para el género femenino, dado que la necesita más, a causa de las desventajas naturales y sociales que sufre. Especialmente para paliar la frivolidad, esclavitud o prostitución: «a la mujer no se la respeta porque no es respetable, y no es respetable porque no se la respeta». Insiste en la obligación del trabajo como fin y contribución a la felicidad, consuelo en la desgracia e incluso deber para las de las clases acomodadas sin necesidad de *ganarse la vida*. Defiende con énfasis la participación activa en las cuestiones sociales, en la beneficencia: prisiones, hospitales, manicomios, hospicios, incluso: «se trata de practicar las obras de misericordia, ni más, ni menos». Considera igualmente apta a la mujer para la enseñanza:

La mujer es paciente, afectuosa, insinuante; no le falta perspicacia; si convenientemente se la educa e instruye, comprenderá y aun adivinará, si el discípulo atiende, se distrae o se cansa, hasta dónde entiende ésa y encontrará medios de que aprenda lo que es capaz de aprender.

Respalda asimismo la aptitud de la mujer para las demás profesiones, añadiendo que los conocimientos «especiales y superiores» puede aprenderlos en su casa, constatando que con la enseñanza privada, «sin más intervención oficial que los exámenes», hay bastante. Y por ello mismo y

respecto a los que exigen la asistencia a los establecimientos públicos, esperamos que los hombres se irán civilizando lo bastante para tener orden y

3. Las citas siguientes se basan en esta fuente.

compostura en las clases a que asistan mujeres, como la tienen en los templos, en los teatros, en todas las reuniones honestas, donde hay personas de los dos sexos.

Gimeno de Flaquer, en *La mujer española. Estudios acerca de su educación y sus cualidades intelectuales* (1877) sostiene que el hombre contempla el acceso de la mujer a la cultura como una amenaza capaz de poner en peligro su protagonismo en la vida pública y su posición privilegiada en la familia (Ayala):

El hombre ha querido ciega a su compañera, para que no le viese caminar por sendas cubiertas de fango vil; la ha querido sin criterio para que no le pidiera cuenta de su conducta ligera y para subyugarla sin razonamiento de ninguna especie ante las despóticas leyes de su caprichosa fantasía; ha comprendido el hombre que, al suavizarse las costumbres, el cetro del mundo pertenece a los reyes de la inteligencia, y para doblegar a su compañera, sometiéndola a un ominoso yugo y a una postración moral muy lamentable, ha mutilado sus facultades intelectuales y la ha sepultado en las tinieblas, sumiéndola en la más oscura ignorancia...

A lo largo de los 16 capítulos que conforman su obra, doña Concepción ataca al hombre como principal causante de la discriminación femenina y, con pareja fogosidad, clama por la imperiosa necesidad de abrir las puertas del mundo de la cultura e inteligencia a las mujeres. Las artes –pintura, música, literatura– y los conocimientos científicos –astronomía, física, química, medicina, higiene– son caminos idóneos para alcanzar la deseada igualdad entre ambos sexos y para el desarrollo eficaz de la educación de sus propios hijos.

5. SUMA Y SIGUE

A inicios del siglo XX, el feminismo conservador y católico, vinculado con el feminismo nacionalista, temeroso de la influencia que los movimientos feministas europeos lleguen a tener en España, opta por constituir rápidamente organizaciones femeninas afines a sus doctrinas. Inicialmente, la Iglesia y la derecha española atacan virulentamente al feminismo, a raíz de la inclusión formal de los derechos de las mujeres en los programas de las organizaciones de izquierda. Además, desaprueban los argumentos utilizados por las propias mujeres, sustentados en la igualdad, por su posible cuestionamiento de los principios de la doctrina católica. Dicha doctrina se afianza sobre la institución familiar, en la cual la mujer desempeña su papel *natural* de sumisión al hombre.

La idea de crear un feminismo católico, siguiendo el modelo del sindicalismo de igual cuño, obedece a la necesidad de contrarrestar la influencia del liberalismo. Se debe destacar la influencia que ejerce entonces la Iglesia en la sociedad española y, en especial, en la educación femenina. Paradójicamente,

entre las demandas que este feminismo moderado está dispuesto a aceptar, se incluye el sufragio femenino. La creencia de que el voto femenino es un voto esencialmente conservador y confesional les empuja a desarrollar una política posibilista a favor del sufragio de las mujeres; sin embargo, se oponen a la participación activa de ellas en la política, ya que consideran que el ámbito público es de los hombres, y una participación articulada y prolongada de las mujeres en la política puede generar desavenencias dentro de la familia.

Entre las organizaciones femeninas inspiradas por el catolicismo conservador destaca *La Junta de Damas de la Unión Ibero-Americana de Madrid*, formada por mujeres católicas de clase alta, cuya actividad se centra en aspectos básicamente asistenciales. No abogan por la obtención de derechos políticos sino por mejorar las condiciones de trabajo y fomentar la educación femenina. En el año 1919, se funda *Acción Católica de la Mujer* en España, que funciona como una asociación caritativa vinculada a las clases acomodadas. El objetivo de dicha organización es neutralizar las organizaciones de mujeres, abogando por un feminismo católico, crítico con las demás organizaciones, incluidas las conservadoras y nacionalistas a las que acusaban de mantener una actitud demasiado neutral ante la religión. Dentro de dicha organización se articulaban progresivamente diferentes corrientes: la más conservadora dirigida por Consuelo González Ramos alrededor de la revista *La Voz de la Mujer* (1917-1931) –con la paradoja del mismo título que la revista argentina de fines del XIX, pero tan antagónica ideológicamente–; la progresista –encabezada por María Espinosa de los Monteros (1875-1924)– y la centrista representada por la Marquesa de Ter (1864-1936).

En un primer instante, en las últimas décadas del siglo XIX, el anarquismo se muestra reacio a incorporar el término feminismo en sus propuestas. Se considera que éste es un término de las mujeres sufragistas y, por tanto, de aquellas que quieren continuar reproduciendo un modelo de sociedad desigual, clasista e injusto; contrariamente, el anarquismo, en su intención de destruir los órganos de poder, reivindicó que la sociedad futura no sería posible sin incorporar a las mujeres al proceso de formación y estructuración. A pesar de todo, poco a poco, sobre todo a partir de la aparición de *Mujeres Libres*, las anarquistas empiezan a aceptar y a utilizar la palabra *feminismo*. Las propuestas, a pesar de las diferencias entre ellas, confluyen en la idea del indispensable laicismo. La religión es la causa de la exclusión, desigualdad y el retraso. Por ello, se aparta de las escuelas, de las celebraciones y los festejos. Las escuelas ácratas constituyen la creación de una alternativa vigorosa, entusiasta y esperanzada: el nido del germen que hará crecer la sociedad nueva.

* * *

Unas y otras, a pesar de sus tremendas diferencias, incluso enfrentadas en posiciones antagónicas, compartieron la visión de un mundo que había de cambiar, de la necesidad de un cambio en el que las mujeres habían de tener un protagonismo especialísimo, ya fuera desde la práctica conservadora de la filantropía y la beneficencia abocada a la atención de pobres, presos o enfermos –con lo que entonces comportó de acceso a espacios públicos tradicionalmente vetados (Cuadrada 2017)–; ya fuera desde la queja y el descontento por la hipocresía social y la doble moral; ya fuera por el cuestionamiento de las prácticas religiosas, el matrimonio, el papel de la mujer en la vida familiar y en la formación de la prole; ya fuera desde la reivindicación constante e insistente de la necesaria educación y capacitación de las niñas; ya fuera por la reclamación de los derechos de las mujeres, empezando por el del voto y el acceso a la ciudadanía...

Ya fuera. Y sí, fue, pero por tan poco tiempo, y con un final tan atroz que sólo de imaginar el dolor, el desaliento y la terrible tristeza de tantas luchas, esperanzas y deseos truncados, rotos, bañados en sangre, nos estremecemos.

Para todas nuestro reconocimiento. No las olvidamos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes

- Alarcón y Meléndez, Julio. «El feminismo sin Dios». *Razón y Fe*, año 1, agosto 1901. Archivo Histórico Archidiecésano de Tarragona (AHAT), Encuestas de Vidal i Barraquer, 1922, 1927, 1932.
- Constitución, http://www.congreso.es/est_sesiones/Legislatura_1854-1856. Constituyentes, consultado el 08-07-2016.
- Gil de Zárate, Antonio. *De la Instrucción pública en España*. Madrid: Imprenta del Colegio de Sordo-Mudos, 1855.
- Gimeno de Flaquer, Concepción. *El problema feminista*. Madrid: Huérfanos de S.C. de Jesús, 1903.
- Gimeno de Flaquer, Concepción. *Evangelios de la mujer*. Madrid: Librería de Fernando de Fe, 1900.
- Guerra, Pepita. «¿Amemos? No ¡Luchemos!». *La Voz de la Mujer*, 31 enero 1896
- Gustavo, Soledad. «Divulgación Científica: La edad de la tierra». *La Velocidad*, 1 febrero 1922.
- Gustavo, Soledad. «De la Enseñanza Anza». *La Revista Blanca*, 15 febrero 1904.
- Gustavo, Soledad. «La enseñanza laica». *Las Circunstancias*, 5 abril 1891.
- Gustavo, Soledad. «Mi primer triunfo». *El Vendaval*, 28 enero 1888.

- Lavera, Carmen. «El AMOR LIBRE». *La Voz de la Mujer*, 8 enero 1896.
- Maymón, Antonia. «Racionalismo». *Solidaridad Humana*, 1 junio 1932.
- Maymón, Antonia. «En legítima defensa y por una SOLA vez». *La Verdad*, 11 junio 1932.
- Maymón, Antonia. «El miedo a la libertad». *La Verdad*, 10 marzo 1932.
- Maymón, Antonia. «A mis alumnos». *La Verdad*, 17 septiembre 1932.
- Maymón, Antonia. «Acción Social Obrera. Órgano de los sindicatos de la provincia de Gerona adheridos a la CNT de Sant Feliu de Guíxols» 397 (1925): 3.
- Pardo Bazán, Emilia. *La mujer española y otros artículos feministas*. Selección y prólogo de Leda Schiavo. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *La Pornocracia o la cuestión de las mujeres en los tiempos modernos*, 1875.
- Sinués de Marco, M.^a del Pilar. *El ángel del hogar. Estudios morales acerca de la mujer*. Ed. María del Pilar Sinués. Madrid: Impr. Española de Nieto y Comp, 1862.
- Violeta, Luisa. «¡Madres, educad bien a vuestros hijos!». *La Voz de la Mujer*, 15 mayo 1896.

Bibliografía

- Ackelsberg, Martha. *Mujeres Libres*. Barcelona: Virus Editorial, 2000.
- Agulló, M.^a Carmen y M.^a Pilar Molina. *Antonia Maymón, anarquista, maestra, naturalista*. Barcelona: Virus, 2014.
- Alari, Marta y Ginés Puente. «De Soledad Gustavo a Teresa Mañé: un breure correut per la premsa anarquista de finals del segle XIX». *La Corbella* 2 (2015): 11-44.
- Álvarez Junco, José. *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- Andrés Argente, Josefina. *Escritoras y periodistas en Madrid (1876-1926)*. Madrid: Área de Gobierno de Empleo y Servicios a la Ciudadanía, Dirección General de Igualdad de Oportunidades, Ayuntamiento de Madrid, 2007.
- Arenal, Concepción. *La educación de la mujer*, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/la-educacion-de-la-mujer-0/html/fe9f6e6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_1_, consultado el 09-07-2016.
- Arenal, Concepción. *La emancipación de la mujer en España*. Madrid: Biblioteca Júcar, 1974.
- Ayala Aracil, M.^a de los Ángeles. *La mujer española. Estudios acerca de su educación y sus cualidades intelectuales*, http://www.cervantesvirtual.com/portales/concepcion_arenal/obra-visor-din/la-mujer-espaola-de-concepchin-gimeno-de-flaquer-0/html/018b8ba4-82b2-11df-acc7-002185ce6064_5.html, consultado el 09-07-2016.

- Bieder, Maryellen. «Women, Literature, and Society. The Essays of Pardo Bazán». *Spanish Women Writers and the Essay. Gender, Politics and the Self*. Eds. Kathleen M. Glenn y Mercedes Mazquiarán de Rodríguez. Columbia & Londres: University of Missouri Press, 1998, 25-54.
- Biglia, Barbara. «Corporeizando la epistemología feminista: investigación activista feminista». *Subjetivación femenina: investigación, estrategias y dispositivos críticos*. Comp. Martha Liévano Franco y Marina Duque Mora. Nuevo León: Universidad Autónoma de Nuevo León, 2012, 195-229.
- Bonnassiolle Cortés y Marcelo Alejandro. «En contra de Dios, la religión y la Iglesia. Ateísmo, Antiteísmo y Anticlericalismo en el discurso anarquista chileno (1899-1913)». *Historia Caribe* 25 (2014): 71-116.
- Campo Alange y Condesa de María Laffitte. *La mujer en España: Cien años de su historia (1860-1960)*. Madrid: Aguilar: 1964.
- Cuadrada, Coral. «El ejemplo del Plannig de Tarragona (ayer) vs. Facebook (hoy)». *I Coloquio Internacional Haciendo Historia: Género y Transición Política. Transiciones en Marcha*. Alicante: Centro de Estudios sobre la Mujer, Universidad de Alicante, 2015, 112-126.
- Cuadrada, Coral. «Pioneres Mèdiques». *Emprius* (Centre d'Estudis Vilasecans) 1 (2017) [en prensa].
- Cueva Merino, Julio de la. «Si los curas y frailes supieran... la violencia anticlerical». *Violencia política en la España del siglo XX*. Dir. Santos Julià. Madrid: Taurus, 2000, 191-233.
- Díaz Marcos, Ana María. *Salirse del Tiesto: Ensayistas españolas, feminismo y emancipación (1861-1923)*, Oviedo: KRK, 2012.
- England, Kim V.L. «Getting personal: Reflexivity, positionality and feminist research». *The Professional Geographer* 46 (1994): 80-89.
- Espigado Tocino, Gloria. *Las mujeres en el anarquismo español 1869-1939*. Madrid: La Neurosis o Las Barricadas ed., 2015.
- Ferré Trill, Xavier (ed.). *¡Guerra a Dios!* Tarragona: Publicacions URV, 2013.
- Fuentes Codera, Maximiliano. «Teresa Mañé i Miravent (1865-1939): el pensament educatiu anarquista i l'escola laica». *Vint Mestres i pedagògues catalanes del segle XX*. Coord. Joan Soler Mata, Barcelona: Associació de Mestres Rosa Sensat, 2015, 66-67.
- Llona, Miren. «El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos» *Vasconia* 25 (1998): 283-299.
- Macoc, Lucía. «Feminismo e Identidades políticas a principios del siglo XX en la Argentina. Construcciones discursivas sobre la Mujer en el socialismo y el anarquismo». *CUADERNOS del Ciesal jóvenes investigadores* 9 (2011): 152-173.
- Marín i Silvestre, Dolors y Salvador Palomar Abadia. *Els MontsenyMañé: un laboratori de les idees*. Reus: Carrutxa, 2010.

- Monés, Jordi. *El pensament escolar i la renovació pedagògica a Catalunya (1833-1938)*. Barcelona: La Magrana, 1995.
- Muiña, Ana. *Rebeldes periféricas del siglo XIX*. Madrid : La linterna sorda, 2008.
- Prado, Antonio. *Matrimonio, familia y estado: Escritoras anarco-feministas en La Revista Blanca (1898-1936)*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2011.
- Puente, Ginés. «El control de la moralitat a la a la parròquia de Sant Pere de Tarragona». *Església i Franquisme*. A.D. Tarragona: Publicacions URV, [En prensa].
- Puente, Ginés. *De Soledad Gustavo a Teresa Mañé (1865-1939)*. Trabajo de final de máster: Estudios de Mujeres, Género y Ciudadanía, Universidad de Barcelona, septiembre 2016.
- Scanlon, Geraldine M. *La polémica feminista en la España Contemporánea (1868-1974)*. Madrid: Akal, 1986.
- Solà, Pere. «La escuela y la educación en los medios anarquistas de Cataluña, 1909-1939». *CONVIVIUM* 44-45 (1975): 37-54.
- Soler Mata, Joan. «Introducción: Els processos de renovació pedagògica a Catalunya al llarg del segle XX». *Vint Mestres i pedagògues catalanes del segle XX*. Coord. Joan Soler Mata, Barcelona: Associació de Mestres Rosa Sensat, 2015, 11-55.
- Vilafranca Manguán, Isabel. «La filosofía de la educación de Rousseau: el naturalismo eudamonista». *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació* 19 (2012): 35-53.

¿QUÉ DEBEN ESPERAR LAS MUJERES DE UN ESTADO LAICO?

WHAT SHOULD WOMEN EXPECT OF A SECULAR STATE?

Isabel TURÉGANO

Universidad de Castilla la Mancha

Recibido: 12/6/2016

Aceptado: 5/9/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Turégano, Isabel. «¿Qué deben esperar las mujeres de un Estado laico?». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 49-74, DOI: 10.14198/fem.2016.28.02

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.02>

Resumen

La libertad religiosa es un principio básico de cualquier sistema jurídico-político que asuma la relevancia esencial de la libertad humana. Sin embargo, otros derechos igualmente básicos pueden verse afectados si esa libertad se interpreta como autonomía de lo religioso respecto de lo político, protegiendo a los grupos religiosos como realidades dadas y cerradas. La libertad religiosa en su sentido más coherente con la igualdad de género debe requerir que el resto de derechos no sea afectado de modo discriminatorio por la actuación de las comunidades religiosas. Ello no supone una contradicción necesaria entre género y religión si se asume una concepción abierta y plural de las religiones como comunidades de conversación. Desde ésta, la libertad religiosa no es incompatible con la legítima función de las instituciones políticas, estatales e internacionales, de promover los elementos igualitarios de las tradiciones religiosas, incentivando la discusión interna y apoyando a los grupos internos que tratan de superar las discriminaciones. Unas instituciones verdaderamente comprometidas con la libertad religiosa deberían actuar porque las mujeres dejen de ser mero objeto de debate y pasen a ser agentes en el mismo, con un papel activo y reflexivo en su propia tradición religiosa. Una concepción

diferente de las religiones como realidades holísticas y estáticas y favorable a tratar los argumentos religiosos como excepción a los modelos normativos generales es incompatible con la laicidad y la igualdad de género que ésta debe especialmente promover.

Palabras clave: Laicidad, igualdad de género, Estado, religión, cultura.

Abstract

Freedom of religion is a basic principle to any legal and political system that assumes the essential relevance of human freedom. However, other equally basic rights can be affected if that freedom is interpreted as autonomy of religion with respect to politics, protecting religious groups as given and closed realities. In its more consistent sense with gender equality, freedom of religion should require that other rights are not affected by intervention of religious communities. This does not involve a necessary contradiction between gender and religion if an open and plural conception of religions as communities of conversation is assumed. From this, religious freedom is not incompatible with the legitimate function of political institutions, domestic and international, to promote the egalitarian elements of religious traditions, encouraging internal debate and supporting the internal groups that try to overcome discrimination. Institutions truly committed to religious freedom should act so as women are no longer treated as mere subject of debate but actors in it, with a reflective and active role in their own religious tradition. A different conception of religions as holistic and static realities and favorable to treat religious arguments as exception to general normative models is incompatible with secularism and the gender equality that it should especially promote.

Keywords: Secularism, gender equality, State, religion, culture.

I. PLANTEAMIENTO

El proyecto emancipador de las mujeres sigue en nuestros días viéndose postergado en aras de prioridades económicas, políticas, o identitarias que se anteponen a la consecución de la igualdad. Entre tales factores, la creciente influencia de las religiones en nuestras sociedades contribuye a obstaculizar la igualdad social de las mujeres. Esta afirmación no presupone que la religión, cualquier religión, tenga necesariamente un carácter discriminatorio en cuanto tal. Realmente, los elementos discriminatorios que conllevan las religiones tienen su base fundamentalmente en estructuras sociales y culturales que se entrelazan con ellas. Pero las religiones, tanto por el dominio ideológico que pueden ejercer como por su grado de desarrollo institucional, son un recurso importante de poder y movilización que refuerzan esa discriminación. Su especial capacidad para ello deriva de su pretensión de poseer la verdad y ser capaces de conformar los compromisos éticos más básicos de los sujetos, dotando a quienes conocen y transmiten esas verdades de autoridad moral incuestionable. Como tal recurso, en la medida en que contienen una doctrina formulada casi exclusivamente por varones e históricamente han interiorizado un modelo de mujer sumisa y pasiva, las religiones contribuyen a reforzar y legitimar la discriminación sistémica en nuestras sociedades. No obstante, el modo en que las religiones han tratado tradicionalmente la igualdad de género no excluye la posibilidad de tratamientos diversos, en la medida en que las religiones, que son realidades heterogéneas que contienen voces plurales, sean capaces de incorporar planteamientos alternativos de sus principios y valoraciones (Nussbaum 1999, 115).

El presente trabajo plantea, en primer lugar, los aspectos que hacen que un Estado laico sea el más idóneo para avanzar hacia la progresiva eliminación de la desigualdad de género. Así es, en primer lugar, si se asume un concepto neutral de laicidad que no se limite a su dimensión pasiva sino también activa a favor de la igual libertad de todos en la elección de sus ideas y creencias; y si se entiende, en segundo lugar, que un modelo laico debe superar el hecho de que la participación de las mujeres en lo público se vea mediada por posiciones religiosas. La deseable ampliación de la deliberación a las posiciones

plurales de los sujetos no puede hacerse sin algunas restricciones relevantes relativas a la proscripción del dogmatismo y la posibilidad de amplias esferas de discrecionalidad individual.

Pero las religiones se consideran especialmente merecedoras de un peso particular en la esfera pública que les dotaría de la capacidad de determinar posibles restricciones de derechos colectivamente reconocidos. La segunda parte del trabajo trata de mostrar la insuficiencia de los argumentos que se aducen para fundar esa tesis y la dificultad de trazar una línea divisoria entre prácticas religiosas y culturales. Esta perspectiva permite plantear la necesidad de un concepto abierto y dinámico de las religiones que admite la disidencia en su seno. Ello supone proponer un concepto de libertad religiosa compatible con la legítima función de las instituciones públicas de promover la participación de las mujeres para reducir el desequilibrio de poder y favorecer una resignificación del legado de principios y prácticas. El trabajo termina planteando tres instrumentos de actuación pública que deniegan esa concepción de la libertad religiosa coherente con la igualdad de género y ocultan el debate interno que condiciona el peso de los argumentos religiosos: las excepciones a leyes generales, la denominada «defensa cultural» en Derecho penal y las reservas a los documentos jurídicos internacionales de protección de los derechos de las mujeres. En los tres casos, la pretensión de garantía de la identidad religiosa refuerza la subordinación sistémica de las mujeres.

2. LAICIDAD, AUTONOMÍA Y DEMOCRACIA

Profundizar en un modelo estatal laico es necesario para avanzar hacia la superación de la subordinación estructural de las mujeres. La laicidad tiene que ver con tres aspectos de un modelo legítimo de Estado que afectan especialmente a la igualdad de género: en primer lugar, aun entendida en un sentido neutral, la laicidad no es posible sin una preocupación del Estado por la efectiva libertad e igualdad de todos. Ello implica un sentido de «neutralidad activa» favorable a la actuación pública en favor de la igualdad de los miembros de los grupos religiosos. En segundo lugar, la laicidad supone la necesidad de un debate público plural y racional que enfrente la pretensión de las confesiones religiosas de imponer su percepción de la moral como única correcta. Y, por último, la laicidad debe abrirse, más allá de una mera actitud del Estado ante nuestras convicciones más profundas, hacia la igual capacidad efectiva de realizar los derechos básicos.

2.1. Neutralidad activa y derechos

En primer lugar, en un modelo estatal laico, la libertad religiosa ha de demandar de los poderes públicos imparcialidad respecto del fenómeno religioso. En su versión más militante o radical, ello implica la prohibición de toda manifestación externa de cultos religiosos, yendo más allá de una razonable exclusión de la religión del ámbito político. En una versión positiva o abierta de la laicidad se asume que la declaración constitucional de no confesionalidad admite un cierto compromiso entre el Estado y las Iglesias y una neutralidad limitada que evita la interferencia coactiva en las creencias religiosas pero sin que el Estado se abstenga de favorecer ciertas posiciones religiosas. Esta forma de laicidad, a la que puede asimilarse nuestro modelo constitucional, asume una forma de confesionalidad genérica o formalmente universal que favorece medidas positivas y prestacionales respecto de las religiones (aunque en la práctica no respecto de todas en igual medida). Entre ambas versiones, Ruiz Miguel propone un modelo de «laicidad neutral» para el que el Estado debe ser imparcial no solo entre las diferentes religiones sino también, en general, en materia religiosa (Ruiz Miguel 2013). En este modelo, es función del Estado proteger la libertad religiosa, sin que ello suponga un exceso de protección de algunas posiciones religiosas en detrimento de una libertad plena que ampare también la expresión de ideas no religiosas. Esta versión de la laicidad, entendida como estricta neutralidad ante toda convicción en materia de religión, no tiene por qué implicar necesariamente un comportamiento pasivo de las instituciones públicas. Que estas deban ser neutrales respecto de las convicciones éticas no es incompatible con su deber de favorecer que los grupos e instituciones religiosas hagan posible la efectiva libertad religiosa de todo individuo. Es esta versión activa de la neutralidad la que resulta más adecuada para la superación de la discriminación de las mujeres.

La neutralidad supone un principio de legitimidad estatal independiente de la realidad de creencias más o menos mayoritarias en cada contexto político. La neutralidad en su vertiente pasiva debe entenderse en el sentido de igual respeto hacia las personas de diferentes grupos religiosos, esto es, en el sentido de que ningún individuo pueda beneficiarse o recibir peor trato en función de sus creencias religiosas o su falta de ellas o como miembro de un grupo determinado que las profesa (Appiah 151-161). Pero la laicidad no tiene por qué implicar una actitud pública necesariamente pasiva. La cooperación del Estado con las distintas confesiones es, sin duda, admisible respecto de actividades de interés general en las que participan los grupos religiosos, tales como la educación, la sanidad o el patrimonio artístico. Pero, además, la laicidad debe

suponer medidas positivas en favor de la libertad de los miembros de tales grupos que sean compatibles con el respeto de creencias y prácticas religiosas.

La libertad religiosa se corresponde con la vertiente trascendente de la libertad ideológica. Además de por el contenido de las ideas, la libertad religiosa se caracteriza por su ejercicio comunitario o colectivo (sin perjuicio de su componente individual) que alcanza su máxima expresión externa mediante los actos de culto. En este sentido, la libertad religiosa contiene un conflicto axiológico interno, entre el valor, consagrado por la tradición liberal de la idea de tolerancia, de la libertad de creencias del individuo como esencia de su autonomía, y el valor de las confesiones como entidades colectivas que permiten la búsqueda grupal de valores y creencias fundamentales y constituyen un ámbito de resistencia que desafía la autoridad moral del Estado (Appiah 142-144). El ejercicio de la libertad del individuo se produce en el seno de una entidad colectiva con autoridad sobre sus miembros.

Las concepciones institucionales o comunitaristas de lo religioso que asumen el segundo de los valores como central en la libertad religiosa tienden a favorecer el ocultamiento de la disidencia y la crítica individuales tras la reivindicación de la autoridad de la comunidad religiosa como tal en la definición del marco de valores y creencias. En este sentido de libertad religiosa, es función de un Estado laico respetar y favorecer las creencias de tales colectivos. Frente a la idea liberal del Estado como entidad situada en un ámbito distinto de las religiones y con la mera función de hacerlas convivir, las concepciones comunitaristas y pluralistas esperan del Estado el reconocimiento activo de la identidad religiosa. Se considera que, en la medida en que la religión es una de las formas sociales que confiere valor y sentido a la vida humana, su reconocimiento e inclusión contribuye a una visión más integradora de lo público. El Estado no trataría a todos los individuos con igual respeto si no hiciese lo posible por brindar igual respeto a las comunidades en las que se insertan y desarrollan. Desde estas concepciones, las restricciones externas a las comunidades religiosas a favor de los derechos de sus miembros aparecen como intromisiones ilegítimas en el modo en que cada confesión proyecta su modo de concebir y conocer el mundo.

Pero, en otro sentido, puede entenderse que el valor que está en la base de la libertad religiosa no es solo el contenido sustantivo que protege, la religión, ni el valor de la comunidad de creencias y doctrinas en último término, sino la autonomía individual «entendida como capacidad de buscar, comprometerse y desarrollar ideas, acciones y planes de vida... en referencia al ámbito de las creencias sobre el significado básico de la vida, la existencia o no de seres que nos trascienden, etcétera» (Ruiz Miguel 2013, 48). La laicidad tiene que

integrar este segundo elemento de la libertad religiosa que prima la autonomía y la igualdad individuales. Y sobre esta base, la laicidad no implica una neutralidad entendida simplemente como inacción. Si un modelo de neutralidad pasiva supone que el Estado no debe comprometerse con ninguna creencia religiosa y debe actuar separado de las Iglesias, la garantía de la libertad religiosa puede requerir desde el punto de vista individual la intervención en el fomento del ejercicio libre y plural de las libertades de expresión, culto y creencias y, en general, de otros derechos que las comunidades religiosas pueden limitar u obstaculizar. La neutralidad como mera abstención no hace sino perpetuar situaciones de desigualdad y subordinación (Vázquez 2013, 11-15). Es esta interpretación la que permite eludir el riesgo de que la separación entre Estado e Iglesia se conciba de forma reductiva como independencia de la esfera religiosa respecto de las normas colectivas y el orden político.

2.2. Laicidad y deliberación pública

En segundo lugar, la laicidad puede entenderse como un complemento de la separación de poderes, en el sentido de que la religión se descarta como fuente de legitimación de las decisiones políticas, que deben tener su base en el principio democrático (Blancarte). La reivindicación de un Estado laico no se basa solo en la reclamación de mayor autonomía para desarrollar concepciones morales propias, sino también en la demanda de mayor capacidad para intervenir en la definición de las reglas colectivas como ciudadano en condiciones de igualdad con el resto y sin la imposición de doctrinas morales desde las confesiones religiosas mayoritarias. Esta concepción de la laicidad se enfrenta a la posición doctrinal de algunas Iglesias que consideran que la verdad moral que contienen está por encima de las leyes elaboradas colectivamente. Sus jerarquías intervienen directamente en la vida política tratando que las normas colectivas se conformen a la verdad moral que su Iglesia custodia (Bovero 14-15). Como afirma Luis Prieto, lo que sin duda excluye el Estado laico es la apelación al principio de autoridad para hacer valer posiciones públicas apelando simplemente a la doctrina religiosa, ética o filosófica particular de la que proceden (127-128).

La laicidad como modelo de convivencia social fundada sobre valores cívicos supone una perspectiva esencial para la integración igualitaria de las mujeres, en la medida en que la imposición del argumentario religioso en el discurso público ha servido históricamente para reforzar y legitimar la estructura patriarcal de la sociedad y la relegación de la mujer al ámbito privado. La autonomía de la política respecto de la religión supone que la regulación de aquellos aspectos privados y públicos de los que depende la superación de

la subordinación de las mujeres debe desarrollarse en la deliberación pública mediante argumentos desligados de las doctrinas religiosas.

Los intentos de liberar el debate público de la presión de las Iglesias se vieron históricamente favorecidos por el proceso de secularización de las sociedades, esto es, la pérdida de relevancia de la religión en los distintos ámbitos de la vida social. Pero la realidad de nuestras sociedades es que solo relativa y transitoriamente han alcanzado un grado suficiente de secularización que sirva de fundamento a esa deliberación pública laica. El fenómeno religioso conforma en gran medida la moral social y sigue permeando las políticas de los Estados. En 2006 el Lobby Europeo de Mujeres manifestó su percepción de la creciente influencia de argumentos religiosos en la toma de decisiones por las instituciones públicas.

No encontramos en nuestra época los rasgos con los que Richard Bernstein caracterizó la secularización: diferenciación funcional, decadencia de la religión y privatización (170-171). Los debates de nuestros días sobre la «de-secularización» (Berger) y el «postsecularismo» (Habermas 2006, 2008) muestran una creciente complacencia con la influencia de las religiones en la formación de la opinión y la voluntad públicas, en la medida en que se piensa que las religiones portan contenidos y experiencias que son relevantes y fundan identidades y solidaridades que los individuos necesitan y valoran. Se considera que lo secular ha de ser sensible a la «fuerza de articulación» que tiene el lenguaje de la religión. El secularismo, afirma Mahmood (70), ofrece una comprensión empobrecida de las imágenes y signos religiosos, al no prestar atención a las prácticas y normas que las informan. Martha Nussbaum reconoce la necesidad de que seamos capaces de ver el mundo desde la perspectiva de la experiencia de los otros. La autora habla del cultivo sistemático de la «mirada mental», la imaginación comprensiva y empática que nos hace posible conocer cómo se ve el mundo desde el punto de vista de una persona de una religión o etnia diferente, evitando diseñar las políticas comunes desde una imagen generalizada del otro (2012, 175 y ss.). Sobre estas bases, conforme se amplíe lo discursivamente aceptable, la discusión política será capaz de integrar en mayor medida la complejidad de comprensiones sobre la vida humana. Tal ampliación favorecería la participación en la vida pública de los ciudadanos religiosos en tanto que tales y desde sus convicciones particulares, enriqueciendo el debate y favoreciendo la integración efectiva.

El postsecularismo responde a un contexto complejo en el que no solo resurge la religión en el ámbito público, sino que esa revalorización convive con su crítica en un contexto de pluralismo en el que un discurso público con vocación de universalidad se vuelve cada vez más problemático. En la

medida en que el postsecularismo contribuye a disolver las dicotomías entre lo público y lo privado, la razón y los sentimientos, los derechos y las virtudes, evidenciando las contradicciones del pensamiento racionalista de la modernidad, sigue algunas de las líneas marcadas por la crítica feminista. Existe un feminismo que ha adoptado el giro postsecular introduciendo en su teoría una dimensión espiritual o una fe en la posibilidad de construir horizontes de normas y valores sociales alternativos mediante múltiples modos de interacción con los otros (Braidoti). Pero el riesgo de las posiciones que replantean la legitimidad de incorporar la religión al debate público es que tienden a interpretar la igualdad como reconocimiento de cada persona como miembro igual de una comunidad moral desde la que participa en el orden político (Beltrán 188). Es decir, se reconoce su autenticidad en la medida en que el individuo participa en una cultura o sistema compartido. El cambio en el sentido de la igualdad entraña serios riesgos para la continuidad de la legitimación de la subordinación de las mujeres, en la medida en que su participación puede verse mediada por posiciones religiosas o culturales que se anteponen a los argumentos sobre su libertad y derechos. Como afirma Elaine Graham, el género queda una vez más oculto en el debate sobre religión, política e identidad del postsecularismo (235).

No es función del Estado tutelar las «formas de vida», sean religiosas o no, sino los derechos de todos los ciudadanos. Y, en este sentido, como afirmó Paolo Flores D'Arcais, el Estado laico exige a todos realizar un esfuerzo de adaptación, eliminando de la deliberación pública «toda pretensión de cualquier “porque sí”, expresiones de simple y totalitaria “voluntad de poder”, incompatibles con la democracia» (58). Admitir una deliberación ampliada no puede hacerse sin establecer algunas restricciones relevantes. Como escribe Michelangelo Bovero, podríamos señalar dos límites a lo que sería admisible desde una cultura de la laicidad: en primer lugar, el antidogmatismo, es decir, la necesidad de promover un juicio crítico e independiente respecto de las afirmaciones o creencias avaladas por una autoridad. Y, en segundo lugar, un principio práctico de tolerancia, esto es, de ausencia de un deber de asumir determinadas creencias (16-17). La laicidad implica, pues, la apertura al convencimiento moral por medio de argumentaciones persuasivas sobre las normas a elegir como buenas. La exigencia de traducción de las reivindicaciones de los creyentes a un lenguaje laico no tiene por qué suponer una falta de respeto o reconocimiento, sino más bien, «una muestra de la idea de respeto mutuo, debido en la convivencia y necesario en la cooperación social, que en todo caso les permite seguir actuando de acuerdo con sus motivaciones religiosas» (Beltrán 180).

En el ámbito político, ello implica el reconocimiento del disenso y la consideración del pluralismo como un hecho y como un valor. La regulación pública de aspectos que afectan especialmente a la libertad de las mujeres y tienen relevancia para las confesiones religiosas solo puede ser debatida en el foro público con una participación plural, sobre la base de argumentos que no apelen solo a verdades metafísicas y que puedan ser compartidas por todos. Y, en todo caso, permitiendo una amplia esfera de discrecionalidad individual que permita a cada uno realizar elecciones responsables (Bovero). La laicidad no nos posiciona para valorar aquello que es moralmente correcto o incorrecto sino aquello que está justificado que apliquemos coercitivamente de modo colectivo. Todas estas premisas están en la base de un feminismo como proyecto cívico, «visceralmente opuesto», como escribe Rosi Braidoti (3), al autoritarismo y la ortodoxia. Para éste la noción de agencia solo puede ser entendida en sentido crítico como productora de contra-subjetividades en un entorno de relaciones múltiples no mediadas por un único sistema de conceptos y significados.

El pensamiento laico, por tanto, no supone una ausencia de valores, sino que constituye una concepción ética que antepone la autonomía y las condiciones de legalidad a los diferentes credos y comunidades religiosas (Vazquez 2009, 100). Como afirma Ruiz Miguel (2007), la laicidad apela a un discurso moral que conlleva criterios de corrección, tales como garantizar una deliberación colectiva racional, libre y pacífica. La laicidad, por tanto, no asume necesariamente un relativismo moral, sino que aspira a la fundamentación racional del análisis crítico de las creencias o convicciones, favoreciendo su discusión racional y rechazando su imposición autoritaria o coactiva.

2.3. Laicidad como protección de derechos básicos frente a la interferencia de lo religioso

Por último, en tercer lugar, la laicidad no supone solo deberes que salvaguarden libertades esenciales de contenido ideológico, como la de expresión, culto o conciencia, sino que también debe entenderse como exigencia de garantizar, en general, otros derechos mediante la imposición de responsabilidades en la superación de las visiones discriminatorias que algunas confesiones han impuesto en las sociedades. Un Estado no laico no es solo el que trata de conformar las creencias de los ciudadanos, sino el que como consecuencia de su adscripción religiosa o de su actitud pasiva respecto de las tradiciones religiosas deniega o permite la vulneración de otros derechos a la ciudadanía. Como afirma Martha Nussbaum, la verdadera libertad religiosa requeriría que no se restringieran las otras libertades básicas que garantizan la dignidad de todo

individuo (1999, 82). El conflicto ideológico del liberalismo con las dogmáticas religiosas no impidió que los Estados liberales aceptaran el rol que la religión desempeñaba en el mantenimiento del orden social a costa de la perpetuación de la estructura patriarcal que ello suponía. La separación Estado-Iglesia en lo público se interpretó compatible con la permanencia de la desigualdad en lo privado que las Iglesias seguían reforzando y legitimando.

Históricamente, el Estado laico ha sido compatible con ese papel fundamental de la desigualdad que han desempeñado las religiones. En la medida en que muchas de las cuestiones esenciales para alcanzar la igualdad, que tradicionalmente se han considerado privadas, tienen relevancia pública, en un Estado laico deben estar enmarcadas en el contexto de normas colectivas que no estén determinadas en exclusiva por los dogmas de una Iglesia o una religión dominante. La laicidad es incompatible con la presión ilegítima que las Iglesias dominantes ejercen sobre la legislación al margen de los procedimientos formales de decisión pública y la colonización que pueden pretender sobre la moral social en materias especialmente sensibles para las mujeres. Es para ello para lo que el Estado laico debe proteger la libertad individual de conciencia y hacer posible la disidencia y la crítica interna y externa. Y debe, en concreto, proporcionar la legislación que haga posible la libertad de las mujeres para tomar decisiones propias en materia sexual, reproductiva, sanitaria, familiar, educativa, laboral, etc. sin estar coaccionadas por ideologías impuestas.

La religión condiciona en gran medida las vidas de las mujeres, creyentes o no, directamente o a través de su influencia sobre la moral social de las comunidades en las que se desarrollan. En muchas ocasiones esta influencia es desfavorable para los derechos y posición de las mujeres en cuanto contribuye a la construcción de estereotipos de género que refuerzan la subordinación de las mujeres en la sociedad. Al margen de las graves violaciones de derechos humanos que incitan y fundamentan las versiones más radicales de algunas doctrinas religiosas, estas pueden favorecer otras formas más sutiles de intolerancia y discriminación, contribuyendo a una cultura patriarcal que asuma el papel de la mujer como esposa, madre y ama de casa y obstaculice la adopción de reformas laborales y políticas¹. Gran parte de la doctrina de las tradiciones religiosas gira en torno a las expectativas vinculadas a ser hombre o mujer, la comprensión y práctica de la sexualidad, o las condiciones de la vida en pareja y la procreación. Y en gran medida esas concepciones y prácticas tienen consecuencias negativas para la igualdad de las mujeres. Como afirma Susan Moller

1. Así lo reconoció la Resolución 1464 (2005) del Consejo de Europa sobre Mujeres y religión en Europa.

Okin, gran parte de los rituales y prácticas de las grandes religiones están orientados a someter la sexualidad de las mujeres y su capacidad reproductiva al control de los hombres (668-669).

Las religiones son realidades fluidas cuyas prácticas e interpretaciones están arraigadas y varían en distintos contextos culturales e históricos. Las prácticas y normas que discriminan a las mujeres son en muchas ocasiones expresión de tradiciones y culturas asociadas a los dictados de una religión. Pero, entonces, ¿es realmente la religión o más bien la cultura la que contribuye a la endémica subordinación de las mujeres? La religión proporciona razones para fundar las prácticas y regulaciones que imponen a las mujeres conductas restrictivas de sus derechos. La religión es empleada, desde las diversas culturas, como justificación de imposiciones dirigidas solo a mujeres en relación con cuestiones relativas a la sexualidad y a la familia.

3. RELIGIÓN, PODER Y MUJERES

3.1. Acerca de la pretendida peculiaridad de la identidad religiosa

Las religiones no solo constituyen conjuntos de creencias en dogmas universales y sistemas institucionales sino que desempeñan uno de los más importantes modos de reivindicación identitaria. Las cuestiones relativas a las diferencias religiosas tienen en nuestras sociedades suficiente relevancia como para que la religión sea considerada, como la etnicidad o la nacionalidad, un elemento de las complejas identidades colectivas que nos sirven para juzgar el valor y sentido de nuestros planes de vida.

La concepción de que la religión es diferente a otras adscripciones de los individuos subyace a gran parte del debate sobre el papel de la religión en la vida pública. Su carácter especial implicaría la exigencia de mayor reconocimiento y protección públicas y su mayor peso en el balance de argumentos para la toma de decisiones públicas. Las razones que suelen invocarse al respecto son su valor de verdad, su contribución al bien común, y su aportación a la conformación de compromisos éticos últimos. Pero, como ha mostrado Amy Gutman, ninguna de estas razones habitualmente empleadas es suficiente para justificar el peso que los creyentes desean atribuir a la religión en la deliberación pública (2008, 218 y ss.). Respecto de la primera de las razones de su pretendida especialidad, la obvia imposibilidad de que todas las creencias religiosas puedan ser verdaderas al mismo tiempo implica la necesidad de excluir del debate democrático los argumentos con un fundamento exclusivamente religioso incapaces de ser traducidos en argumentos mutuamente justificables. La segunda de las razones apela al argumento común de que la

identidad religiosa sirve un propósito público relevante en la medida en que ayuda a superar el individualismo egoísta favoreciendo la creación de un capital social y un sentido de reciprocidad. No obstante, las identidades religiosas no desempeñan necesariamente esta función, en la medida en que también pueden favorecer la intolerancia y la división, ni son condición suficiente para la promoción de un capital social, existiendo una pluralidad de factores sociales que favorecen igualmente el voluntariado y la solidaridad y que merecen, por tanto, igual promoción.

Por último, se aduce que las religiones no solo manifiestan una identidad sin más sino aquella que compromete en último término a una persona, integrando compromisos que se asumen como obligatorios por quienes creen en ellos (Song, 2008). Propiamente, lo que dota a esta argumentación de su fuerza no es que los compromisos éticos tengan su base en fundamentos teológicos cuanto el reconocimiento de los individuos como sujetos éticos cuyo sometimiento al orden político siempre es condicionado. Pero de esta premisa esencial lo que debe extraerse es que todas las convicciones éticas merecen igual respeto y consideración por las instituciones públicas. La democracia supone un modo legitimado de adoptar decisiones comunes en un contexto de profundos desacuerdos entre los compromisos éticos últimos de las personas. Aunque el respeto al sentido de lo moral de cada individuo es un presupuesto esencial de cualquier gobierno democrático, este no puede ser un valor absoluto en cuanto que puede entrar en conflicto con otros principios democráticos básicos. Como afirma Amy Gutman, «el acatamiento de la conciencia por sí mismo no ofrece garantía alguna de producir una mayor justicia en cualquier caso dado» (2008, 241).

Pero, además, el problema de la integración de lo religioso en la esfera pública es más complejo en la medida en que la articulación de los compromisos éticos que favorecen las religiones se produce dentro de un entramado institucional y cultural. El peso que se quiere atribuir a la religión en nuestros días no radica tanto en la intención de que se respete la conciencia individual cuanto en el reconocimiento de los grupos que la articulan y representan. Los argumentos que privilegian las identidades religiosas refuerzan el poder de la institución o grupo, debilitando la influencia de la esfera política como ámbito autónomo de decisión colectiva: los individuos participan como miembros del grupo que representa su interés fundamental. Aunque este riesgo de imposición autoritaria es común a cualquier grupo identitario, se refuerza en los grupos religiosos que se arrojan la representación de verdades morales o compromisos éticos últimos. Como afirma Martha Nussbaum, «no podemos aceptar la idea de que denegar cualquier derecho fundamental a cualquier individuo sea

una legítima prerrogativa de ningún grupo religioso» (1999, 107). En este sentido, la Observación General n.º 28, del Comité de los Derechos Humanos de Naciones Unidas, en su interpretación de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, afirmó que «no se puede invocar el artículo 18 para justificar la discriminación contra la mujer aduciendo la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión».

3.2. Las mujeres como minorías internas

La dimensión colectiva de las prácticas religiosas, conforme a la que la identidad de cada uno se constituye de manera crucial a través de conceptos y prácticas que proporciona la religión, las acerca a las prácticas culturales generales. Si no existen razones suficientes para considerar que las religiones en esta dimensión colectiva constituyen un modelo especial de identidad, es difícil trazar una línea divisoria entre prácticas religiosas y culturales. Con mayor razón si se considera que los significados de ambas cambian en las interacciones sociales; esto es, que también el sentido que se confiere a los compromisos éticos desde cada religión, como el sentido de las prácticas culturales, está abierto a procesos de resignificación y cambio en un contexto de contestación interna y externa mediante el que las voces disidentes plantean modos alternativos de interpretar los principios y prácticas (Benhabib 13).

Las prácticas religiosas se moldean conforme a las culturas en las que se desarrollan, del mismo modo que todas las culturas de algún modo se han creado y desarrollado conforme a concepciones religiosas. Como las culturas, las religiones ofrecen un contexto comunitario para la elección de modelos de acción. Si la función de las instituciones públicas no es decidir sobre la verdad moral o los compromisos éticos últimos de los individuos, su contribución a los grupos de creencias no ha de ser la asimilación ni la acomodación de las creencias cuanto el reconocimiento de la aportación de las religiones a la formación de estas y, por tanto, su promoción de la pluralidad y la no discriminación que permita la formación ética de todo individuo en libertad.

Conforme a estas premisas, el control de la no discriminación por parte de las instituciones públicas no se ha de limitar a garantizar la igualdad entre confesiones religiosas sino también la pluralidad y no discriminación internas. Una de las críticas comunes dirigidas a las tesis multiculturalistas plantea que la protección de los grupos y el reconocimiento de la obligación de no interferencia en sus asuntos internos puede reforzar la discriminación de sus miembros más vulnerables. Es lo que algunos autores han denominado el problema de las «minorías internas» o de las «minorías dentro de las minorías» (Green; Eisenberg y Spinner-Halev). La tolerancia liberal se tradujo de hecho

en la existencia de áreas aisladas de la protección del poder político, en las que subsistían, sin embargo, estructuras de poder. Algunas de las normas y prácticas que han dominado esas áreas, como las familias o las religiones, se refieren a asuntos de género y sexualidad. De hecho, una de las formas usuales de defensa del propio grupo ante rápidos cambios sociales que lo amenazan es el reforzamiento de las restricciones a la libertad de las mujeres (Phillips 2005, 114).

La cuestión es compleja porque la necesidad de proteger «minorías internas» debe ponderarse con la necesidad de reconocer y proteger a la comunidad más amplia de la que forman parte. En muchos casos, esta comunidad constituye asimismo una minoría oprimida y la protección de las minorías internas puede emplearse para justificar la intervención externa del Estado sobre un grupo que él mismo oprime. Reconocer especiales poderes o inmunidades a las minorías internas puede suponer reforzar la posición de la comunidad más amplia respecto de las minorías (Green 263; Spinner-Haley). A diferencia de Jeff Spinner, sin embargo, no considero que la histórica discriminación a un grupo proporcione una justificación suficiente para la vulneración de los derechos de algunos de los miembros de ese grupo (Nussbaum 1999, 109). El problema reside en la legitimidad y la oportunidad de los modos de garantizar tales derechos sin reforzar con ello la posición de la comunidad mayoritaria que continua discriminando a la minoría y sin vulnerar el principio de neutralidad estatal.

Las dudas al respecto son difíciles de resolver: ¿quién y cómo debe intervenir?, ¿están los Estados liberal-democráticos suficientemente legitimados para intervenir en grupos con prácticas o normas iliberales?, ¿podemos confiar en que las autoridades estatales actuarán más positivamente a favor de los derechos de las minorías internas? Los grupos oprimidos –en cuyo seno puede haber minorías internas– suelen estar sub-representados en las comunidades más amplias de las que forman parte y resulta difícil justificar el asimilacionismo que supone que los órganos de decisión de éstas impongan sus códigos de conducta sobre sus miembros. La reforma externa de una norma de una comunidad minoritaria debe hacerse bajo ciertas condiciones: un clima general de respeto a la minoría sobre la que se va a intervenir, instrumentos de inclusión de las minorías en la deliberación pública de la sociedad más amplia que toma las decisiones a favor de los derechos de las minorías internas, atención a las voces de los afectados en estas, etc. En definitiva, las instituciones democráticas deben favorecer una esfera pública donde el reconocimiento de las diferencias y la contestación de las narrativas hegemónicas pueden tener lugar sin dominación (Benhabib 8).

El Estado tiene una responsabilidad en la protección de los derechos de todos los individuos que no es completamente incompatible con el reconocimiento de cierto nivel de autonomía de las asociaciones intermedias. Ayelet Shachar considera que los modelos mixtos, como el de ciudadanía multicultural diferenciada que ella propone, permiten eludir la «paradoja de la acomodación multicultural» que muestra que los miembros oprimidos de algunos grupos, como las mujeres, están peor si el Estado reconoce y protege a las comunidades en las que se insertan (Shachar 2000, 2001). La libertad religiosa no es incompatible con la legítima función de las instituciones políticas, estatales e internacionales, de promover los elementos igualitarios de las tradiciones religiosas, incentivando la discusión interna y apoyando a los grupos internos que tratan de superar las discriminaciones. En el caso de las mujeres, esta función es complementaria del papel general que el Estado debe desempeñar, como ha escrito Cristina Sánchez, «en el reforzamiento de contextos que favorezcan la autonomía, la autoestima y la confianza de las mujeres» que son requisitos previos a cualquier opción fundada de pertenencia o salida de un grupo (Sánchez 300).

El carácter institucional de gran parte de las comunidades religiosas puede introducir elementos adicionales a la discusión sobre la intervención del Estado sobre las comunidades de creencias. Las confesiones religiosas no son solo sistemas de creencias y prácticas que operan informalmente, sino estructuras institucionales poderosas que tienen una especial capacidad para reforzar la discriminación sistémica de las mujeres. Como organizaciones que operan en el marco de sistemas político-jurídicos deberían ser objeto de control por parte de las instituciones públicas, tal como reconoce el art. 2e de la Convención sobre todas las formas de discriminación contra la mujer (en adelante, CEDAW en sus siglas en inglés). Especialmente cuando se reconocen a tales organizaciones exenciones a obligaciones generales o participación en subvenciones, éstas podrían condicionarse al cumplimiento de ciertas condiciones básicas de funcionamiento interno. Por ejemplo, en colegios concertados de confesión religiosa deben asegurarse de que la educación es conforme con los principios de igualdad de género, lo que no es siempre el caso. Es difícil determinar qué prácticas de instituciones religiosas se han de considerar discriminatorias a los efectos de condicionar las exenciones o subvenciones. ¿Se ha de considerar solamente el trato que dispensan en la prestación de servicios públicos o también el propio funcionamiento y organización interna de la institución religiosa? Esta cuestión debe plantearse en el debate público si se quiere reconocer seriamente la igualdad de género. En todo caso, resulta especialmente criticable que la diferente implantación institucional y arraigo social de las

diferentes religiones influya en políticas estatales «incoherentes» que emplean criterios diferentes de tolerancia de la discriminación de género en función del apoyo social con que cuenta la confesión que la practica (Nussbaum 2012, 85, 127 y ss.).

3.3. El conflicto género/religión como un problema de poder

La religión, como otras dimensiones de las identidades colectivas, genera exigencias y expectativas que no todos pueden satisfacer de igual modo desde su situación y capacidades, o que no sirven para atender de igual modo los intereses o necesidades de todos. En general, las religiones privilegian la posición de los hombres en su definición de lo bueno resultándoles a estos más adecuadas para conseguir sus objetivos. Ante este hecho, las mujeres se enfrentan al dilema de elegir entre su cultura o religión y sus derechos. La situación de verse obligado a abandonar la propia cultura o religión es arriesgada dado el valor de la pertenencia para los individuos. Appiah habla de «identificación» respecto del proceso mediante el que los individuos configuran su proyecto de vida y su concepto de una vida buena refiriéndose a categorías socialmente construidas. El individuo configura su vida pensando que una meta o una manera de actuar es apropiada para él como español, o mujer, o musulmán, o filósofo. Pensarse como E define su propia identidad. Y mediante su identidad el individuo hace que la historia de su vida se corresponda con patrones y narrativas más abarcadoras. Esta identidad social tiene relevancia ética (juega un papel en la definición, revisión y evaluación de los modelos que inspiran la vida propia) y política (desempeña un papel en el trato que los demás prodigan a los portadores de esa identidad) (Appiah 117, 119-121). El contexto identitario supone, pues, un marco necesario para la auto-realización y la capacidad de elección.

Pero frente a este argumento relativo al valor de la cultura para el individuo, el problema surge precisamente cuando es la propia cultura la que menosprecia a ciertos sujetos y, entonces, las identidades colectivas se vuelven, no ya patrones en los que identificarse, sino límites para la realización de los propios planes de vida (Appiah, 175). Como afirma Okin, «al menos tan importante como el desarrollo del auto-respeto y la auto-estima por la propia cultura es el lugar que uno ocupa en el seno de esa cultura» (679-680). La necesidad de integración convierte en especialmente problemático el caso de quienes han desarrollado sus vidas entre los miembros de un grupo y se les niega, sin embargo, la pertenencia en igualdad al mismo (Margalit y Raz 444-445).

La respuesta liberal a la opresión en el seno de los grupos es la opción de salida. Si el grupo permite a los miembros abandonarlo en caso de considerarse

discriminados o maltratados, se puede entender que quienes permanecen consienten indirectamente adherirse al grupo². Pero ¿es posible renunciar sin más a los grupos de identidad? La salida implica siempre una pérdida y un coste (Appiah 132-3). Es una opción tan arriesgada y dolorosa que no podemos suponer que quienes no abandonan el grupo permanecen por su propia voluntad, al menos no en un sentido que sirva como argumento suficiente para restringir los derechos que deberían corresponderles. El modo en que se configuran y funcionan grupos tan básicos como la familia, la Iglesia, el grupo étnico o la nación está precisamente orientado a retener a los miembros y obstaculizar su salida. Por ello, es un argumento insuficiente para estimar protegida la libertad de las mujeres. Por el contrario, tal libertad requiere el reconocimiento de restricciones y garantías que aseguren sus derechos en el seno de las comunidades de las que forman parte (Green 266). Las comunidades religiosas no suelen funcionar como asociaciones voluntarias respecto de las que se decide libremente entrar o salir como un club de tenis. Los miembros de estas confesiones en la mayoría de los casos han formado siempre parte de las mismas sin plantearse críticamente el sentido de su pertenencia y viéndose sometidos a una institución cuyo control y estructura está más allá de su alcance. En estas condiciones en que la entrada no es voluntaria y la salida implica un coste, las «minorías internas todavía necesitan sus derechos» (Green 267).

La opción de la salida pasa por alto que las comunidades de creencias, como en general las comunidades culturales, no son realidades estáticas y homogéneas sino conjuntos plurales de hábitos, significados, normas y valoraciones que tienen carácter dinámico. Evitar la salida de quienes tienen concepciones distintas de las hegemónicas supone instituir formas para que los disidentes e inconformistas puedan ejercer influencia dentro del propio grupo. Desde este punto de vista, la elección entre cultura y derechos no tiene por qué ser necesariamente una elección trágica. No lo es si se atiende al dinamismo inherente a la cultura y a los derechos, que pueden ser resignificados desde una pluralidad de posiciones. La cuestión se podría replantear en el sentido, como señala Shachar,

2. John Stuart Mill así lo entendió en su argumentación favorable a la tolerancia de la práctica mormónica de la poligamia, en la que afirma que es posible que esa minoría viva bajo las leyes propias con tal de que «concedan a los que no están satisfechos de sus procedimientos una perfecta libertad para separarse». Bien es cierto, sin embargo, que Mill considera que tales relaciones poligámicas son tan voluntarias para las mujeres como cualquier otra forma de institución matrimonial, en cuanto que las ideas y hábitos sociales, «enseñando a las mujeres a mirar el matrimonio como la única cosa necesaria, hacen concebible que muchas de ellas prefieran ser una de las varias esposas de un hombre a quedarse sin casar» (175). La salida se plantea como opción o posibilidad de elección para cualquiera que no esté satisfecho con las doctrinas o prácticas de la comunidad.

de cómo pueden las mujeres modificar y renegociar su posición históricamente desaventajada mediante la producción y promoción de nuevos significados de los valores y normas del grupo que puedan llegar a ser hegemónicos (2001, 65). La salida supone la necesidad de escapar de un entorno opresivo que es incapaz de reformarse desde dentro. Como señaló Young, que los individuos tengan que abandonar sus propias experiencias e identidad para adoptar un punto de vista general, ayuda a reforzar el privilegio, ya que el punto de vista y los intereses de los privilegiados tenderán a dominar el espacio público y a ocultar los de los otros grupos (1989, 257).

Reconocer su carácter dinámico y heterogéneo debe hacernos rechazar la idea de la cultura como determinante absoluto de las elecciones y acciones individuales. La homogeneidad evidenciada por un grupo de identidad es el reflejo de una realidad encubierta de poder en la que no todos los individuos tienen igual capacidad para determinar qué valores son preponderantes y cómo se interpretan. Además, puede hablarse de otro aspecto que relativiza el valor de la cultura: el de la necesidad de plantearse si es posible definir algunos principios o criterios que limiten el tipo de acciones o decisiones que pueden evaluarse en función de los valores y normas de un grupo de identidad. Esto es, si existen límites a partir de los cuales resulta ilegítimo usar argumentos identitarios para defender una práctica o acción (Phillips 2007, 34). El liberalismo situaría ese límite en el daño; por ello, por ejemplo, se proscribió la ablación a mujeres (Ruiz Miguel 2007). Pero este límite es demasiado laxo. Los modos en que las religiones contribuyen a la discriminación por razón de género son muchas veces más sutiles y complejos. Como afirma Cass Sunstein, «algunas de las formas más perniciosas de discriminación sexual son resultado de prácticas de instituciones religiosas que pueden producir normas interiorizadas de subordinación» (4). Las mujeres no quieren solo un modelo de tolerancia de las religiones que garantice la evitación de daños, sino ser reconocidas en condiciones de igualdad como sujetos con capacidad para deliberar acerca de cómo actuar y qué normas deben asumirse colectivamente. Y ello supone que pueden imponerse límites a las religiones no solo basadas en daños sino respecto de aquellas discriminaciones que condicionan su capacidad de acción y decisión.

El problema de la contradicción entre comunidades religiosas o culturales e igualdad de género no es principalmente un problema de contradicción en los principios o fundamentos, sino un problema democrático de falta de participación en la configuración de las prácticas que interpretan esos principios. La legitimidad de las respuestas a los conflictos entre el género y la religión dependerá del grado en que contribuyan a ellas las voces de las mujeres. Como afirma Partha Chatterjee, si lo que se pretende lograr es un cambio progresivo

en las prácticas sociales sancionadas por la religión, esa batalla debe comenzarse y ganarse en el seno de las propias comunidades religiosas; «no hay atajos históricos aquí», señala el autor (234). Las mujeres deben dejar de ser mero objeto de debate y pasar a ser agentes en el mismo, con un papel activo y reflexivo en su propia tradición religiosa. «Esta es exactamente», afirma Nussbaum, «la respuesta que una sociedad verdaderamente comprometida con la libertad religiosa debería alentar» (1999, 117). A las mujeres se les deniega la libertad religiosa si no se hace posible su capacidad de influir directamente en la estructura y contenido de la religión que elijan (Stuart 2010).

El problema no es tanto un conflicto entre dos sistemas separados, el género y la religión, que deben ser mutuamente equilibrados, sino un problema de poder, esto es, de capacidad de imponer las propias interpretaciones de los valores y normas que condiciona al mismo tiempo cada uno de esos sistemas. Como afirma Phillips, no es la cultura –o la religión– la que determina un trato desigualitario a las mujeres, sino interpretaciones particulares de la tradición cultural, algunas veces invocadas deliberadamente para bloquear las pretensiones de igualdad de las mujeres (2005, 133). Y uno de los problemas más acuciantes, señala la autora, es que las demandas externas de igualdad de género están muchas veces entrelazadas con otros discursos que buscan fines de contenido desigualitario –anti-inmigración, anti-pueblos indígenas...– y se deslizan hacia discursos de superioridad cultural. Por ello, aquellas deben formularse desde la perspectiva política y contextual que evite que la reivindicación de la igualdad sea instrumentalizada (Agra).

La realidad es que muchas veces han sido las propias mujeres las que han utilizado los símbolos y tradiciones religiosas como instrumento para la inclusión en el espacio público y la incorporación al mismo de problemas que consideran relevantes. Seyla Benhabib ha mostrado, entre otros, el asunto del velo en las escuelas francesas como un ejemplo de empleo de símbolos propios de la esfera privada (culturales y religiosos) para desafiar las reglas de la esfera pública y así renegociar su significado y alcance (94-100). La identificación con la simbología y prácticas de una religión puede servir de instrumento para que las mujeres planteen en el debate público la necesidad de reinterpretar las normas y principios vigentes introduciendo valoraciones y perspectivas más complejas. Al reclamar respeto a sus creencias religiosas las mujeres tienen que dar justificaciones de sus acciones mediante razones asumibles en la esfera pública y clarificar en qué sentido interpretan sus principios y creencias y el modo en que éstas deben asumirse por la colectividad. De este modo, las mujeres se constituyen no solo en sujetos sino en agentes de lo político.

4. RELIGIÓN COMO EXCEPCIÓN A DERECHOS Y DISCRIMINACIÓN

La interpretación más adecuada de la libertad religiosa supone, pues, asumir la legítima función de las instituciones públicas en la promoción del debate interno a las comunidades religiosas y la inclusión igualitaria. Esta interpretación supone asumir una concepción de la religión no principalmente como comunidad de creencias sino como comunidad de conversación, en la que se contribuye colectivamente a la formación de compromisos éticos. Así concebida, la aportación de las instituciones públicas no se debe orientar sin más a la preservación y acomodación de creencias dadas cuanto a la promoción de la libertad efectiva para asumir compromisos vinculantes. Lo que supone la necesidad de favorecer la igualdad en la elección de las creencias, y en la inclusión en las comunidades que las conforman. Quiero concluir este trabajo mostrando cómo algunos de los instrumentos que se emplean para proteger las creencias religiosas asumen una concepción estática y homogénea de las religiones, que desatiende y refuerza el modo en que estas afectan a la igualdad de las mujeres y ocultan el debate interno que condiciona el peso de los argumentos religiosos.

Entre tales argumentos se puede mencionar, en primer lugar, las excepciones religiosas a la aplicación de leyes generales. En la línea de la tradición americana de la acomodación, se piensa que, puesto que las leyes suelen encarnar las ideas de quienes representan la voluntad mayoritaria, pueden resultar incompatibles con la comprensión del mundo y las creencias de las minorías. La protección de miembros de estas minorías requiere no solo su reconocimiento en condiciones de igualdad a sostener libremente sus creencias sino también la necesidad de exenciones especiales en función de su carácter minoritario. De este modo, se trata de que el Derecho se acomode a las creencias de los individuos en la máxima medida compatible con el orden y los intereses generales. Este mecanismo de acomodación prioriza la conciencia individual sobre la voluntad legislativa y se suele realizar mediante la ponderación judicial de los principios relativos a la religión y la conciencia con los principios que protegen el orden e intereses generales.

El problema es que ese reconocimiento de exenciones puede suponer la desobediencia a leyes generales que protegen especialmente a las mujeres pero resultan inasumibles para algunas confesiones religiosas. Ciertamente, el modelo de exenciones individualizadas permite atender formas diversas de discriminación que obedecen a factores plurales y particularizados, como reclaman los estudios recientes sobre discriminación múltiple e interseccional. Pero, a pesar de la ventaja que esa perspectiva supone para comprender en su complejidad la realidad de la discriminación, puede acabar diluyendo la

categoría de género y su capacidad de denunciar un modelo de opresión que permea todas las sociedades. Además, los argumentos religiosos tendrían que estar en pie de igualdad con otras razones que las personas puedan tener para ser objeto de exenciones. Y, en concreto, la religión no es diferente de otras circunstancias que constituyen la base de discriminaciones complejas que alimentan la subordinación sistémica de las mujeres. Atender solo a exenciones por motivos religiosos supone tratar desigualitariamente a aquellos individuos que tienen razones diferentes e igualmente fundadas para solicitar que el sistema se acomode a sus necesidades.

En segundo lugar, también la religión ha servido de base para argumentar a favor de la denominada «defensa cultural» en Derecho penal, que constituye otro instrumento cuya pretensión de garantía de las identidades colectivas supone la desprotección de las mujeres. La defensa cultural ha sido muy debatida en la cultura jurídica anglosajona y en los debates feministas sobre multiculturalismo. Es un concepto que no se emplea en el ámbito del Derecho europeo continental. Podría decirse que en este ámbito no se corresponde con una figura penal en particular, sino la suma de opciones diversas, como causa de justificación, inimputabilidad, error de prohibición o causa de atenuación en cuyo uso pueden emplearse argumentos culturales o religiosos. En el ámbito anglosajón ha adoptado formas muy diversas de argumentación, como las relativas al peso del contexto cultural y los estereotipos de género en la asignación de significado a las acciones de las mujeres, o la consideración como argumento legítimo de defensa de aquel que tiene en cuenta una distinta percepción del delito por el agente como consecuencia de su identidad cultural (Phillips 2003). La especial trascendencia y relevancia de las creencias religiosas se invocan muchas veces en este tipo de defensa para interpretar los hechos de un caso y justificar acciones que de otro modo constituirían delitos.

Como ha destacado la crítica feminista, estos argumentos de defensa conducen a un trato más mitigado de los delitos contra las mujeres y a la infra-valoración de las mujeres de las culturas minoritarias, que quedan invisibilizadas en las tradiciones religiosas asumidas como coherentes e incontestadas. Pero el problema, como afirma Anne Phillips, va más allá, en cuanto que la defensa cultural es eficaz cuando se produce en el marco de una estructura discriminatoria más amplia. Es solo en aquellos contextos en que la cultura y moral mayoritarias asumen concepciones sexistas de las ideas de agencia y responsabilidad, en los que resulta eficaz el argumento de la defensa cultural. Lo que es consecuencia de que el género no es sino una construcción social en todo caso, que también en las culturas mayoritarias sigue definiendo de modo subordinado lo femenino frente a lo masculino. En este sentido, resulta

paradójico que el rechazo a la defensa cultural se produce en un contexto general de prejuicios discriminatorios en relación con el género. «Los usos y abusos de la defensa cultural destacan, por tanto, cuestiones que tienen una procedencia mucho más amplia y deberían orientarnos a desafiar de modo completo las normas patriarcales allí donde estén presentes» (Phillips 2003, 531).

Por último, las reservas a los documentos jurídicos internacionales de protección de las mujeres también relativizan su eficacia en aras a la protección del contexto cultural y religioso de cada Estado. La interpretación que se ha hecho hasta aquí de la libertad religiosa en el sentido de incluir el derecho de las mujeres a participar en la estructura y contenido de la misma es la única que resulta conforme con la obligación jurídica de los Estados de garantizar conjuntamente la igualdad de género y la libertad religiosa de las mujeres. Las obligaciones de los Estados respecto del reconocimiento y protección de las creencias y prácticas religiosas quedan condicionadas por su compromiso, expresado en el art. 2.f) de la CEDAW, de «adoptar todas las medidas adecuadas, incluso de carácter legislativo, para modificar o derogar leyes, reglamentos, usos y prácticas que constituyan discriminación contra la mujer» y, conforme al artículo 5, «modificar todos los patrones socioculturales» discriminatorios.

La Convención es uno de los documentos internacionales que ha recibido mayor número de reservas con vocación de modificar o excluir los elementos básicos del tratado. Las reservas pretenden facilitar la incorporación a los tratados del mayor número posible de Estados, adaptando sus circunstancias particulares a los objetivos de la norma. Las reservas a la Convención se han justificado sobre la base de que una actitud intolerante de exclusión de los países que no satisfacen los estándares específicos de la Convención puede ser ineficaz y contraproducente para el avance de los derechos de las mujeres, debiéndose en cambio tratar de lograr un desarrollo progresivo de aproximación a las exigencias del tratado en función de las circunstancias culturales, religiosas, políticas o económicas de cada Estado (Cook 1990, 679 y ss). En cambio, si la reserva evidencia, en contra de lo dispuesto en el artículo 28.2 de la CEDAW, un propósito genérico de no sentirse vinculado por el objeto básico de la Convención, resulta inaceptable y debería rechazarse.

La gran mayoría de reservas a la Convención han tenido este carácter general, ilimitado e indefinido, y han condicionado la interpretación de sus disposiciones a su compatibilidad con los preceptos de la religión dominante en el Estado que la formula. Este tipo de reservas socava las bases del Derecho internacional convencional. Es la aceptación amplia de la Convención la que le proporciona la credibilidad creciente que hará posible que se constituya en norma consuetudinaria, capaz de convertirse en un deber *prima facie* respecto

de cualquier Estado incluso no signatario en la medida en que su generalización aumenta la legitimidad del orden internacional.

El objeto último de los documentos que conforman el Derecho internacional de los derechos humanos no es que cada Estado trate de conformarse a los mismos desde sus circunstancias particulares, sino favorecer un marco normativo progresivamente ampliado que vincule al mayor número de instituciones en la protección de los derechos básicos de todas las personas. Las reservas a la CEDAW asumen que su generalidad está más condicionada que otros tratados de derechos humanos porque su objeto es culturalmente más sensible. Encontramos aquí de nuevo un contexto general dominado por la consideración de la igualdad de género como secundaria respecto de intereses e identidades colectivas y la instrumentalización de los derechos de las mujeres en los conflictos interculturales a favor de discursos de contenido desigualitario. De este modo, la Convención, que nació con la vocación de ser el principal documento de lucha contra la discriminación de las mujeres, reconoce la discriminación como un asunto jurídico, pero condiciona su superación a un desarrollo progresivo que queda en manos de la buena voluntad y el cambio de actitudes. La tolerancia a las reservas no hace sino restringir más el ya limitado alcance de la Convención (Charleworth, Chinkin y Wright 634).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agra, María Xosé. «Multiculturalidad, género y justicia». *Miradas multidisciplinares para un mundo en igualdad. Ponencias de la I Reunión Científica sobre Igualdad y Género*. Coord. M.^a Josefina Clavo y M.^a Angeles Goicoechea. Logroño: Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Rioja, 2014, 77-98.
- Appiah, Kwame Anthony. *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Beltrán, Elena «Ciudadanía reticente y el significado de respeto». *Dilemata* 10 (2012):173-192.
- Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Berger, Peter L. «The desecularization of the world: a global overview». *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Ed. Peter L. Berger. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999, 1-18.
- Bernstein, Richard J. *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Blancarte, Roberto. «Género, mujeres y Estado laico». *Género, Derecho y Justicia*. México: Suprema corte de Justicia de la Nación, 2011.
- Bovero, Michelangelo. *El concepto de laicidad*. México: UNMA-Cátedra Benito Juárez-Instituto de Investigaciones Jurídicas-Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, 2013.

- Braidotti, Rosi. «In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism». *Theory, Culture & Society*, 25.6 (2008): 1-24.
- Charlesworth, Hilary, Christine Chinkin y Shelley Wright. «Feminist Approaches to International Law». *The American Journal of International Law* 85.4 (1991): 613-645.
- Chatterjee, Partha. «Secularism and Toleration». *Empire and Nation. Selected Essays*. Nueva York: Columbia University Press, 2010, 203-235.
- Cook, Rebecca J. «Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women». *Virginia Journal of International Law* 30 (1990): 643-716.
- Eisenberg, Avigail y Jeff Spinner-Halev (eds.). *Minorities within Minorities: Equality, Rights, and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- European Women's Lobby. «Religions and Women's Human Rights». Position Paper of the European Women's Lobby. Adoptado el 27 de mayo de 2006.
- Flores D'Arcais, Paolo. «Once tesis contra Habermas». *Claves de Razón Práctica* 179 (2008): 56-60.
- Graham, Elaine. «What's Missing? Gender, Reason and the Post-Secular». *Political Theology* 13.2 (2012): 233-245.
- Green, Leslie. «Internal Minorities and their Rights». *The rights of minority cultures*. Ed. Will Kymlicka. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Gutman, Amy. *La identidad en democracia*. Madrid: Katz, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen. «La voz pública de la religión». *Claves de razón práctica* 180 (2008): 4-6.
- Mahmood, Saba. «Religious reason and the secular affect: An incommensurable divide?» *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech?* Eds. Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler y Saba Mahmood. Berkeley: University of California, 2009, 64-100.
- Margalit, Avishai y Raz, Joseph. «National Self-Determination». *The Journal of Philosophy* 87. 9 (1990): 439-461.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1970.
- Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Nussbaum, Martha. *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Okin, Susan M. «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions». *Ethics* 108 (1998): 661-84.
- Phillips, Anne. «When Culture Means Gender: Issues of Cultural Defence in the English Courts». *The Modern Law Review* 66.4 (2003): 510-531.
- Phillips, Anne. «Dilemmas of Gender and Culture: the Judge, the Democrat, and the Political Activist». *Minorities within Minorities: Equality, Rights, and*

- Diversity*. Eds. Avigail Eisenberg y Jeff Spinner-Halev. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Phillips, Anne. *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Prieto, Luis. «Religión y política (A propósito del Estado laico)». *Persona y Derecho* 53 (2005): 113-138.
- Ruiz Miguel, Alfonso. «Laicidad, laicismo, relativismo y democracia». *Sistema: Revista de ciencias sociales* 199 (2007): 39-60.
- Ruiz Miguel, Alfonso. *Laicidad y constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Sánchez Muñoz, Cristina. «Negociaciones culturales y género: hacia un feminismo transnacional». *Entre Estado y Cosmópolis. Derecho y justicia en un mundo global*. Ed. Ruiz Miguel, Alfonso. Madrid: Trotta, 2014, 289-313.
- Shachar, Ayelet. «Should Church and State Be Joined at the Altar? Women's Rights and the Multicultural Dilemma». *Citizenship in Diverse Societies*. Eds. Kymlicka, Will y Wayne Norman. Oxford: Oxford University Press, 2000, 199-223.
- Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Song, Sarah. «The Subject of Multiculturalism: Culture, Religion, Language, Ethnicity, Nationality, and Race?». *New Waves in Political Philosophy*. Eds. Boudewijn Bruin y Christopher F. Zurn. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2008, 177-197.
- Spinner-Halev, J. «Feminism, Multiculturalism, Oppression, and the State». *Ethics* 112.1 (2001): 84-113.
- Stuart, Alison. «Freedom of Religion and Gender Equality: Inclusive or Exclusive». *Human Rights Law Review* 10:3 (2010): 429-459.
- Sunstein, Cass R. «On the Tension between Sex Equality and Religious Freedom». *Public Law and Legal Theory Working Papers*. University of Chicago Law School, 167 (2007): 1-20.
- Vázquez Rodolfo. «Laicidad, religión y deliberación pública». *Las fronteras morales del derecho*. México: Fontamara, 2009, 93-111.
- Vázquez, Rodolfo. *Democracia y laicidad activa*. México: UNMA-Cátedra Benito Juárez-Instituto de Investigaciones Jurídicas-Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, 2013.
- Young, Iris Marion. «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship». *Ethics* 99.2 (1989): 250-274.
- Young, Iris Marion. «Structural Injustice and Politics of Difference». *Intersectionality and Beyond. Law, Power and the Politics of Location*. Eds. Emily Grabham, Davina Cooper, Jane Krishnadas y Didi Herman. Abingdon: Routledge-Cavendish, 2009, 273-298.

LAICIDAD COMO PIEZA CLAVE PARA EL AVANCE DEL ALTERMUNDISMO DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

SECULARISM AS A KEY PIECE IN THE ALTERGLOBALIZATION ADVANCING FROM THE GENDER PERSPECTIVE

Lorena GARCÍA SAIZ
Instituto La Talaia, Tarragona

Recibido: 1/6/2016
Aceptado: 14/11/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

García Saiz, Lorena. «Laicidad como pieza clave para el avance del altermundismo desde la perspectiva de género». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 75-90, DOI: 10.14198/fem.2016.28.03

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.03>

Resumen

El Foro Social Mundial (FSM) es un espacio de encuentro donde los movimientos sociales buscan crear un sistema alternativo a la globalización capitalista. Está amparado bajo la Carta de Principios que, entre otros aspectos, destaca la no confesionalidad como elemento a tener en cuenta a la hora de buscar alternativas al neoliberalismo que domina el mundo. Al mismo tiempo, se da la paradoja que esta cita mundial alberga actitudes patriarcales en su seno.

Este estudio analiza desde una perspectiva crítica de género las diversas ediciones del Foro y, al mismo tiempo, resalta los logros que las mujeres –gracias a las acciones impulsadas por los Feminismos poscoloniales y el trabajo

previo de los Diálogos Feministas (DF)– han obtenido a lo largo de esta cita mundial mediante el impulso de un ambiente laico, necesario para que las cuestiones de género no sean elemento transversal, sino «capilar», aspecto clave para crear un mundo más justo e igualitario, otro mundo posible.

Palabras clave: Laicidad, Foro Social Mundial, Feminismos poscoloniales, Capilaridad, Igualdad.

Abstract

The World Social Forum (WSF) is a meeting place where social movements seeking to create an alternative to the capitalist globalization system, protected under the Charter of principles which, inter alia, stresses the need for the non-confessionalism as element to keep in mind when looking for alternatives to the neoliberal system that dominates the world. At the same time, the paradox which houses patriarchal attitudes in their midst is given.

This study analyzes a critical gender perspective the various editions of the Forum, and at the same time, highlights the achievements that women – thanks to the actions promoted by the postcolonial Feminisms and the work of the feminist dialogues (DF) – have gained throughout this event world through the promotion of a secular environment, so that gender issues are not cross element, but «hair», key aspect to create a more just and egalitarian world another possible world.

Keywords: Equality, World Social Forum, Post-colonial Feminisms, Capillarity, Secularism.

1. FORO SOCIAL MUNDIAL (FSM) Y PRESENCIA DE LOS FEMINISMOS. PAPEL DE LO LAICO

1.1. Articulación del Foro Social Mundial (FSM), los Feminismos y la laicidad

La laicidad debe ser un elemento más que favorezca la igualdad, aspecto que los Feminismos promulgan con el objetivo de que el género sea el elemento central sobre el que pivote el cambio para transformar el actual sistema globalizado y neocapitalista cuya violencia golpea, principalmente, a las mujeres. Estas reivindicaciones están recogidas en el seno del Foro Social Mundial (FSM), que aparece en los albores del siglo XXI con el objetivo de elaborar estrategias de resistencia frente al modelo dominante y de potenciar unas políticas altermundistas que promuevan la equidad y la justicia social.

Este artículo analiza la relación y el peso que tienen la laicidad y el género dentro del FSM y muestra cómo, pese a ser un camino lleno de luces y sombras, es al mismo tiempo un sendero en el que avanza la labor de ambos conceptos y se mantiene la esencia de esta cita mundial.

El Foro Social Mundial nació en 2001 y se define como un espacio democrático donde debatir ideas, analizar, formular proposiciones, intercambiar experiencias y articular movimientos sociales, redes, ONGs y otras organizaciones opuestas al neoliberalismo, capitalismo e imperialismo. Los tres primeros Foros, realizados en Porto Alegre (Brasil), tuvieron gran acogida. Posteriormente se ha celebrado también en otras zonas del mundo. Por otra parte, el Foro tiene sus versiones locales o temáticas en diversas partes del mundo, que se celebran periódicamente.

Al respecto, los Feminismos apuestan desde el principio por estar presentes dentro del Foro, ya que consideran que es un espacio de aprendizaje para construir movimiento y crear alianzas.

De todos modos, cabe señalar que, paradójicamente, pese a la promulgación que hace el FSM de «otro mundo posible» como lema principal, alberga actitudes patriarcales, aunque al mismo tiempo permite el desarrollo de mecanismos para el debate, la reflexión y el análisis que promuevan el cambio a nivel interno y externo, tratando de que el género vaya teniendo mayor presencia. El

objetivo por parte de los movimientos feministas es que éste sea una cuestión vertebradora para el cambio.

Por otra parte, hay que señalar que las feministas han sacado a la palestra las reflexiones y las acciones políticas en materia de sexualidad y derechos reproductivos, lo que ha llevado a la creación de un nuevo campo de derechos que debía experimentarse como parte de la ciudadanía. Para el feminismo, el control sobre el cuerpo y lo sexual ha sido desde el comienzo un campo de análisis y de lucha política, que sólo puede ser tratado alejado de las influencias religiosas, tal como se postula en la Carta de Principios del FSM. Ésta es el paraguas en el que se amparan las diversas posiciones que confluyen en el Foro y común denominador de la «búsqueda y construcción de alternativas a la globalización neoliberal del capitalismo» (Calvo 37). Concretamente, en su artículo 8, se posiciona respecto a lo religioso y resalta que:

El Foro Social Mundial es un espacio plural y diversificado, no confesional, no gubernamental y no partidario, que articula de manera descentralizada y en red a entidades y movimientos que estén involucrados en acciones concretas por la construcción de un mundo diferente, local o internacional.

Y es que el laicismo es sinónimo de defensa del pluralismo, de autonomía del orden jurídico y político, de la dignidad y legitimidad de una moral autónoma y de la libertad de conciencia, como señala Pagola (2011), que añade que también es fuente para reivindicar una cultura de tolerancia activa. Por tanto, la defensa de la laicidad para el desarrollo de las luchas altermundistas es clave no sólo para los Feminismos sino para los movimientos sociales que se amparan en el seno del Foro.

En este sentido, Elsa Conde subraya en el Foro sobre la consolidación de la Laicidad en el Estado mexicano— realizado al amparo del Foro Social Mundial (2007)—, que dicho concepto de laicidad se entiende bajo los principios de respeto a la libertad de conciencia y a su práctica individual y colectiva; la autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares, así como la igualdad ante la ley y la no discriminación directa e indirecta hacia las personas. (Torres).

Desde los inicios del FSM, se aprecia como el movimiento feminista trata de reivindicarse y reivindicar sus derechos en su seno desde la óptica de lo laico. Concretamente, en la II edición del Foro —realizado en Porto Alegre—, la Articulación Feminista Marcosur (AFM) lanzó una campaña bajo el lema «Contra los fundamentalismos lo fundamental es la gente»¹. Según destacaba Garrido, miembro de la citada organización, su objetivo era ampliar las voces

1. Ver <http://www.mujeresdelsur-afm.org.uy/documento-de-la-campana>.

que se oponían a prácticas, discursos y representaciones sociales discriminatorias que sometían a las personas a situaciones de opresión, por lo que además de ir contra el fundamentalismo religioso iba contra el autoritarismo y el patriarcado (61).

Dicha campaña señalaba que todos los fundamentalismos convergían en tratar de imponer su verdad única y una única voz para dominar, controlar y sujetar violentamente los cuerpos, las sexualidades, las subjetividades y las vidas de las mujeres, con la idea de destituir las de sus derechos humanos, de su derecho al placer, de ejercer libremente su sexualidad, a decidir abortar o a ocupar un espacio de poder.

Esta iniciativa también resaltaba que los proyectos y prácticas que garantizan supremacías se asientan bajo las bases del androcentrismo y el etnocentrismo –blanco, masculino occidental y heterosexual– y sobre la incapacidad para el diálogo, la negociación y la inclusión.

Por tanto, según destaca Garrido, ante los fundamentalismos es necesario construir nuevos paradigmas simbólicos y políticos con los que afirmar las formas democráticas y pacíficas de enfrentar los conflictos, que habiliten el reconocimiento de las diferencias y el ejercicio de la solidaridad en la búsqueda de la convivencia humana, porque el radicalismo, sea religioso, político, científico o cultural, es «siempre político y supone una negación de la pluralidad y diversidad a la vez que legitima mecanismos violentos de presión de un grupo por parte del otro» (61).

Por ello, los Feminismos optan por denunciar el sufrimiento y la violencia ejercida sobre el cuerpo de las mujeres, las formas de represión sexual y la división sexual del trabajo como elemento estructurador de las relaciones de género, con el objetivo de promover una transformación social, al tiempo que «colocan también el debate sobre la esfera política como campo laico. Las feministas lo hacen en el interior del propio Foro» (Betania 14), creando tensiones con otros movimientos y partidos políticos, fruto de la influencia de las iglesias sobre la esfera de la política.

De este modo, los Feminismos exponen en el FSM sus reivindicaciones, comparten sus experiencias con otros movimientos en un espacio y una acción más global pero, pese a los avances, sigue habiendo una jerarquización de las luchas que siempre deja en segunda posición las cuestiones de género ante otras consideradas más urgentes y prioritarias, como el imperialismo, la desocupación y la pobreza.

La palabra «género» está presente en los documentos y programaciones de los diversos Foros, y las mujeres participan por medio de propuestas marcadas por la horizontalidad y el diálogo, pero no es el hilo conductor que articule

las principales preocupaciones. Wilson destaca que los líderes del Foro han sido predominantemente hombres y entre las políticas centrales del Foro, los Feminismos sólo están presentes a nivel teórico en textos, publicaciones y conferencias (14-16).

Pese a todas las dificultades señaladas, los movimientos feministas consideran que el FSM ha estimulado la práctica de una democracia real y participativa por medio de la autogestión, la diversidad, la pluralidad y el consenso, y ahí es donde los Feminismos –especialmente los poscoloniales– han aportado desde sus experiencias muchas de las ideas que el Foro defiende, buscando una nueva manera de ver el mundo, dejando atrás visiones neocapitalistas que mantienen mecanismos de poder y opresión, silencio y exclusión.

Por eso, los Feminismos ven necesario alzar su voz desde su experiencia local sumada a la experiencia global del FSM ya que es «un espacio donde se está alimentando y potenciando las perspectivas de una nueva hegemonía que traen los movimientos sociales» (Vargas 2010).

1.2 Influencia de los Feminismos poscoloniales y los Diálogos Feministas (DF) en el FSM desde la perspectiva de género y de lo laico

Los Feminismos poscoloniales son claves, por un lado, para tratar que las reivindicaciones desde la óptica de género tengan mayor protagonismo en el FSM y, por otra parte, para rechazar el androcentrismo y etnocentrismo al que se hacía referencia en la campaña sobre los totalitarismos –entre ellos el religioso– llevada a cabo en el II FSM por la Articulación Feminista Marcosur (AFM).

El reconocimiento de los Feminismos poscoloniales rompe con la mirada que el Norte impone como única y unificadora y valora las aportaciones de los movimientos del Sur y de las diferencias en la transformación del modelo global dominante, respetando su voz. Llevado al espacio del Foro, «permitió extender e intensificar debates antes muy limitados como la mercantilización del cuerpo y la vida de las mujeres» (Faria 6).

Los Feminismos poscoloniales tienen como antecedente la labor de empoderamiento que los Feminismos de América Latina y el Caribe realizaron en los años 80 y 90 ante la creciente dominación del discurso capitalista y globalizador, que reducía a las mujeres de estas zonas a meras receptoras de ayudas de gobiernos, instituciones y ONGs como garantes de sus derechos, – lo que se tradujo en un feminismo institucionalizado– que las invisibilizó.

Esta concienciación provocó que movimientos como la Red de Mujeres Transformando la Economía (REMTE), la Articulación Feminista Marcosur (AFM) o la Marcha Mundial de las Mujeres (MMM) se implicaran en el Foro y, al mismo tiempo, participaran junto con otras entidades en los «Diálogos

Feministas» (DF). Éstos son un espacio de reunión donde las redes internacionales de mujeres debaten, intercambian experiencias y fomentan nuevas relaciones con otros movimientos sociales. Además, Conway resalta como los DF contribuyen a construir otro tipo de internacionalismo feminista a través de su atención concreta a cuestiones de interés para las mujeres pobres y marginadas (43).

Asimismo, cabe recordar que Mohanty sentó las bases de los Feminismos poscoloniales con su artículo *Bajo los ojos de Occidente: Academia feminista y discurso colonial* (1984). Identificaba mecanismos perpetuadores de estrategias coloniales que calaban en las categorías analíticas de mujer y las representaba como víctimas del sistema patriarcal. La autora exigía considerarlas como sujetos de acción política, constreñidos por estructuras de dominación como el racismo, la pobreza o el género. Posteriormente, revisó este artículo y en su libro *Feminism without borders* (2003) llamó a construir alianzas híbridas, multclasistas y transnacionales políticas, haciendo de la diversidad un arma de lucha para construir un feminismo antiimperialista y neoliberal. Apostaba por articular lo universal y lo particular para potenciar un movimiento feminista transformador y subrayaba que los discursos globalizadores estaban masculinizados, al mismo tiempo que alertaba de la necesidad de vigilar los de los movimientos antiglobalización.

si bien he propuesto que las feministas necesitan ser anticapitalistas, ahora propongo que los activistas y teóricos de la antiglobalización también necesitan ser feministas. El género queda ignorado como categoría de análisis y como base organizativa en la mayor parte de los movimientos en contra de la globalización, y la antiglobalización (junto con la crítica anticapitalista) no parece ser una pieza central en los proyectos feministas de organización, sobre todo en el Primer Mundo / Norte. (Mohanty 450-451)

Por eso, defendía «la centralidad del género» como elemento clave en los procesos de reestructuración globales y clasificó los movimientos sociales como sitios decisivos para construir conocimientos, comunidades e identidades. Pero ya se ha visto que la política del FSM está abierta al Feminismo, pero no marcada.

Pese a eso, Franzway subraya que «es vital que el género sea parte integrante de las campañas políticas por la justicia global. A pesar de sus limitaciones, algunas feministas vieron que el Foro Social Mundial podría ser un sitio importante para el activismo feminista» (9), ya que apoyaba los objetivos de lucha contra la globalización, lo que motivó a la puesta en marcha de los citados Diálogos Feministas.

Los DF comenzaron previos al inicio del IV FSM, que tuvo lugar en Mumbai (India) y, posteriormente, se fueron sucediendo en otras citas de este evento mundial. En esta línea, González subraya sobre dichos encuentros que son espacios globales y en permanente construcción, de gran potencialidad para revitalizar el movimiento feminista transnacional e internacionalista, y conectar experiencias de las mujeres, fomentando nuevas relaciones entre las feministas y otros movimientos sociales (14). Esto supone desplazar la mirada hegemónica del Norte sobre las formas de construir Feminismos.

Desde el inicio de los DF se realizaron discusiones alrededor de algunos ejes de análisis que, con matices, se han mantenido en los tres Diálogos Feministas realizados –la globalización neoliberal, los fundamentalismos y los militarismos–, reflejando hasta qué punto éstos son trabajados como un proceso en construcción.

En los I Diálogos Feministas – antesala del IV FSM (Mumbai)– se discutió sobre la división local/global, los temas de derechos humanos y derechos de las mujeres, el cuerpo, los derechos sexuales y los derechos reproductivos. En los II DF– realizados antes del V FSM (Porto Alegre)– los temas fueron: desafiando el neoliberalismo, los fundamentalismos religiosos y la militarización. En los III Diálogos Feministas– celebrados previo al VII (Nairobi)– se mantuvieron los ejes citados anteriormente con la novedad de que introdujeron un marco para estas discusiones: la democracia radical.

De este modo, la postura no confesional de los Diálogos Feministas queda patente mediante los ejes trabajados en las citas comentadas anteriormente, yendo parejos a las transformaciones y convulsiones que el Foro sufrió en las citas clave de 2004 y 2007 (Mumbai y Nairobi) sobre la necesidad de lo laico para el desarrollo de las aspiraciones no sólo del FSM si no de los Feminismos.

En este sentido, los DF pretendían ligar los temas de la denominada «agenda de las mujeres» con discusiones más estructurales sobre el modelo de democracia, el impacto de la globalización neoliberal, el militarismo y los fundamentalismos. De hecho, son «un espacio que quiere demostrar que la inclusión de los llamados temas de las mujeres, –pese a que la búsqueda del consenso, a veces hace perder claridad y consistencia en su contenido–, es inexorablemente parte de una agenda democrática radical» (González 15).

Así que Ruíz de Giovanni considera que «el desafío es mantener una agenda que refleje y haga converger las diversas expresiones de los movimientos. El desafío es radicalizar el método», ampliando también «la participación para incorporar a experiencias de lucha que no se representan a partir de los criterios tradicionales» y oponiéndose a «circunscribir la cuestión de género a momentos y espacios específicos» (44-46).

Por tanto, la óptica de género que aportan los Feminismos poscoloniales y los Diálogos Feministas dentro del FSM en su relación y diálogo con otros movimientos sociales hace que se reflexione sobre la relación entre producción, reproducción y sexualidad como elementos que «forman parte de los planes simbólico y materiales de las relaciones sociales de explotación y dominación» (Betania 14), algo que sólo se puede abordar desde la laicidad, tal y como se señala por parte del Foro Social Mundial y del movimiento feminista, que aspira a que esta cuestión sea pieza central en el motor del cambio tanto en el seno del ámbito altermundista como del mundo globalizado neocapitalista y liberal.

2. CITAS CLAVE DEL FSM DESDE LA PERSPECTIVA DE LO LAICO: MUMBAI Y NAIROBI

Dentro de esta reflexión entre la relación del Foro Social Mundial y los Feminismos y el papel que tiene el laicismo para trabajar en los objetivos previstos por ambos actores, hay que tener en cuenta dos ediciones de esta cita que fueron claves: el IV FSM en Mumbai (2004) y el VII FSM de Nairobi (2007).

Previos a la celebración de ambos Foros tuvieron lugar los I y III Diálogos Feministas, respectivamente, que sirven como referente para ver cómo y cuánto caló el discurso de los Feminismos poscoloniales en estas citas mundiales, marcadas desde lo laico por diferentes motivos.

2.1 IV FSM (Mumbai). Apertura a nuevas realidades y fortalecimiento de la presencia de los Feminismos

En el caso del IV FSM (Mumbai, India), se incluyeron nuevos temas y realidades y supuso la internacionalización y desoccidentalización del Foro. Centenares de activistas, la mayoría indios y de los sectores excluidos (mujeres, dalits², campesinos/as,...), mostraron su rechazo a la globalización en las calles. Por ello, «las propias características y problemáticas indias obligaron a la inclusión de nuevos temas como la cuestión de la exclusión y la dignidad» (Vivas 12), fortaleciendo vínculos entre lo local y lo global.

Entre los temas tratados con una mayor relevancia en esta cita, cabe destacar el de la privatización del agua, la seguridad alimentaria, las cuestiones de género, el desmantelamiento del Estado, la guerra o la Organización Mundial del Comercio. También se celebró el Foro de la Dignidad Mundial, que hizo

2. En el sistema de castas de la India es lo que se conoce como un paria o intocable, ocupa el escalafón más bajo en la escala social hindú.

un llamamiento a la lucha contra el sistema de castas que tantas desigualdades y discriminaciones provocaba.

Además, en este IV FSM las reivindicaciones de género junto con la denuncia de los fundamentalismos –entre ellos el religioso–, comenzaron a adquirir más peso gracias a la labor previa a esta cita mundial realizada en los Diálogos Feministas (DF), de los que se ha hablado en el anterior apartado.

Concretamente, este I DF elaboró la declaración «Construyendo Solidaridades», en la que explicaban los motivos de su creación, su papel en el FSM y su posicionamiento ante las cuestiones de género como elemento clave para el cambio.

Entre otros aspectos, mostraba su disposición a desafiar «las actitudes políticas nacionalistas que reivindican cierta casta, raza, etnia, identidad cultural, sexual o religiosa como superior, creando definiciones excluyentes de ciudadanía, señalando enemigos dentro y fuera del Estado, y socavando la solidaridad»³.

Recuerda que el patriarcado está presente en la esfera pública y privada, y considera «que los fundamentalismos religiosos, exacerbados por la globalización neoliberal, como un peligroso ataque contra los derechos de las mujeres y contra la democracia secular».

Todo este caldo de cultivo supuso un salto exponencial respecto a las tres anteriores ediciones del FSM– todas ellas realizadas en Porto Alegre–, sobre los que Vivas subrayaba que «a pesar de la numerosa presencia de mujeres y jóvenes, éstas contaron con muy poca visibilidad y peso político» (11).

De hecho, la Asamblea de Movimientos Sociales – un encuentro dentro del FSM al que acuden libremente las entidades participantes que lo consideren– realizó un llamamiento⁴ al final de este Foro y, en el documento que elaboró a tal efecto, se identificaba con las luchas de los movimientos y organizaciones populares de la India. Al tiempo, condenaba a las fuerzas políticas e ideológicas que promovían la violencia, la exclusión, el sectarismo y el nacionalismo, basado en la religión y en la etnicidad.

Además, denunciaba la discriminación por castas, clases sociales, religión, género, orientación sexual e identidad de género; condenaba la perpetuación de la violencia y a opresión contra las mujeres a través de patrones y prácticas culturales, religiosas y tradiciones discriminatorias y llamaba a una jornada de movilización por la inclusión social.

3. Ver <http://www.mujeresdelsur-afm.org.uy/dialogos-feministas/92-declaracion-contruyendo-solidaridad-dialogos-feministas-4to-foro-social-mundial>.

4. Ver http://www.movimientos.org/es/dss/show_text.php%3Fkey%3D2570.

Pese al éxito obtenido en cuanto a la presencia y visibilización de las mujeres y su discurso desde la perspectiva de género y de lo laico, Ruíz di Giovanni –miembro de la MMM– señalaba tras el IV FSM que había que dar un paso más, trabajar por un Feminismo «que se articule a partir de las luchas reales de las mujeres y a favor de la autonomía y la igualdad. Esto nos exigió estar presentes en debates donde las feministas no son esperadas, a veces no demasiado bienvenidas» (45), proponiendo visiones y estrategias para la transformación en todos los campos de la lucha por un cambio radical de la sociedad.

Esta autora sostiene que los Feminismos apuestan por estar en todos los rincones del FSM, más en la «capilaridad» que en la «transversalidad», por lo que es necesario que el proceso del Foro no sólo interpele a las autoridades competentes de la globalización, sino que sea capaz, como espacio de convergencia, de incidir también en las prácticas, los códigos y la conciencia de quienes se proponen cambiar de mundo y reconozca que «hay que arriesgarse a construir nuevas referencias capaces de enfrentarse a los paradigmas omnipresentes el imperialismo neoliberal» (46).

Esta reflexión remite nuevamente a la necesidad de establecer el género como elemento «capilar» en el discurso antiglobalización, y entronca con la «centralidad de género» que Mohanty promulga desde la óptica de los Feminismos poscoloniales y de lo no confesional como elementos clave para el desarrollo de las libertades colectivas desde la óptica de género, una labor que empezó a ver sus primeros frutos y visualizarse con las acciones realizadas en este FSM a raíz de la labor previa de los DF.

2.2 VII FSM (Nairobi). Contraejemplo del FSM que contribuye a fortalecer el papel de lo laico

Por otro lado, esta cita mundial se realizó en 2007 en la localidad africana de Nairobi (Kenia). Fue un Foro muy institucionalizado y poco orientado a la acción y supuso «un contraejemplo de cómo debería ser el FSM» (Antentas 30), pese a que se siguió apostando por la participación de los movimientos sociales y actividades autogestionadas.

Previo a este FSM tuvieron lugar los III Diálogos feministas, en los que se creó la «Carta de principios feministas para las feministas africanas»⁵. Entre ellos, se recogía la necesidad de abogar por la libertad de elección y autonomía con respecto a los temas de integridad física, incluyendo derechos reproductivos, aborto, identidad sexual y orientación sexual y de establecer

5. Ver <http://www.mujeresdelsur-afm.org.uy/dialogos-feministas/83-3er-dialogo-feminista-nairobi-2007>.

un compromiso crítico con los discursos de la religión, cultura, tradición y vida doméstica, con la atención enfocada en la centralidad de los derechos de las mujeres, entre otros aspectos.

El objetivo de este Foro era arraigar el proceso en África y servir como un mecanismo de coordinación continental de las resistencias al neoliberalismo en el continente más devastado y pobre del planeta. Esta cita supuso un nuevo punto de inflexión en el desarrollo y evolución del FSM, ya que en él coincidieron diversas circunstancias que hicieron que sus miembros se replanteasen la finalidad del mismo, su organización y metodología, entre otros aspectos, y que a continuación iré detallando.

Concretamente, a nivel político el discurso que reinó durante su desarrollo fue más bien «moderado», debido a la gran visibilidad que tuvieron las actividades y discurso de algunas grandes ONGs, alguna de ellas muy ligadas a sectores eclesiásticos conservadores. Más bien este FSM fue un espacio de «encuentro de ONGs», mientras que el lugar para la confluencia de luchas y organizaciones populares fue muy reducida, de modo que fue un Foro muy institucionalizado y poco orientado a la acción (Antentas 28).

A nivel organizativo tuvo varios aspectos que entran en contradicción con el propio enfoque que el FSM quiere dar en sus encuentros. Los preparativos se dejaron en manos de un escaso número de personas que pertenecían a determinadas ONGs, –pero sin la implicación real de los movimientos populares el país– y hubo una fuerte mercantilización del evento que lo convirtió en exclusivo y elitista, por lo que podía acceder muy poca población local.

En esta edición, también hubo un gran despliegue de iglesias y, dentro de ellas, grupos de iglesias reaccionarias y fundamentalistas para con los derechos de las mujeres y las luchas de orientación sexual. En las reuniones previas a esta cita se había informado de ello pero no se tuvo en cuenta. Como ejemplos, por primera vez se realizó en el FSM una marcha contra el aborto y, en la ceremonia de clausura, cuando habló una lesbiana hubo varios momentos de tensión (Vargas 2007).

Esta situación llevó los movimientos sociales participantes en el FSM a reflexionar sobre el papel de la «evangelización» en esta cita mundial, ya que la presencia de grupos eclesiásticos antidemocráticos va en contra de la metodología misma del Foro. Al respecto, Vargas recalca que las iglesias progresistas en África tienen un papel importante, ya que «en países con débiles sociedad civiles, las iglesias son un catalizador de organización de iniciativas populares» (2007), asumiendo un compromiso social y político contra la pobreza y de respeto a los diferentes posicionamientos y reconociendo como referente la ya citada Carta de Principios. Por ello, matiza que

«una cosa es la presencia de personas ligadas a las iglesias que aportan a la transformación social, respetando la carta de Principios, y otra es la presencia de aquellas expresiones religiosas y eclesíásticas que tienen una limitada perspectiva de los derechos humanos» (2007).

Pese a todo, la presencia de los movimientos de diversidad sexual en esta edición en África fue significativa. Además, Mbatia e Indusa destacaban una gran participación y presencia visible de grupos de mujeres y feministas, lo que calificaban de «un hecho completamente diferente de lo habitual en las reuniones ordinarias de la sociedad civil de Nairobi» (46), fruto del trabajo de las reuniones previas al Foro con los DF, entre otros aspectos.

Ante los obstáculos encontrados en el desarrollo de este Foro, varios movimientos y entidades hicieron llegar al Comité Internacional (CI) del FSM –que fue creado con carácter permanente y es quien marca las líneas estratégicas del mismo– una carta en defensa de la promoción y potenciación de la lucha por los derechos sexuales y reproductivos, como parte del espíritu democrático del FSM. En ella se destacaba que «las luchas por la construcción de otro mundo solamente pueden ser exitosas si reconocen la diversidad de identidades y sujetos políticos» y agregaba que «el derecho a la lucha por la autonomía y la libertad de nuestr@s herman@s no es negociable»⁶.

Junto con esta iniciativa, la Asamblea de Movimientos Sociales⁷ realizó al final de este FSM un documento en el que mostraba su lucha contra el neocolonialismo, denunciaba la mercantilización, privatización y militarización que se había tratado de hacer en el FSM y, por otra parte, mostraba su preocupación por la presencia de organizaciones que trabajaban contra los derechos de la mujeres, sectores marginados y contra los derechos sexuales y la diversidad, en contradicción con la Carta de los Principios del Foro.

En ese momento y, tras todo lo comentado anteriormente, se decidió que el FSM tuviera lugar cada dos años, ya que esta fórmula estaba mostrando signos de agotamiento que debían llevar a un análisis profundo del mismo, por lo que así se hizo posteriormente en algunas ediciones⁸.

6. Esta carta se firmó primeramente por el Programa Democracia y Transformación Global de la Universidad de San Marcos-Lima, la Articulación Feminista Marcosur, el centro Flora Tristán, ABONG y el instituto Paulo Freire. Posteriormente, recibió un conjunto destacado de adhesiones.

7. Ver <http://www.hechohistorico.com.ar/Trabajos/Osal/osal/osal21/org/Documentos21.pdf>.

8. Posteriormente, el FSM ha retomado recientemente las citas con carácter anual.

3. CONCLUSIONES

Es imprescindible la conservación del carácter laico de los Estados para la protección de las garantías individuales y para el pleno derecho de la ciudadanía de las mujeres. Por ello, el Foro Social Mundial reconoce este aspecto en su Carta de Principios, que es el elemento inspirador del mismo y que ayuda a guiar y reconducir el trabajo, los objetivos y las estrategias a desarrollar de los movimientos que participan en él, como es el caso de los Feminismos.

En este sentido, el papel de los Feminismos poscoloniales en el FSM es clave ya que –a diferencia de la mirada colonial occidental– reflejan la diversidad y las diferencias de necesidades, prioridades, análisis y posicionamientos de género de las entidades participantes, una labor que se trabaja previamente mediante los Diálogos Feministas y que asienta sus reivindicaciones.

A través de estos encuentros previos al Foro, las voces de los Feminismos poscoloniales encuentran un espacio en el que hacerse oír, visibilizarse y empoderarse. Junto con esto, se establecen estrategias para hacer frente a los fundamentalismos, que focalizan su poder, control y violencia en los cuerpos y los derechos de las mujeres. Contribuyen a potenciar la presencia de la perspectiva de género y sus reivindicaciones en esta cita mundial, además de ser defensores y garantes de lo laico para el desarrollo de sus objetivos y los del propio Foro en sí.

El FSM representa una articulación dialéctica entre la justicia global y el movimiento feminista en particular que no es fácil, ya que implica una doble estrategia de compromiso con la negociación colectiva en las luchas de los movimientos sociales y, a la vez, con la transformación de sus puntos de vista en relación con los Feminismos, el género y la diferencia. Lo que está claro es que si los movimientos feministas no hubieran participado en el FSM la cuestión de género y su incorporación no sería palpable progresivamente ni constaría como tema de discusión.

Por ello, los Feminismos, en sintonía con el FSM, coinciden en tratar de hacer frente a todo tipo de fundamentalismo, que cercena los derechos de la ciudadanía, por lo que la apuesta por la laicidad es una pieza clave para el desarrollo de estrategias que rompan y transformen esta hegemonía religiosa de opresión y exclusión.

Claros ejemplos de lo anteriormente citado son el foro de Mumbai, como exponente del aperturismo a nuevas realidades y sensibilidades dentro de la trayectoria del FSM, y el de Nairobi, como cita en la que se sacudieron los cimientos de este evento para volver a resituar su eje nuevamente en la Carta de Principios.

En ambas citas los Feminismos, pese a las dificultades, aprovecharon este espacio para hacer oír su voz y para expresar su diversidad y sus reivindicaciones frente al control del cuerpo y la sexualidad. Además, tuvieron como referente en todo momento el carácter no confesional con el que se postula esta cita mundial y que sirvió de guía ante la diversidad en el caso del IV FSM en la India, y de freno ante los intentos de control que se trataron de llevar a cabo autoridades religiosas en el VII FSM, celebrado por vez primera en África.

De hecho, según se han ido realizando nuevas ediciones del Foro se han generado alianzas intramovimientos con un posicionamiento político basado en la autonomía dialogante y negociadora cuya única condición es el reconocimiento de la «otredad» como sujeto de derecho, la equidad como un valor democrático a incorporar como referente y el reconocimiento de la diversidad sexual como un valor y un derecho democrático.

Por tanto, sólo desde lo laico se puede trabajar para responder a las reivindicaciones de los Feminismos y para que éste siga tratando de promulgarse como elemento de transformación «capilar», no sólo en el seno del FSM, sino también fuera del mismo en la relación del Foro Social Mundial y otros movimientos sociales con los Estados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antentas, José M.^a «Proceso del FSM en África: una dinámica de arriba abajo». *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*. Ed. Josep M.^a Antentas et al. Icaria, Barcelona: 2008, 55-64.
- Betania, Maria. «Una mirada feminista sobre el Foro Social Mundial.» *Reflexiones colectivas, escrituras horizontales* (2010): 7-18.
- Calvo, Jorge. «El Foro Social Mundial: qué es y cómo se hace» (2007). Disponible en: <<http://www.comitesromero.org/jornadas/lleida2008/documentos/viermes4juliodocumentos/elfsmqueesycomosehacejordi%20calvorufanges.pdf>>, consultado el 20-05-2016.
- Conway, Janet. «Activist knowledges on the anti-globalization terrain: transnational feminisms at the World Social Forum». *A journal for and about social movements Article 3.2* (2011): 33-64.
- Faria, Nalu. «Le féminisme latino-américain et caribéen: perspectives face au néolibéralisme. (2008): 1-7, disponible en: <[http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCAQFjAA&url=http%3A%2F%2Fcadtm.org%2FIMG%2Fdoc%2FLe_feminisme_latinoamericain_et_caribeen__perspectives_face_au_neoliberalisme.doc&ei=tByiU_TiBqfX0QWW_YDwCQ&usq=AFQjCNHVFnowDsP1EXoa94-2SSZqV3LwQ](http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCAQFjAA&url=http%3A%2F%2Fcadtm.org%2FIMG%2Fdoc%2FLe_feminisme_latinoamericain_et_caribeen__perspectives_face_au_neoliberalisme.doc&ei=tByiU_TiBqfX0QWW_YDwCQ&usq=AFQjCNHVFnowDsP1EXoa94-2SSZqV3LwQ>)>, consultado el 01-05-2014>, consultado el 1-05-2016.

- Franzway, Suzanne. «Working through the World Social Forum». (2009): 1-11, disponible en: <<http://www.tasa.org.au/conferences/conferencepapers09/papers/Franzway,%20Suzanne.pdf>>, consultado el 09-05-2016.
- Garrido, Lucy. «Los fundamentalistas no se ríen». *Porto Alegre (Foro Social Mundial 2002). Una asamblea de la humanidad*. Ed. Carlos Albin et al. Icaria, Barcelona: 2002, 60-62.
- González, Ana Cristina. «Sobre los Diálogos Feministas». *Revista Cotidiano Mujer* 44 (2008): 14-20.
- Hewitt, Lindy. «Feminism and the Forum. Is it worth the effort?». *Societies Without Borders* 3 (2008): 118-135.
- Mbatia, Wangui e Indusa, Hassan. «El FSM 2007: una perspectiva desde Kenia». *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*. Ed. Éric Toussain et al. Icaria, Barcelona: 2008, 43-63.
- Mohanty, Chandra Talpade. «De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas». *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Eds. Liliana Suárez-Navas y Regina Berger. Madrid: Cátedra, 2008, 404-454.
- Pagola, Javier. «El laicismo es emancipación». *Alandar, revista de información social y religiosa* 277. (2011). Disponible en: <<http://www.alandar.org/spip-alandar/?El-laicismo-es-emancipacion#.VOYkcISLTIUZ>>, consultado el 16-05-2016.
- Ruiz de Giovanni, Julia. «Después de Mumbai». *Mumbai (Foro Social Mundial 2004). Balance y perspectivas de un movimiento de movimientos*. Eds. Esther Vivas et al. Barcelona: Icaria, 2004, 41-49.
- Torres, Gladis. «Estado laico, condición para que mujeres ejerzan su ciudadanía». *Cimacnoticias* (2008). 25 de mayo de 2016. Disponible en: <<http://www.cimacnoticias.com.mx/node/48774>>, consultado el 25-05-2016.
- Vargas, Virginia. «Articulación Feminista Marcosur; Foro Social Mundial 2007». *Cotidiano* 43. Agenda de las mujeres. (2007). Disponible en: <<http://agendadelasmujeres.com.ar/index2.php?id=3¬a=4444>>, consultado el 14-05-2016.
- Vargas, Gina. «Pistas para pensar algunas dimensiones de la nueva hegemonía». *Seminario Dez anos*. (2010). Disponible en: <<http://seminario10anosdepois.wordpress.com/2010/01/13/pistas-para-pensar-algunas-dimensiones-de-la-nueva-hegemonia/>>, consultado el 12-05-2016.
- Vivas, Esther., et al. *Mumbai (Foro Social Mundial 2004). Balance y perspectivas de un movimiento de movimientos*. Barcelona: Icaria, 2004.
- Wilson, Ara. «Feminism in the Space of the World Social Forum». *Journal of International Women's Studies* 8.3 (2007): 10-27, disponible en: <<http://vc.bridgew.edu/jiws/vol8/iss3/2>>, consultado el 15-05-2016.

VIOLENCIA CONTRA LA MUJER, «CRÍMENES DE HONOR» Y PRÁCTICAS CULTURALES Y RELIGIOSAS PERJUDICIALES: ESTÁNDARES INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS ADOPTADOS POR LAS NACIONES UNIDAS

VIOLENCE AGAINST WOMAN, «HONOR CRIMES» AND HARMFUL CULTURAL AND RELIGIOUS PRACTICES: INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS STANDARDS ADOPTED BY THE UNITED NATIONS

María Nieves SALDAÑA
Universidad de Huelva

Recibido: 20/6/2016
Aceptado: 19/9/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Saldaña, M.^a Nieves. «Violencia contra la mujer, “Crímenes de honor” y prácticas culturales y religiosas perjudiciales: estándares internacionales de derechos humanos adoptados por las Naciones Unidas». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 91-132, DOI: 10.14198/fem.2016.28.04

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.04>

Resumen

A lo largo de los últimos veinte años, las Naciones Unidas han abordado los llamados «crímenes de honor» como una forma específica de violencia contra la mujer, basada en prácticas perjudiciales que son consecuencia de tradiciones culturales y religiosas arraigadas, que discriminan a las mujeres y las niñas y violan sus derechos humanos

y fundamentales, de ahí que las Naciones Unidas hayan definido un conjunto de estándares internacionales de derechos humanos que deben guiar la actuación de los Estados para prevenir, combatir y erradicar los «crímenes de honor».

Palabras clave: Naciones Unidas, derechos humanos, violencia contra la mujer, prácticas culturales y religiosas perjudiciales, «crímenes de honor».

Abstract

Over the last twenty years, the United Nations have addressed so-called «honor crimes» as a specific form of violence against woman, based on harmful practices that are the result of cultural and religious traditions rooted, that discriminate against women and girls and violate their fundamental and human rights, so that the United Nations has defined a set of international human rights standards that must guide the actions of States to prevent, combat and eradicate «honor crimes».

Keywords: United Nations, human rights, violence against woman, harmful cultural and religious practices, «honor crimes».

1. VIOLENCIA CONTRA LA MUJER Y «CRÍMENES DE HONOR»: CULTURA, LIBERTAD DE RELIGIÓN Y CREENCIAS Y UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

1.1 Violencia contra la mujer y «crímenes de honor»

La *Declaración Universal de Derechos Humanos* de (DUDH) de 1948 establece que toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en la Declaración sin distinción alguna, entre otras causas, por razón de sexo (art. 2), y reconoce el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la persona (art. 3). De igual manera, el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (PIDCP) de 1966 establece que cada uno de los Estados parte se compromete a respetar y a garantizar a todas las personas que se encuentren en su territorio y estén sujetas a su jurisdicción los derechos reconocidos en el Pacto sin distinción alguna, entre otros motivos, por razón de sexo (art. 2.1.) y a garantizar a hombres y mujeres la igualdad en el goce de todos los derechos civiles y políticos enunciados en el Pacto (art. 3), reconociéndose que todos los seres humanos tienen el derecho inherente a la vida, sin que nadie pueda ser privado de ella arbitrariamente (art. 6.1).

Igualmente, la *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW por sus siglas en inglés) de 1979 obliga a los Estados parte a eliminar sin dilación todo tipo de discriminación contra la mujer, incluidas las practicadas por cualesquiera personas, organizaciones o empresas, garantizando, a través de los tribunales y las instituciones públicas, la protección efectiva de la mujer contra todo acto de discriminación, castigando a los autores de tales actos, derogando todas las disposiciones penales nacionales que constituyan discriminación contra la mujer (art. 2), modificando los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres y eliminando los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres (art. 5).

Asimismo, la *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer* (DEVAW por sus siglas en inglés) de 1993, afirma que la violencia contra la mujer, en todas sus formas y manifestaciones, constituye una violación de sus

derechos humanos y libertades fundamentales que impide total o parcialmente a la mujer ejercitar dichos derechos y libertades, instándose a los Estados a condenar la violencia contra la mujer y a no invocar ninguna costumbre, tradición o consideración religiosa para eludir su obligación de procurar eliminarla (art. 4). Y la *Plataforma de Acción de Beijing* de 1995 insta a los Estados a adoptar medidas integrales para prevenir y eliminar la violencia contra la mujer, especialmente, a condenar la violencia contra la mujer y abstenerse de invocar ninguna costumbre, tradición o consideración de carácter religiosa o cultural para eludir las obligaciones con respecto a su eliminación que figuran en la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*¹.

Sin embargo, a pesar de este marco normativo, las mujeres sigue siendo víctimas de distintos tipos de violencia en los países de todo el mundo, destacando especialmente los llamados «crímenes de honor» (Terman 1), una forma específica de violencia contra la mujer derivada de prácticas culturales y religiosas basadas en el supuesto «honor» de la familia, que se comente, por lo común por un hermano, el padre, el marido u otro pariente masculino, contra mujeres e incluso niñas porque los familiares consideran que un determinado comportamiento supuesto, subjetivo o real traerá la deshonra a la familia o la comunidad, incluyéndose, entre otros comportamientos, mantener relaciones sexuales antes de contraer matrimonio, negarse a aceptar un matrimonio arreglado, contraer matrimonio sin el consentimiento de los padres, cometer adulterio, pedir el divorcio, vestir de una manera que la comunidad considere inaceptable, trabajar fuera de casa o, en general, no ajustarse a los papeles estereotipados asignados a cada género, e incluso por haber sido víctima de violencia sexual. Aunque existen diversos tipos de «crímenes de honor», como la mutilación de miembros, la flagelación y la violencia con ácido, las manifestaciones más severas son los asesinatos en nombre del «honor», en los que las víctimas son enterradas vivas, quemadas, apuñaladas, estranguladas y apedreadas hasta la muerte (lapidación) (Kusha y Ammar 1-2), incluso, se obliga a las mujeres a suicidarse tras denunciar públicamente su comportamiento, como es el caso de la autoinmolación, consistente en que las mujeres o las jóvenes tratan de suicidarse prendiéndose fuego porque consideran que están «deshonrando» a la familia².

1. ONU, *Informe de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer*, Beijing, 4 a 15 de septiembre de 1995, New York, 1995, párr. 124. a) (UN Doc. A/CONF.177/20/Rev.1).

2. Entre otros países, especialmente se han detectado casos en Afganistán e Irán, ver ONU, Asamblea General, Consejo de Derechos Humanos, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y sus consecuencias, la Sra. Rashida Manjoo, 23 de mayo de 2012, párr. 48 (UN Doc. A/HRC/20/16).

Realmente, lo que se esconde bajo este tipo de crímenes es la necesidad de controlar la sexualidad de las mujeres y su libertad, haciéndose recaer el supuesto «honor» de la familia sobre ellas, por lo que son sometidas a un estricto control no solo de su conducta sexual sino de todo su comportamiento, de manera que las mujeres que se consideran transgresoras de los límites del comportamiento apropiado son víctimas de este tipo de crímenes, que normalmente son llevados a cabo por los varones de la familia, a veces menores de edad, para reducir la pena, teniendo estos tipos de crímenes una dimensión colectiva, pues la familia o incluso la comunidad en su conjunto se considera lesionada por el comportamiento real o percibido de la mujer, y un carácter público, influyendo en la conducta de otras mujeres³.

La violencia contra las mujeres basada en el «honor» se produce en muy diversos países, entre otros, Bangladesh, Egipto, India, Irán, Israel, Jordania, Líbano, Marruecos, Pakistán, Siria, Turquía, Yemen, aunque también ha tenido lugar en las comunidades inmigrantes de países europeos como Alemania, Francia, Reino Unido y Suecia⁴. Aunque no existen estadísticas precisas sobre el número de mujeres asesinadas por sus familiares, según el Fondo de Población Mundial de las Naciones Unidas (UNFPA por sus siglas en inglés), se estima que al menos 5.000 mujeres son asesinadas al año por miembros de sus propias familias víctimas de la violencia por razones de «honor», aunque es muy probable que las cifras sean muy superiores, pues en muchos casos estos crímenes se ocultan bajo la forma de accidentes o suicidios (United Nations Population Fund 29).

A pesar de constituir una flagrante vulneración de los derechos humanos de las mujeres, en diversos países los crímenes por razones de «honor» muchas veces no se denuncian ni se investigan, por lo que suelen quedar impunes, y cuando son sancionados las sentencias son mucho más leves que las que se imponen por crímenes igualmente violentos sin la dimensión del «honor», al no estar suficientemente castigados por la legislación penal, contemplándose reducciones, eximentes y exoneraciones de las penas impuestas⁵. Con frecuen-

3. Ver ONU, Asamblea General, Informe del Secretario General relativo a «Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer», Sexagésimo primer período de sesiones de la Asamblea General, 6 de julio de 2006, párr. 84 (UN Doc. A/61/122/Add.1).

4. Ver ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, Sra. Radhika Coomaraswamy, presentado de conformidad con la Resolución 2001/49 de la Comisión de Derechos Humanos, sobre «Prácticas culturales dentro de la familia que entrañan violencia contra la mujer», de 31 de enero de 2002, especialmente párr. 21-37 (UN Doc. E/CN.4/2002/83).

5. Ver ONU, Asamblea General, Consejo de Derechos Humanos, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y sus consecuencias, la Sra. Rashida Manjoo, 23 de mayo de 2012, párrs. 43-50 (UN Doc. A/HRC/20/16).

cia se aprueban y toleran los crímenes cometidos por motivos de «honor» como un medio para preservar o restablecer la integridad de prácticas y tradiciones culturales o religiosas discriminatorias que regulan la posición subordinada de la mujer en la familia, la comunidad y la sociedad. Por tanto, esta cuestión afecta al alcance del concepto de la universalidad de los derechos humanos en relación con el respeto y la protección de las normas culturales y religiosas, incluso aunque contravengan los derechos humanos de las mujeres (Nyamu 381; Raday 2003, 663; Wyttenbach 225).

1.2 Cultura, libertad de religión y creencias y prácticas tradicionales perjudiciales contra la mujer

Sin duda, la cultura está presente en todas las manifestaciones humanas, incluidos los ordenamientos jurídicos, y en todas las sociedades pasadas, presentes y futuras, generándose y transformándose de manera interactiva, progresiva, cambiante y dinámica. Sin embargo, muchas prácticas y normas que discriminan a las mujeres se justifican en base a la cultura, de manera que puede afirmarse que nadie ha padecido mayores violaciones de sus derechos humanos en nombre de la cultura que las mujeres, resultando preocupante la utilización de argumentos del relativismo cultural para poner en duda la legitimidad y la aplicabilidad universal de las normas de derechos humanos de las mujeres, que se ven amenazados, e incluso totalmente sacrificados, por afirmaciones de prácticas y reivindicaciones culturales específicas en muchas partes del mundo, predominando la violencia contra la mujer cometida en nombre o con el pretexto de la cultura, la costumbre, la tradición o la religión, aceptándose que los sistemas judiciales reduzcan o incluso no sancionen los actos de violencia contra la mujer, o que impongan graves formas de castigo a las mujeres que supuestamente transgreden las normas sociales⁶.

6. Ver ONU, Asamblea General, Informe de la Relatora Especial sobre los derechos culturales, Farida Shaheed, de conformidad con lo dispuesto en la Resolución 19/6 del Consejo de Derechos Humanos, 10 de agosto de 2012, párr. 3 (UN Doc. A/67/287). La Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer ha propuesto diversas directrices para abordar la cuestión de la cultura y la violencia contra la mujer, entre otras: a) Cuestionar la cultura como algo construido históricamente y que representa diversas posiciones e intereses subjetivos; b) Aplicar una perspectiva política y económica a la comprensión de las prácticas culturales, abordando los factores sociales, económicos y políticos que sustentan y refuerzan los paradigmas culturales nocivos que subordinan a las mujeres. Ver ONU, Asamblea General, Consejo de Derechos Humanos, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, Yakin Ertürk, relativo a las «Intersecciones entre la cultura y la violencia contra la mujer», 17 de enero de 2007, párrs. 67 y ss. (UN Doc. A/HRC/4/34).

Aunque diversos instrumentos internacionales reconocen el derecho de todo ser humano a vivir conforme a sus tradiciones culturales, sin embargo, estos derechos se reconocen bajo la condición de que en su ejercicio los derechos humanos de los demás, incluidas las mujeres, no sean de ninguna forma restringidos o vulnerados (Koukoulis-Spiliotopoulos 418). Así, la *Convención sobre la Protección y Promoción de la diversidad de las expresiones culturales*, adoptada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en París el 20 de octubre de 2005, establece que «nadie podrá invocar las disposiciones establecidas en la propia Convención para atentar contra los derechos humanos y las libertades fundamentales proclamados en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y garantizados por el Derecho internacional, o para limitar su ámbito de aplicación» (art. 2). Sin embargo, diversas prácticas culturales perjudiciales para la mujer son reivindicadas por personas o comunidades, o incluso por Estados, que ejercen esas prácticas o las perciben como un elemento de la libertad de religión que tiene sus raíces en convicciones profundas y en prescripciones, mandamientos o valores fundados en la religión o atribuidos a ésta⁷.

En efecto, la mayoría de las prácticas tradicionales perjudiciales contra la mujer tienen su fundamento en tradiciones o costumbres religiosas y culturales fundadas e una interpretación cultural y ancestral de la religión y de los preceptos religiosos errónea que justifica la pervivencia de mecanismos de control y discriminación hacia la mujer, denegándole los derechos más elementales. Realmente, en las sociedades patriarcales, la posición de preferencia y predominio de los varones ha favorecido una interpretación equivocada y un alcance de las religiones discriminatorio para las mujeres, lo que ha originado y justificado prácticas perjudiciales que vulneran sus derechos y libertades fundamentales⁸.

7. Como expone el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la libertad de religión o de creencias, la cultura patriarcal dominante en la que germinan y se asientan las distintas religiones constituye un factor determinante para la milenaria situación de discriminación hacia la mujer y la justificación y persistencia de costumbres y tradiciones religiosas perjudiciales. Ver ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe presentado por el Sr. Abdelfattah Amor, Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, de conformidad con la Resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos, relativo a «Estudio sobre la libertad de religión o de creencias y la condición de la mujer en relación con la religión y las tradiciones», 5 de abril de 2002, párrs. 13, 15 y 17 (UN Doc. E/CN.4/2002/73/Add.2).

8. Como señala el Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, la preferencia por los varones es un valor muy difundido en todos los continentes, lo que se explica por la existencia de modelos patriarcales y de una interpretación discriminatoria de la religión, ver ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe presentado por el Sr. Abdelfattah Amor, Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, de conformidad con la Resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos

La manifestación más extrema de la vulneración de los derechos de las mujeres fundada en una interpretación discriminatoria de la religión se manifiesta en los supuestos de integristas y extremismos religiosos, que niegan, incluso por medios violentos, la igualdad entre hombres y mujeres, y que incluso pueden alcanzar amparo en el propio Estado, institucionalizándose la discriminación contra la mujer⁹. En consecuencia, en las Constituciones que proclaman la religión del Estado, o en las sociedades en las que la religión ocupa un lugar hegemónico en la vida de los individuos y de los grupos, está en juego el respeto de los derechos humanos de la mujer. Incluso, se puede apreciar la perpetuación de la discriminación de la mujer a pesar de los avances en la laicización de la sociedad y el Estado, como señala el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la libertad de religión o de creencias, «a veces resulta difícil distinguir lo cultural de lo religioso y decir que una práctica, una norma o una representación negativa de la mujer en la familia y la sociedad tienen un fundamento únicamente cultural, sociocultural o consuetudinario. En muchas sociedades, incluidas las industrializadas, la imagen de la mujer en la cultura dominante no se libra de cierto fondo, también religioso, que tal vez no se manifieste como tal, pero que se transmite y se halla difuso en la conciencia colectiva ancestral de la sociedad y no ha desaparecido totalmente con el desarrollo o con los movimientos de laicización de la sociedad y del Estado»¹⁰.

Humanos, relativo a «Estudio sobre la libertad de religión o de creencias y la condición de la mujer en relación con la religión y las tradiciones», 5 de abril de 2002, párr. 94 (UN Doc. E/CN.4/2002/73/Add.2).

9. Ver ONU, Asamblea General, Informe provisional sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, preparado por el Sr. Abdelfattah Amor, Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos, de conformidad con la Resolución 54/159 de la Asamblea General, de 17 de diciembre de 1999, 8 de septiembre de 2000, párrs. 77 y ss. (UN Doc. A/55/280). Así, en el caso extremo de Afganistán, la discriminación contra la mujer fue institucionalizada por los talibanes con su propia interpretación del Islam, siendo excluidas de la sociedad, el empleo, la escuela, obligadas a llevar el burka en público, etc. Ver ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe presentado por el Sr. Abdelfattah Amor, Relator Especial, de conformidad con la Resolución 1998/18 de la Comisión de Derechos Humanos, relativo a «Los derechos civiles y políticos, en particular las cuestiones relacionadas con la intolerancia religiosa», 11 de enero de 1999, párr. 26 (UN Doc. E/CN.4/1999/58).
10. ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe presentado por el Sr. Abdelfattah Amor, Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, de conformidad con la Resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos, relativo a «Estudio sobre la libertad de religión o de creencias y la condición de la mujer en relación con la religión y las tradiciones», 5 de abril de 2002, párr. 24 (UN Doc. E/CN.4/2002/73/Add.2).

Se plantea, por tanto, en estos casos, un conflicto entre el respeto de los derechos humanos de las mujeres y las especificidades culturales que tienen su fundamento en la libertad de religión y creencias, reconocida expresamente como libertad individual y colectiva. En efecto, el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* reconoce en el art. 18 el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y religión, incluyéndose el derecho a mantener cualquier clase de creencias religiosas o ninguna, así como la libertad de manifestar la religión o creencias individual o colectivamente, tanto en público como en privado, afirmándose expresamente que nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabarla. Sin embargo, esta libertad no está exenta de limitaciones, estableciéndose expresamente que la libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias está sujeta a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás, incluyéndose el derecho a la igualdad de género, que protege el art. 3 del propio Pacto (Raday 2007, 75).

Por lo tanto, la libertad de religión y creencias no puede invocarse para justificar la violación de los derechos humanos y las libertades de las mujeres y niñas. Así, la *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundada en la religión o las convicciones*, adoptada por Resolución 36/55 de la Asamblea General el 25 de noviembre de 1981, define esas formas de intolerancia y discriminación como «toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales» (art. 2), señalando expresamente que no se puede perjudicar la salud física o mental de un niño o niña por la práctica de la religión o las convicciones (art. 5.5).

Igualmente, en la Observación General No. 28 del Comité de Derechos Humanos, de 29 de marzo de 2000, sobre «La igualdad de derechos entre hombres y mujeres (Artículo 3)», en la que se analizan los importantes efectos que tiene el artículo 3 del PIDCP en el efectivo ejercicio por las mujeres de los derechos humanos amparados por el Pacto, el Comité señala expresamente que la desigualdad que padecen las mujeres en el mundo en el disfrute de sus derechos está profundamente arraigada en la tradición, la historia, la cultura, incluso en las actitudes religiosas, debiendo cerciorarse los Estados de que no se utilicen actitudes tradicionales, históricas, religiosas o culturales como pretexto para justificar la vulneración del derecho de la mujer a la igualdad ante la ley y al disfrute en condiciones de igualdad de todos los derechos previstos en el

Pacto, no pudiéndose invocar el art. 18 para justificar la discriminación contra la mujer aduciendo la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión¹¹.

Asimismo, aunque en ninguna de las disposiciones de la *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* se utilizan los términos de religión o tradiciones religiosas, sin embargo, deben considerarse incluidas en el artículo 5 cuando establece expresamente que los Estados tomarán medidas para modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, eliminando los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres, incluyéndose, por lo tanto las discriminaciones de origen religioso (Holtmaat y Naber, 29). Por esto no extraña que, como se analiza con detenimiento más adelante, muchas de las reservas a la Convención presentadas por los Estados, especialmente a los arts. 5 y 16, se refieren a disposiciones particulares de la Convención consideradas por el Estado incompatibles con una legislación interna de inspiración religiosa o con un artículo de la Constitución que hace referencia a la religión, fundamentándose en motivos religiosos relacionados con el estatuto jurídico discriminatorio que se atribuye en sus ordenamiento a las mujeres¹². Sin duda estas reservas de los Estados basadas en motivos de carácter religioso son contrarias al propósito y finalidad de la Convención, pues contribuyen a perpetuar las discriminaciones que afectan a las mujeres en esos países fundada en costumbres y tradiciones religiosas¹³.

Realmente, estas reservas a la Convención reflejan el problema planteado de la compatibilidad de la religión y las creencias con los derechos humanos de la mujer, sin embargo, no puede aceptarse la idea de que la libertad de religión o de creencias y la igualdad entre hombres y mujeres constituyan normas de derechos humanos contradictorias, que se oponen entre sí de forma absoluta, pues en última instancia asumir esta presunción puede conducir a aceptar planteamientos del relativismo cultural y a cuestionar la universalidad

11. ONU, Comité de Derechos Humanos, Observación General núm. 28 sobre «La igualdad de derechos entre hombres y mujeres (Artículo 3)», 29 de marzo de 2000, especialmente párrs. 5, 9 y 21 (UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.10).

12. ONU, CEDAW, Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, Reservas a la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, Informe de la Secretaría, 12 de noviembre de 1996, párrs. 5, 6, 12 (UN Doc. CEDAW/C/1997/4).

13. Las reservas presentadas por los Estados a la Convención pueden consultarse en United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, Reservations to CEDAW, <<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations.htm>>, consultado 22-05-2016.

de los derechos humanos de las mujeres, que son la mitad del género humano, cuando entran en conflicto con prácticas tradicionales religiosas y culturales perjudiciales (Zechenter, 341).

1.3 La universalidad de los derechos humanos de las mujeres y las niñas

La universalidad es inherente a los derechos humanos, pues tal como se proclamó en la *Conferencia Mundial de Derechos Humanos* celebrada en Viena en 1993, todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí, debiendo tratarse los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso, de ahí que, aún teniendo en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, los Estados deban, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales». Por consiguiente, como se reconoce también en la *Declaración y Programa de Acción de Viena*, «Los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales. La plena participación, en condiciones de igualdad, de la mujer en la vida política, civil, económica, social y cultural en los planos nacional, regional e internacional y la erradicación de todas las formas de discriminación basadas en el sexo son objetivos prioritarios de la comunidad internacional», instándose a todos los Estados a que adopten las medidas apropiadas para hacer frente a la intolerancia y a otras formas análogas de violencia fundadas en la religión o las convicciones, especialmente las prácticas de discriminación contra la mujer, a eliminar la violencia contra ella en la vida pública y privada, y a erradicar los conflictos que puedan surgir entre los derechos de la mujer y las consecuencias perjudiciales de ciertas prácticas tradicionales o costumbres, de prejuicios culturales y del extremismo religioso¹⁴.

Por lo tanto, la universalidad de los derechos humanos permite afirmar la preeminencia, por encima de toda costumbre o tradición de carácter religioso o cultural, del respeto a la dignidad de la mujer y a sus derechos humanos inalienables, sin excluir las especificidades culturales, siempre que integren los elementos de la universalidad y no nieguen la dignidad de la mujer¹⁵. En este

14. ONU, Asamblea General, Declaración y Programa de Acción de Viena, Conferencia Mundial de Derechos Humanos, Viena, 14 a 25 de junio de 1993, Part. I, Cap. III, párrs. 5, 18, 22 y 38 (UN Doc. A/CONF.157/24 (Part I)).

15. Como expone el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la libertad de religión o de creencias la universalidad de los derechos humanos es hoy en día

sentido, resulta sorprendente que todavía no se haya adoptado por las Naciones Unidas un documento específico sobre los derechos de la mujer en relación con las tradiciones religiosas y culturales que coadyuve a reafirmar los derechos humanos de las mujeres como derechos humanos universales que deben ser respetados y garantizados por todos los Estados, sin que puedan quedar subordinados a prácticas y tradiciones religiosas y culturales perjudiciales¹⁶.

Por todo, la cultura y la religión no pueden justificar la discriminación y vulneración de los derechos humanos de las mujeres. Los principios de igualdad, no discriminación y respeto a la dignidad de la mujer y a la universalidad de los derechos humanos deben prevalecer sobre las tradiciones religiosas o culturales y el deseo de los Estados de preservarlas (An-Na 'im, 167). La universalidad de los derechos humanos puede conjugarse con el respeto de las tradiciones religiosas siempre que éstas no vulneren la integridad y dignidad de la mujer como ser humano, en caso contrario, se podría justificar cualquier práctica fundada en una determinada interpretación religiosa aunque atentara contra la integridad o la propia vida de la mujer, como es el caso de los llamados crímenes en nombre del «honor»¹⁷. De ahí que, como se analiza a continuación, a lo largo

una noción perfectamente admitida, un derecho adquirido que ya no tiene vuelta atrás, inherente a la naturaleza del ser humano, y dimana de que los derechos de la mujer, aun cuando atañen a aspectos culturales y religiosos, forman parte de los derechos fundamentales del ser humano, y procede de «la dignidad, consustancial e inherente a la persona humana»; de manera que cuando se ataca a la mujer en su dignidad, ya no hay lugar ni para la soberanía ni para las especificidades culturales o religiosas. ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe presentado por el Sr. Abdelfattah Amor, Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, de conformidad con la Resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos, relativo al «Estudio sobre la libertad de religión o de creencias y la condición de la mujer en relación con la religión y las tradiciones», 5 de abril de 2002, párr. 29 (UN Doc. E/CN.4/2002/73/Add.2).

16. Realmente, el Relator Especial sobre libertad de religión o de creencias propuso en 2002 la adopción de una Declaración sobre la situación de la mujer en relación con la religión para reafirmar los derechos de las mujeres. Ver ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe presentado por el Sr. Abdelfattah Amor, Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, de conformidad con la Resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos, relativo al «Estudio sobre la libertad de religión o de creencias y la condición de la mujer en relación con la religión y las tradiciones», 5 de abril de 2002, párr. 225 (UN Doc. E/CN.4/2002/73/Add.2). Sin embargo, transcurridos ya 14 años las Naciones Unidas no han adoptado todavía un documento al respecto.
17. Como señala el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la libertad de religión o de creencias, el relativismo cultural no es incompatible con la universalidad de los derechos de la mujer, sino sólo en la medida en que vulnera la integridad y la dignidad de la mujer como ser humano, si se admitiera lo contrario todas las prácticas culturales o religiosas serían defendibles en nombre precisamente de la libertad de

de los últimos 20 años las Naciones Unidas hayan abordado de forma especial los «crímenes de honor» como una manifestación grave de la violencia contra la mujer basada en prácticas tradicionales perjudiciales¹⁸ que son consecuencia de tradiciones culturales y religiosas arraigadas que discriminan a la mujer y violan sus derechos humanos y fundamentales (Winter, Thompson, Jeffreys 72-73), adoptándose incluso por la Asamblea General tres Resoluciones específicas¹⁹, configurándose así un conjunto de estándares normativos y jurídicos internacionales de derechos humanos para la prevención y erradicación de los «crímenes de honor», que requiere la adopción por los Estados de una estrategia integral dirigida al reforzamiento de medidas jurídicas, políticas y de carácter social.

2. PRÁCTICAS CULTURALES Y RELIGIOSAS PERJUDICIALES, VIOLENCIA CONTRA LA MUJER Y «CRÍMENES DE HONOR»

Los «crímenes de honor» justificados, en una gran parte de los casos, en el respeto a determinadas tradiciones religiosas y culturales, constituyen manifestaciones específicas de la violencia ejercida contra la mujer y por tanto una vulneración de sus derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, especialmente, del derecho a la vida, a la libertad y la seguridad de la persona; a no estar sujeta a torturas ni a tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes; a la igual protección de las leyes; al más alto nivel posible de salud física y mental y al derecho a la igualdad y a la prohibición de discriminación por razón de sexo, de ahí que en los últimos años las Naciones Unidas hayan adoptado distintos instrumentos, resoluciones y mecanismos que fomentan la implementación de políticas y estrategias integrales por los Estados para su erradicación²⁰.

religión, incluso cuando atentan contra la salud o la vida de la mujer. ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe presentado por el Sr. Abdelfattah Amor, Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, de conformidad con la Resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos, relativo al «Estudio sobre la libertad de religión o de creencias y la condición de la mujer en relación con la religión y las tradiciones», 5 de abril de 2002, párr. 64 (E/CN.4/2002/73/Add.2).

18. Ver ONU, United Nations Division for the Advancement of Women, The CEDAW Convention and Harmful Practices Against Women: The Work of the CEDAW Committee, 11 May 2009 (EGM/GPLVAW/2009/EP.05).

19. Resoluciones A/RES/59/165, de 20 de diciembre de 2004; A/RES/57/179, de 18 de diciembre de 2002; y A/RES/55/66, de 4 de diciembre de 2000. El Secretario General ha abordado los «crímenes de honor» contra las mujeres en un informe específico, ver Informe A/57/169, de 2 de julio de 2002.

20. El artículo 3 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (DUDH), adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 [G.A. RES. 217A

2.1 La incompatibilidad de las reservas de los Estados a la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) en base a legislación nacional de carácter religioso, tradicional o cultural

La *Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW por sus siglas en inglés), adoptada por Resolución 34/180, de la Asamblea General, de 18 de diciembre de 1979, que establece un marco global de acción a nivel nacional e internacional para la erradicación de la discriminación contra la mujer tanto en sus manifestaciones generales como específicas (Freeman, Rudolf, Chinkin), exige a los Estados que: consagren en sus Constituciones nacionales o en la legislación apropiada el principio de la igualdad del hombre y la mujer, asegurándose por ley su realización práctica (art. 2.a); adopten medidas legislativas y de otro carácter que prohíban toda discriminación contra la mujer (art. 2.b); ofrezcan igual protección de la ley para los derechos de mujeres y hombres y que garanticen, a través de los tribunales nacionales competentes, la protección efectiva de las mujeres frente a la discriminación (art. 2.c); tomen las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer practicada por cualesquiera personas, organizaciones o empresas (art. 2.e); adopten todas las medidas adecuadas, incluso de carácter legislativo, para modificar o derogar leyes, reglamentos, usos y prácticas que constituyan discriminación contra la mujer (art. 2.f); deroguen todas las disposiciones penales nacionales que constituyan discriminación contra la mujer (art. 2.g); tomen todas las medidas apropiadas para modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres

(III)], establece que «Toda persona tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona». Este derecho fue reafirmado en el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (PIDCP), adoptado por la Asamblea General el 16 de diciembre de 1966 (A/RES. 2200A (XXI), que protege el derecho a la vida (art. 6) y el derecho a la libertad y a la seguridad de la persona (ar. 9). Asimismo, el derecho a no ser sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes es reconocido en el art. 5 de la DUDH y en el art. 7 del PIDCP. Estos derechos, así como otros reconocidos en la DUDH, el PIDCP y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), adoptado por la Asamblea General el 16 de diciembre de 1966 (A/RES. 2200A (XXI), tales como el derecho a la igual protección ante la ley (art. 14 PIDCP) y el derecho al más alto nivel posible de salud física y mental (art. 12 (PIDESC), están implicados en casos de violencia contra la mujer, de ahí que los Estados que son parte en estos instrumentos tienen obligación de proteger a las mujeres contra toda forma de violencia.

y mujeres (art. 5.a) (Raday 2007, 73-77); y que adopten todas las medidas adecuadas para eliminar la discriminación contra la mujer en todos los asuntos relacionados con el matrimonio y las relaciones familiares (art. 16).

Aunque la Convención no se refiere expresamente a la violencia de género, sin embargo, en el Preámbulo de la Recomendación General N.º 12 (1989) del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer sobre «Violencia contra la mujer», se afirma expresamente que los artículos 2, 5 y 16 de la Convención obligan a los Estados parte a proteger a la mujer contra cualquier tipo de violencia que se produzca en la familia, en el trabajo o en cualquier otro ámbito de la vida social y se recomienda a los Estados que incluyan en sus informes periódicos al Comité información sobre la legislación vigente para proteger a las mujeres de la frecuencia de cualquier tipo de violencia en la vida cotidiana (violencia sexual, malos tratos en el ámbito familiar, acoso sexual en el lugar de trabajo, etc.), los servicios de apoyo a las mujeres que sufren agresiones o malos tratos, así como los datos estadísticos sobre la frecuencia de cualquier tipo de violencia contra la mujer y sobre las mujeres víctimas de la violencia²¹.

Asimismo, en la Recomendación General N.º 19 (1992) del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer sobre «La violencia contra la mujer» se establece que la violencia contra la mujer, que menoscaba o anula el goce de sus derechos humanos y libertades fundamentales en virtud del Derecho internacional o de los diversos convenios de derechos humanos, constituye una forma de discriminación contra la mujer, incluyéndose los actos que infligen daños o sufrimientos de índole física, mental o sexual, las amenazas de cometer esos actos, la coacción y otras formas de privación de la libertad, afirmándose expresamente que las actitudes tradicionales que consideran a la mujer como subordinada o le atribuyen funciones estereotipadas perpetúan la difusión de prácticas que entrañan violencia o coacción, como la violencia y los malos tratos en la familia, los matrimonios forzados, el asesinato por presentar dotes insuficientes, los ataques con ácido y la mutilación genital, prejuicios y prácticas que pueden llegar a justificar la violencia contra la mujer como una forma de protección o dominación, recomendándose a los Estados a que actúen con la «diligencia debida» para combatir los actos públicos o privados de violencia contra las mujeres, y, especialmente, en relación con los «crímenes de honor», que eliminan de la legislación la defensa del «honor»

21. ONU, Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, Recomendación General N.º 12 sobre «Violencia contra la mujer», 8.º periodo de sesiones, 1989, especialmente párrs. 1, 3 y 4 (UN Doc. HRI\GEN\1\Rev.1).

como justificación para atacar a las mujeres de la familia o darles muerte (párr. 24.r.ii)²².

Con todo, aunque el artículo 28.2 de la CEDAW establece expresamente que no se aceptará ninguna reserva de los Estados incompatible con el objeto y el propósito de la Convención, sin embargo, conforme a la *Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados* de 1969²³, un buen número de los 189 Estados que hasta el momento han ratificado la Convención o se han adherido a ella han presentado numerosas reservas²⁴ (Clark 283; Velázquez Borges 438), bien de carácter general o a específicos artículos de la CEDAW, especialmente a los artículos 2 y 16, alegando la incompatibilidad de las disposiciones de la Convención con la legislación o disposiciones legales nacionales de carácter religioso, como la *sharia* islámica (Amnesty International 1). Así, Malasia, Mauritania y Arabia Saudita han formulado una reserva general frente a cualquier discrepancia entre la Convención y la ley islámica²⁵. Igualmente,

-
22. De conformidad con el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, los actos de violencia de género no se limitan a los actos cometidos por los gobiernos o en su nombre, antes al contrario, los Estados Parte se comprometen a adoptar todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer practicada por cualesquiera personas, organizaciones o empresas, pues en virtud del Derecho internacional y de los pactos específicos de derechos humanos, los Estados también pueden ser responsables de actos privados si no adoptan medidas con la diligencia debida para impedir la violación de los derechos o para investigar y castigar los actos de violencia e indemnizar a las víctimas. Ver ONU, Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, Recomendación General N.º 19 sobre «La violencia contra la mujer», 11.º período de sesiones, 1992, especialmente párrs. 6, 9, 11 y 24 (UN Doc. HRI/GEN/1/Rev.1).
23. El art. 19 de la *Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados*, adoptada el 23 de mayo de 1969 y entrada en vigor el 27 de enero de 1969, permite a los Estados formular reservas en el momento de firmar, ratificar, aceptar, o aprobar un Tratado o de adherirse al mismo, con el objetivo de excluir o modificar los efectos jurídicos de determinadas previsiones del Tratado, salvo que la reserva esté prohibida por el Tratado, que el Tratado disponga que únicamente pueden hacerse determinadas reservas, entre las que no figura la reserva de que se trate o que, en los casos no previsto anteriormente, la reserva sea incompatible con el objeto y el fin del Tratado. Asimismo, el art. 20 de la *Convención de Viena sobre la Sucesión de Estados en materia de tratados*, de 23 de agosto de 1978, y entrada en vigor el 6 de noviembre de 1996, se incluye la posibilidad de formular la reserva en el momento en que el Estado hace una notificación de sucesión de un Tratado.
24. Las reservas presentadas por los Estados a la Convención pueden consultarse en United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, Reservations to CEDAW, <<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations.htm>>, consultado 22-05-2016.
25. Ver ONU, Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, Declaraciones, reservas, objeciones y notificaciones de retirada de reservas relacionadas con la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación

diversos Estados han presentado reservas conjuntamente a los arts. 2 y 16 al considerar que son incompatibles con los preceptos de la *sharia* islámica, como es el caso de Bahréin, Bangladesh, Egipto, Marruecos y Singapur. Y, finalmente, algunos Estados, como Maldivas, Kuwait y Qatar, se reservan la aplicación del todo el art. 16 o de algunos de sus apartados si son contrarios a la ley islámica²⁶.

Sin duda, como han puesto de manifiesto las numerosas objeciones formuladas por diversos Estados²⁷, este tipo de reservas que supeditan la aplicación de la Convención a la ley islámica resultan incompatibles con el propósito de la Convención y menoscaban su eficacia, impidiendo al Comité de la CEDAW evaluar los progresos realizados por los Estados en la aplicación de la Convención, de ahí que el Comité haya instando en varias ocasiones a los Estados a retirarlas. Así, ya en las Recomendación General N.º 4 (1987) del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer relativa a las «Reservas», se manifiesta una razonable preocupación por el considerable número de reservas presentadas por los Estados que parecen incompatibles con el objeto y finalidad de la Convención, instándose a los Estados a que vuelvan a examinarlas con miras a retirarlas²⁸. Igualmente, en la Recomendación N.º 20 (1992) del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer relativa a las «Reservas formuladas en relación con la Convención», el Comité recuerda la decisión de la Cuarta Reunión de los Estados parte sobre las reservas formuladas en relación con la Convención conforme al art. 28.2,

contra la mujer, Reunión de los Estados Parte en la Convención, Decimosexta reunión, New York, 28 de junio de 2010, pp. 25, 16, 18 (UN Doc. CEDAW/SP/2010/2).

26. Ver ONU, Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, Declaraciones, reservas, objeciones y notificaciones de retirada de reservas relacionadas con la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, Reunión de los Estados Parte en la Convención, Decimosexta reunión, New York, 28 de junio de 2010, pp. 9, 10, 14, 16, 20, 24-25 (UN Doc. CEDAW/SP/2010/2).

27. Frente a la reserva general formulada por Arabia Saudita y Mauritania, que específicamente sujeta la aplicación de la Convención a la *sharia*, se han presentado objeciones por numerosos países como Alemania, Austria, Dinamarca, España, Finlandia, Francia, Irlanda, Noruega, Países Bajos, Portugal, Reino Unido e Irlanda del Norte y Suecia, las objeciones presentadas por los Estados pueden consultarse en United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, Declarations, Reservations and Objections to CEDAW, <<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations.htm>>, consultado 22-05-2016.

28. ONU, Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, Recomendación General N.º 4 sobre «Reservas», 6.º periodo de sesiones, 1987 (UN Doc. HRI/GEN/1/Rev.1).

recomendando que, en relación con los preparativos de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de 1993, los Estados plateen la cuestión de la validez y los efectos jurídicos de las reservas formuladas en relación con reservas respecto de otros tratados de derechos humanos, que vuelvan a examinar esas reservas con vistas a reforzar la aplicación de todos los tratados de derechos humanos y que consideren la posibilidad de introducir un procedimiento para la formulación de reservas en relación con la Convención comparable a los de otros tratados de derechos humanos²⁹.

Asimismo, en la Recomendación General N.º 21 (1994) del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer relativa a «La igualdad en el matrimonio y en las relaciones familiares», el Comité observa con alarma el número de Estados parte que han formulado reservas respecto del art. 16 de la Convención en su totalidad o en parte, especialmente cuando también han formulado reservas respecto del art. 2, aduciendo que la observancia del artículo puede estar en contradicción con una visión comúnmente percibida de la familia basada en creencias culturales o religiosas que mantienen una creencia en la estructura patriarcal de la familia que sitúa al padre, al esposo o al hijo varón en situación favorable, empeorando notablemente el lugar de la mujer en la familia, instando el Comité a los Estados a desalentar decididamente toda noción de desigualdad entre la mujer y el hombre que sea afirmada por las leyes, el derecho religioso o privado o por las costumbres y a retirar las reservas al artículo 16³⁰.

Cuatro años más tarde, en 1998, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer adopta una «Declaración relativa a las reservas a la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer», en la que asegura que las reservas de los Estados menoscaban la eficacia de la Convención que tiene por objeto poner fin a toda discriminación contra la mujer, contribuyendo a perpetuar las desigualdades entre mujeres y hombres, afirmando expresamente que «ni las prácticas tradicionales, religiosas o culturales ni las leyes y políticas nacionales incompatibles con la Convención pueden justificar la violación de las disposiciones de la Convención», instando a los Estados a examinar las limitaciones impuestas por los Estados al pleno cumplimiento de los principios de la Convención

29. ONU, Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, Recomendación General N.º 20 sobre «Reservas formuladas en relación con la Convención», 11.º período de sesiones, 1992, párr. 2 (UN Doc. HRI\GEN\I\Rev.1).

30. ONU, Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, Recomendación General N.º 21 sobre «La igualdad en el matrimonio y en las relaciones familiares», 13.º período de sesiones, 1994, párrs. 41-47 (UN Doc. HRI\GEN\I\Rev.1).

como resultado de la formulación de reservas y a su retirada por los Estados, especialmente las relativas a los artículos 2 y 16³¹.

Por todo, en la Recomendación General N.º 28 (2010) del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer relativa a «Las obligaciones básicas de los Estados parte de conformidad con el artículo 2 de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer», el Comité señala que el art. 2 encarna la verdadera esencia de las obligaciones de los Estados parte, de ahí que las reservas al artículo 2 o a sus subpárrafos son, en principio, incompatibles con el objeto y el propósito de la Convención y por consiguiente inadmisibles de conformidad con el art. 28.2. En su virtud, el Comité afirma que el hecho de que un Estado parte haya formulado una reserva al art. 2 o a sus subpárrafos no exime al Estado de cumplir con sus otras obligaciones en virtud del Derecho internacional, por lo que las leyes nacionales, incluidas las leyes religiosas y consuetudinarias, nunca se pueden utilizar para justificar el incumplimiento de las obligaciones internacionales de los Estados, como no establecer las sanciones penales adecuadas en caso de violencia contra las mujeres en los llamados «crímenes de honor», por lo que los Estados parte deberían proceder a retirar tales reservas³².

2.2 La ineludible obligación de los Estados de eliminar las prácticas culturales y religiosas perjudiciales, incluidos los «crímenes de honor»

En la *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer* (DEVAW por sus siglas en inglés), adoptada por la Asamblea General el 20 de diciembre de 1993, se afirma que la violencia contra la mujer constituye una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales e impide total o parcialmente a la mujer gozar de dichos derechos y libertades, se define la violencia contra la mujer como «todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo

31. Como señala el Comité, el efecto de la formulación de reservas a la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer puede ser doble. El Estado que formula una reserva está indicando no estar dispuesto a acatar una norma aceptada de derechos humanos. Al mismo tiempo, está garantizando la perpetuación de la desigualdad entre la mujer y el hombre a nivel nacional. Ver ONU, Asamblea General, Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (Períodos de sesiones 18.º y 19.º), Asamblea General, Documentos Oficiales, Quincuagésimo tercer período de sesiones, Suplemento N.º 38, especialmente pp. 52-55 (UN Doc. A/53/38/REV.1).

32. ONU, Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, Recomendación General N.º 28 relativa a «Las obligaciones básicas de los Estados partes de conformidad con el artículo 2 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer», 47.º período de sesiones, 16 de diciembre de 2010, párrs. 33, 41 y 42.

femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada», y se insiste en el concepto de «diligencia debida», referido al deber de los Estados de prevenir, investigar y castigar todo acto de violencia contra la mujer, ya sea perpetrado por el Estado o por particulares, instándose a los Estados a condenar la violencia contra la mujer y a no invocar ninguna costumbre, tradición o consideración religiosa para eludir su obligación de procurar eliminarla³³.

Igualmente, en la *Plataforma de Acción de Beijing*, aprobada en el marco de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing del 4 al 15 de septiembre de 1995, que dispone las bases para lograr el ejercicio de los derechos y libertades de las mujeres en igualdad de condiciones con los hombres en todas las esferas, política y pública, económica, social y cultural, establece como una de las esferas principales de acción la violencia contra la mujer, instándose a los Estados a adoptar medidas integrales para prevenir y eliminar la violencia contra la mujer, especialmente, condenar la violencia contra la mujer y abstenerse de invocar ninguna costumbre, tradición o consideración de carácter religioso o cultural para eludir las obligaciones con respecto a su eliminación que figuran en la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*³⁴.

Desde Beijing, la violencia contra la mujer, incluidos los llamados «crímenes de honor» se ha abordado en numerosas Resoluciones de la Asamblea General, como la serie de Resoluciones sobre la Eliminación de todas las formas de violencia contra la mujer, incluidos los delitos indicados en el documento final del vigésimo tercer período extraordinario de sesiones de la Asamblea General, titulado «La mujer en el año 2000: igualdad entre los géneros, desarrollo y paz

33. *La Declaración sobre la Eliminación de la violencia contra la Mujer* establece un amplio conjunto de normas de Derecho internacional para la protección de la mujer contra la violencia, reconoce la violencia contra la mujer como un obstáculo para el logro de la igualdad y una manifestación de las relaciones de poder históricamente desiguales entre hombres y mujeres, así como una violación de las libertades fundamentales, incluida la prohibición de la tortura. Ver ONU, *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*, A/RES/48/104, de 20 de diciembre de 1993, especialmente arts. 1-4. Sobre la norma de la diligencia debida de los Estados para erradicar la violencia contra la mujer, ver ONU, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, sobre «La norma de la debida diligencia como instrumento para la eliminación de la violencia contra la mujer», 10 de enero de 2006 (UN Doc. E/CN.4/2006/61).

34. ONU, *Informe de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer*, Beijing, 4 a 15 de septiembre de 1995, New York, 1995, especialmente párrs. 124 y ss. (UN Doc. A/CONF.177/20/Rev.1).

para el siglo XXI» (Resoluciones A/RES/59/167, de 20 de diciembre de 2004; A/RES/57/181, de 18 de diciembre de 2002; y A/RES/55/68, de 4 de diciembre de 2000), en las que la Asamblea expresa su preocupación por la persistencia de diversas formas de violencia y delitos contra la mujer, incluidos los crímenes cometidos en nombre del «honor», instándose a los Estados a que adopten las medidas preventivas necesarias para la eliminación de todas las formas de violencia contra la mujer³⁵.

Igualmente, en las Resoluciones relativas a la «Intensificación de los esfuerzos para eliminar todas las formas de violencia contra la mujer» (Resoluciones A/RES/69/147, de 18 de diciembre de 2014; A/RES/67/144, de 20 de diciembre de 2012; A/RES/65/187, de 21 de diciembre de 2010; A/RES/64/137, de 18 de diciembre de 2009; A/RES/63/155, de 18 de diciembre de 2008; A/RES/62/133, de 18 de diciembre de 2007; A/RES/61/143, de 19 de diciembre de 2006), se reconoce que todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí y que la comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso, se afirma que, si bien debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales y de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, los Estados tienen el deber, sea cual fuere su sistema político, económico y cultural, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales, destacándose la importancia de que los Estados condenen enérgicamente la violencia contra la mujer y se abstengan de invocar ninguna costumbre, tradición o consideración de carácter religioso para eludir sus obligaciones con respecto a su erradicación que figuran en la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la mujer*³⁶.

Asimismo, durante estos años se ha prestado especial atención a las formas específicas de violencia contra la mujer derivadas de prácticas nocivas o perjudiciales que, como la mutilación genital femenina, el matrimonio forzado y los

35. Estas Resoluciones han originado varios informes del Secretario General con idéntico rótulo, ver Informes A/59/281, de 20 de agosto de 2004 y A/57/171, de 2 de julio de 2002. La Asamblea General también ha adoptado varias Resoluciones relativas a «Estudios a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer» (Resoluciones 60/136, de 16 de diciembre de 2005 y 58/185, de 22 de diciembre de 2003), que también han generado diversos informes del Secretario General (Informes A/61/122/Add.1, de 25 de julio de 2006; y A/60/211, de 10 de agosto de 2005).

36. Estas Resoluciones han generado una serie de informes del Secretario General bajo el mismo título, ver Informes A/67/220, de 1 agosto de 2012; A/65/208, de 2 de agosto de 2010; A/64/151, de 17 de julio de 2009; A/63/214, de 4 de agosto de 2008; y A/62/201, de 3 de agosto de 2007.

«crímenes de honor», son consecuencia de tradiciones culturales y religiosas discriminatorias que regulan la posición subordinada de la mujer en la familia, la comunidad y la sociedad. Así, en las diversas Resoluciones de la Asamblea General de 1997 a 2001 relativas a la «Eliminación de las prácticas tradicionales o consuetudinarias que afectan a la salud de la mujer y la niña», se insta a los Estados a que aprueben y apliquen leyes y políticas nacionales que prohíban las prácticas tradicionales y consuetudinarias perjudiciales para la salud de la mujer y la niña, adoptando medidas apropiadas contra los responsables y estableciéndose mecanismos específicos encargados de la aplicación y vigilancia de la legislación, el cumplimiento de la ley y las políticas nacionales³⁷.

De igual manera, en el Suplemento del *Manual de Legislación sobre Violencia contra la Mujer* referido a las «Prácticas perjudiciales», publicado por la División para el Adelanto de la Mujer de las Naciones Unidas en 2011, se afirma que las prácticas perjudiciales son el resultado de la desigualdad entre los géneros y de normas sociales, culturales y religiosas y tradiciones discriminatorias que regulan la posición de la mujer en la familia, la comunidad y la sociedad y controlan la libertad de las mujeres, incluida su sexualidad, incluyéndose un exhaustivo catálogo de recomendaciones dirigidas a los Estados para que armonicen sus legislaciones y regulen de forma unitaria a fin de evitar la reproducción de prácticas perjudiciales contra la mujer, recomendándoseles, especialmente, que revisen la Constitución para garantizar que donde coexistan múltiples sistemas jurídicos, todos ellos guarden conformidad con los derechos humanos y las normas de igualdad entre mujeres y hombres y no supongan una desventaja para las mujeres víctimas/supervivientes de la violencia, que promulguen una legislación exhaustiva sobre prácticas perjudiciales, bien en forma de leyes específicas o en el marco de leyes más generales sobre la violencia contra la mujer, que establezcan el principio de extraterritorialidad en relación con las prácticas perjudiciales y se contemple la extradición de los autores de las prácticas perjudiciales para que puedan ser juzgados, así como que se prevean sanciones eficaces contra quienes toleren cualquier práctica o participe en ella, incluidos los dirigentes religiosos, tradicionales, comunitarios y tribales y los

37. Ver las Resoluciones de la Asamblea General 56/128, de 19 de diciembre de 2001; 54/133, de 17 de diciembre de 1999; 53/117, de 9 de diciembre de 1998; y 52/99, de 12 de diciembre de 1997. Realmente, desde la década de 1950 diversos órganos de las Naciones Unidas se han ocupado de las prácticas perjudiciales para la salud y el bienestar de la mujer y la niña, intensificándose los esfuerzos a partir de la década de 1990. Para una sinopsis, ver el Informe del Secretario General A/53/354, de 10 de septiembre de 1998, sobre «Prácticas tradicionales o consuetudinarias que afectan a la salud de la mujer y la niña»; ver igualmente los Informes posteriores del Secretario General sobre el mismo tema A/56/316, de 22 de agosto de 2001 y A/58/169, de 18 de julio de 2003.

profesionales de la salud, los proveedores de servicios sociales y los trabajadores del sistema educativo (United Nations 2011, 11-15).

En relación con los «crímenes de honor», en el Suplemento del *Manual de Legislación sobre violencia contra la Mujer* se recomienda específicamente que en la legislación se incluya una definición amplia de los «crímenes de honor» que abarque toda la gama de actos de discriminación y violencia cometidos en nombre del «honor» contra las mujeres para controlar sus opciones vitales, movimientos, conducta sexual y su reputación, debiendo tipificarse como delitos específicos y distintos los dirigidos a: cometer, facilitar, apoyar o tolerar «crímenes de honor»; inducir a menores a cometer «crímenes de honor»; incitar a mujeres a suicidarse o a prenderse fuego en nombre del «honor»; y cometer crímenes en nombre del «honor» haciéndolos pasar por accidentes. Asimismo, se recomienda que en la legislación se despenalicen todos los actos tipificados como delito respecto del adulterio, pues en muchos países el adulterio sigue siendo todavía un delito punible con penas muy severas, incluida la lapidación, y con frecuencia la legislación en materia de adulterio se aplica de forma perjudicial para la mujer, tanto en los casos en los que la legislación procesal religiosa hace que resulte imposible de demostrar el adulterio cometido por un varón, como en aquellos en los que las mujeres violadas que no pueden demostrarlo son acusadas de adúlteras. Igualmente, se recomienda que se suprima de la legislación penal toda reducción o exoneración de las penas impuestas basadas en el «honor»³⁸ (United Nations 2011, 20-23).

Y tres años más tarde, en la Recomendación General N.º 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y en la Observación General N.º 18 del Comité sobre los Derechos del Niño relativa a «Las prácticas nocivas», adoptadas de manera conjunta el 14 de noviembre de 2014, se afirma que este tipo de prácticas se fundamentan en la discriminación hacia la mujer y se justifican a menudo mediante la invocación de valores socioculturales y religiosos, constituyendo una negación de la dignidad o integridad de la persona y una violación de los derechos humanos y libertades fundamentales consagrados en la *Convención para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer* y en la *Convención sobre los Derechos del Niño*, comportando

38. Como se señala en el Suplemento del Manual, diversos países siguen manteniendo en sus Códigos Penales disposiciones que reducen la sentencia aplicable por asesinato en los casos en los que el autor ha sido testigo de adulterio o se demuestra sin lugar a dudas que la víctima había cometido adulterio, incluso las legislaciones de algunos países siguen teniendo vigentes disposiciones referidas específicamente al «honor» como eximente o motivo para reducir la sentencia en los casos de asesinato, siendo fundamental suprimir esas disposiciones para que los «crímenes de honor» se castiguen con la misma severidad que otros delitos de la misma gravedad (United Nations 2011, 22-23).

consecuencias negativas, incluidos daños físicos, psicológicos, económicos y sociales o violencia y limitaciones a su capacidad para participar plenamente en la sociedad y desarrollar todo su potencial, destacándose entre sus manifestaciones la mutilación genital femenina, el matrimonio infantil o forzado y los delitos cometidos por motivos de «honor»³⁹, instándose a los Estados a prohibir de manera explícita por ley y sancionar debidamente o tipificar como delito las prácticas nocivas de acuerdo con la gravedad de la infracción y el daño ocasionado, establecer medios de prevención, protección, recuperación, reintegración y reparación para las víctimas, y a combatir la impunidad por la comisión de prácticas nocivas, debiendo la legislación dirigida a eliminar las prácticas nocivas establecer las medidas adecuadas de presupuestación, aplicación y de carácter coercitivo, recomendándose igualmente a los Estados que elaboren y aprueben programas de concienciación integrales para cuestionar y cambiar las actitudes, tradiciones y costumbres culturales y sociales que son la causa subyacente de las formas de conducta que perpetúan tales prácticas nocivas⁴⁰.

Y en relación con los crímenes cometidos por motivos de «honor», la Recomendación afirma expresamente que son actos de violencia que se cometen de manera desproporcionada, aunque no exclusiva, contra niñas y mujeres porque los familiares consideran que un determinado comportamiento supuesto, subjetivo o real traerá la deshonra a la familia o la comunidad, incluyéndose, entre otros comportamientos, mantener relaciones sexuales antes de

39. Entre estas prácticas se incluyen también el abandono de las niñas (vinculado al trato y la atención preferentes que se prestan a los niños varones), exámenes de virginidad y prácticas conexas, castigo corporal, ritos iniciáticos violentos, prácticas relativas a la viudez, acusaciones de brujería, infanticidio e incesto. Ver ONU, Recomendación General núm. 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y Observación General núm. 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre «Las prácticas nocivas», adoptadas de manera conjunta, 14 de noviembre de 2014, especialmente párr. 9 (UN Doc. CEDAW/C/GC/31/CRC/C/GC/18).

40. En el ámbito legislativo, los Comités recomiendan que los Estados parte en las Convenciones aprueben o enmienden la correspondiente legislación para afrontar y eliminar con eficacia las prácticas nocivas, debiendo garantizar especialmente que la legislación cumpla totalmente con las obligaciones pertinentes establecidas en la *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* y la *Convención sobre los Derechos del Niño* y otras normas internacionales de derechos humanos que prohíben las prácticas nocivas, y que dicha legislación tenga prioridad sobre las leyes consuetudinarias, tradicionales o religiosas que permiten, consienten o establecen cualquier tipo de práctica nociva, especialmente en países con sistemas jurídicos plurales. Ver ONU, Recomendación General núm. 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y Observación General núm. 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre «Las prácticas nocivas», adoptadas de manera conjunta, 14 de noviembre de 2014, especialmente párr. 55 (UN Doc. CEDAW/C/GC/31/CRC/C/GC/18).

contraer matrimonio, negarse a aceptar un matrimonio arreglado, contraer matrimonio sin el consentimiento de los padres, cometer adulterio, pedir el divorcio, vestir de una manera que la comunidad considere inaceptable, trabajar fuera de casa o, en general, no ajustarse a los papeles estereotipados asignados a cada género, e incluso por haber sido víctima de violencia sexual. A pesar de constituir actos delictivos contra las mujeres, con frecuencia se aprueban y toleran los crímenes cometidos por motivos de «honor» como un medio para preservar o restablecer la integridad de normas culturales o religiosas tradicionales, aceptándose la defensa del «honor» como una circunstancia eximente o atenuante de tales conductas, lo que conduce en muchos casos a penas reducidas o incluso a la impunidad, recomendándose a los Estados derogar toda legislación, incluidas las leyes tradicionales, consuetudinarias o religiosas, que acepten la defensa del «honor» como justificación o circunstancia atenuante de la comisión de delitos por motivos de «honor» (párrs. 29-30, 55. d).

Por todo, no sorprende que, como se analiza a continuación, la Asamblea General de las Naciones Unidas haya adoptado varias Resoluciones específicas sobre una de las formas de violencia contra la mujer más extendidas derivadas de prácticas culturales y religiosas perjudiciales que vulneran sus derechos humanos y libertades fundamentales como son los «crímenes de honor».

3. ESTÁNDARES ESPECÍFICOS ADOPTADOS PARA COMBATIR Y PREVENIR LOS «CRÍMENES DE HONOR»

3.1 Hacia la erradicación de los «delitos de honor» cometidos contra la mujer y la niña

Realmente, a lo largo de los últimos años, especialmente a partir del año 2000, tanto la Asamblea General como distintos órganos intergubernamentales y especializados sobre derechos humanos del sistema de las Naciones Unidas han abordado los «crímenes de honor» cometidos contra las mujeres en sus resoluciones, comentarios, recomendaciones generales e informes y en los exámenes, observaciones y comentarios finales de los informes de los Estados parte. Así, en la Observación General No. 28 del Comité de Derechos Humanos, de 29 de marzo de 2000, sobre «La igualdad de derechos entre hombres y mujeres (artículo 3)», en la que se analizan los importantes efectos que tiene el artículo 3 del PIDCP en el efectivo ejercicio por las mujeres de los derechos humanos amparados por el Pacto, el Comité señala expresamente que los Estados parte deben cerciorarse de que no se utilicen actitudes tradicionales, históricas, religiosas o culturales como pretexto para justificar la vulneración del derecho

de la mujer a la igualdad ante la ley y al disfrute en condiciones de igualdad de todos los derechos previstos en el Pacto, debiendo presentar información adecuada sobre los aspectos de la tradición, la historia, las prácticas culturales y las actitudes religiosas que comprometan o puedan prometer el cumplimiento del art. 3 e indicar las medidas que han adoptado o se proponen adoptar para su eliminación, señalándose expresamente que los «crímenes de honor» no castigados constituyen una violación grave del Pacto, especialmente de los arts. 6, 14 y 26, y que las leyes que imponen sanciones más severas a las mujeres que a los hombres en casos de adulterio o de otros delitos violan asimismo el requisito de la igualdad de trato⁴¹.

Asimismo, en el ámbito de la Comisión de Derechos Humanos, en el Informe de la Relatora Especial sobre las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias, de 23 de enero de 2000, la Relatora Especial expone con detenimiento que ha recibido noticias de asesinatos de mujeres cometidos por cuestiones de «honor» en diversos países, fundamentalmente en los que la mayor parte de la población es musulmana, cuyos autores son en su mayoría hombres de la familia de la mujer asesinada que no reciben castigo o bien son condenados a penas reducidas con la justificación de que han defendido el «honor de la familia», recomendándose a los Estados llevar a la justicia a los autores de tales crímenes, adoptar las medidas legislativas que garanticen que estos asesinatos no reciban tratamiento discriminatorio favorable de conformidad con la ley y no internar en las cárceles o en centros de detención a las mujeres víctimas de asesinatos por cuestiones de «honor»⁴². En su virtud, en la Resolución 2000/31 de la Comisión de Derechos Humanos, de 20 de abril de 2000, sobre «Ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias», la Comisión toma nota con preocupación del gran número de asesinatos cometidos por

41. ONU, Comité de Derechos Humanos, Observación general núm. 28 sobre «La igualdad de derechos entre hombres y mujeres (art. 3)», 29 de marzo de 2000, especialmente párrs. 5 y 31 (UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.10).

42. Como se expone detenidamente por la Relatora Especial en el informe, los «asesinatos por cuestiones de honor» fueron cometidos en Bangladesh, Brasil, Ecuador, India, Israel, Italia, Jordania, Marruecos, Pakistán, Reino Unido, Suecia, Turquía y Uganda. Así, en Batsail, Bangladesh, por orden de los religiosos que presidían un consejo oficioso del pueblo, una joven de 18 años fue azotada hasta que murió, por su conducta «inmoral». En un caso, en Egipto, el padre de la víctima al parecer mató a su hija, la decapitó y se paseó por las calles de la vecindad con la cabeza, gritando: «He vengado mi honor». Y en Pakistán unas 300 mujeres son asesinadas todos los años por «delitos de honor». Ver ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe de la Relatora Especial, Sra. Asma Jahangir, presentado en cumplimiento de la Resolución 1999/35 de la Comisión de Derechos Humanos sobre «Las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias», de 25 de enero de 2000, párrs. 78-84 (UN Doc. E/CN.4/2000/3).

cuestiones de «honor», instando a los Estados a que investiguen tales asesinatos sin tardanza, enjuicien a los responsables, y velen por que tales actos no sean tolerados ni sancionados por funcionarios o personal del Gobierno⁴³. Y en la Resolución 55/111 de la Asamblea General, de 4 de diciembre de 2000, sobre «Ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias», la Asamblea hace un llamamiento a los gobiernos para que investiguen rápidamente y a fondo los casos de asesinatos cometidos en nombre del «honor» a fin de que los autores sean enjuiciados ante una judicatura independiente e imparcial, y para que velen por que dichos asesinatos no sean tolerados ni sancionados por funcionarios o personal del gobierno (párr. 7).

Igualmente, en el Informe de la Relatora Especial de la Comisión de Derechos Humanos (Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos) sobre «Prácticas tradicionales que afectan a la salud de las mujeres y las niñas», de 27 de junio de 2000, se dedica una especial atención a los «crímenes de honor», afirmándose que son una antigua práctica que subsiste en algunos países del Medio Oriente, en virtud de la cual se reconoce a los hombres el derecho a degollar a toda mujer de su familia de la cual se sospeche que ha tenido un comportamiento contrario al «honor» de la familia, aunque en muchas ocasiones los «crímenes de honor» no tienen nada que ver con el deshonor de la familia de la mujer asesinada sino con cuestiones de celos o herencias, relacionándose los casos habidos en determinados países como Jordania y Pakistán⁴⁴.

Por tanto, no extraña que a finales del año 2000 la Asamblea General adopte la primera Resolución específica sobre los «crímenes de honor». En efecto, en la Resolución 55/66 de la Asamblea General, de 4 de diciembre de 2000, con el título «Hacia la eliminación de los delitos de honor cometidos

43. Ver también la Resolución de la Comisión de Derechos Humanos 2001/45, de 23 de abril de 2001, sobre «Ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias», párr. 7.

44. Según se expone en el informe, en el caso de Jordania las víctimas de estos crímenes son más de 20 al año, y en el caso de Pakistán, la Comisión de Derechos Humanos de ese país estima que entre 1998 y 1999 más de 850 mujeres fueron asesinadas en Punjab por su marido, hermano, padre u otro miembro de la familia, al sospecharse que todas esas mujeres habían sido culpables de una conducta inmoral, registrándose en 1998-1999 560 casos de inmolación de mujeres por el fuego, falleciendo la mitad de las víctimas como consecuencia de quemaduras, siendo hospitalizadas más de 3.560 mujeres entre 1994 y 1999 a raíz de agresiones con fuego, ácido o gasolina. Ver ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos, Tercer informe sobre la evolución de la situación relativa a la eliminación de las prácticas tradicionales que afectan a la salud de las mujeres y las niñas, elaborado por la Sra. Halima Embarek Warzazi en cumplimiento de la Resolución 1999/13 de la Subcomisión, 27 de junio de 2000, párrs. 69-77 (UN Doc. E/CN.4/Sub.2/2000/17).

contra la mujer», la Asamblea afirma que estos «crímenes de honor» son una cuestión de derechos humanos y que los Estados tienen la obligación de ejercer la diligencia debida para impedir esos delitos, investigarlos, castigar a los autores y dar protección a las víctimas, y que no hacerlo constituye una violación de los derechos humanos. Asimismo, expresa su preocupación por el hecho de que las mujeres siguen siendo víctimas de distintas formas de violencia, incluidos los «crímenes de honor» cometidos contra la mujer, que revisten formas muy diversas, y por el hecho de que algunos de sus autores consideren que tienen cierta justificación para cometer tales crímenes (párr. 1).

Para su erradicación, la Asamblea insta a los Estados a que: cumplan sus obligaciones en la materia en virtud del Derecho internacional relativo a los derechos humanos; intensifiquen su labor para prevenir y eliminar los «crímenes de honor» cometidos contra la mujer, recurriendo a medidas legislativas, educacionales, de política social y de otra índole, incluida la difusión de información, y hagan participar en las campañas de toma de conciencia, entre otros, a quienes forman la opinión pública, educadores, autoridades religiosas, jefes, líderes tradicionales y los medios de difusión; alienten apoyen y pongan en práctica medidas y programas encaminados a que los responsables de hacer cumplir la ley y de aplicar las normas, como los funcionarios de policía, los funcionarios del poder judicial y el personal sanitario, conozcan y comprendan mejor las causas y las consecuencias de los «crímenes de honor» cometidos contra la mujer; establezcan y faciliten servicios de apoyo a las víctimas de estos crímenes, brindándoles protección y servicios de apoyo psicológico, asesoramiento jurídico, rehabilitación y reinserción en la sociedad; y establezcan mecanismos institucionales para que las víctimas y otras personas puedan denunciar los «crímenes de honor» en condiciones de seguridad y confidencialidad, y reúnan y difundan información estadística sobre la perpetración de tales crímenes (párr. 4). Asimismo, la Asamblea alienta a los órganos creados en virtud de los tratados de derechos humanos que les compete a seguir teniendo en cuenta los «crímenes de honor» cometidos contra la mujer en sus actividades e informes, y solicita al Secretario General que le presente un informe al respecto, incluidas las medidas adoptadas por los Estados para eliminar los «crímenes de honor» (párrs. 5 y 6)⁴⁵.

45. Aunque varios Estados se mostraron a favor de la Resolución 55/66 de la Asamblea General, como es el caso de Canadá, Malta, Países Bajos y Suecia, sin embargo, algunos Estados formularon observaciones sobre la Resolución. Así, en opinión de Jordania la Resolución no aborda el concepto de «en un arrebato de ira», que es una característica distintiva de los crímenes pasionales, y la posibilidad de invocar ese concepto en el marco de distintos sistemas jurídicos, defendiendo que el tema y el título de la Resolución

En cumplimiento del mandato de la Resolución 55/66 de la Asamblea General, el Secretario General presenta el Informe titulado «Hacia la eliminación de los delitos de honor cometidos contra la mujer», de 2 de julio de 2002, en el que se proporciona información sobre las medidas adoptadas por los Estados miembros y las actividades realizadas dentro del sistema de las Naciones Unidas con miras a la eliminación de los «crímenes de honor» cometidos contra la mujer. En relación con las medidas legislativas adoptadas por los Estados, en el informe se expone que, conforme a los datos facilitados por 26 Estados, la mayoría de sus sistemas jurídicos no prevén ese tipo de delitos por lo que de producirse se juzgan según el Derecho penal general, relacionándose las particularidades más relevantes⁴⁶.

Por todo lo anterior, en el Informe se recomienda a los Estados penalizar toda forma de violencia contra mujeres y niñas en defensa del «honor», y castigar a quienes participan deliberadamente en actos de esa índole, a quienes los facilitan, los fomentan y amenazan con cometerlos; investigar sin tardanza, de forma imparcial y minuciosa, todo informe de violencia ejercida contra la mujer por cuestiones de «honor», documentar y tomar medidas judiciales efectivas al respecto; adoptar todas las medidas necesarias a fin de evitar los actos de violencia de que son objeto las mujeres por estos motivos; y en los países con comunidades de inmigrantes, ofrecer protección a las víctimas y a las posibles víctimas en relación con los procedimientos de asilo e inmigración. Asimismo, los Estados deben brindar capacitación especial y recursos al personal encargado del cumplimiento de la ley, incluidos los magistrados y juristas, a fin de atender de manera imparcial y efectiva las denuncias de violencia contra la mujer, en general, y, en particular, las que implican cuestiones de «honor», y proteger a las mujeres y niñas que corren peligro de sufrir tal violencia, en tanto se respetan sus derechos humanos. Y, finalmente, en el informe se

55/66 debía haberse limitado a los «delitos de honor» premeditados. Ver ONU, Asamblea General, Informe del Secretario General relativo a «Hacia la eliminación de los delitos de honor cometidos contra la mujer», 2 de julio de 2002, párrs. 14-16 (UN Doc. A/57/169).

46. Así, Jordania informó que sus leyes no tenían previstos los «delitos de honor cometidos contra la mujer», ya que esos delitos, que se cometían en el seno de la familia, se trataban en el capítulo del Código Penal relativo a delitos graves y delitos menos graves contra la persona. Y Turquía señaló que en algunas regiones, donde todavía predominaba la forma de vida tradicional, el concepto del «honor» se asociaba al cuerpo de la mujer y esa mentalidad servía de pretexto para la comisión de «delitos de honor» contra ella, de ahí que en el Código Penal turco estaban previstas penas reducidas para «delitos de honor», que también se denominaban «delitos de tradición». Ver ONU, Asamblea General, Informe del Secretario General relativo a «Hacia la eliminación de los delitos de honor cometidos contra la mujer», 2 de julio de 2002, especialmente párrs. 3-5 (UN Doc. A/57/169).

considera que las campañas de sensibilización, información y educación en que participen, entre otros, dirigentes religiosos y comunitarios, tendentes a cambiar estereotipos sociales en el comportamiento de mujeres y hombres son esenciales para prevenir y eliminar la violencia contra mujeres y niñas por cuestiones de «honor», debiendo alentarse a los medios de comunicación a que participen activamente (párrs. 31-34).

A finales de este año se adopta una segunda Resolución de la Asamblea General sobre los «crímenes de honor». Así, en la Resolución 57/179 de la Asamblea General, de 18 de diciembre de 2002, con el título «Hacia la erradicación de los delitos de honor cometidos contra la mujer», la Asamblea afirma que estos delitos son incompatibles con todos los valores religiosos y culturales y expresa su preocupación por el hecho de que las mujeres sigan siendo víctimas de «crímenes de honor» en todas las regiones del mundo, y por los casos en que los autores no son procesados ni castigados (párr. 2). Para su erradicación, la Asamblea insta a los Estados a que cumplan sus obligaciones en la materia en virtud de los instrumentos internacionales de derechos humanos y pongan en práctica la *Declaración y Plataforma de Acción de Berijing*, a que investiguen prontamente y a fondo, enjuicien eficazmente y documenten los casos de «crímenes de honor» cometidos contra la mujer y castiguen a los autores, y a que intensifiquen sus esfuerzos a fin de de que se cobre más conciencia de la necesidad de prevenir y erradicar los «crímenes de honor» cometidos contra la mujer, para modificar actitudes y comportamientos. Asimismo, la Asamblea insta a los Estados a que alienten, apoyen y pongan en práctica medidas y programas encaminados a conocer y comprender mejor las causas y las consecuencias de los «crímenes de honor» cometidos contra la mujer, incluida la capacitación de los responsables de hacer cumplir la ley, y a que establezcan servicios de apoyo para atender a las necesidades de quienes hubieran sido o pudieran ser víctimas de tales delitos, y a que reúnan y difundan información estadística sobre la incidencia de los mismos (párr. 3).

Finalmente, la Asamblea exhorta a los órganos creados en virtud de los tratados de derechos humanos que corresponda, que sigan teniendo en cuenta la cuestión de los «crímenes de honor», y a la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer a que examine esta cuestión en su 47.º período de sesiones (2003), en relación con el tema prioritario «Los derechos humanos de la mujer y la eliminación de todas las formas de violencia contra la mujer y la niña, tal como se definieron en la Plataforma de Acción de Beijing y en el documento final del período extraordinario de sesiones de la Asamblea General titulado ‘La mujer en el año 2000: igualdad entre los géneros, desarrollo y paz para el

siglo XXI» (párr. 4)⁴⁷. Y, por último, pide al Secretario General que incluya en su próximo informe sobre la eliminación de la violencia contra la mujer un informe sustantivo sobre el tema de la resolución que esté basado en todos los datos disponibles y contengan un análisis de las causas básicas de los «crímenes de honor», con datos estadísticos e información sobre las iniciativas adoptadas por los Estados (párr. 6).

Atendiendo a los requerimientos de la Asamblea General, un año más tarde, en el informe de la Relatora Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias, de 22 de diciembre de 2003, se informa con detenimiento de los informes recibidos sobre los casos de asesinatos por razones de «honor» que habían contado con la aprobación o el apoyo del Estado o en los que éste había permitido por su inactividad una impunidad de hecho para quienes los habían perpetrado, analizando especialmente el caso de Pakistán, respecto del que se había transmitido una comunicación relativa al asesinato de 208 mujeres, y el de las mujeres condenadas a muerte por adulterio en Nigeria, como el célebre caso de Amina Lawal, condenada a muerte por lapidación al ser declarada culpable de adulterio al haber dado a luz un hijo fuera del matrimonio, recordando la Relatora Especial que los Estados están obligados a proteger el derecho a la vida de todas las mujeres adoptando todas las disposiciones adecuadas, incluidas medidas legislativas, así como derogando las disposiciones normativas, los usos y prácticas que violan los derechos humanos de las mujeres, instándose a los Estados a introducir las modificaciones legislativas necesarias para que los asesinatos por razones de «honor» no reciban trato discriminatorio en Derecho, sensibilizar a la administración de justicia sobre la igualdad entre los sexos e impedir que en los correccionales y centros de detención se recluyan por la fuerza a las mujeres víctimas de asesinatos por cuestiones de «honor»⁴⁸.

47. Lamentablemente, en el 47.º período de sesiones de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer, que tuvo lugar del 3 al 14 y el 15 de marzo de 2003, no se adoptaron conclusiones convenidas que contuvieran un análisis del tema prioritario y un conjunto de recomendaciones concretas para los gobiernos, los organismos intergubernamentales y otras instituciones que se aplicasen en el nivel internacional, nacional, regional y local, sobre el tema prioritario relativo a los derechos humanos de las mujeres y la eliminación de todas las formas de violencia contra la mujer y la niña. Ver ONU, Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer, Informe sobre el 47.º período de sesiones (3 a 14 y 25 de marzo de 2003), Consejo Económico y Social, Documentos Oficiales, 2003, Suplemento No. 7, Anexo II, pp. 55-58 (UN Doc. E/2003/27).

48. ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Informe de la Relatora Especial, Asma Jahangir, sobre las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias, de 22 de diciembre de 2003, párrs. 66-71 y 96.8 (UN Doc. E/CN.4/2004/7).

En cumplimiento del mandato de la Resolución 57/179 de la Asamblea General, en el Informe del Secretario General sobre la «Violencia contra la mujer», de 20 de agosto de 2004, se abordan de forma específica las medidas legislativas, normativas o de otra índole adoptadas por los Estados miembros a fin de combatir los crímenes cometidos contra la mujer en nombre del «honor». De las respuestas facilitadas por los Estados se concluye que en la mayoría no hay una legislación específica que abarque concretamente ese tipo de delitos, por lo que se castigan conforme a las disposiciones pertinentes del Código Penal, aunque algunos países han llevado a cabo modificaciones legislativas para reducir los casos de violencia contra la mujer en general y los «crímenes de honor» en particular. No obstante, la mayoría de los países que facilitaron información al Secretario General se refieren a diversas medidas y programas destinados a combatir los «crímenes de honor», y en el caso de los países que consideran que este fenómeno está más presente en las comunidades de inmigrantes enmarcan su acción en el contexto de las políticas de integración, formando incluso a sus funcionarios para que entiendan mejor la cuestión del «honor» en este contexto. Por todo ello, el Secretario General recomienda a los Estados que procedan a elaborar marcos legislativos integrales que tipifiquen como delito todas las formas de violencia contra la mujer y apliquen penas adecuadas para los autores, y que cuando se informe de delitos cometidos contra la mujer en nombre del «honor» se tipifiquen como tales y se sometan inmediatamente a juicio⁴⁹.

Por todo lo anteriormente expuesto, a finales de 2004 la Asamblea General adopta una tercera Resolución sobre los «crímenes de honor». En efecto, en la Resolución 59/165 de la Asamblea General, de 20 de diciembre de 2004, titulada «Hacia la erradicación de los delitos de honor cometidos contra la mujer y la niña», la Asamblea General vuelve a reiterar que los Estados están obligados

49. A fecha de 14 de mayo de 2014, solamente 23 Estados habían respondido a la petición del Secretario General de facilitar información sobre la aplicación de la Resolución 57/179 de la Asamblea General, a saber, Alemania, Argentina, Austria, Azerbaiyán, Bangladesh, Colombia, Costa Rica, China, Dinamarca, Federación de Rusia, Finlandia, Irlanda, Islandia, Italia, Jordania, Kuwait, Malasia, Malta, Marruecos, México, Noruega, Paraguay, Portugal, República Árabe Siria, República de Corea y Ucrania. Diversos países informan que han adoptado medidas en el ámbito legislativo para erradicar los «delitos de honor», así en el caso de Jordania, en virtud de la Ley provisional No. 86 de 2001, todavía no promulgada, se modifica el artículo 240 del Código Penal suprimiendo el régimen de las circunstancias eximentes y sustituyéndolo por el de las circunstancias atenuantes. Asimismo, diversos países europeos informan de la adopción de medidas y programas en relación con la población inmigrante, como es el caso de Países Bajos y Suecia. Ver ONU, Asamblea General, Informe del Secretario General sobre la «Violencia contra la mujer», 20 de agosto de 2004, párrs. 35-45 y 65 (UN Doc. A/59/281).

a ejercer la diligencia debida para impedir los «crímenes de honor» cometidos contra la mujer y la niña, investigarlos, castigar a los autores y dar protección a las víctimas, que no hacerlo constituye una violación de sus derechos humanos y libertades fundamentales, y que estos delitos son incompatibles con todos los valores religiosos y culturales. Para su erradicación, la Asamblea vuelve a instar a los Estados a que: cumplan sus obligaciones en virtud de los instrumentos internacionales de derechos humanos; investiguen prontamente y a fondo, enjuicien eficazmente y documenten los casos de «crímenes de honor» cometidos contra la mujer y castiguen a los autores; intensifiquen sus esfuerzos para que se cobre más conciencia de la necesidad de prevenir y erradicar los «crímenes de honor» cometidos contra la mujer, a fin de modificar actitudes y comportamientos; alienten, apoyen y pongan en práctica medidas y programas encaminados a conocer y comprender mejor las causas y las consecuencias de estos delitos, incluida la capacitación de los responsables de hacer cumplir la ley; establezcan servicios de apoyo para atender a las necesidades de quienes hubieran sido o pudieran ser víctimas de tales delitos; y que reúnan y difundan información estadística sobre la incidencia de los «crímenes de honor» (párr. 3). Finalmente, la Asamblea exhorta a los órganos correspondientes creados en virtud de los tratados de derechos humanos, cuando proceda, y a la Relatora Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, a que sigan prestando atención a esta cuestión y requiere al Secretario General que en el informe sobre la cuestión de la violencia contra la mujer que le presente en su sexagésimo período de sesiones incluya información sobre la aplicación de la Resolución 59/165 (párr. 4)⁵⁰.

En cumplimiento del mandato de la Asamblea General, en el Informe del Secretario General sobre «Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer», de 6 de julio de 2006, se afirma que si bien algunas de las normas y prácticas culturales empoderan a las mujeres y promueven sus derechos humanos, también es frecuente que las costumbres, las tradiciones y

50. En el último informe de la Relatora Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre prácticas tradicionales que afectan a la salud de las mujeres y las niñas, se incluye un apartado relativo a los delitos por cuestiones de «honor» en el que se agradece que se hayan adoptado las Resoluciones específicas sobre los «delitos de honor» contra la mujer de la Asamblea General 57/179 y 59/165, y se hace referencia a los datos aportados en el informe del Secretario General sobre violencia contra la mujer A/59/281, de 20 de agosto de 2004, ver ONU, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, Noveno y último Informe sobre la evolución de la situación relativa a la eliminación de las prácticas tradicionales que afectan a la salud de las mujeres y las niñas, elaborado por la Relatora Especial, Sra. Halima Embarek Warzazi, 11 de julio de 2005, párrs. 77-81 (UN Doc. E/CN.4/Sub.2/2005/36).

los valores religiosos se utilicen para justificar la violencia contra la mujer, en particular las creencias vinculadas con las «prácticas tradicionales nocivas», como los crímenes en nombre del «honor», que cometidos por lo común por un hermano, el padre, el marido u otro pariente masculino, son un medio de controlar las opciones de las mujeres, no sólo en la esfera de la sexualidad sino también en otros aspectos del comportamiento, como la libertad de circulación, de ahí que frecuentemente estos crímenes tengan una dimensión colectiva, pues la familia en su conjunto se considera lesionada por el comportamiento real o percibido de la mujer, y a menudo tengan un carácter público, contribuyendo a influir en la conducta de otras mujeres. No obstante, afirma el Secretario General que en el ámbito legislativo se han producido algunos avances, pues en Túnez se ha eliminado la reducción de la pena en casos de «homicidios de honor» y en Turquía los crímenes cometidos en nombre del «honor» son penados con prisión perpetua⁵¹.

Pese a todo, unos años más tarde, en el Informe de la Relatora Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la violencia contra la mujer, sus causas y sus consecuencias, de 1 de agosto de 2011, se sigue haciendo referencia a los «crímenes de honor», afirmándose que desde la creación de su mandato se han comunicado casos de violencia y asesinato de mujeres en nombre del «honor» en el curso de las visitas a distintos países, como Argelia, Afganistán, Irán, Países Bajos, los territorios palestinos ocupados, Pakistán, Suecia y Turquía⁵². Por esto no sorprende que, como se analiza a continuación, las Naciones Unidas hayan abordado recientemente los «crímenes de honor» en el marco de las medidas que deben adoptar los Estados para prevenir, investigar, perseguir y castigar el asesinato de mujeres y niñas por razones de género, incluidos los asesinatos por razones de «honor».

3.2 La ineludible obligación de los Estados de adoptar medidas concretas contra el asesinato de mujeres y niñas por razones de «honor»

En efecto, en el informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer relativo a «Los homicidios de mujeres relacionados con el género», de 23 de mayo de 2012, se afirma que por tales se entiende el asesinato de mujeres y niñas por el hecho de pertenecer al sexo femenino, constituyendo

51. ONU, Asamblea General, Informe del Secretario General relativo a «Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer», 6 de julio de 2006, párrs. 78, 124, 303 (UN Doc. A/61/122/Add.1).

52. ONU, Asamblea General, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, Rashida Manjoo, de conformidad con la Resolución 65/187 de la Asamblea General, 1 de agosto de 2011, párr. 32 (UN Doc. A/66/215).

la manifestación más extrema de la violencia contra la mujer, que a menudo representa el acto último de un continuo de violencia, prolongado e ignorado, distinguiéndose entre las formas activas o directas de homicidio por razones de género y sus formas pasivas o indirectas, figurando entre las formas directas los asesinatos como resultado de la violencia en la pareja, asesinatos relacionados con la hechicería o brujería, asesinatos relacionados con el «honor», asesinatos relacionados con conflictos armados, asesinatos relacionados con la dote, asesinatos relacionados con la identidad de género y la orientación sexual y asesinatos relacionados con la identidad étnica o indígena⁵³.

En relación con los homicidios de mujeres y niñas por razones de «honor», la Relatora Especial afirma que constituyen una de las más graves de las prácticas nocivas contra la mujer más extendidas, produciéndose especialmente en la amplia zona que va desde el Sáhara al Himalaya, aunque también tiene lugar en otras regiones y países con comunidades migrantes. Tales homicidios por razones de «honor» revisten muchas formas, bien el asesinato directo o la lapidación, bien se obliga a las mujeres a suicidarse tras denunciar públicamente su comportamiento, o bien se las desfigura con ácido, causándoles en muchos casos la muerte. Incluso, la Relatora manifiesta su preocupación por el fenómeno de la autoinmolación, denunciado en Afganistán y la República Islámica de Irán, consistente en que las mujeres o las jóvenes tratan de suicidarse prendiéndose fuego porque consideran que están «deshonrando» a la familia. Pese a su gravedad, la Relatora se lamenta de que los crímenes por razones de «honor» muchas veces no se denuncian, rara vez se investigan, por lo que suelen quedar impunes, y cuando son sancionados las sentencias son mucho más leves que las que se imponen por crímenes igualmente violentos sin la dimensión del «honor»⁵⁴.

Un año más tarde, en el Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer relativo a las «Causas, condiciones y consecuencias de la encarcelación para las mujeres», de 21 de agosto de 2013, se señala expresamente que a veces se mantiene a las mujeres en prisiones para evitar que se conviertan en víctimas de los «crímenes de honor». Asimismo, en el Informe se constata que las mujeres víctimas de delitos por razones de «honor» también encuentran problemas por la falta de programas eficaces de rehabilitación e inserción, así en

53. ONU, Asamblea General, Consejo de Derechos Humanos, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y sus consecuencias, Sra. Rashida Manjoo, 23 de mayo de 2012, párrs. 15 y 16 (UN Doc. A/HRC/20/16).

54. ONU, Asamblea General, Consejo de Derechos Humanos, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y sus consecuencias, la Sra. Rashida Manjoo, 23 de mayo de 2012, párrs. 43-50 (UN Doc. A/HRC/20/16).

algunos países las mujeres no pueden volver a su casa tras ser liberadas por el miedo a la violencia que pueda cometerse contra ellas, solicitando permanecer en los centros de detención tras la fecha de su puesta en libertad por el miedo a la violencia relacionada con el «honor»⁵⁵.

Por todo lo anteriormente expuesto, no extraña que a finales de este año se apruebe la Resolución 68/191 de la Asamblea General, de 18 de diciembre de 2013, relativa a la «Adopción de medidas contra el asesinato de mujeres y niñas por razones de género», en la que se insta a los Estados a adoptar medidas de diversa índole, como la promulgación y aplicación de leyes, para poner fin a los asesinatos de mujeres y niñas por razones de género; a prevenir el asesinato de mujeres y niñas por razones de género y ofrecer protección jurídica, incluidas vías de recurso apropiadas y mecanismos de reparación e indemnización, a las víctimas de esos delitos; a poner fin a la impunidad y velar por que los autores de esos abominables delitos contra las mujeres y las niñas rindan cuentas y sean castigados, fortaleciendo la respuesta de la justicia penal ante el asesinato de mujeres y niñas por razones de género, en particular mediante la adopción de medidas para reforzar la capacidad para investigar, enjuiciar y castigar esos delitos en todas sus formas. Asimismo, se solicita al Secretario General que convoque una reunión de un grupo intergubernamental de expertos de composición abierta para examinar las formas de prevenir, investigar, enjuiciar y castigar más eficazmente el asesinato de mujeres y niñas por razones de género, con miras a formular recomendaciones concretas, basándose en las mejores prácticas actuales, en consulta con las entidades y los mecanismos de derechos humanos pertinentes de las Naciones Unidas, y a que informe a la Asamblea General en su septuagésimo período de sesiones sobre la aplicación de la Resolución⁵⁶.

Para dar cumplimiento a las previsiones contenidas en la Resolución 68/191 de la Asamblea General, en las Conclusiones y Recomendaciones del Grupo de Expertos sobre el asesinato de mujeres y niñas por razones de género relativas al «El asesinato de mujeres y niñas por razones de género: prácticas prometedoras, dificultades y recomendaciones concretas», adoptadas en Bangkok del 11 al 13 de noviembre de 2014, se define el «asesinato de mujeres por razones de género» como el asesinato, tanto en público como en privado, de mujeres por

55. ONU, Asamblea General, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y sus consecuencias, la Sra. Rashida Manjoo, de conformidad con la Resolución 65/187 de la Asamblea General, relativo a las «Causas, condiciones y consecuencias de la encarcelación para las mujeres», 21 de agosto de 2013, párrs. 21 y 75 (UN Doc. A/68/340).

56. ONU, Resolución 68/191 de la Asamblea General, de 18 de diciembre de 2013, relativa a la «Adopción de medidas contra el asesinato de mujeres y niñas por razones de género», párrs. 1-17 (UN Doc. A/RES/68/191).

el hecho de ser mujeres, que tiene sus raíces en la discriminación por motivos de género y en las relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres, agravada con frecuencia por otras formas de discriminación basadas en la raza, la casta, la clase, la ubicación geográfica, la religión o las creencias, el nivel de instrucción, la capacidad y la sexualidad, así como por una tolerancia general de la violencia contra la mujer, recomendándose instar a los Estados, entre otras medidas, a adoptar un marco jurídico que ataje eficazmente los asesinatos de mujeres por razones de género, entre otras cosas, mediante la tipificación de delitos o agravantes específicos y la estipulación de la garantía de que los autores de delitos no puedan invocar atenuantes como la «pasión», la «emoción violenta», el «honor» o la «provocación» para eludir la responsabilidad penal⁵⁷.

Asimismo, un año más tarde, sobre la base de las conclusiones y recomendaciones aprobadas por el Grupo de Expertos adoptadas en Bangkok y en cumplimiento del mandato de la Resolución 68/191 de la Asamblea General, en el informe del Secretario General sobre la «Adopción de medidas contra el asesinato de mujeres y niñas por razones de género», de 16 de junio de 2015, se recomienda revisar, evaluar y actualizar las leyes nacionales para prevenir eficazmente el asesinato de mujeres por razones de género, entre otras cosas, previendo determinados delitos o agravantes y reformando esas leyes para garantizar que no contengan disposiciones discriminatorias en las que se invoquen factores como la «pasión», la «emoción descontrolada», el «honor» o la «provocación», que permitan a los autores del delito eludir su responsabilidad penal⁵⁸.

Finalmente, no extraña que en la reciente Resolución 70/176 de la Asamblea General, de 17 diciembre de 2015, relativa a la «Adopción de medidas contra el asesinato de mujeres y niñas por razones de género», se vuelva a instar a los Estados a que adopten diversas medidas para prevenir, investigar, perseguir y

57. Asimismo, se recomienda instar a los Estados a elaborar, con la asistencia de los organismos competentes de las Naciones Unidas, un marco que conceptualice adecuadamente una comprensión mundial respecto del asesinato de mujeres por razones de género y estudiar la posibilidad de elaborar un indicador sobre el asesinato de mujeres por razones de género como complemento de los indicadores relativos a la documentación de la prevalencia de la violencia contra la mujer. Ver ONU, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC), Grupo de Expertos sobre el asesinato de mujeres y niñas por razones de género, Conclusiones y recomendaciones del grupo de expertos sobre el «Asesinato de mujeres y niñas por razones de género: prácticas prometedoras, dificultades y recomendaciones concretas», Bangkok, 11 a 13 de noviembre de 2014, párrs. 4, 48-54 (UN Doc. UNODC/CCPCJ/EG.8/2014/2).

58. ONU, Asamblea General, Informe del Secretario General sobre la «Adopción de medidas contra el asesinato de mujeres y niñas por razones de género», 16 de junio de 2015, especialmente párr. 41.c (UN Doc. A/70/93).

castigar los actos de violencia contra las mujeres y las niñas, en particular el asesinato por razones de género, incluidos los asesinatos por razones de «honor», de conformidad con la legislación nacional, y actúen a todos los niveles para poner fin a la impunidad de quienes cometan esos abominables delitos contra las mujeres y las niñas; a que protejan y apoyen a las víctimas, garantizando una eficaz cooperación entre todos los organismos estatales competentes, incluidos, la judicatura, la fiscalía, los organismos encargados de hacer cumplir la ley, los servicios de salud y sociales y las autoridades locales y regionales; y a que reúnan, desglosen, analicen y comuniquen datos sobre el asesinato de mujeres y niñas por razones de género, incluidos los asesinatos por razones de «honor», de lo que deberá dar cumplida cuenta el Secretario General el próximo año, en 2017⁵⁹.

4. CONCLUSIONES. HACIA LA ADOPCIÓN DE ESTÁNDARES NORMATIVOS ESPECÍFICOS VINCULANTES PARA ERRADICAR LOS «CRÍMENES DE HONOR»: LA FUTURA CONVENCIÓN PARA LA ELIMINACIÓN DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES Y LAS NIÑAS

Como refleja este estudio, a lo largo de los últimos 20 años, tanto la Asamblea General como distintos órganos intergubernamentales y especializados de las Naciones Unidas sobre derechos humanos han abordado con especial atención los crímenes cometidos en nombre del «honor» como una forma específica de violencia contra la mujer, basada en prácticas perjudiciales que son consecuencia de tradiciones culturales y religiosas arraigadas que discriminan a la mujer y violan sus derechos humanos y libertades fundamentales, definiéndose un conjunto de estándares internacionales de derechos humanos para la prevención y erradicación de tales delitos, que requiriere la adopción por los Estados de una estrategia integral, dirigida al reforzamiento de medidas jurídicas, políticas y de carácter social.

Con todo, a pesar de los avances habidos en los últimos años, sin embargo, tal marco de estándares internacionales de las Naciones Unidas carece de un instrumento jurídico vinculante específico para combatir todas las formas de

59. Asimismo, se solicita a la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito que prepare, en colaboración con los Estados miembros, un estudio analítico sobre el asesinato de mujeres y niñas por razones de género a nivel mundial, en el que figuren datos desglosados sobre este fenómeno, y se solicita también al Secretario General que informe a la Asamblea General en su septuagésimo segundo período de sesiones sobre la aplicación de la Resolución. Ver ONU, Resolución 70/176 de la Asamblea General, de 17 de diciembre de 2015, relativa a la «Adopción de medidas contra el asesinato de mujeres y niñas por razones de género», párrs. 1-19 (UN Doc. A/RES/70/176).

violencia contra la mujer, incluidos los «crímenes de honor», que establezca de forma clara la obligación de los Estados de actuar con la diligencia debida para poner fin a este tipo de delitos⁶⁰. En efecto, como se señala en el Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, de 29 de julio de 2015, aunque en el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas la violencia contra la mujer en sus distintas manifestaciones está cubierta por un conjunto de tratados, resoluciones, recomendaciones y declaraciones, sin embargo, no hay un único y exclusivo instrumento jurídicamente vinculante que establezca todas las formas de violencia contra la mujer como una violación de los derechos humanos específica, grave y generalizada, proponiéndose la adopción de un instrumento internacional específico y vinculante que ofrezca un marco normativo claro y obligue de una forma fehaciente a los Estados mediante un sistema de rendición de cuentas al cumplimiento de sus obligaciones en materia de violencia contra la mujer, incluida su manifestación más extrema como son los «crímenes de honor»⁶¹. Así, un Convenio internacional específico sobre la eliminación de la violencia contra la mujer garantizaría que se pudiese exigir a los Estados el cumplimiento de unas normas vinculantes desde el punto de vista jurídico, constitutivas de un marco normativo nítido para la protección de mujeres y niñas a escala mundial, contando además con un órgano especial de supervisión que se encargaría de analizar en profundidad la evolución de la situación tanto a nivel global como nacional⁶².

Desde este planteamiento, en una adenda al informe de la Relatora Especial se incluye un Proyecto de *Convención para la Eliminación de la Violencia contra*

60. En el informe de la Relatora Especial de 2014 ya se hace referencia a la ausencia de un instrumento jurídicamente vinculante en materia de violencia contra la mujer, «La Relatora Especial ha señalado la existencia de un vacío normativo a nivel internacional. La ausencia de un instrumento jurídicamente vinculante en materia de violencia contra la mujer impide que esta cuestión se plantee como una violación de los derechos humanos propiamente dicha, que comprenda de forma genérica todas las manifestaciones de violencia contra las mujeres y que recoja con toda claridad la obligación de los Estados de actuar con la diligencia debida para poner fin a esta clase de violencia». ONU, Asamblea General, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y sus consecuencias, Sra. Rashida Manjoo, presentado de conformidad con la Resolución 67/144 de la Asamblea, de 1 de septiembre de 2014, párr. 59 (UN Doc. A/69/368).

61. ONU, Asamblea General, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y sus consecuencias, Sra. Rashida Manjoo, presentado de conformidad con la Resolución 69/147 de la Asamblea, de 29 de julio de 2015, párr. 66 (UN Doc. A/70/209).

62. ONU, Asamblea General, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y sus consecuencias, Sra. Rashida Manjoo, presentado de conformidad con la Resolución 67/144 de la Asamblea, de 1 de septiembre de 2014, párr. 71 (UN Doc. A/69/368).

las Mujeres y las Niñas⁶³, contemplándose de forma expresa que los Estados deben velar porque no se considere la cultura, las costumbres, la religión, la tradición o el llamado «honor» una justificación de ningún acto de violencia cubierto por el ámbito de aplicación del Convenio. Asimismo, se establece que los Estados deben adoptar las medidas legislativas o de otro tipo necesarias para garantizar que, en los procedimientos penales abiertos por la comisión de uno de los actos de violencia incluidos en el ámbito de aplicación de la Convención, no se admita la cultura, las costumbres, la religión, la tradición o el supuesto «honor» como justificación de dichos actos, impidiéndose alegaciones según las cuales la víctima habría transgredido las normas o costumbres culturales, religiosas, sociales o tradicionales relativas a un comportamiento apropiado. Incluso, como en muchos de estos casos los actos de violencia contra las mujeres en nombre del supuesto «honor» se comenten a menudo por un menor, instigado por un miembro adulto de la familia, para evitar así la responsabilidad penal, en el Proyecto de Convención se obliga también a los Estados a adoptar las medidas legislativas necesarias para que la incitación hecha por cualquier persona adulta a un menor para que cometa tales actos no disminuya la correspondiente responsabilidad penal de esa persona en relación con los actos cometidos⁶⁴.

Por todo, de llegar a aprobarse, la futura *Convención de las Naciones Unidas para la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres y las Niñas* supondrá un aldabonazo importante para que los Estados dejen de admitir la cultura y la religión como justificación de los «crímenes de honor», contribuyéndose así a la efectiva erradicación de una de las manifestaciones más extremas de la violencia ejercida contra miles de mujeres en países de todo el mundo.

63. El Proyecto de *Convención para la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres y las Niñas* se ha elaborado en el marco de un extenso proceso llevado a cabo desde 2012 por los Profesores Jackie Jones y Noelle Quenivet de la University of the West of England (UWE), en el que han participado diversos expertos y que se basa en instrumentos internacionales, como la *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la mujer*, así como en instrumentos regionales como el *Convenio del Consejo de Europa sobre Prevención y Lucha contra la Violencia contra la Mujer y la Violencia Doméstica*, la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer «Convención de Belem do Para»* y el *Protocolo a la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos sobre los Derechos de la Mujer en África*. Ver UN, General Assembly, Human Rights Council, Addendum to the Human Right Council Thematic report of the Special Rapporteur on Violence, its Causes and Consequences, 16 June 2015, pp. 5-22 (UN Doc. A/HRC/29/27/Add.4).

64. UN, General Assembly, Human Rights Council, Addendum to the Human Right Council Thematic report of the Special Rapporteur on Violence, its Causes and Consequences, 16 June 2015, pp. 12 y 18 (A/HRC/29/27/Add.4).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amnesty International. *Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women –Weakening the protection of women from violence in the Middle East and North Africa region*. 2004 [Publicación en línea], <<https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/58DC72B3A727CB1385256F43005430CE>>, consultado el 12-05-2016.
- An-Na'im, Abdullahi A. «State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws». *Human Rights of Women: National and International Perspectives*. Ed. Rebecca J. Cook. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994, 167-188.
- Chesler, Phyllis. «Worldwide Trends in Honor Killings». *Middle East Quarterly* 17.2 (2010): 3-11.
- Clark, Belinda. «The Vienna Convention Reservations Regimen and the Convention on Discrimination against Women». *The American Journal of International Law* 85.2 (1991): 281-321.
- Cook, Rebecca J. «Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women». *Virginia Journal of International Law* 30 (1990): 643-709.
- Freeman, Marsha A., Beate Rudolf y Christine Chinkin. *The UN Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women: A Commentary*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2012.
- Greiff, Shaina. «No justice in Justifications: Violence against Women in the Name of Culture, Religion, and Tradition». *The Global Campaign to Stop Killing and Stoning Women*. 2010 <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.186.3212&rep=rep1&type=pdf>>, consultado el 12-05-2016.
- Holtmaat, Rikki y Jonneke Naber. *Women's Human Rights and Culture; from Deadlock to Dialogue*. Portland: Intersentia, 2011.
- Kusha, Hamid R. y Nawal H. Ammar. «Stoning Women in the Islamic Republic of Iran: Is it Holy Law or Gender Violence». *Arts and Social Sciences Journal* 5.1 (2014): 1-9 <<http://www.omicsonline.com/open-access/stoning-women-in-the-islamic-republic-of-iran-is-it-holy-law-or-gender-violence-2151-6200.1000063.pdf>> consultado el 22-04-2016.
- Kogacioglu, Dicle. «The Tradition effect: Framing honor crimes in Turkey», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 15. 2 (2004): 119-151.
- Koukoulis-Spiliotopoulos, Sophia. «The limits of Cultural Traditions», *Annuaire International des Droits de l'Homme* 3 (2008): 411-433.
- Nyamu, Celestine I. «How Should Human Rights and Development Respond to Cultural Legitimization of Gender Hierarchy in Developing Countries?» *Harvard International Law Journal* 41 (2000): 381-418.
- Raday, Frances. «Culture, Religion and Gender». *International Journal of Constitutional Law* 1. 4 (2003): 663-715.

- Raday, Frances. «Culture, Religion and CEDAW's art 5(a)». *The Circle of Empowerment: 25 Years of the UN Committee on the Elimination of Discrimination against Women*. Eds. B. Schöpp-Schilling, Hanna Beate, Cees Flinterman. New York: The Feminist Press, 2007, 67-85.
- Terman, Rochelle L. «To Specify or Single Out: Should We Use the Term "Honor Killing"»?». *Muslim World Journal of Human Rights* 7.1 (2010): 1-41.
- United Nations. *Supplement to the Handbook for Legislation on Violence against Women. «Harmful practices» against women*. New York: Department of Economic and Social Affairs, Division for the Advancement of Women, 2011 <<http://www.un.org/womenwatch/daw/vaw/handbook/Supplement-to-Handbook-English.pdf>>, consultado el 22-04-2016.
- United Nations. Office on Drugs and Crime (UNODC). *Recommendations for action against gender-related killing of women and girls*. New York: United Nations Office on Drugs and Crime, 2015 <http://www2.unwomen.org/~media/headquarters/attachments/sections/library/publications/2015/gender-related_killing.pdf?v=1&d=20151026T163328>, consultado el 22-04-2016.
- United Nations Population Fund (UNFPA). *The State of World Population 2000. Lives Together, Worlds Apart: Men and Women in a time of Change*. New York: United Nations Population Fund, 2000 <http://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/swp2000_esp.pdf>, consultado el 22-04-2016.
- United Nations. *Report of the expert group meeting on good practices in legislation on violence against women*. United Nations Division for the Advancement of Women. United Nations Office on Drugs and Crime. Viena, 2008 <[http://www.un.org/womenwatch/daw/egm/vaw_legislation_2008/Report%20EGMGPLVAW%20\(final%2011.11.08\).pdf](http://www.un.org/womenwatch/daw/egm/vaw_legislation_2008/Report%20EGMGPLVAW%20(final%2011.11.08).pdf)>, consultado el 22-04-2016.
- Velázquez Borges, Sudis María. «Las reservas a la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer». *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas* 41. 115 (2011): 427-449.
- Welchman, Lynn y Sara Hossain. «Honour»: *Crimes, paradigms, and violence against women*. London: Zed Books, 2005.
- Winter, Bronwyn, Denise Thompson y Sheila Jeffreys. «The UN Approach to Harmful Traditional Practices». *International Feminist Journal Politics* 4.1 (2002): 72-94.
- Wyttenbach, Judith. «Violence against Women, Culture/Religious Tradition and the International Standard of Due Diligence», *Due Diligence and its Application to Protect Women from Violence*. Ed. Carin Benninger-Budel. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2008, 225-239.
- Zechenter, Elizabeth M. «In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual». *Journal of Anthropological Research* 53.3 (1997): 319-347.

EL PAPEL DEL ISLAM EN EL PENSAMIENTO FEMINISTA DE ṬĀHAR AL-ḤADDĀD

THE ROLE OF ISLAM IN ṬĀHAR AL-ḤADDĀD'S FEMINIST THOUGHT

Tatiana HERNÁNDEZ JUSTO

Universidad de Granada

Recibido: 15/7/2016

Aceptado: 05/09/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Hernández Justo, Tatiana. «El papel del Islam en el pensamiento feminista de ṬĀHAR AL-ḤADDĀD». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 133-146, DOI: 10.14198/fem.2016.28.05

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.05>

Resumen

Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935), adalid del feminismo en Túnez, dedicó su más importante obra a describir y criticar la situación de las mujeres en su país en busca de mejoras que acabaran con la desigualdad entre hombres y mujeres. Esta obra, *Imra'atu-nā fi l-Ṣarī'a wa-l-muḥtama'*, le costó la expulsión de la academia además de serios problemas con la institución religiosa más influyente de su país, la universidad islámica al-Zaytuna, a pesar de que sus teorías se enmarcaban claramente en un ámbito religioso. A lo largo de este trabajo estudiaremos el papel de la fe islámica en el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād a través del análisis de las propuestas ofrecidas por el autor en su obra, determinando rupturas y continuidades con la tradición islámica del momento.

Palabras clave: Túnez, Ṭāhar al-Ḥaddād, islam, feminismo, reformismo.

Abstract

Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935), beginner of feminism in Tunisia, was a towering figure who dedicated his best known work to describing and criticizing the edging situation women in his country lived in, while offering his own views on what had to be done to stop gender inequality. Said work, *Imra'atu-nā fī l-Šarī'a wa-l-muḥtama'*, became a major discussion topic in the society of his time and cost him several problems with al-Zaytuna, Tunisia's biggest religious institution, even though al-Haddad's theories come from a clearly religious background. Throughout this article we'll study the role of Islamic faith in his thought via the analysis of the proposals offered in his book, searching for continuity and rupture with the Islamic tradition of his time.

Keywords: Tunisia, Ṭāhar al-Ḥaddād, Islam, feminism, reformism.

1. INTRODUCCIÓN

La figura de Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935), pensador y reformista tunecino clave para comprender el proceso de emancipación y empoderamiento femenino en el país, ha sido objeto de pocos estudios, tanto dentro como fuera de las fronteras nacionales. Este autor, conocido principalmente por su faceta como luchador a favor de las mujeres pero también muy implicado con la causa nacionalista y el movimiento obrero, fue duramente criticado en su época, especialmente por sectores conservadores dentro del ámbito religioso, e incluso llegó a ser acusado de herejía. Su obra más importante en la materia, titulada *Imra' tu-nā fī l-Šarī'a wa-l-mu'ytama'* (*Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*), recibió tales críticas que se prohibió inmediatamente su circulación y el autor fue obligado a abandonar la Escuela Superior de Derecho, donde se encontraba estudiando, y a entregar su título de al-Zaytūna (Sraïeb 106-107).

Sin embargo, un primer vistazo a la obra nos permite comprender el cariz reformista de la misma sin llegar a percibir un carácter rupturista con el islam. Al hacerlo, nos percatamos de que este libro se enmarca en la corriente comenzada por eruditos como ʿĪmāl al-Dīn al-Afgānī (1838-1897) y Muḥammad ʿAbduh (1849-1905), una corriente reformista que promulga una nueva lectura del islam, adecuándola al contexto contemporáneo y a las nuevas circunstancias sociales e históricas, en lugar de un rechazo a la religión. ¿Cuál es el papel de la religión en el discurso de al-Ḥaddād? ¿Cuándo se da una ruptura con la tradición social y qué podría considerarse realmente como una crítica a la fe islámica? Para tratar de responder a estas preguntas, nuestro objetivo en este artículo es estudiar las propuestas ofrecidas en *Imrā' tu-nā fī l-Šarī'a wa-l-mu'ytama'* y determinar cuál es el rol del islam en el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād. Para ello, emplearemos tanto la versión original en árabe (Ṭāhar al-Ḥaddād 1989) como la traducción al inglés de la obra (Ronak Husni y Daniel L. Newman) y haremos especial hincapié en aquellas cuestiones que suscitaron mayor polémica en la obra y que más claramente podemos relacionar con el aspecto religioso del islam.

2. ANÁLISIS DE LA OBRA

Al-Ḥaddād perfila a lo largo de toda su obra una serie de cuestiones transversales en torno a las cuales gira su pensamiento y que se encuentran presentes no sólo en *Imrāʾtu-nā fi l-Šarīʿa wa-l-muʾtamaʿ*, sino en todos sus libros. Estos axiomas de su pensamiento son, por un lado, la importancia de la educación para la consecución de mejoras; por otro lado, la necesidad de una liberación nacional (como dijimos anteriormente, al-Ḥaddād era un autor sumamente comprometido con la causa nacionalista) para que se produzcan las liberaciones sociales que él promulga (a saber, la liberación femenina y la liberación obrera) y, por último, la tesis de que el islam no es el culpable del atraso y el estancamiento que sufría su país en su época, sino que los hombres, a través de interpretaciones incorrectas y tradicionalistas, han desviado el verdadero significado de la Palabra de Dios. Este último punto es el que más nos interesa para analizar el rol de la religión en el pensamiento del autor, puesto que nos permite ver, en primer lugar, la importancia que la fe tiene para al-Ḥaddād así como su visión reformista al respecto, compartida por otros autores coetáneos, como el conocido Qāsim Amīn (1863-1908).

Para al-Ḥaddād, esta situación de atraso en que se ha sumido la sociedad tunecina (y la sociedad islámica en general) se ha debido a la intrusión en la religión de prácticas sociales o culturales que son ajenas al mensaje divino y que han persistido a causa del machismo de sus intérpretes y de la ignorancia de los creyentes. Por ende, es necesario purificar el islam y extraer de él todos estos elementos exógenos, además de adaptar el texto a su contexto para que éste se pueda reinterpretar y pueda ser comprendido y vivido por la sociedad del momento. Para ello, el autor se muestra partidario de hacer una doble distinción en cuanto a las normas comprendidas dentro de la ley islámica: por un lado, aquellas leyes que son mutables y permiten la reinterpretación y la introducción de reformas y, por otro lado, las normas que serían inalterables y no admitirían ningún tipo de modificación. Para él, las leyes referidas a la situación de las mujeres pertenecen al primer apartado y, por tanto, es lícito revisar la legislación vigente para perfeccionarla y permitir que las mujeres recuperen el puesto que, según al-Ḥaddād, el Corán y Dios les confirieron. Partimos, por tanto, de un pensamiento de raíz religiosa que no combate la fe, sino que le confiere el privilegio de haber sentado las bases de la igualdad, aunque luego la práctica religiosa y los creyentes desfiguraran esta cuestión. Por ello, las críticas de al-Ḥaddād siempre van a enmarcarse en lo que el autor considera como el «correcto camino» dentro de la interpretación islámica y la religión va a ser la que marque las pautas de lo que es lícito e ilícito en materia de emancipación y participación femenina.

Al-Ḥaddād critica duramente costumbres culturales como el velo (especialmente el velo facial, que era un símbolo del enclaustramiento), la reclusión de las mujeres en las casas, la falta de contacto entre los sexos, la ausencia de mujeres en la vida pública, los matrimonios concertados, etc. Al mismo tiempo, pone de manifiesto las diferencias de opinión entre orientales y occidentales acerca del lugar de la mujer en la sociedad. Mientras en Occidente las mujeres son educadas y trabajan codo con codo con los hombres en busca del progreso de sus naciones, el autor argumenta que en Oriente las mujeres se hallan relegadas a una posición inferior, siempre dentro de los límites del hogar y sin posibilidades reales de formar parte activa de la sociedad y del progreso de sus países. Las causas de esta situación son completamente ajenas a la esencia misma del islam que, en realidad, supuso un gran avance para la situación de las mujeres en la época preislámica al concederles el derecho, entre otras cosas, a tener una dote y a participar de la herencia que dejaran sus parientes. De entre todas esas causas, al-Ḥaddād hace especial hincapié en una, la más importante a su juicio, que es la interpretación que los hombres hacen de la religión y, más concretamente, del Libro Sagrado.

3. APARTADO JUDICIAL

A lo largo de las dos grandes partes en que se halla dividida la obra (un apartado para las cuestiones jurídicas y otro para las sociales), al-Ḥaddād repasa aquellas cuestiones que considera necesitadas de reforma y comienza hablando del testimonio y la judicatura. Para el autor, el hecho de que el Corán no mencione explícitamente la posibilidad de que las mujeres ocupen cargos judiciales no es sinónimo de que esté prohibido, sino que se debe a la falta de preparación que tenían las mujeres de la época y que les impedía desempeñar dichas funciones. Por lo tanto, cualquier mujer que sea instruida para el cargo puede ocuparlo sin perjuicio del Corán y la ley de Dios, ya que el Libro Sagrado dice explícitamente que los hombres y las mujeres tienen las mismas capacidades. Además añade que, en la sociedad tunecina de su época, las mujeres no tenían derecho a ocupar una dignidad judicial y no estaban acostumbradas a estar junto a un hombre testificando ante un juez, lo cual justifica que el Corán estableciera que el testimonio de una mujer tuviera la mitad de valor que el de un hombre. Por este motivo, lo único que se necesita para que las mujeres puedan tener acceso a este tipo de cargos es que se las instruya y prepare para ello.

El Corán da a las mujeres los mismos derechos civiles que a los hombres, tales como el derecho a la propiedad o a la herencia, como puede leerse en múltiples aleyas citadas por al-Ḥaddād, por lo que resulta una contradicción obligarlas a permanecer en sus casas y no permitirles disponer de sus

propiedades como deseen. Esta costumbre del enclaustramiento, según el autor, tiene sus orígenes en la sociedad y en la cultura y no en la ley islámica y, por tanto, debe ser abolida. Al-Ḥaddād critica la falta de libertad que sufren las mujeres y la imposición arbitraria del velo, argumentando que esto no puede deducirse del Libro Sagrado, sino que se trata de una mala interpretación que ha perpetuado las tradiciones previas al advenimiento de la religión. Una vez más, la fe islámica se muestra como adalid de los derechos de la mujer frente al periodo anterior a la Revelación.

Es cierto que el Corán establece unas leyes de herencia determinadas que dejan a la mujer la mitad que a cualquier varón en su mismo grado de parentesco (Corán, IV:11), pero el hecho de que existiera una aleya que obligue a dejar una parte de la herencia para las mujeres era ya de por sí algo positivo, teniendo en cuenta que antes de la llegada del islam las mujeres no sólo carecían de este derecho sino que *formaban parte* de dicha herencia. Sin embargo, el autor critica que esta ley siga aplicándose tal y como figura en el Libro Sagrado ya que este aspecto de la religión pertenecería al grupo de leyes que pueden ser modificadas, como ocurrió en su momento con la esclavitud.

Ṭāhar al-Ḥaddād defiende la necesidad de combatir la fornicación, prohibida por el islam, con la instrucción y la educación de la mujer más que con castigos físicos. Para él, la verdadera manera de atajar este pecado no es reprimiéndolo, sino promoviendo el matrimonio, creando una vía que conecte a hombres y mujeres y educando a los futuros cónyuges en la moral de la nación y en los deberes matrimoniales. El autor define el matrimonio como un vínculo que debe establecerse tomando como base el amor, el respeto mutuo, el deseo de procrear y el conocimiento de los deberes conyugales. En este sentido, defiende y avala con citas coránicas que la mujer debe dar su consentimiento libre y voluntario acerca de cualquier tema de esta índole, denunciando las situaciones en que los padres y tutores legales de jóvenes impúberes escogen un esposo basándose en los beneficios que obtendrán del enlace y no en lo mejor para las niñas.

También critica el concepto de unión carnal como placer exclusivo del hombre, es decir, la idea de que el varón es el único que debe disfrutar con la unión sexual, o que las mujeres no puedan divorciarse de sus maridos si son impotentes, cosa que sí podía hacerse a la inversa. Para él, es evidente la manifiesta injusticia de esta ley, que convierte a las mujeres en objetos sexuales para disfrute de los maridos y les impide a obtener un placer que el Corán les otorgó.

En cuanto al impedimento de que las mujeres se casen con hombres no musulmanes, al-Ḥaddād sostiene que la causa de esta ley no es una injusticia contra las mujeres sino que se trata de una forma de salvaguardar el número

de musulmanes, ya que la religión se transmite por vía paterna y se considera musulmán a cualquier niño de padre creyente. El objeto de la ley sería aumentar el número de musulmanes al mismo tiempo que evitar el crecimiento de creyentes de otras religiones. Sin embargo, el autor afirma que los hombres que contraen matrimonio con mujeres de otras religiones y nacionalidades producen el mismo efecto, pues si bien sus hijos son considerados musulmanes muchos no lo son en realidad, sino que toman de sus madres sus costumbres y religiones y de esta forma, la nación se debilita junto a la religión. En este sentido, para entender mejor su pensamiento, hay que tener en cuenta que la sociedad tunecina estaba sometida a una potencia extranjera y la homogeneidad de las familias era percibida como un signo de fortaleza y de unidad frente al invasor francés.

Siendo uno de los puntos clave de la lucha de Ṭāhar al-Ḥaddād y uno de los que encontraron respuesta cuando se alcanzó la independencia y se promulgó el Estatuto Personal de Túnez, puesto que fue abolida de inmediato, a la poligamia dedica al-Ḥaddād un extenso apartado en su obra. En él demuestra que el Corán la prohíbe puesto que la condición para que ésta sea lícita es imposible de cumplir. La tradición había ignorado las partes del Corán donde se aclaraba bajo qué circunstancias era lícita y bajo cuáles no y había transformado la institución en un derecho de los hombres siempre y cuando fueran equitativos con sus esposas en el aspecto material. No obstante, el Libro Sagrado estipula que el único caso en que se puede ejercer la poligamia es cuando el marido sea justo con todas sus esposas y acto seguido afirma que es imposible que esta condición se cumpla¹.

Al-Ḥaddād trata el tema del repudio y critica el abuso que se hacía en su época del triple repudio (fórmula por la cual una mujer y su marido pasaban a estar totalmente divorciados y no podían volver a contraer matrimonio si la mujer no se casaba con otro hombre antes). En su época era muy frecuente la contratación de un hombre como segundo marido por parte del primero, de tal forma que este «falso marido» recibía un sueldo a cambio de casarse con la esposa y volverla a repudiar para que ésta estuviera nuevamente disponible para el primer esposo. Según el autor, esto constituye un insulto al sentido del repudio y a la mujer en sí, de modo que es necesario combatir estos abusos

1. Las aleyas a las que nos referimos son IV:3 y IV:129. En la primera se presenta la poligamia como una forma de ser justo con los huérfanos y las viudas y se aclara que esta práctica sólo puede llevarse a cabo cuando el marido sea justo con todas las mujeres por igual, pero en IV:129 se dice que los hombres no podrán ser justos aunque quieran, de modo que es imposible que se cumpla la condición de justicia necesaria para llevar a la práctica la poligamia.

erradicando el poder de los maridos de repudiar a sus mujeres a voluntad. Para ello propone la institucionalización del divorcio legal como única vía de poner fin a un matrimonio, es decir, el paso obligatorio por el tribunal para que el proceso sea oficial y efectivo. De esta manera, los hombres dejarían de estar en posesión de ese derecho exclusivo y no abusarían del mismo al tiempo que las mujeres obtendrían el derecho a pedir el divorcio.

También se denuncia la injusticia que se cometía sistemáticamente en Túnez contra las mujeres repudiadas, a las que se negaba el derecho a recibir una indemnización pecuniaria cuando eran expulsadas por sus maridos, incluso cuando esto aparecía en el propio Corán. Para al-Ḥaddād esta cuestión responde a una interpretación sexista y arbitraria del Corán, hecha para favorecer a los hombres, puesto que se entendía que la única indemnización obligatoria era la de dar alojamiento y alimento a la mujer repudiada durante el periodo de espera legal. Para combatir dicha injusticia promueve la necesidad de observar de manera más estricta estas aleyas coránicas y de aplicarlas con equidad en todas las situaciones puesto que, en sus propias palabras, «si volvemos a las bases islámicas sobre multas por perjuicios veremos que de ellas sale este reconocimiento (de dar a la mujer una indemnización por el repudio)» (Ṭāhar al-Ḥaddād 77).

Para respaldar lo expuesto en esta parte el libro, el autor incluye una serie de preguntas y respuestas hechas a grandes maestros de jurisprudencia islámica, tanto maliquíes como hanafíes (las escuelas coránicas con mayor presencia en Túnez en aquella época), a fin de que dieran su opinión sobre algunos de los temas tratados en la obra, como el derecho de la mujer a escoger su esposo o el derecho al divorcio por petición de la esposa. El objetivo de este apartado de preguntas y respuestas era demostrar que sus opiniones no eran las únicas a favor de la liberación de las mujeres, sino que muchos otros estudiosos estaban de acuerdo en conferirles una mayor libertad y en excluir del mensaje divino prejuicios históricos. Esto y las numerosas citas coránicas presentes en todo su libro sirvieron a sus defensores para justificar que en ningún caso pretendía criticar el islam ni el Corán, sino las interpretaciones erróneas y anquilosadas que se habían ido perpetuando siglo tras siglo, pero dichas justificaciones no fueron suficientes para detener la miríada de críticas que llovieron sobre el libro y sobre el propio autor (por ejemplo, poco tiempo después de que se supiera que la obra iba a ser publicada comenzaron a aparecer libros dedicados a refutar las tesis del autor, como recoge Borrmans (138-146)).

4. APARTADO SOCIOLÓGICO

En esta segunda parte se tratan todos los temas relativos a la sociedad tunecina que afectan a la mujer y las causas y consecuencias de muchos de los males sociales que aquejan a las mujeres y les impiden progresar.

En la época en que se compuso esta obra era frecuente que las mujeres enseñaran, a cambio de una remuneración ínfima, labores de costura a las jóvenes para que éstas pudieran confeccionar sus propias prendas y venderlas. El problema de este trabajo artesanal era que algunas mujeres francesas compraban dichas prendas a precios muy bajos y las revendían más caras en sus tiendas, llevándose el máximo beneficio. Esta situación se daba principalmente en las zonas urbanas, pero en las rurales la situación no era mucho mejor. En zonas donde había ovejas, las madres enseñaban a sus hijas a trabajar en el telar con lana y seda, pero los tapices resultantes se vendían a un precio más bajo de lo que costaba fabricarlos. En estos casos, además, las mujeres solían ser las únicas trabajadoras del hogar, ya que los varones de sus familias preferían no hacerlo, de modo que dependían de ellas. Por ende, eran frecuentes los casos de abuso y explotación familiar.

En sociedades beduinas las mujeres participaban de las labores agrícolas, como los hombres, pero solían tener tareas más complicadas que ellos, como buscar agua en el desierto. Por este motivo, el autor critica que el trabajo de las mujeres no estuviera bien pagado, que se las relegara a puestos sin responsabilidad donde eran mano de obra esclavizada y sin descansos ni permisos por maternidad. Estos trabajos consumían mucho tiempo, pero el salario era insuficiente para mantener sus familias y el no tener acceso a una buena educación las condenaba a no poder optar a mejores puestos.

A lo largo de toda su obra, al-Ḥaddād se muestra como un férreo adversario del velo y el enclaustramiento, dedicando un gran apartado a combatir dichas costumbres, impuestas a las mujeres sin tener una base religiosa. En este sentido, en la obra se citan las numerosas y nefastas consecuencias que tienen estas costumbres para ellas y para la sociedad en general, puesto que, entre otras cosas, impiden que los esposos se conozcan, facilitan la suplantación de identidad, evitan que las mujeres puedan trabajar, las obligan a recurrir a un representante varón para que se encargue de sus bienes (de los que, según el Corán, la mujer debe tener disposición absoluta), etc. El velo es, además, causa de muchas de las desviaciones morales de tipo sexual que aquejan a la sociedad tunecina, puesto que al hallarse tan separados ambos sexos es imposible que se desarrolle una sexualidad natural y armoniosa. Asimismo, es improbable que una mujer enclaustrada y velada sepa educar a sus hijos en los valores de la nación y la libertad, puesto que ella misma los desconoce.

Por estos motivos, para el autor es imperativo que se supriman radicalmente tanto el enclaustramiento como el velo. Al-Ḥaddād combate la opinión, defendida por los detractores de esta liberación, de que el desvelo conlleva el libertinaje y la falta de moral de las mujeres, aduciendo a esta situación dos causas mucho más profundas y antiguas: la falta de una educación moral sólida y la decadencia moral de los hombres.

Tāhar al-Ḥaddād dedica una gran parte de su obra a mencionar todos aquellos aspectos relativos al matrimonio que considera injustos para las mujeres. Uno de los que denuncia con mayor fuerza es la costumbre de los padres de escoger esposos para sus hijas sin su consentimiento y sin darles la posibilidad de conocerlos antes de casarse con ellos y tomar la decisión definitiva. En primer lugar, esto contradice las leyes islámicas, como se vio en el apartado anterior, y en segundo lugar, genera una situación en muchas ocasiones muy denigrante para la mujer, obligada a mantener relaciones sexuales con un desconocido al que no ama, al que se halla sometida por el contrato matrimonial y cuya voluntad debe cumplir al mismo tiempo que lleva la casa, educa a los hijos, soporta a sus suegros y, en muchos casos, trabaja hasta la extenuación. La esposa no tiene derecho a negarse a los deseos del marido, de forma que no puede rechazar la intimidad sexual o su voluntad de contraer matrimonio con una segunda mujer. Tampoco puede criticarlo si éste le es infiel, pero, por el contrario, ella será duramente castigada ante el menor rumor que ponga en entredicho su fidelidad a su esposo o su honor. Esto es un grave crimen no sólo contra la mujer, sino también contra la ley divina, tal y como denuncia al-Ḥaddād, puesto que impide a las mujeres ser sujetos independientes, las subyuga a la autoridad paterna o de sus maridos y las obliga a soportar abusos constantes.

Otro objeto de análisis son las costumbres sociales relativas al matrimonio, como las elevadas dotes que los padres exigen a los pretendientes de sus hijas, la presión social que sienten las familias por hacer una fiesta grandiosa, la necesidad de pagar los banquetes, etc. Según el autor, esta situación es insostenible ya que la mayoría de familias carecen de medios económicos suficientes para cubrir todos estos gastos, por lo que suponen un obstáculo para el matrimonio y llevan a muchas familias a la ruina. El matrimonio de las jóvenes impúberes es criticado en la obra, donde el autor recalca la necesidad de establecer una edad apropiada para que éste sea válido y de anular cualquier compromiso matrimonial en que una joven impúber esté involucrada. De modo semejante se critica el matrimonio de hombres que ocultan enfermedades transmisibles, por lo general venéreas, a la hora de firmar el contrato matrimonial. Este hecho,

además, constituye un ocultamiento de verdad por lo que también incurre en un delito contra la ley islámica.

El último aspecto relativo al matrimonio que al-Ḥaddād considera negativo para las mujeres es el de la sexualidad. En su opinión, hay muchos jóvenes recién casados que, convencidos de que sus esposas los aman, las fuerzan a mantener relaciones sexuales con ellos. Sin embargo, para las mujeres esto constituye, en realidad, un acto de violación entre cónyuges, ya que las jóvenes no conocen a sus maridos y, en muchos casos, no desean compartir el lecho con ellos. Los hombres, frustrados y hastiados del rechazo de sus esposas, recurren a nuevas mujeres normalmente procedentes de clases bajas, con las que se casan por un breve periodo de tiempo y luego las abandonan o rompen el matrimonio.

Esto ocurre especialmente entre hombres de clase burguesa y jóvenes de familias pobres, puesto que la mayoría de hijas de clase pudiente no son entregadas a hombres que ya están casados, pero las mujeres que proceden de capas sociales desfavorecidas ven en el matrimonio la única manera de mejorar en la escala socioeconómica. Estas jóvenes, en la mayoría de los casos, no tienen otra opción para salir de la miseria, por lo que acceden a matrimonios polígamos, frecuentemente engañadas. Sin embargo, una vez divorciadas, su situación empeora ya que nadie quiere casarse con ellas al haber perdido la virginidad.

Por último, al-Ḥaddād estudia ampliamente la cuestión de la educación, quejándose de lo básica que es y de las pocas opciones que tienen las mujeres de formarse en cualquier ámbito que no sean los trabajos tradicionales. Para él, la educación es la mayor necesidad humana en la vida. La grave ausencia de escuelas en árabe a las que puedan acudir mujeres preocupa al autor, ya que al verse obligadas a acudir a colegios franceses y cristianos las mujeres sufren un proceso de aculturación que les impide desarrollar una mentalidad crítica con el colonialismo y un sentimiento nacionalista que transmitan a sus hijos. Al-Ḥaddād se enfrentó a duras críticas por estos postulados, pero rechazó cualquier idea que supusiera un límite para la educación de las mujeres acusándola de retrógrada y culpándola de perpetuar el atraso de la población tunecina. Para él, la mujer necesitaba, siempre como madre de la nación y pilar de la sociedad, una educación consolidada que la dotara de las herramientas necesarias para desarrollar una personalidad madura y fuerte, con un buen conocimiento de sus derechos y deberes.

5. CONCLUSIONES

Como se ha venido sugiriendo, las causas del atraso de las mujeres tunecinas se hallan, principalmente, en el atraso de la sociedad tunecina, que establece unas

reglas sociales muy estrictas para las mujeres y les impide alcanzar la libertad, y en una interpretación patriarcal del islam. Para el autor no se trata únicamente de una cuestión de género, sino también de una cuestión de poder mediante la cual los hombres, para hacer prevalecer su hegemonía, imponen a las mujeres unas costumbres claramente discriminatorias. Reformar la sociedad, introducir en ella valores positivos y cambios que permitan a las mujeres una mayor integración en la vida pública e intelectual y el poder de decidir libremente sobre sus propios asuntos, es una necesidad a la que el pueblo tunecino debe dar respuesta de inmediato si desea alcanzar el progreso y la verdadera modernidad. Por todo lo anterior, esta obra no sólo constituye un referente para la liberación de la mujer árabo-musulmana, sino también un documento que permite el estudio de la situación de la mujer tunecina en la época del autor y da una visión general de los temas que preocupaban al movimiento de liberación femenino y a la sociedad en general. El inmenso rechazo con que fue recibida da fe de la división existente en la sociedad entre partidarios de los derechos de la mujer y detractores tradicionalistas.

Al-Ḥaddād critica severamente el conservadurismo religioso y acusa a sus seguidores de tenerse por defensores del islam cuando en realidad lo usan como excusa para impedir el avance de la sociedad. Ésta y otras cuestiones de índole ideológica llevaron a muchos ulemas y *šuyūj* de al-Zaytūna a criticar ampliamente la obra, incluso admitiendo no haberla leído nunca. A causa de las intensas críticas que el libro suscitó, al-Ḥaddād fue amenazado en múltiples ocasiones por grupos de jóvenes radicales que incluso lo atacaron personalmente, por lo que pasó el resto de sus días recluido en casa no sólo debido a su enfermedad (padecía una enfermedad cardíaca y posteriormente contrajo tuberculosis), sino también a causa de dichas amenazas.

El libro fue publicado por primera vez en 1930, pero fue rápidamente vetado y retirado de venta y hubo que esperar a 1978 para una nueva edición, cuando la situación estaba más calmada y el clima era propicio. Por todo lo anterior, podemos constatar la importancia de este autor en el incipiente feminismo tunecino y en el ámbito de la reforma social y su influencia en la posteridad, como demuestran el Código de Estatuto Personal de Túnez (para más información sobre este código y, más concretamente, sobre el estatus jurídico de las mujeres en Túnez, ver Chaouachi 191-2078, Pérez Beltrán 327-335 y Ruiz-Almodóvar 157-199), basado en algunas de sus ideas; la instauración, a partir del gobierno de Būrgība, de un régimen que podríamos considerar como feminismo institucional o la proliferación de movimientos y asociaciones culturales y de liberación de la mujer en Túnez.

En cuanto al papel de la religión en el pensamiento de al-Ḥaddād, resulta evidentemente central. Como hemos visto, la religión es el hilo conductor que articula las propuestas del autor, que se mueve siempre dentro de los esquemas del reformismo islámico, siguiendo la estela de otros pensadores ya mencionados. Si bien sus ideas pueden resultar revolucionarias, frecuentemente aparecen respaldadas con aleyas coránicas, lo que deja claro que el autor se preocupa por cumplir sus obligaciones como creyente y por seguir la voluntad de Dios. El autor maneja el texto sagrado principalmente como fiel y después como reformista. Lo interpreta, usando su libertad de albedrío, de tal forma que se adapta a las necesidades del momento y, evidentemente, en respaldo de sus propias premisas.

Además, a lo largo de toda su obra podemos ver claramente los dos roles principales que al-Ḥaddād concibe para las mujeres y que están muy vinculados con el ambiente reformista islámico del momento: por un lado, la mujer como madre, como pilar de la familia y como perpetuadora de la fe y la moral religiosa; por otro lado, la mujer como educadora de los hijos, como transmisora de conocimientos y creadora de consciencia. Si bien es cierto que ambos roles presentan claras rupturas con respecto a la visión tradicionalista de los mismos (la mujer como madre reducida a la labor procreadora, como objeto pasivo, frente a esta madre activa que al-Ḥaddād propone; la mujer como depositaria de la moral y el honor frente a la mujer como luchadora por la unidad nacional y la libertad de Túnez a través de la creación de ciudadanos conscientes), se hallan estrechamente vinculados con el fondo religioso presente en toda la obra de al-Ḥaddād. No podemos olvidar que, si bien fue un gran reformista y adalid de la liberación femenina en su país, este pensador recibió una educación eminentemente tradicionalista tanto en la escuela coránica como en la Gran Mezquita al-Zayt ūna, por lo que, aunque se empapara de ideas nuevas que llegaban de ámbitos seculares y occidentales, sus teorías siempre partían de ese marco islámico del que hablábamos al comienzo de este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borrmans, Maurice. «La Tunisie». *Statut Personnel et famille au Maghreb de 1940 a nos jours*. París y La Haya: Mouton, 1977, 120-153.
- Chaouachi, Saida. «Le statut juridique de la femme en Tunisie». *Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb*. Eds. Aicha Belarbi, Fattouma Benabdenbi Djerrari, Saida Chaouachi et al.. Casablanca: Le Fennec, 1997, 191-207.
- El Corán*. Edición preparada por Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2009.
- Ḥaddād, Ṭāhar al-. *Imrā' tu-nā fi l-šarī'a wa-l-mu'ītama'*. Túnez: Al-Dār al-Tūnīsiyya li-l-Našr, 1989.

- Ḥaddād, Ṭāhar al-. *Muslim Women in Law and Society. Annotated translation of al-Ṭāhir al-Ḥaddād's Imra'tunā fi 'l-shari'a wa l'-mujtama', with an introduction.* Trad. Ronak Husni y Daniel L. Newman. Londres y Nueva York: Routledge, 2010.
- Pérez Beltrán, Carmelo. «Las leyes de familia de Túnez promulgadas durante la primera década del siglo XXI», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 60 (2011): 327-335.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad. «El Código Tunecino de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 44 (1995): 157-199.
- Sraïeb, Noureddine. «Contribution à la connaissance de Tahar el Haddad (1899-1935)», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 4 (1967): 99-132.

«SOY MUSULMANA A MI MANERA»
RELIGIOSIDAD, ESPIRITUALIDAD Y LAICISMO
DE LAS JOVENES ESTUDIANTES MUSULMANAS

«I AM A MUSLIM IN MY OWN WAY»
RELIGIOUSNESS, SPIRITUALITY AND SECULARISM
IN YOUNG MUSLIM FEMALE STUDENTS

María JIMÉNEZ-DELGADO

Universidad de Alicante

Recibido: 31/7/2016

Aceptado: 27/09/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Jiménez Delgado, María. «Soy musulmana a mi manera». Religiosidad, espiritualidad y laicismo de las jóvenes estudiantes musulmanas». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 147-168, DOI: 10.14198/fem.2016.28.06

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.06>

Resumen

Cuando el islam forma parte de las preocupaciones actuales en Europa, esta investigación se pregunta por el significado que tiene ser musulmanas para las hijas de la inmigración marroquí en España, abordando la cuestión religiosa desde la perspectiva y la mirada de las jóvenes estudiantes. Se propone ante todo escucharlas a partir de entrevistas en profundidad. En el centro del debate sobre su religiosidad se sitúa la cuestión de la construcción identitaria, de la igualdad de género, de la libertad individual y de la libertad religiosa.

Las jóvenes estudiantes entrevistadas hacen una resignificación crítica y personal del islam que se resume en esta expresión repetida por muchas de ellas: «soy musulmana

a mi manera». Esta percepción de su propia religiosidad está condicionada por el género y conecta con una visión transnacional del hecho religioso que deja de vivirse como un fenómeno preferentemente cultural e identitario. Se convierte así en una vivencia íntima y espiritual, en consonancia con la noción de Dios personal de la postmodernidad, definido por Ulrich Beck como la individualización de la religión.

Palabras clave: mujeres, musulmanas, religiosidad, jóvenes estudiantes, generación puente.

Abstract

At a time when Islam is of current concern in Europe, this research questions the significance of being Muslim for the daughters of Moroccan immigration in Spain, addressing the religious issue from the perspective and standpoint of young student women. It is proposed primarily to hear from them by means of in-depth interviews. The focus of the debate on the religiousness of the young women is the question of identity-construction, gender equality, individual and religious freedom.

Young students interviewed perform a critical and personal redefinition of Islam, which is summed up in the phrase, repeated by many of them: «*I am a Muslim in my own way*». This perception of their own religion is conditioned by gender, and connects with a transnational view of religion, which is no longer experienced as a preferably cultural and identity phenomenon, in order to become an intimate and spiritual experience, consistent with the notion of a personal God of postmodernism, defined by Beck as the individualization of religion.

Keywords: gender, Muslim women, religiousness, young students, bridging-generation.

¿Cómo me sentiría si fuera [ella]? (Oz 89)
La necesidad de escuchar a las jóvenes, de ponerse en su piel...

1. INTRODUCCIÓN

Desde hace más de una década, la cuestión religiosa forma parte de las preocupaciones sociales con dos procesos simultáneos: la progresiva secularización de las sociedades europeas –un proceso consustancial a la modernidad al que ya se refirió Comte, uno de los fundadores de la ciencia sociológica (Sánchez-Capdequí 170), y que ha sido estudiado con profusión en las ciencias sociales desde Weber y Durkheim–, y un retorno de lo religioso, como protesta contra la modernidad o como una forma distinta de entrar en la misma (Roy 2010, 18). A ello ha contribuido, en las actuales sociedades multiculturales, la población de origen inmigrado y particularmente la procedente de países musulmanes.

En el caso de España, los musulmanes suponen el 3,5 por ciento de la población, es decir, 1,5 millones. Aproximadamente una quinta parte son ciudadanos españoles (Morera 2015, 103), cifra que va en aumento con una proporción significativa de jóvenes, hijos e hijas de la inmigración, que se declaran musulmanes y religiosos.

Existen estudios sobre la religiosidad de los jóvenes, sin embargo no es frecuente abordar la categoría de lo religioso desde la mirada y la perspectiva de quienes son creyentes; esta mirada suele obviarse reduciéndola a menudo a datos estadísticos sobre las creencias, el comportamiento o las actitudes de los jóvenes creyentes.

Este trabajo aborda la cuestión religiosa desde la perspectiva y la mirada de las jóvenes que se declaran mayoritariamente musulmanas. Se propone ante todo escucharlas, entendiendo que es necesario y urgente iniciar un diálogo que parte del derecho de cada persona a expresarse y a juzgar por sí misma sus *verdades* y creencias religiosas (Gamper 38). Porque como recomienda Martha Nussbaum, es fundamental desarrollar la mirada empática –la representación mental imaginativa positiva– para abordar el análisis de la religiosidad de las jóvenes musulmanas hijas de la inmigración y superar los miedos europeos en relación al islam (Frégossi 9).

Esta escucha de las jóvenes pretende ayudar a desactivar prejuicios y a superar una mirada social sesgada sobre las mujeres musulmanas. En el centro del debate sobre su religiosidad se sitúa la cuestión de la identidad, de la igualdad, de la libertad individual y de la libertad religiosa en nuestras sociedades.

Son, por tanto, objetivos de esta investigación: conocer qué concepción tienen las estudiantes musulmanas entrevistadas sobre el islam, cómo perciben y definen su religiosidad, qué cambios se han producido respecto a la generación de sus madres, cómo es la relación con la comunidad musulmana y las mezquitas, cuál es su experiencia sobre el pluralismo religioso y la laicidad en la sociedad española y de qué forma todos estos factores condicionan su construcción personal como sujetos y su participación social como ciudadanas.

2. NOTAS METODOLÓGICAS

La opción metodológica elegida para el desarrollo del trabajo de campo y el análisis de los datos, teniendo en cuenta que es una investigación cualitativa, ha sido la Teoría Fundamentada o *Grounded Theory* (Glaser y Strauss), y el principal instrumento metodológico, la entrevista en profundidad. Esta fue diseñada a partir de un guión flexible que recoge las cuestiones clave en relación a los objetivos del estudio y que ha estado abierto al discurso de las informantes, según los criterios de la *Grounded Theory* (GT), distinguiendo los momentos iniciales de toma de contacto con fases posteriores de la entrevista donde se asume más control con el fin de satisfacer los criterios de especificidad, amplitud y profundidad (Valles).

Se procedió a la elección de un primer grupo de mujeres jóvenes como muestreo teórico para después ampliarlo progresivamente hasta la saturación del discurso y sobre la base de las necesidades que surgen de la teoría emergente. La relación construida entre la investigadora y las informantes ha sido determinante para conseguir un grado de profundización en los temas que permitiera abordar cuestiones que en un primer momento parecían demasiado íntimas y personales para ser explicitadas. Las jóvenes entrevistadas mostraron su deseo de hablar sobre ellas mismas y sobre su religiosidad, temas sobre los que no tienen muchas oportunidades de elaborar un discurso y establecer un diálogo con *otros*. El primer contacto ha tenido lugar principalmente en los centros donde estudian –en cuatro institutos de educación secundaria (I.E.S.) de la zona norte de la ciudad de Alicante, donde hay una proporción mayor de estudiantes de origen marroquí, y en la Universidad de Alicante–. Se ha entrado en contacto con otras informantes a partir del método conocido como *bola de nieve* –*snowball*– (Goodman). Se realizaron veinte entrevistas a estudiantes de

origen marroquí, diez de ellas a alumnas de educación secundaria y bachillerato y otras diez a universitarias.

3. EL ISLAM Y LAS JÓVENES EUROPEAS MUSULMANAS

El islam y la juventud musulmana forman parte de la realidad de Europa y deben ser, por tanto, considerados protagonistas sociales internos, y parte del *nosotros* (Allievi; Benhabib 2005), teniendo en cuenta que tiene unas características propias y singulares: es minoritario en un contexto pluralista y laico, constituyendo una minoría en gran medida estigmatizada y no siempre bien integrada, con las consecuencias sociológicas que ello conlleva. Comparativamente, el ciudadano europeo musulmán es más rico, más culto, más libre y con más derechos individuales que el musulmán medio en los países de origen. Hay que tener en cuenta que el islam es internamente plural: en Europa, en concreto, hay cofradías místicas con más diversidad que en otros lugares, reflejada en distintos grupos étnicos, distintas confesiones (suníes, chíies, ismailíes, alevíes, etc.) y distintas lenguas.

Así hay formas distintas de entender el islam en Europa que pueden agruparse de forma simplificada, según Allievi, en estos tres grandes grupos:

- *Musulmanes laicos*. Son el resultado de un proceso de integración por el cual, sin renunciar a ser musulmanes, pretenden la adaptación y transformación de lo religioso de acuerdo a las mismas pautas que otras religiones. Serían los *musulmanes laicizados*. Esta tendencia se aproxima al «feminismo laico», que se compromete con los valores ilustrados de la modernidad. Para Nussbaum sería por lo menos cuestionable considerar que son los musulmanes mejor integrados por estar laicizados.
- *Musulmanes tradicionalistas*. Son los que se identifican con las creencias y prácticas tradicionales de sus países de origen. Utilizan mayoritariamente su lengua materna, tienden a vivir en comunidades más o menos cerradas y siguen manteniendo, en lo posible, las costumbres y rituales de procedencia. Estos musulmanes tradicionales son los más visibles y los más incomprendidos por la sociedad. A pesar de que la comunicación transnacional les permite estar conectados a las sociedades de procedencia a través de la televisión vía satélite y de internet fundamentalmente, y así preservar la tradición y las costumbres, los cambios sociales y culturales también son inevitables. Son musulmanes porque siguen sintiéndose marroquíes o argelinos.

- *Nuevos musulmanes europeos*. La tercera forma de ser musulmán es la representada por aquellos que se interesan por la renovación del islam dentro de Europa. Suelen utilizar la lengua del país en el que viven, que en el caso de los jóvenes es la que suelen conocer mejor. Son los que tienen intereses e inquietudes más próximos a los conversos. Ello no quiere decir que sean necesariamente más progresistas y democráticos. Sería el grupo en el que se encontrarían intelectuales europeos como Tarig Ramadan (Allievi 26). Son musulmanes porque no son ya marroquíes, argelinos o turcos. Es en este grupo en el que podemos situar al «feminismo islámico», que tiene su fundamento en la teoría poscolonial, culturalista y anti-universalista y que es crítico con el «feminismo laico». Considera que la liberación de la mujer –musulmana– no está en el abandono de su propia cultura –entendida como cultura religiosa, es decir, cultura musulmana– y en la apropiación de valores externos sino en la interpretación del islam tradicional (Paradela) con un mayor protagonismo de las mujeres en la religión. Es en este contexto que se justifica la reaparición del velo femenino o *hiyab*. Son quienes consideran que el islam forma parte decisiva de su identidad individual y colectiva.

Es un dato incuestionable que el porcentaje de musulmanes crece rápidamente entre la población religiosa de Europa y que el proceso de secularización afecta principalmente al cristianismo: se construyen más mezquitas y se cierran o se vacían las iglesias. El alejamiento de las jóvenes y los jóvenes de la religión, al menos en Europa, es cada vez mayor. Así lo reflejan todos los estudios sociológicos. En España esta realidad se evidencia, desde hace años, en las encuestas del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), en las realizadas por el Instituto de la Juventud y en los macro sondeos periódicos de la católica Fundación Santa María.

Se puede afirmar que se ha producido un radical debilitamiento de la dimensión religiosa en la juventud española y europea. Año tras año desciende de manera muy significativa el número de jóvenes que afirman creer en Dios. La Encuesta Europea de Valores (EVS), según el informe titulado *Jóvenes españoles 2010*, publicado por la Fundación Santa María (Valls), ofrece la siguiente evolución del descenso de la fe en Dios durante los últimos veinticinco años: en 1981 creían en Dios el 78% de los jóvenes; en 1984, la creencia descendió al 71%; en 1989, se mantuvo en el mismo porcentaje; en 1999 bajó al 65%; en 2005 la caída llegó al 54%. Para una gran mayoría de los jóvenes españoles, según este mismo informe, la religión resulta poco relevante y posee una

mínima incidencia en sus vidas ocupando uno de los últimos lugares en una escala de valoración de las cosas más importantes para los jóvenes. No obstante, el 53,5% se declara católico, aunque sólo el 7% del total de los jóvenes dice cumplir con el ritual de la misa dominical. Un 69% de los que se consideran católicos o creyentes de otra religión opina que hoy se puede vivir la fe individualmente y que es un asunto privado. Sólo un 2% se declaran creyentes de una religión distinta de la católica y un 42% se consideran no religiosos. Esta realidad contrasta con la de los jóvenes de origen magrebí que se declaran mayoritariamente musulmanes creyentes (Harrami, Thielmann). En el caso de España, las jóvenes musulmanas son mayoritariamente de origen marroquí. Nacieron o llegaron a nuestro país debido a procesos de reagrupación familiar y son o van a ser en breve ciudadanas españolas.

3.1. El peso de lo religioso-identitario en la vida de las mujeres musulmanas a uno y otro lado del Mediterráneo

De acuerdo con el *Estudio sobre la situación de las mujeres a ambos lados del Estrecho de Gibraltar* coordinado por Gema González, a partir de la realización de entrevistas a mujeres de uno y de otro lado del Mediterráneo, es decir, marroquíes y españolas, la identidad femenina en la sociedad marroquí está marcada por la religión –y por la tradición–. La religión está presente en todos los aspectos de la vida cotidiana y dicta cómo tiene que comportarse la mujer tanto en la vida pública como privada. La mujer es la principal transmisora de valores religiosos. Entre las entrevistadas se comparte la impresión de que antes las mujeres eran creyentes y religiosas de una forma más tolerante que en la actualidad. Lo vivían de una forma más íntima y privada. La nueva interpretación del islam que ellas consideran que se está imponiendo en Marruecos hace que la religión lo abarque todo. Ello implica que los derechos humanos de las mujeres estén en decadencia (Hirsi Ali 218).

Junto con los cambios sociales y demográficos, en todos los países musulmanes se está produciendo un regreso a una tradición reinventada que hace de la religión y de la identidad musulmanas baluartes que defender. Y he ahí que sean las mujeres las que deban sacrificar su recién estrenada parcela de libertad en nombre del mantenimiento de una identidad entendida como la integridad de la personalidad colectiva. Se persigue principalmente que las mujeres sean madres de musulmanes porque la religión musulmana es la base de la identidad: «La religión es la base de la identidad y la mujer cubierta, su garantía» (Bessis 75).

Sophie Bessis denuncia el retroceso a una tradición que reinventa su conexión con un supuesto islam primigenio y que ignora a los grandes pensadores

musulmanes que creyeron en la compatibilidad del islam con un pensamiento liberal, abierto, donde el individuo tuviera la posibilidad de pensar por sí mismo. En esta vuelta atrás las mujeres son de nuevo utilizadas para salvaguardar esa supuesta identidad musulmana. Porque, como bien ella explica, los privilegios masculinos en los que se basa el orden establecido están en peligro si la mujer y cada individuo tienen autonomía frente al grupo. Nieves Paradela (24) confirma cómo esta vuelta a un islam tradicional, conservador y anti-moderno, que se inició en los años setenta, no responde a razones esencialistas sino a intereses políticos y estratégicos de los países árabes más ricos como Arabia Saudí, con la complacencia de EE.UU.

En la actualidad, en Marruecos, existe un movimiento feminista dispuesto a seguir luchando por la igualdad desde la defensa de principios que consideran universales (González Santos), después de la consecución de avances legales que han supuesto mejoras concretas para las mujeres, a partir de la reforma de la *Mudawana*. Sin embargo, la obsesión por la especificidad cultural y por «la identidad musulmana», por el binomio islam-identidad, sigue estando muy presente en la sociedad marroquí y se opone al tríptico modernidad-igualdad-secularización (Amorós; Pérez). Ésta es una característica de las sociedades árabes actuales pero también de las sociedades occidentales postmodernas: se plantean así las contradicciones en las distintas orillas del Mediterráneo al cuestionarse la universalidad de los valores de la modernidad, existiendo, a uno y otro lado, el peligro real de buscar refugio en los particularismos culturalistas. La transformación de las relaciones entre los sexos amenaza el orden social, y la cuestión femenina, es decir, el asunto de la libertad y la igualdad de las mujeres, es la cuestión central que preocupa al mundo árabe pues cuestiona la identidad musulmana si las mujeres se niegan a ser sus portadoras. De ahí que si la igualdad y la libertad son considerados valores universales, se opte por rechazar la universalidad para refugiarse en la defensa de lo particular, de la propia tradición. Esta postura es fuertemente contestada por intelectuales feministas como Seyla Benhabib (2006a, 33) y Sophie Bessis (23).

4. LAS JÓVENES DE LA GENERACIÓN PUENTE

Ser *punte*, como opción libremente asumida, y formar parte de esa comunicación e intercambio continuos debería poder vivirse por parte de estas mujeres como una condición enriquecedora e integradora. Ser *punte* es muy distinto a la obligada asimilación o a la también impuesta obligación de refugiarse en las adscripciones culturales heredadas, que impiden, en uno y otro caso, decidir en primera persona pasar libremente al otro lado tantas veces como a una se le antoje. (Jiménez-Delgado 2012, 14)

4.1. Entre la religiosidad y la laicidad, entre lo heredado y lo elegido

En la actualidad hay un creciente número de jóvenes que nacieron en España o que llegaron en su niñez por procesos de reagrupación familiar desde Marruecos fundamentalmente y que forman parte de una joven generación de españolas que se sienten musulmanas. Muchas de ellas son estudiantes. Es en este colectivo, en concreto entre quienes cursan estudios postobligatorios, en el que se ha realizado el trabajo de campo.

La tendencia mayoritaria de las jóvenes entrevistadas se sitúa próxima a las y los musulmanes *laicizados* (Allievi 25). Muestran una actitud crítica tanto con respecto a la sociedad española, de la que sienten que forman parte, como con respecto a la sociedad de origen y a la *comunidad* marroquí asentada en España. Su actitud es la de puente entre una y otra parte de la sociedad.

De la misma forma que señala el sociólogo franco-persa Farhad Khosrokhavar que ocurre en Francia, las jóvenes estudiantes musulmanas muestran una actitud abierta y receptiva respecto a la sociedad y una actitud más crítica ante la *comunidad musulmana* –teniendo en cuenta que los musulmanes, como ya se advierte anteriormente, no son una comunidad monolítica y que, por tanto, no existe como tal (Sardar 2015,72)–. Las jóvenes intentan liberarse de los lazos comunitarios para convertirse en ciudadanas españolas aunque no renuncian a su origen familiar. Se encuentran a menudo en una difícil situación que les permite mayor libertad individual pero que genera también incomprensiones de uno y otro lado.

Las jóvenes quieren ser sujetos que deciden qué hacer con lo heredado, entendiendo así la diferencia cultural como el derecho a la reinterpretación y crítica de la propia cultura, entendiendo las culturas como constantes negociaciones y recreaciones de «fronteras imaginarias entre ‘nosotros’ y el/los ‘otro(s)’» (Benhabib 2006a, 33). Reivindican mayoritariamente la igualdad, y la libertad individual y religiosa. Ello no significa que padezcan un proceso de asimilación que las obliga a asumir valores ajenos a su cultura, ni que se vean forzadas a mantener las pertenencias culturales y religiosas heredadas desde una postura multiculturalista (Jiménez-Delgado 2016). Sin embargo, con demasiada frecuencia la sociedad interpreta que están oprimidas y que es necesario ayudar a liberarlas de una cultura rígida y cerrada. Pareciera que esta situación las conduce a un callejón sin salida. Desde el feminismo laico se denuncia esta ambivalencia que genera cierta tolerancia a la desigualdad de género y que conduce a un déficit de libertades individuales por temor a ser criticados como intolerantes e irrespetuosos con la libertad religiosa y la identidad cultural.

Por otra parte, la filósofa Martha Nussbaum denuncia la intolerancia y la falta de libertad religiosa en Europa que conduce a legislar sobre el uso de los símbolos culturales y religiosos en el espacio público, específicamente sobre la vestimenta femenina, vulnerando así principios democráticos básicos como ha podido comprobarse en el verano de 2016, después del atentado en Niza el 14 de julio de este mismo año (Aguilar; Ramírez 2011, 2016).

Ante esta situación en la que se mezclan la defensa de los principios democráticos con algunas actitudes y decisiones políticas contradictorias con estos mismos principios, es necesario garantizar con claridad los derechos fundamentales y promover el diálogo, el cuestionamiento, la crítica de lo propio y de lo ajeno; ofrecer herramientas a unos y a otros para argumentar, dudar, explicar, preguntar y cuestionar. Porque la aplicación ilimitada del principio de laicidad, sin diálogo y sin posibilidad de analizar la persistencia de formas patriarcales, puede ser tan dogmática como el deseo de que las normas religiosas sean las normas sociales para todos (Frégossi 14). Las jóvenes no son únicamente musulmanas aunque su pertenencia religiosa sea uno de sus componentes identitarios. Sus discursos evidencian también la pluralidad, el dinamismo social y cultural y las diferencias entre una y otra generación.

Me siento española,...marroquí pues la verdad es que menos, más que nada porque no voy, y también porque aquí no tengo mucho contacto con la gente de mi país, pero tampoco es que reniegue de ello. (E19).

Aquí la verdad es que hay muchos árabes...Prefiero que no haya más marroquíes; cada uno tiene una mentalidad, hay gente muy cerrada, gente muy abierta... (E12).

A mí me gustaría ser algo más que una mujer y una madre, que un ama de casa, ser algo más que mi madre. Yo la respeto mucho,...pero quiero ser algo más... Por eso yo todavía sigo soltera y estudio...para no depender de nadie. (E15).

4.2. Musulmanas a su manera

Las jóvenes estudiantes entrevistadas se definen como sujetos individuales (Touraine 1997, 2007, 2009), defienden una religiosidad íntima, próxima a la idea del dios personal de la postmodernidad, no expresando necesariamente de forma pública su fe, ya sea por convicción, por prevención o por adaptación social. Aunque más religiosas que las jóvenes de su tiempo, se sienten parte de su generación. Se sienten *punte* que entabla un diálogo entre el islam heredado y el islam elegido, entre la sociedad de acogida y la sociedad de origen. La construcción del *punte*, es su propia construcción personal, individual, resultando una tarea difícil, pues implica la voluntad de diálogo continuo con unos y otros, y la curiosidad permanente para imaginar a los otros y conocerlos:

Así lo expresa una joven que estudia tercer curso del grado de Derecho y que llegó a España con siete años procedente de una pequeña aldea del norte de Marruecos: «A mí me gusta conocer otras religiones, conocer el cristianismo, entender lo que la gente hace...» (E3).

Para la mayoría de las jóvenes, la religión es una parte más de sus vidas, que la mirada social magnífica, de tal forma que puede acabar convenciéndolas de lo decisivo de ese componente identitario, de que es la característica que mejor las define o la única que los otros perciben, y que las diferencia de las otras jóvenes no musulmanas. Como analiza Jaffe-Walter en su estudio sobre la situación de las jóvenes estudiantes musulmanas en Dinamarca, predomina una visión esencialista del islam que elimina la heterogeneidad y la pluralidad. Sin embargo, las vidas de las jóvenes son individuales, plurales, únicas y dinámicas.

Soy musulmana porque he nacido en una familia musulmana, si hubiera nacido en una familia cristiana, sería cristiana (E20).

Yo soy musulmana pero acepto también lo que dicen las otras culturas y me gustaría saber cómo son. A mí me gusta transmitir lo que sé y que la gente me transmita lo que yo no sé... (E12).

La mayoría de las estudiantes entrevistadas se consideran musulmanas, en gran medida creyentes y, más o menos practicantes, siendo una característica o rasgo de su identidad, junto con otros muchos, que las definen. Lo más interesante de sus aportaciones es, la re-significación crítica y personal que hace la mayoría de ellas del islam, que se resume en esta expresión repetida por muchas jóvenes entrevistadas: «*Soy musulmana a mi manera*». Esta afirmación conecta con una visión global y transnacional del hecho religioso que deja de vivirse como un fenómeno preferentemente cultural e identitario para convertirse en una vivencia propia, personal e íntima, en consonancia con la noción del Dios personal de la postmodernidad, definido por Ulrich Beck como la individualización de la religión, en su ensayo *El Dios personal. La individualización de la religión y el 'espíritu' del cosmopolitismo*.

Algunas de ellas se sienten musulmanas antes que magrebíes, marroquíes y/o españolas. La importancia de la adscripción religiosa está relacionada con los procesos de socialización familiar, con la edad que tenían cuando llegaron a España, con la mayor o menor trayectoria en el sistema educativo español y con la percepción del barrio en el que viven, principalmente. Las jóvenes que se incorporaron tardíamente al sistema educativo y que tienen la percepción de vivir en barrios con graves procesos de segregación tienden a resaltar su pertenencia religiosa por encima de otras como la nacionalidad. Así lo afirma una estudiante de 18 años, que vive en España hace tan sólo tres, que sigue escolarizada en el sistema educativo, aunque ha repetido dos cursos de la

educación secundaria obligatoria, y que afirma no gustarle el barrio donde vive pues, según sus palabras, no parece España ya que lo habitan muchos gitanos, magrebíes y extranjeros, en general.

Para mí es más importante ser musulmana. No me importa la nacionalidad, puedo ser española y qué pasa, es lo mismo... sí que me gusta. Marruecos más, pero vamos, lo que me gusta es ser musulmana (E18).

Pero ¿qué significa para las jóvenes entrevistadas ser musulmanas? ¿Es una adscripción cultural o también religiosa? ¿En qué medida su situación de minoría cultural y/o religiosa dentro de un país democrático mayoritariamente católico –o indiferente cada vez más al hecho religioso– posibilita una elección más libre y una evolución en el significado de esa afirmación que ellas hacen: «Soy musulmana»? En el país de acogida que eligieron sus padres para emigrar, para algunas su lugar de nacimiento y para todas ya su contexto social vital, siendo en su mayoría, o en breve, ciudadanas españolas, la adscripción religiosa no es obligatoria y, por tanto, la afirmación «soy musulmana» es una elección mucho más deliberada.

En el contexto social en el que viven estas jóvenes, hijas de inmigrantes marroquíes, las prácticas y adscripciones religiosas se transforman no solo para ellas sino para toda la comunidad marroquí residente en España. Afirma Jordi Moreras (2006) que hay tres supuestos erróneos respecto a la religiosidad en el contexto migratorio: el del transplante inmutable, el de la homogeneidad interna de los colectivos y el de la centralidad de la cultura y/o religión en la construcción de identidades. Y es que en el contexto migratorio se amplían las referencias existiendo, en el caso de las jóvenes que continúan estudios postobligatorios, plurales influencias socializadoras, y, por tanto, mayores posibilidades de tomar decisiones. Ello contribuye a que haya distintos tipos de comportamientos entre estos dos más distantes: el alejamiento de las referencias culturales y religiosas de origen o la reivindicación activa de las mismas, porque la indiferencia es prácticamente inexistente. Entre estas dos posturas se sitúan las jóvenes estudiantes de origen magrebí. Dentro de la ampliación de referencias culturales, religiosas y de otro tipo, la escolarización y la continuidad en los estudios postobligatorios, condiciona las distintas elecciones ya que resulta ser una influencia secularizadora importante.

Y es en este punto donde se rescata esta expresión frecuente en el discurso de las jóvenes universitarias entrevistadas, hijas de familias marroquíes: «Soy musulmana a mi manera». La religión pasa a ser religiosidad recreada y vivida en gran medida en el ámbito de lo privado, convirtiéndose la creencia religiosa en una opción personal más allá de ser una pertenencia familiar y cultural

heredada. La práctica religiosa, en su dimensión comunitaria, es también respetada por las dos estudiantes que se declaran no creyentes.

Aunque no soy creyente, yo las fiestas religiosas las practico pero no porque diga 'ay, cómo me gusta mi religión' pues para mí es como aquí se celebra la navidad (E11).

Las jóvenes se apropian de forma reflexiva y crítica de la tradición, característica de la modernidad, para ejercer de sujetos y decidir así qué hacer con lo heredado, de acuerdo con Seyla Benhabib (2006a). Para estas jóvenes el cuestionamiento de las pertenencias heredadas, entre ellas la religión, cobra una importancia mayor que para otras jóvenes españolas debido a dos cuestiones principalmente: un contexto en el que se sienten en minoría y una mirada social que les confirma esta situación. Por otra parte, hay cierta presión, del grupo familiar y sobre todo de la comunidad marroquí que vive en los mismos barrios que estas jóvenes, para que asuman y mantengan las tradiciones y costumbres propias de la religión musulmana –aunque el contexto lo dificulte, o precisamente por ello–. Estas presiones son mucho mayores para las mujeres, con un mayor control social, al ser consideradas *menores de edad* respecto a los varones, y al peso que recae sobre ellas para mantener la identidad musulmana que se traduce en el deber de llegar a ser madres de musulmanes (Bessis). Porque como afirma Fatima Mernissi, son las mujeres las encargadas de la transmisión cultural y, por tanto, son ellas las que pueden introducir cambios en esta transmisión y consecuentemente en la mentalidad de las nuevas generaciones. Así hablan del control y la presión social de la comunidad marroquí dos jóvenes universitarias que llegaron con diez años a vivir a España y que estudian 3.º de Traducción e Interpretación y 2.º de Filología Árabe:

Cuando vives en un barrio donde hay más vecinos que son de tu país,... hay más control social, hay muchísimo más control social y, claro, pues sí, te condiciona bastante (E19).

El problema no son mis padres... Yo, por ejemplo, donde vivo la mentalidad es super cerrada... Viven en España pero no saben nada de aquí... y cotillean e intentan controlar tu vida... (E15).

4.3. La religiosidad des-institucionalizada

Para Moreras (2006), el aumento de las mezquitas en España coincide temporalmente con los procesos de reagrupación familiar y con nuevas demandas relacionadas con la presencia de la segunda generación representada por los hijos y las hijas de las familias inmigrantes. Sin embargo, en el caso de las jóvenes entrevistadas, las mezquitas tienen escasa influencia en su religiosidad. Por

un lado, existe una menor vinculación y obligación por parte de las mujeres, que tiene como consecuencia que la asistencia a las mismas sea mayoritariamente masculina –existe un *hadiz* según el cual el Profeta habría dicho: «No impidáis que vuestras mujeres vayan a la mezquita, pero es mejor que recen en casa» (Bramon 114-115)–. Por otro, las jóvenes cuestionan la autoridad y la formación de los imanes, pues los consideran, en muchos casos, mal preparados y en algunos, más radicales o más estrictos con las prácticas religiosas y las costumbres que en el propio Marruecos.

En la narrativa siguiente, de una estudiante de 1.º de Bachillerato que llegó a España con diez años, se defiende una religiosidad no vinculada a la asistencia a la mezquita ni al uso del velo, sino a una vivencia interior:

Yo soy musulmana y lo defiendo pero ya lo de ir a la mezquita... Soy musulmana de creencia, si tú crees que eres musulmana eres musulmana dentro de ti. No estás haciendo ningún pecado estás intentando sacar tu vida y ser algo bien pero no es necesario llevar pañuelo, ni ir a la mezquita todos los días ni nada. Porque hay gente que va a la mezquita pero de musulmanes no tienen nada... Los imanes preparación no tienen ninguna... Mi religiosidad es mía y ya está, yo no hago nada malo. Acepto lo que hay y ya está, por ejemplo, no bebo, no fumo, no como cerdo... porque yo lo quiero respetar (E12).

Otra estudiante que se declara no muy religiosa confiesa no haber entrado nunca a una mezquita y critica que los imanes se otorguen así mismos autoridad para opinar fuera de ellas sobre asuntos relacionados con la libertad de las mujeres como usar velo o no llevarlo.

Parece mentira pero jamás en la vida he entrado a una mezquita; he estudiado cómo es una mezquita pero nunca he ido, ni en Marruecos ni aquí. Las mezquitas sé que están repletas de hombres, mujeres hay muy pocas, y poco más, no tengo un gran conocimiento del tema, la verdad. A veces los imanes hablan en nombre de las mujeres como con lo del velo (...) se supone que esa persona [una mujer] tiene cabeza suficiente como para hablar ella misma... (E19).

Hay consenso entre las jóvenes entrevistadas respecto a la escasa formación de los imanes que desacreditan sus discursos, tanto dentro como fuera de las mezquitas. Una estudiante de tercer curso de Ciencias Empresariales dice:

No es que sean conservadores, yo creo que ni siquiera deberían ejercer de imanes, porque no tienen, creo yo, el conocimiento suficiente para hacerlo... Ellos no representan ni al 0,0001 por cien de las musulmanas. Hablan de acuerdo con lo que ellos piensan, no con lo que hay ni con lo que la gente quiere o cree. Dicen lo que ellos piensan y claro, como se suponen que son los portavoces... (E14).

Esta misma estudiante insiste en el carácter personal tanto del sentimiento religioso como de las opiniones o forma de pensar suya como musulmana.

Hay una defensa de los derechos individuales y una crítica al comunitarismo en la medida en que la estudiante rechaza que los imanes, desde las mezquitas, hablen en su nombre, como musulmana, como si formaran un colectivo homogéneo.

Es un error por parte del gobierno que escuche a los imanes, es un error porque cada cual es libre. Vale que seas el imán, pero vale, a lo mejor yo voy a rezar a tu mezquita pero es que ni eres mi padre, ni eres mi madre, ni eres nada mío, tú tienes tus ideales, yo tengo los míos. Que hay un conflicto vale, a lo mejor estamos de acuerdo en eso, pero el resto que puedas decir a partir de ahí, eso ya es tu forma de pensar, tu forma de ver las cosas, no tiene nada que ver con el resto de personas (E19).

Las jóvenes estudiantes de origen marroquí, sujetos de la investigación, valoran especialmente del islam su dimensión espiritual. Hacen de este modo una reinterpretación de la religión heredada realizando el tránsito de una religión hecha de obligaciones y prohibiciones, especialmente para las mujeres, a una religión de creencias y de espiritualidad (Touraine 2007, Beck). Una estudiante de tercer curso de Ciencias Químicas, que llegó con siete años, afirma: «La religión yo la vivo en mi corazón, no tengo porqué ir a una mezquita...» (E20).

Una característica significativa de las jóvenes estudiantes de *la generación puente*, es que no asumen, en su mayoría, el islam de manera acrítica, como una imposición del grupo cultural de origen o de la familia. Ser musulmanas forma parte de su identidad pero desde un cierto distanciamiento de las prácticas más tradicionales que consideran patriarcales. Hay, así mismo, una desinstitucionalización de la fe, como ocurre en general también con otras creencias religiosas en España (Tamayo-Acosta).

En definitiva, hay un interés manifiesto en marcar la diferencia entre la religiosidad que ellas viven y la imagen que se transmite en los medios de comunicación sobre el islam, entre sus formas personales de sentirse religiosas y la influencia de los imanes, a quienes les otorgan muy poca credibilidad por su escasa formación, además de que su estatuto eclesiástico se defina vagamente. Algunas de las jóvenes, que se consideran poco religiosas, aunque sí se sienten musulmanas, valoran sobre todo el mensaje de paz, de hospitalidad y de solidaridad con los más necesitados del islam.

La religiosidad es considerada una vivencia personal y a lo sumo familiar. Suelen respetar y participar de las prácticas musulmanas como el ramadán, dotando de sentido el ayuno por cuanto ayuda a experimentar el significado del hambre y a ponerse en el lugar de quienes la padecen. Además de valorar el ritual y la solidaridad familiar que sienten con sus padres, hermanas y hermanos cuando se reúnen a cenar después de pasar todo el día en ayunas: «Yo

sé que a las ocho voy a comer pero esa gente no va a comer...Qué sensación más dura la del hambre...Más o menos te conciencias» (E20).

4.4. El proceso de individualización personal y religiosa

Las jóvenes estudiantes se perciben a sí mismas mucho más críticas con el islam que sus compañeros varones marroquíes de la misma edad, aunque ello no se traduce en el rechazo a su condición de musulmanas. Las estudiantes expresan rechazo a las instituciones religiosas porque ven en ellas una perpetuación de las tradiciones patriarcales y, por tanto, una discriminación hacia las mujeres. Es esta una cuestión importante que tiene consecuencias en la transmisión religiosa y cultural, y revela nítidamente que ésta es dinámica y está abierta a otras influencias. Así las mujeres asumen su condición de sujetos que recrean lo cultural y religioso heredado, de forma que no rechazan la cultura de origen, en la mayoría de los casos, sino que reinterpretan y reconstruyen la herencia familiar. En este sentido, las diferencias con los varones son evidentes:

Los chicos marroquíes no toleran que seas inteligente, porque si eres inteligente puedes pensar. No lo tolera aunque haya estudiado, aunque sea ministro... (E11).

Los chicos marroquíes es que tienen una mentalidad totalmente distinta a las chicas marroquíes...porque ellos quieren que seas tú la que mantenga las costumbres religiosas y ellos hacen lo que quieren...Hay bastante falsedad (E19).

Las jóvenes conciben mayoritariamente la religión como una práctica individual ligada a la creencia y al establecimiento de un vínculo directo con Dios, otorgando menos importancia y, por tanto, relativizando el cumplimiento de ciertas obligaciones religiosas impuestas por los imanes, por la familia y por la comunidad marroquí residente en España. En todo caso, la pluralidad de matices y de vivencias de lo religioso pone en evidencia la misma diversidad dentro de esta generación de mujeres jóvenes musulmanas en España. La narrativa siguiente recoge una opinión mayoritaria sobre la vivencia de lo religioso y los símbolos como el velo o *hiyab*; debe ser libre, cada cual tiene que tener derecho a decidir individualmente cómo ser religiosa o no serlo:

Debería ser libre, dejar a cada persona que decidiera como quisiera... porque si no lo haces con tu voluntad... o sea no vale nada la religión. Es algo personal. Yo lo veo como una cosa muy personal: entre Dios y yo. Y ya está. Y se acaba. Y no mezclo las cosas. (E2)

Esta es una declaración explícita de vivencia personal de lo religioso, es decir, de religiosidad personal y cosmopolita. Hay reconocimiento y aceptación de otras religiones y voluntad de vivir de forma íntima y privada el hecho religioso.

Algunas de las jóvenes muestran incluso su escepticismo respecto a la religión musulmana o a cualquier otro credo religioso, como esta estudiante de segundo curso del Grado de Maestra de Educación Primaria, nacida en España:

Si tengo hijos...la educación sobre la religión... yo creo que desde ninguna, y la cultura desde las dos, como yo soy... Yo es que lo de la mezquita sinceramente no me lo creo. No entiendo como una persona que no tiene estudios de nada, que solo sabe leer y escribir esté dando clase de religión a unos niños (E11).

Por otra parte, el análisis de la espiritualidad y religiosidad de las jóvenes musulmanas entrevistadas muestra las contradicciones de la misma sociedad. En este sentido, a pesar de la retórica oficial y políticamente correcta que dice valorar y respetar el pluralismo cultural y religioso, lo cierto es que en la mayoría de las escuelas es casi únicamente una religión –la católica– la que es ofertada a los alumnos (Morera 2015). Existe una contradicción cuando se defiende el pluralismo y sólo se facilita la enseñanza de una religión (Jiménez-Delgado 2016). En este sentido, las jóvenes parecen tener una visión más tolerante y cosmopolita cuando reclaman y proponen una formación plural en la que todas las religiones tengan cabida desde una perspectiva histórica y sociológica, sin adoctrinamiento. No consideran la religión mayoritaria, algo extraño o amenazador, sino algo que les enriquece y que, por tanto, valoran positivamente, como la siguiente estudiante de tercer curso de Traducción e Interpretación:

En las escuelas yo creo que tienen... tienen que hablar de todas las religiones, porque hay que saber un poco de todo. Por ejemplo, aquí en España, los españoles no saben nada de mi cultura de origen. Yo sí que sé algo de la cultura de aquí y de la religión (E2).

La cuestión es cómo hablar y tratar en la escuela el asunto de la libertad individual, de la igualdad de género y de la libertad religiosa sin reforzar estereotipos y sin *menospreciar* las identidades de cada una de las jóvenes. Hay una gran dificultad para tratar en el espacio público y, en las instituciones educativas particularmente, estos temas y, al mismo tiempo, hacer crítica de la deriva *tribal* o comunitarista identitaria. Como sugiere Bowen (63), es necesario enseñar la realidad social de la religión en las escuelas públicas y para ello resulta urgente formar al profesorado.

En la vivencia religiosa de las jóvenes hay un proceso de integración de las tradiciones y perspectivas de los otros que les permite aprender más sobre sí mismas y sobre lo que les rodea. Y esto es lo que llama Beck, *cosmopolitismo religioso*, que está próximo a la percepción de otras creencias como

aportaciones que enriquecen la propia. Una joven quiso cursar la asignatura de religión católica:

Yo, en el instituto, me apunté a religión y el director me dijo: «Somaya, ¿tú religión? Porque claro era católica...Me miró con una cara...Yo soy musulmana pero es que yo vivo en una sociedad que dicen que son cristianos...Pues yo quería saber qué es el cristianismo... (E3).

Es importante, por tanto, señalar el papel activo y fundamental que tienen estas jóvenes en una sociedad más pluralista por cuanto en ellas se hace realidad la sustitución de una mirada nacional homogeneizadora, ligada a un único universo religioso, por una mirada más cosmopolita.

5. CONCLUSIONES Y ALGUNAS PROPUESTAS

Las jóvenes forman parte de la pluralidad y el cosmopolitismo religioso que no considera lo *ajeno* a las propias pertenencias, ya sea la religión o la cultura, algo amenazador sino algo que las enriquece y que les permite construir con mayor libertad su *yo*. Sus identidades religiosas superan el ámbito nacional para identificarse con algo que amplía las fronteras nacionales: lo musulmán. ¿Es esta situación percibida con recelo en cuanto que Europa y sus estados nacionales no acaban de asumir la pluralidad religiosa y el lugar que debe ocupar lo musulmán como religión también europea?

Todavía en España profesar la religión musulmana y tener pasaporte español es una conjunción insólita. Es un reto saber cómo afrontar, desde el respeto democrático, que un grupo importante de ciudadanos que son europeos y españoles, reivindiquen su derecho a profesar la religión musulmana en las mismas condiciones que otras religiones, sin sentirse discriminados ni rechazados. En la pretensión de las jóvenes de *la generación puente* de ser reconocidas como ciudadanas europeas musulmanas, la sociedad en general suele ver la posibilidad de legitimar una forma de vida alternativa a la mayoritaria, que cuestiona los principios dominantes de la sociedad española. Ser religiosa o religioso debería ser compatible con la modernidad y con el laicismo. Sin embargo, en la actualidad parece que puede resultar conflictivo. Por una parte, hay una idea equivocada de la laicidad cuando se pretende imponer una «no creencia» o «no fe» como más respetable que la religiosidad (Gamper, Nussbaum). Por otra, queda lejos de la realidad la separación entre las instituciones del Estado y las religiones y el igual trato a todas ellas, que debe también definir la laicidad en una sociedad. En España, la Constitución Española, en su artículo 16.3, reconoce un trato preferente a la iglesia católica. Es imprescindible equilibrar

esta situación para garantizar los mismos derechos y deberes para todos los ciudadanos y ciudadanas de una sociedad plural.

La religión musulmana en Europa se distancia de la cultura de origen y se acomoda a las nuevas circunstancias sociales, culturales, económicas y políticas. Según Roy (2005, 2010) la condición para el islam europeo es más bien la *desculturalización del islam*. Así nacen formas individualizadas de religiosidad musulmana, como lo corroboran las narrativas de las jóvenes entrevistadas como la siguiente: «Para mí, la religión es cosa mía y de Dios» (E3).

La religión musulmana se desliga de sus normas y obligaciones territoriales y se convierte, en gran medida, en una religiosidad basada en la decisión de los individuos. La nueva conciencia musulmana que expresan, por ejemplo, las jóvenes que se ponen el velo o el fundamentalismo religioso de los musulmanes que viven en Occidente no son fruto de la importación de una cultura musulmana original y territorial (Roy 2005). Sin embargo, las jóvenes se adscriben de algún modo al concepto de «cultura musulmana» como transformación de las normas religiosas en *habitus*, es decir, en comportamientos interiorizados y estables que no dependen de la fe ni de la creencia y que son normas culturales referidas a la familia, las fiestas o la alimentación (Roy 2010).

Entre las musulmanas entrevistadas también se da un alejamiento de los lugares sagrados y de las autoridades y organizaciones religiosas, por lo que tienden a crear una nueva espiritualidad, caracterizada por la búsqueda, la elección y la combinación –lo que pone también al islam bajo el primado de la fe individual–. La individualización de la praxis religiosa es, en consecuencia, un elemento dominante de la religiosidad musulmana en Europa, que, desterritorializada y mediante la construcción de una comunidad o *ummah* imaginaria, posibilita una socialización por encima de las fronteras.

Las jóvenes estudiantes hacen una re-significación crítica y personal del islam que se resume en esta expresión repetida por muchas de ellas: «soy musulmana a mi manera». Esta percepción de su propia religiosidad está condicionada por el género y conecta con una visión transnacional del hecho religioso que deja de vivirse como un fenómeno preferentemente cultural e identitario para convertirse en una vivencia íntima y espiritual, en consonancia con la noción de Dios personal de la postmodernidad, definido como la individualización de la religión. Consecuentemente, las jóvenes no reclaman clases de religión islámica en las instituciones educativas, ni siquiera mezquitas en sus barrios, aunque sí el uso libremente elegido de símbolos culturales y/o religiosos como *el hiyab* y un mayor conocimiento por parte de la sociedad española, especialmente por parte del profesorado y del alumnado, del islam y de los contextos sociales y políticos de los que proceden sus familias. Hay

un acomodo a un mundo secularizado donde se propicia la vivencia íntima y privada. Sin embargo, todavía la sociedad española, como otras sociedades europeas, debe garantizar el respeto a la pluralidad religiosa –concretando su presencia o ausencia–, en igualdad de condiciones en el espacio público y, más concretamente en la institución educativa.

Las jóvenes están redefiniendo el islam, haciendo evidente la existencia de pluralidad dentro de la misma juventud y entre ésta y sus familias. Por otra parte, sus discursos ponen de relieve la importancia decisiva de su condición de estudiantes de educación postobligatoria así como la necesidad de combatir los procesos de segregación urbana y escolar (Jiménez-Delgado, Jareño y El Habib, 2016). Reclaman liberarse del control social, tener oportunidades para formarse, poder construir con mayor libertad su propia identidad y participar en la sociedad como ciudadanas de pleno derecho.

Por último, promover políticas activas contra la radicalización (Frégossi 17) –una de las mayores preocupaciones sociales– implicaría escuchar a las jóvenes y sus principales demandas. Urge conocer y reconocer la pluralidad dentro del mismo islam por parte de la sociedad española y europea. Además de que forme parte de una pedagogía social, el conocimiento del pluralismo religioso y el respeto a la libertad religiosa y a las libertades individuales en general, debe ser un objetivo del currículo en la educación secundaria.

Resulta esencial, como afirman Martha Nussbaum y Amos Oz, hacer hincapié en la necesidad de imaginarnos unos a otros y de escuchar al otro, incluso cuando tenemos la convicción de tener razón y de que es el otro el que está equivocado. Hacernos la sencilla pregunta de qué pasaría si yo fuera ella, si yo fuera él. Escuchar y conocer al otro debería formar parte de un proyecto educativo democrático y, por tanto, participativo y pluralista, crítico, abierto a la discusión y el debate, en la línea que propone Seyla Benhabib (2006a, 2006b). Esta es la esencia misma de una sociedad más democrática que promueve, desde sus instituciones y desde la sociedad civil, la participación de cada ciudadana y de cada ciudadano, con sus particulares y diversos argumentos, con el fin de conseguir acuerdos de mínimos que nos permitan reconocernos y convivir con los demás en pie de igualdad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, Pilar. «Burkinimanía, política y feminismo». *Tribuna Feminista*, agosto de 2016.
- Allievi, Stephano. «Los islams europeos: una realidad interna con vinculaciones externas». *Vanguardia Dossier* 56 (2015): 21-27.

- Amorós, Celia. *Vetas de Ilustración: reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra, 2009.
- Beck, Ulrich. *El Dios personal: la individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*. Barcelona: Editorial Paidós, 2009.
- Benhabib, Seyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz –editores, 2006a.
- Benhabib, Seyla. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 2006b.
- Bessis, Sohier. *Los árabes, las mujeres, la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Bowen, John R. «Francia después de ‘Charlie Hebdo’». *Vanguardia Dossier* 56, (2015): 56-63.
- Bramon, Dolors. *Ser mujer y musulmana*. Barcelona: Editorial Bellaterra, 2009.
- Frégossi, Franck. «El islam en Europa...bajo el prisma de las polémicas y los miedos sociales». *Vanguardia Dossier* 56, (2015): 6-17.
- Gamper, Daniel. «¿Por qué la religión hoy?» *La maleta de Portbou* 16 (2016): 36-41.
- Glaser, Barney.G., & Strauss, Anselm.L., *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New York: Aldine Publishing Company, 1967.
- González Ferrera, Gema (Coord.). *Estudio sobre la situación de las mujeres a ambos lados del Estrecho de Gibraltar*. Cádiz: Instituto Andaluz de la Mujer, 2006.
- González Santos, M.^a Teresa. «Los movimientos feministas y femeninos en Marruecos y su transposición a la dinámica marroquí en Francia». *Feminismo/s* 26 (2015):197-220.
- Goodman, Leo A. «Snowball Sampling». *The Annals of Mathematical Statistics* 32 (1961): 148-170.
- Harrami, Noureddine «Conductas religiosas de la juventud musulmana». *Afkar/ Ideas* 3 (2004): 33-36.
- Hirsi Ali, Ayaan. *Reformemos el islam*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2015.
- Jiménez-Delgado, María. «Discursos interculturales y prácticas asimilacionistas: algunas contradicciones en el sistema educativo español». *Convergencia Revista de Ciencias Sociales* 71 (2016): 41-62.
- Jiménez-Delgado, María, Jareño-Ruiz, Diana y El-Habib, Brahim. «La inclusión educativa y social de las jóvenes de origen inmigrado a través de la educación postobligatoria». *Prisma social. Revista de ciencias sociales* 16, (2016): 411-449.
- Khosrokhavar, Farhad. «Las nuevas clases medias musulmanas y su alienación». *Vanguardia Dossier* 56 (2015): 64-69.
- Mernissi, Fatima. *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*. Barcelona: Editorial Icaria, 1995.

- Moreras, Jordi. «Creencias más allá de las fronteras: las expresiones religiosas en contexto migratorio». *Puntos de vista: Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid (oMci)* 7 (2006): 21-47.
- Moreras, Jordi. «Al Ándalus queda muy lejos». *Vanguardia Dossier* 56 (2015): 100-103.
- Nusbaum, Martha C. *La nueva intolerancia religiosa*. Barcelona: Editorial Paidós, 2013.
- Oz, Amos. *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela, 2003.
- Paradela, Nieves. «El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer». *Feminismo/s* 26 (2015): 17-32.
- Pérez Mateo, Mariví. «Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos». *Feminismo/s* 26 (2015): 175-196.
- Ramírez, Angeles. *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Catarata, 2011.
- Ramírez, Angeles. «El burkini: totalitarismo, patriarcado y xenofobia en la Europa de las libertades» *El Diario*, 24 agosto 2016.
- Reva Jaffe-Walter. «Who would they talk about if we weren't here? Muslim Youth, Libera –schooling, and the Politics of Concern». *Harvard Educational Review* 83.4 (2013): 613-635.
- Roy, Olivier. «Islam en Occidente: ¿la occidentalización del Islam?» Conferencia pronunciada en el Foro de la FRIDE sobre Oriente Medio y Norte de África (2005). 30 de junio de 2016.
- Roy, Olivier. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península, 2010.
- Sánchez-Capdequí, Celso. «Las formas de la religión en la sociedad moderna». *Papers* 54 (1998): 169-185.
- Sardar, Ziauddin. «Reino Unido. Una identidad forjada en la confianza y en la simbiosis». *Vanguardia Dossier* 56 (2015): 70-75.
- Tamayo Acosta, Juan J. «Los jóvenes y el diálogo interreligioso». *Revista de estudios de juventud* 80 (2008): 47-59.
- Thielmann, Jörn. «'Cool' y religiosos: los jóvenes musulmanes europeos y sus culturas» *Vanguardia Dossier* 56 (2015): 39-42.
- Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos?: iguales y diferentes*. Madrid: PPC, 1997.
- Touraine, Alain. *El mundo de las mujeres*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Touraine, Alain. *La mirada social. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Valles, Miguel S., *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Síntesis, 1997.
- Valls Iparraguirre, Maite. «Las creencias religiosas de los jóvenes». *Jóvenes españoles 2010*. Eds. Juan de Dios González-Anleo y Pedro González-Blasco. Madrid: Fundación SM, 2011.

ÉLITES Y LIDERAZGO RELIGIOSO FEMINISTA EN EL ESTADO MARROQUÍ

THE ELITES AND FEMINIST RELIGIOUS LEADERSHIP IN THE MOROCCAN STATE

M.^a Teresa GONZALEZ SANTOS

Universidad de Granada

Recibido: 1/6/2016

Aceptado: 31/10/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

González Santos, M.^a Teresa. «Élites y liderazgo religioso feminista en el Estado marroquí». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 169-189, DOI: 10.14198/fem.2016.28.07

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.07>

Resumen

El presente trabajo pretende estudiar los mecanismos que la élite religiosa marroquí emplea para preservar su estabilidad reclutando a líderes del reformismo religioso feminista. Nuestros objetivos son: estudiar las élites y el liderazgo religioso feminista en Marruecos; describir las características, naturaleza y distribución de las élites marroquíes; reseñar el poder político y religioso estatal y, el ordenamiento religioso islámico en Marruecos; analizar el movimiento religioso feminista de Marruecos e investigar el proceso de cooptación de líderes religiosas feministas por parte de las élites religiosas estatales. La metodología empleada es de tipo cualitativo y la técnica de producción de datos seleccionada ha sido la historia de vida. Como conclusiones podemos afirmar que la cooptación por parte de las élites religiosas oficiales de una líder religiosa feminista demuestra que el mecanismo de circulación de las élites en Marruecos es utilizado para asegurar su supervivencia.

Palabras clave: élites, cooptación, líderes religiosas feministas, Marruecos.

Abstract

This paper aims to study the mechanisms that the Moroccan religious elite utilizes to preserve their stability recruiting leaders of feminist religious reformism. Our goals are to: study the elites and the feminist religious leadership in Morocco; describe the characteristics, nature and distribution of the Moroccan elites; review the political power, religious state and Islamic religious order in Morocco; analyze the feminist religious movement in Morocco; and investigate the process of cooptation of feminist religious leaders by the religious state elites. The methodology employed is qualitative and the selected data production technique has been life history. In conclusion we can say that the co-option by the official religious elites of a feminist religious leader demonstrates that the mechanism of circulation of the elites in Morocco is used to ensure their survival.

Keywords: elites, cooptation, feminist religious leaders, Morocco.

INTRODUCCIÓN

La finalidad del trabajo que presentamos es el análisis y el estudio del sistema de protección y renovación de los grupos minoritarios dirigentes en Marruecos. En concreto, tratamos las pautas seguidas por la élite religiosa marroquí con el fin de salvaguardar su estabilidad mediante la sujeción de nuevos elementos emergentes, en este caso, de líderes procedentes del reformismo religioso feminista y, así, mantener los equilibrios necesarios para la estabilidad y la salvaguardia del grupo minoritario. Esta cuestión nos lleva a plantear la siguiente hipótesis de partida: *las élites del poder religioso estatal cooptan líderes religiosas feministas para su integración en los círculos de poder que gobiernan el Estado marroquí.*

De este modo, para llevar a cabo la verificación o refutación de la hipótesis proyectamos los siguientes objetivos. En concordancia con el planteamiento de la investigación, nuestro objetivo primordial es estudiar las élites y el liderazgo religioso feminista en Marruecos. Nuestros objetivos específicos son: en primer lugar, describir las características, la naturaleza y la distribución de las élites marroquíes; en segundo lugar, reseñar el poder político y religioso estatal, así como el ordenamiento religioso islámico en Marruecos; en tercer lugar, analizar el movimiento religioso feminista de Marruecos; y en último lugar, investigar el proceso de cooptación de líderes religiosas feministas por parte de las élites religiosas estatales a través del análisis del discurso de una líder religiosa integrada en una institución religiosa oficial. La metodología empleada es de tipo cualitativo y la técnica de producción de datos seleccionada ha sido la historia de vida.

Nuestro estudio se articula en torno a una introducción y a siete apartados. El primero supone el referente teórico que sostiene nuestro trabajo a través de la *Teoría de Circulación de las Élites* elaborada por Pareto (1980) y Mosca (1984) y de la definición del mecanismo de cooptación efectuada por Ramió y Ballart (1993), practicada en el seno de las organizaciones. El segundo apartado contiene nuestra hipótesis de partida y el diseño metodológico de la investigación. El tercero comprende una descripción de las élites marroquíes, de sus características, naturaleza y su distribución. En el cuarto, exponemos

el modelo de poder político en Marruecos. El quinto trata del ordenamiento del poder religioso marroquí. El sexto analiza el liderazgo religioso feminista en Marruecos Y, por fin, el séptimo analiza el discurso empírico de una líder religiosa feminista y su proceso de cooptación por parte de la élite religiosa oficial de Marruecos. Cerramos el artículo con unas conclusiones sobre los mecanismos de defensa de los grupos minoritarios gobernantes, concretamente de la élite religiosa y del reclutamiento de líderes disidentes reformadoras religiosas, seguidas de la bibliografía.

1. LAS ÉLITES Y EL GOBIERNO DE LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

El auge de los populismos que sucedió a la I Guerra Mundial, a principios del siglo XX, provocó el estudio de las oligarquías y de las élites por parte de Pareto (1980) y Mosca (1984), que concibieron una perspectiva teórica desde la sociología política que intentó explicar por qué las élites entraban en procesos de decadencia hasta alcanzar su extinción.

Para ello, desarrollaron los presupuestos de la teoría de circulación de las élites y de la clase política, postulando que la organización política de las sociedades se produce entre dos clases de grupos: los gobernantes y los gobernados. Los gobernantes representan una minoría que actúa sobre los gobernados mayoritarios, que se corresponden con la masa.

El grupo de los gobernantes –o clase dominante minoritaria– se genera desde arriba, esto es la aristocracia, y el grupo o clase de los gobernados se crea desde abajo, desde el pueblo. La clase política superior o élite está organizada y posee el control sobre el grupo mayoritario a través de su estructura interna, configurada por la posesión del saber, la alta formación, las corrientes de relaciones personales y los vínculos de parentesco. Esta minoría está organizada frente a la mayoría desorganizada que lleva a cabo una circulación de las élites controlada mediante procesos electorales democráticos.

Pero el grupo dominante lucha por el poder en su interior, provocando de esta forma una competición de las élites por el poder y esto conlleva ciertos beneficios para toda la sociedad en su conjunto, puesto que cada vez que se renueva la élite el conjunto social progresa, mientras que cuando la minoría se estanca la sociedad se colapsa y se desintegra (Pareto). Aun así, la clase minoritaria gobernante no es eterna y envejece, muere y se extingue debido, en primer lugar, a una falta de renovación propia, por lo que necesita recuperar la energía perdida; en segundo lugar, a un cambio en las circunstancias mediante las cuales adquirió el poder, y en tercer lugar, porque simplemente disminuye, lo que la conduce a un proceso de extinción.

Desde esta perspectiva, las élites degeneran y deben acometer una renovación para evitar su desaparición y, para ello, incorporan individuos de la clase inferior mayoritaria, sustrayendo los elementos más destacados de las otras clases, de tal manera que pueda recomponerse una nueva élite vigorosa, prolongándose en el gobierno de la sociedad.

La desigualdad y la diferencia que existen entre los individuos pertenecientes a tales grupos sociales provienen de aspectos tales como la moral, el físico, la capacidad, la inteligencia y el poder y, de este modo, se encuentran individuos superiores a otros. En todas las sociedades ha habido un grupo dominante o élite, y un grupo dominado o no élite, y el grupo minoritario recurre a la cooptación de sujetos de la no élite bajo dos intereses claramente definidos: uno para fortalecer a la élite restableciendo su equilibrio, y otro, demagógico, apelando a los sentimientos de la clase dominada mayoritaria con objeto de tomar el poder o mantenerse en él (Pareto).

El aislamiento de la clase dirigente hacia las clases inferiores desemboca en una pugna entre grupos, dentro de aquella, que puede provocar la salida de uno de ellos, al que se sumarían los sujetos pertenecientes a las clases inferiores, diferenciándose de los de su clase por ser más audaces e inteligentes. Esta fracción de la clase dominante termina por aliarse con las masas y estas pueden presionar a la clase dirigente y causar su derrumbamiento. Además, el descontento de las clases inferiores puede acelerar este proceso, emergiendo de la mayoría otra clase minoritaria organizada que reemplace a la minoría política gobernante. Pues el aislamiento de las clases se traduce en una degeneración, siendo fundamental la renovación de las élites para garantizar su pervivencia a través de la cooptación de los elementos de las clases inferiores (Mosca).

En este sentido, Ramió y Ballart teorizan sobre este mecanismo y nos muestran un concepto de cooptación que consiste en:

Cooptar es el proceso de absorber nuevos elementos en la cúpula directiva de la estructura dirigente de una organización como medio para evitar amenazas a su estabilidad o existencia. Es un mecanismo de defensa formulado como uno de varios predicados disponibles para interpretar el comportamiento de la organización (206).

Este dispositivo implica la autodefensa de las organizaciones y de las instituciones para responder a las presiones de las fuerzas sociales y de los elementos disidentes de la clase mayoritaria y, por lo tanto, la cooptación consiste en una operación de ajuste y de acoplamiento de dichos elementos a la clase minoritaria, ya que gozan de la simpatía de la masa como actores estabilizadores de la legitimidad del poder de las minorías y de las instituciones.

2. DISEÑO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO

La pregunta de base en nuestro estudio es: ¿cuál es la forma de protección que el Estado marroquí utiliza para neutralizar la disidencia en relación al movimiento feminista religioso? Esta pregunta nos lleva a plantearnos la siguiente hipótesis de partida: las élites del poder religioso estatal cooptan líderes religiosas feministas para su integración en los círculos de poder que gobiernan el Estado marroquí. El resultado podría ser la integración de ciertas líderes feministas religiosas en las élites religiosas marroquíes a través de su inclusión en las instituciones islámicas gubernamentales con el fin de anular las discrepancias respecto a la interpretación oficial de los textos religiosos en materia de estatus femenino, que se traduce en la obediencia y la sumisión al poder político y al poder del esposo a las que son abocadas las mujeres en la sociedad marroquí.

Para responder a nuestra pregunta de investigación y confirmar o refutar nuestra hipótesis de partida, articularemos nuestro estudio en torno a los siguientes objetivos: el primer objetivo es estudiar las élites y el liderazgo femenino religioso en Marruecos; el segundo es describir las características y la naturaleza de las élites marroquíes; el tercero es describir el poder político y religioso estatal en Marruecos, así como el ordenamiento del poder religioso del Estado marroquí; el cuarto es analizar el movimiento feminista religioso islámico en Marruecos; y, por último, el quinto objetivo consiste en investigar cómo se produce la cooptación de líderes feministas religiosas por parte de las élites religiosas estatales a través del discurso de una líder religiosa integrada en una institución religiosa estatal.

En la consecución de nuestros objetivos, utilizaremos una metodología cualitativa, y la técnica de producción de datos es la historia de vida. La elección de la muestra se ha hecho en función de la representatividad de la entrevistada dentro de los movimientos feministas islámicos en Marruecos y del conocimiento de la entrevistada por parte de la investigadora, condición sin la cual el acceso a la muestra sería improbable. Nuestro trabajo de campo se ha llevado a cabo en la ciudad de Granada en el marco de una visita formal de la entrevistada a una institución durante el mes de febrero de 2016.

3. LAS ÉLITES EN MARRUECOS: CARACTERÍSTICAS, NATURALEZA Y DISTRIBUCIÓN

Las élites marroquíes presentan unos rasgos principales que las caracterizan: el compromiso con las estructuras históricas, en las cuales basan su organización y su legitimidad en el ejercicio del poder; la utilización del factor religioso para legalizar la jerarquía; y el recurso al nexo matrimonial y a la filiación como

virtudes de adquisición de la condición de élite. Estas características definen a los grupos que configuran las élites, confiriéndoles ciertas cualidades excepcionales que les otorgan el desempeño de una serie de tareas exclusivas avaladas por su condición única (Benhaddou).

Las estructuras que provienen de la historia del país conforman la esencia de la organización del poder político basado en la pertenencia a la dinastía *alauita* que reina y que gobierna Marruecos desde el siglo XVII. Este recurso a la historia está representado por los *chorfas*, un grupo que se designa en virtud de su descendencia del Profeta a través de su hija Fátima y forma parte de la nobleza musulmana más exquisita. Los *chorfas* tienen en su poder la condición de la *baraka* como símbolo de gracia divina que les asigna la facultad de hacer milagros y está relacionada con la fe religiosa misma siendo una fuerza que emana de Dios (Colin).

Los *chorfas* gozan de gran libertad y gracias a la santidad de sus antepasados tienen las llaves del paraíso. En el pasado fueron considerados como símbolos de la unidad nacional y de la liberación del país para luchar contra las injerencias extranjeras que amenazaban la fe religiosa. Además, tienen la función de perdonar y de reconciliar a los hombres con Dios. Aliarse con un *chorfa* garantiza no solamente las virtudes santas de la fe sino que implica un prestigio político (Benhaddou).

Otra de las características de las élites en Marruecos es la utilización del factor religioso para legalizar la jerarquía. Esta jerarquía es la que decide la estratificación de la sociedad entre religiosos y profanos para legalizar la existencia de hombres superiores, de iguales y de inferiores. Este rasgo característico de las élites está representado por el grupo de los *ulemas*.

Los *ulemas* tienen un origen aristocrático y entre sus funciones están la transferencia de ideología hacia el poder político para acometer la legitimación de las élites. Se sitúan en puestos tales como profesores de universidades islámicas o como líderes de los partidos políticos conservadores (Laroui).

La última característica que define las élites marroquíes es el recurso al nexo matrimonial y a la filiación como virtudes de adquisición de la condición de élite. En este sentido, los comerciantes y los hombres de negocios que conforman el grupo se dicen descendientes de los antiguos pueblos que trajeron la civilización desde los confines de las grandes culturas como los árabes, los andalusíes, los europeos conversos y los judíos.

Los comerciantes se erigen como una genuina aristocracia, ya que aparte de su gran riqueza, se han adjudicado numerosas propiedades desde la época de la revuelta de Fez en 1820 que les confirió un gran poder, confirmado a lo largo de la historia por el Reino *alauita*. En la actualidad, constituyen la gran

burguesía que rige los principales sectores económicos, políticos y burocráticos (Benhaddou).

Estas estructuras sociales producen constantemente individuos políticos a escala nacional, basando toda su legitimidad en la filiación patriarcal, ya que desde el punto de vista sociopolítico se erige la patrilinealidad como condición *sine qua non* para que se permita el acceso al poder político y a las prerrogativas que este depara, aunque como veremos más adelante, hay excepciones.

4. EL MODELO DE PODER POLÍTICO EN EL ESTADO MARROQUÍ

El modelo de autoridad y de poder político existente en Marruecos se apoya en la representatividad como fuente de legitimación política de las instituciones democráticas formadas por dos cámaras: una la denominada Cámara de Representantes; y la otra de base territorial donde, además, están representadas las profesiones y los sindicatos. Sin embargo, existe una particularidad en el sistema político marroquí que le otorga la existencia de una autoridad que está conexas con el monarca pero que no se relaciona con este y es el denominado *majzén*. Este subsistema irradia su autoridad mediante un andamiaje de relaciones personales que lo alimentan y abarca a toda la sociedad, manteniendo la ilusión de proximidad con la corte y con el monarca. Así lo expresa Moore:

El *majzén* tiene en común con los sistemas políticos de Oriente su afán de abarcar la sociedad y mantener la ilusión de proximidad. Estas prácticas insisten en la representatividad de la corte cuya composición, en principio, debe reflejar todas las facetas del tejido social (estrategias matrimoniales, composición de los laureados del colegio real, etc.) (259).

Esta red clientelar establecida por el *majzén* se apoya en un sistema que contiene dos pilares maestros: el primero consiste en un método de obtención de información estratégica como eje principal del mecanismo de dominación y el segundo es el reconocimiento de espacios de disidencia para garantizar la regeneración de las élites y rebajar el peligro de degeneración, debido a la influencia de un pensamiento único en la corte y en los círculos del poder.

El *majzén* tiene una importante tolerancia hacia los elementos disidentes con el objetivo de neutralizarlos y poder reciclarlos para la regeneración de las élites, rentabilizando así dicha disidencia. Por lo tanto, el *majzén* absorbe a los disidentes entre los que se encuentran líderes políticos y religiosos, ulemas, intelectuales y líderes sindicales, que transforma en individuos aptos para desempeñar una función en el proceso de renovación elitista (Cherifi).

Dentro del sistema político, es el monarca el que tiene el rol hegemónico del poder alrededor del cual giran las élites, ostentando, por una parte, el

monopolio de la producción de los símbolos religiosos mediante el paradigma islámico del poder y, por otra, expandiendo su capacidad para difundir el sentido de los conceptos políticos a través del Estado y del *majzén*.

Desde este esquema, la producción de la simbología religiosa sería la portadora del referente imaginario y la difusión de los conceptos políticos constituiría el sentido que implica la aceptación de estos por parte de los gobernados. Así, la democracia marroquí transforma la vocación de representación política del pueblo por parte de los diputados en una vocación ministerial, pasando estos a convertirse en siervos del soberano (Tozy).

5. EL ORDENAMIENTO DEL PODER RELIGIOSO EN MARRUECOS

El poder religioso en Marruecos se basa en una teología del poder que se estructura a partir de la tradición y de la ideología islámica. El poder religioso es ejercido por el monarca como *Emir al-Mouminin* o *Comendador de los Creyentes*, sosteniéndose en la dimensión teológica que le proporciona la legitimidad al monarca para establecer que el poder pertenece a Dios en una cadena que transfiere al Profeta dicho poder, transmitiendo al monarca la autoridad que le otorga la supremacía para gobernar la comunidad y controlar a los representantes (Waterbury).

En otro plano, el derecho califal estableció el carácter político-religioso del rey-califa en su relación con la comunidad de creyentes, es decir, la *umma*, mientras los exegetas restauraron la potestad absoluta del monarca mediante el artículo 19 de la Constitución marroquí de 1962, promulgada por el rey Hassan II. Este poder califal está legitimado por el Profeta, puesto que este fue el primer jefe de la comunidad musulmana, y el monarca *alauita* hereda este poder como descendiente de Mahoma.

Así, se establece un contrato o compromiso de obediencia entre el súbdito y el príncipe, materializado en la fiesta de la *baí'a*, y esta ceremonia supone la renovación anual del compromiso de obediencia entre el monarca y el pueblo.

Tras la erosión de la legitimidad causada por la suspensión de las instituciones democráticas a raíz de la independencia en 1956 y el breve reinado de Mohamed V, su sucesor el rey Hassan II se erige como *Comendador de los Creyentes* para organizar el cambio religioso y llenar el vacío del poder legislativo.

En 1976 se crea el Ministerio del *Habus* y en 1981 se ordena la creación del *Consejo Supremo de los Ulemas* y de los *Consejos Regionales de Ulemas*, dejando a estos fuera del campo político dentro del imaginario comunitario, y con la reforma de su estatuto personal en 1994, el Estado los convierte en funcionarios pasando a desempeñar tareas como encargados del culto, en la

judicatura y el notariado tradicional, como ayudantes de la autoridad y en la enseñanza. El rey preside el *Consejo Supremo* y los predicadores son cooptados dentro de cada *Consejo Regional* con el fin de controlar los discursos y evitar el radicalismo en materia de religión.

En resumen, la ordenación del poder religioso en Marruecos se asienta en cuatro pilares: el rito *asharí*, la escuela jurídica *malikí*, el sufismo y la institución de la monarquía con el título de *Comendador de los Creyentes*. El funcionariado está representado por *ulemas* como doctores del *Islam*, los imames son sus lugartenientes y, los *murchidat* y los *murchidines* que están instruidos en ciencias islámicas y se dedican a la enseñanza de la religión musulmana (Pérez Mateo).

6. EL LIDERAZGO RELIGIOSO FEMENINO: FEMINISTAS Y TEÓLOGAS

El tratamiento que el derecho y los textos jurídicos islámicos ejercían sobre las mujeres en países como Egipto, Irán, Turquía o Túnez durante el siglo XX, desató la emergencia de voces críticas por parte de los movimientos feministas, que cuestionaron la posición de estas en las sociedades musulmanas.

Además, las interpretaciones de los textos sagrados legitimaban un orden patriarcal, confirmando la superioridad masculina, sustentada en unos derechos fundamentales garantizados por la religión.

En base a los principios de igualdad universales, surgieron mujeres intelectuales e instruidas que elaboraron nuevas exégesis del Corán, buscando los puntos de igualdad entre los sexos-géneros, conformándose de este modo como teólogas.

6.1. La cuestión del feminismo islámico

El paradigma feminista islámico emerge durante los años 80 y 90, tanto en Irán como en Estados Unidos, y fue ideado por mujeres musulmanas intelectuales y universitarias que se proclamaron como creyentes, haciendo patente su compromiso religioso a dos niveles: uno, con la iniciación de investigaciones sobre el Corán y los *hadices* (dichos y hechos del Profeta) en los planos histórico y de exégesis, y otro, estableciendo nuevas reflexiones en torno a la jurisprudencia islámica (*fiqh*).

Entre estas investigadoras, Amina Wadud con su obra *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, persiguió una sustitución de la versión coránica del patriarcado por una exégesis igualitaria, elaborando una teoría coránica de la igualdad. Esta revisión de los textos sagrados pretende situar al islam como una doctrina de igualdad entre los sexos-géneros, constituyendo uno de los fundamentos del feminismo islámico (Badran;

Latte-Abdallah). Más tarde, Mir-Hosseini, intelectual iraní exiliada en Estados Unidos, propone una deconstrucción de las versiones patriarcales de la interpretación del Corán.

Ambas activistas se apoyan en argumentos históricos, sosteniendo que las normas y las prácticas patriarcales de los tiempos de la Revelación, así como las escrituras, son los elementos que hay que corregir, pues han pervivido desde la expansión del islam al ser absorbidos por la interpretación del Corán. Esta asimilación se había fijado en la teorización jurídica, realizada por las grandes escuelas jurídicas de los siglos IX y X, bajo la influencia de las estructuras y las costumbres de la época.

Desde este punto de vista, el derecho musulmán debe ser renovado, ya que se constituyó en una época en la que existían prácticas desiguales, por consiguiente, hay que construir una nueva doctrina jurídica que responda a la realidad actual. Por otra parte, existe el imperativo de distinguir la jurisprudencia islámica (*fiqh*) que es de producción humana y temporal, y la ley de origen divino (*sharí'a*), pues frecuentemente se imponen leyes en los Estados que emanan del *fiqh*, pero que se basan en la *sharí'a*, algo que bloquea cualquier voluntad de cambio, ya que ningún individuo se interpone a un mandato divino (Mir-Hosseini).

En resumen, el feminismo islámico se configura como un movimiento social que basa sus reivindicaciones en el principio de igualdad de los sexos-géneros, a través de la interpretación progresiva de los textos (*ijtihad*), en la implantación de nuevas prácticas jurídico-políticas, y en la participación de las mujeres en las prácticas religiosas y en los rituales, situando como objetivos principales de sus luchas, la desaparición de la dominación masculina y la consecución de un islam igualitario, sobre todo en el seno de la familia, último bastión de la fortaleza patriarcal. Al contrario, los sectores musulmanes más conservadores aducen que el islam ya ha otorgado todos los derechos a las mujeres (Badran; Mir-Hosseini).

6.2. La emergencia de las teólogas reformadoras islámicas

Las distintas facetas que ofrece el islam como cultura, civilización, política o religión nos permite aproximarnos a cuál es la posición de las mujeres en los textos históricos y cuál es la actualidad de las interpretaciones de los textos coránicos establecidas y en vigor en las sociedades musulmanas durante siglos hasta nuestros días.

La diferencia entre los textos coránicos y su interpretación religiosa, nos lleva a distinguir esta última, a la luz de la historia. Según Andújar:

El Islam es una serie de interpretaciones del Islam, como el cristianismo es una serie de interpretaciones del cristianismo. Y puesto que esas interpretaciones son históricas, el elemento de historicidad está presente. Es por eso que debemos tener un buen conocimiento de la historia del Islam. El hecho de ir directamente al Corán o a los *hadiz* no le aportará gran cosa. Debe ir a la historia, y de ahí, volver al Corán y al *hadiz* para situar la interpretación en su contexto histórico (172).

Otra de las cuestiones fundamentales que las teólogas islámicas intentan deconstruir es el concepto e interpretación de la *Sharí'a* o «ley islámica» que según el Corán significa *camino que lleva a la fuente* y que muy poco tiene que ver, precisamente, con el derecho y la jurisprudencia o *fiqh* que es una producción humana y por tanto contingente, confundiendo ambas casi siempre.

Ahora bien, tanto el Corán como la Biblia tratan de figuras consideradas como históricas, pero el Corán, a menudo, ha sido despojado de su dimensión histórica para pasar a constituir una especie de código que pretendía justificar el orden político y social en relación al patriarcado. Desde esta perspectiva, la creación del hombre y de la mujer ha emanado de una interpretación del Corán tradicional y patriarcal. Así, lo explica Andújar: «Si en el Corán la creación de la mujer y el hombre fueron creados iguales por Dios, no pueden volverse desiguales, en esencia, en una época posterior. Su desigualdad evidente en el mundo patriarcal es una afrenta en el plano divino» (179).

Las interpretaciones patriarcales producidas desde hace siglos son signos característicos del tipo de sociedad y del contexto histórico de la época, que han sido asumidos por los musulmanes. El conjunto de los musulmanes ha aceptado estos postulados, pero las teólogas islámicas abogan por su abandono en razón a su contenido ideológico, pues la redacción de los textos coránicos por parte de los intérpretes de los dichos y hechos de Mahoma, ha dado lugar a varios *hadices* que discriminan a las mujeres.

En este sentido, existen dos posturas al respecto: una es aceptar esos *hadices*, pero situándolos en su contexto histórico y, por lo tanto, neutralizarlos, y la otra es el rechazo de estos *hadices* que surgen a partir de una ideología patriarcal contradictoria con el Corán (Mernissi).

Bajo esta perspectiva surge el movimiento teologal feminista, que persigue una revisión de la teología y que actúa en la búsqueda de una nueva epistemología que solvete la dicotomía hombre-mujer en la producción de una nueva exégesis del Corán.

Al respecto podemos distinguir cuatro corrientes:

La primera está apoyada por movimientos que defienden que el Corán dota de todos los derechos tanto a hombres como a mujeres para la consecución del bienestar. La cuestión está en la aplicación de dichos derechos y esta

reivindicación no está en contradicción con las corrientes tradicionalistas por lo que goza de una amplia aceptación.

La segunda es la denominada corriente reformista, esta es la que mayor representación tiene dentro del movimiento teológico feminista. Postula el cuestionamiento de las interpretaciones separándolas del texto coránico y defiende que el concepto de Dios no está en concordancia con los textos sagrados.

La tercera es la transformacionista, que considera que los *hadices* relacionados con la espiritualidad son los peor interpretados desde el punto de vista clásico y, por tanto, propone una reformulación plural de estas interpretaciones clásicas respetando el texto original en cuestión.

La cuarta, racionalista, persigue la justicia dentro del texto en relación a la divinidad buscando un concepto de justicia para su aplicación, pero no la justicia de las palabras que forman parte de este.

La quinta supone un rechazo completo en referencia a la interpretación jurídica del texto coránico relativa a las mujeres.

Desde este ángulo, las teólogas islámicas pretenden promover un estatus de las mujeres respecto a las derivaciones interpretativas del Corán desde la misma exégesis, para alcanzar su emancipación en el interior de los textos coránicos y sortear tanto la corriente conservadora tradicionalista como la corriente progresista, pues esta última se dirige hacia ciertos derroteros laicos, y es aquí donde surge una tercera vía de tipo liberal e internacionalista, que pone el acento en el acceso a la educación y al saber por parte de todas las mujeres, con el fin de que puedan construir su propio criterio de lectura y, así, poder compartirlo y preservarlo en el interior de la comunidad islámica (Guardi y Benendo).

7. LA COOPTACIÓN DE LÍDERES FEMINISTAS RELIGIOSAS EN MARRUECOS

El contacto con una líder religiosa feminista marroquí ha sido el acontecimiento principal a la hora de acometer nuestra investigación, ya que a partir de este hemos emprendido nuestro estudio en condiciones óptimas. En la historia de vida que nos ha relatado Asma Lamrabet, apreciamos cómo se produce el reclutamiento por parte de las élites marroquíes, en este caso religiosas, de elementos disidentes liberales que se sitúan en una esfera de oposición y cuestionamiento de los preceptos religiosos islámicos tradicionalistas, imperantes en las instituciones islámicas más influyentes del país.

7.1. El contexto originario de la disidencia

Nuestra informante proviene de una familia atípica, pues su padre es bereber y su madre andalusí; un matrimonio que, entonces, desató múltiples comentarios y gran rechazo social, debido a que los matrimonios deben celebrarse dentro de la tribu, aunque este no fue el caso. Asma nos relata:

[...] mi padre era de familia modesta, venía de Agadir y a los 12 años llegó a Rabat, trabajó muy duro y a los 20 años se hizo un comerciante muy rico. Luego se casó con mi madre que nació en Rabat pero era andalusí de Loja. Fue el matrimonio del siglo... porque fue un matrimonio muy raro... la gente aquí es tribal y se casan dentro de la tribu. Era la época del Protectorado y enseguida mi padre cogió el virus de la política y del nacionalismo... empezó a luchar por la independencia de Marruecos... [...] no hizo estudios, solo la escuela coránica, siempre fue un autodidacta. Mi madre estudió hasta secundaria. [...] mi padre tenía buenos amigos y se alió con Ben Barka dentro del Partido del Istiqlal porque querían luchar por los derechos del pueblo marroquí y en contra de los colonizadores, a favor de la independencia y la emancipación de Marruecos. [...] después de la independencia hubo una escisión y Ben Barka con mi padre y otros amigos fundaron el partido socialista [...].

Estas circunstancias propiciaron una situación política de inestabilidad en Marruecos, puesto que Ben Barka provocó una escisión en el seno del *Istiqlal*, una fuerza política de ideología nacionalista, que se proponía llevar a cabo la liberación del país mediante la expulsión de las potencias y la liquidación del Protectorado. Esta formación política había sido creada en los años 30 por Allal el-Fassi, intelectual y teólogo, que perseguía la recuperación de un esencialismo marroquí frente a la acción asimilacionista del Protectorado francés y español. En un congreso del Partido, un grupo de militantes con Ben Barka a la cabeza, denuncia la corrupción de algunos miembros y de algunas asambleas del Partido y se produce una ruptura que daría lugar a la fundación de la USFP (Unión Socialista de Fuerzas Populares) por parte del grupo escindido. Según nos narra nuestra informante, su padre habría formado parte de ese grupo fundador del socialismo marroquí a finales de la década de los años 50 y principios de los años 60:

[...] mi padre quería defender los derechos del pueblo marroquí, pero cuando fundaron el partido socialista fue cuando empezaron los problemas [...] salieron al exilio porque eran la oposición a la monarquía, mi padre y nuestra familia nos exiliamos en París cuando yo tenía 2 años de edad [...] esto fue en 1962 [...] mi padre fue condenado a muerte por contumaz.

La persecución de Mehdi Ben Barka y de su grupo de amigos y compañeros de partido fue realizada por Hassan II al llegar al trono en 1961 con la intención, por parte del monarca, de aplastar toda oposición a su régimen, que disolvió

las instituciones democráticas y persiguió a los disidentes condenándolos a pena de muerte, acusados de rebeldía. Los opositores emprendieron enseguida el camino del exilio instalándose en París como refugiados políticos. Pero el exilio no iba a ser fácil, pues la oposición al régimen se operaba desde Francia y los disidentes marroquíes exiliados se organizaron desde París para construir una oposición importante que estaba formada por dirigentes políticos, sindicales, estudiantes concienciados desde la izquierda y obreros procedentes de las fábricas del sector del automóvil francés. Más tarde, Ben Barka fue nombrado presidente de la organización Tricontinental compuesta por el grueso de los Países no Alineados que habían formado parte de la Conferencia de Bandung en 1955. Las actividades internacionales de Ben Barka no fueron bien recibidas en Palacio y unos meses más tarde se produciría el denominado «caso Ben Barka» con el secuestro y desaparición del líder marroquí en el bulevar Saint-Germain a plena luz del día. Un asunto que todavía al día de hoy está abierto, pues su familia continúa luchando en los tribunales franceses en la búsqueda de los autores del secuestro.

[...] durante 15 años estuvimos exiliados. Primero estuvimos en París después fuimos a Siria, al Líbano y más tarde a Orán [...] allí comencé la escuela y mi madre falleció cuando estábamos en Argelia en 1970 [...] dejó a mi hermana que tenía dos meses y mi padre se entristeció tanto que perdió no solo a mi madre sino también a su propia alma [...] y mi padre decidió dejar la política y volver a Marruecos [...] era refugiado político con Amnistía Internacional. Entre 1973 y 1975 con la Marcha Verde, Hassan II hizo una campaña de regreso de los exiliados y mi padre aceptó porque tenía a su familia allí [...] pero tuvo que hacer una declaración delante del rey por la cual juró que abandonaba la política para siempre. El gobierno le concedió una pensión. Teníamos una casa en Rabat de la época anterior al exilio [...] antes de salir mi padre era un rico comerciante, se dedicaba a la distribución de alimentos al por mayor y la gente decía...en Rabat solo hay dos coches: el del rey y el de mi padre [...]. Cuando volvimos había perdido su negocio.

7.2. La concienciación política y la formación académica

Nuestra informante nos relata cómo fue adquiriendo su conciencia política en el seno de su familia:

[...] en Oran, empecé la escuela hasta los 14 años y cuando regresamos a Marruecos, estudié secundaria en un liceo del centro de Rabat. Mi padre quería que yo fuese médico. [...] he crecido en los valores progresistas y de liberación [...] me llegó el virus de la política por mi padre y en la lucha por la justicia [...] en aquel entonces el partido socialista representaba la justicia y luchaba a favor de las capas más desfavorecidas de la sociedad [...] me volví rebelde a los 15 años y mi padre empezó a ponerse muy duro, no me dejaba salir [...] pero yo negociaba

mi libertad con él [...] me decía: cuando vayas a la Facultad de Medicina serás más libre porque solo una mujer con diploma puede ser libre. [...] mi sueño era ser libre y viajar al extranjero porque en Marruecos no podía ser libre, solo quería marcharme de Marruecos y además, quería estudiar la carrera en Francia.

La sociedad marroquí se caracteriza por mantener los valores tradicionales, entre los que se encuentra el confinamiento de las mujeres en el espacio privado o familiar, con el objetivo de preservar su pureza y poner en valor, de este modo, a las jóvenes en los años previos al matrimonio. La represión no procede únicamente del interior de la familia, sino que es la sociedad al completo la que sanciona la libertad de acción y los movimientos de las mujeres, bajo la asunción de los valores patriarcales que se expanden por todo el tejido social, ejerciendo una presión sobre estas y sobre las familias:

[...] mi vocación era ser médico sin fronteras y estudié medicina en Rabat durante siete años y, durante cuatro años más la especialidad, me especialicé en Hematología. [...] mi padre quería que me casara con un médico y en segundo año de carrera conocí a mi marido, en casa de unos amigos [...] yo tenía 20 años y él 28 [...] era diplomático y trabajaba en el gabinete del Ministro de Asuntos Exteriores [...] él no era de mi entorno [...] pertenecía al Partido del Istiqlal y ninguna gente de izquierdas está con gente de derechas [...] pero el respeto y el amor es lo más importante.

La ideología política de Asma había sido forjada en el interior de la familia y por la experiencia del exilio político al que fueron sometidos, tanto su familia como ella misma, por la monarquía *alauita*, y orientó su sensibilidad hacia la izquierda, en pos de la lucha por los valores de justicia y de los derechos políticos. El cumplimiento de los deseos de su padre con la realización de la carrera de medicina, incrementó la compenetración con él. Sin embargo, al conocer a su marido y al casarse con él, esta relación se enfrió, ya que este no desempeñaba la profesión requerida y, además, militaba en un partido político de ideología contraria a la suya y a la de su familia.

7.3. La actividad profesional

Veamos cómo la actividad profesional de nuestra informante no tiene lugar hasta que su marido emprende su actividad profesional como cónsul:

[...] mi marido se sacrificó por mí y no pudo salir de Marruecos como diplomático hasta que no finalizase mis estudios en 1990. En 1991 le nombraron cónsul en Barcelona y mientras, yo hice dos formaciones: una de citología y otra de transfusión sanguínea [...] trabajaba al mismo tiempo como voluntaria [...] hasta que en 1995 le nombraron embajador en Colombia, allí trabajé en un hospital como voluntaria en hospitales [...] comenzó otra vida para mí porque como mujer de un embajador no tenía derecho a trabajar, es un ley del servicio exterior [...]

quería trabajar en los hospitales públicos para conocer al pueblo porque la vida en la embajada era muy aburrida [...] eres la mujer del embajador y tienes que organizar fiestas y recepciones [...]. El mundo diplomático es muy aburrido, muy snob y da igual el lugar, siempre es lo mismo, siempre es la misma élite del país donde sea [...].

La actividad profesional de Asma está conformada por el voluntariado en diversos hospitales públicos, debido a la imposibilidad de ejercer como médica colegiada, por su pertenencia al servicio exterior marroquí, siendo la mujer del embajador en Colombia. Como veremos, esto va a tener un impacto sobre ella, al trastocar el curso de su vida:

[...] yo me comprometí con el hospital y no daba recepciones, era una mala embajadora [...] solo hacía recepciones para los médicos y las enfermeras y así, hice muchas amistades entre las élites gubernamentales de cada país donde estuvimos, debido a mi compromiso con los hospitales.

7.4. La actividad profesional y el compromiso: la emergencia de una nueva exégesis religiosa

En Colombia, nuestra entrevistada comienza una nueva actividad como escritora:

[...] fue en Colombia cuando empecé a escribir [...] hice mi primera obra sobre las mujeres y el Islam en 1998. En ese año me encontré en otro hospital a padres de la Iglesia católica que trabajaban sobre la teología de la liberación [...] ellos trabajaban con la gente que tenía muy malas condiciones. Padres que fueron excluidos de la Iglesia católica, pero que tenían un gran corazón. Eso me ha dado un sentimiento de no sé [...] yo tenía grandes problemas con el Islam, cómo se me presentaba, de una forma muy tradicional [...] y luego el problema de las mujeres y de cómo eran tratadas [...] al ver a los teólogos de la liberación me decía, es que ellos también tienen problemas con la Iglesia y cómo vivían ellos ese sacrificio, para ellos era como una liberación [...]. Es ahí donde yo aprendí a vivir mi espiritualidad islámica [...] y yo volvía a leer los textos y dije...yo también quiero la teología de la liberación. Y ese fue el click con la cuestión de las mujeres...es la manera de cómo lees los textos religiosos...empecé este camino muy largo en el 98, para intentar explicar qué es ser musulmana en el mundo.

La subyugación en la que cayó Asma, motivada por el caso de los padres excomulgados por la Iglesia católica, supuso el golpe de timón que propició un giro radical en su vida. Recordemos que la emergencia de la corriente progresista denominada teología de la liberación en el interior de un sector de los jesuitas destacados en América Latina en los años 80 fue condenada, y sus seguidores excomulgados por la Iglesia de Roma bajo el mandato de Juan Pablo II. La residencia en otros países de América Latina por parte de Asma, motivada por

los distintos destinos de su marido como embajador de Marruecos, apuntará su trayectoria como teóloga islámica con la publicación de una decena de obras: la primera, *Simplemente musulmana* (1998), donde la autora parte de una educación occidentalizada hacia el descubrimiento de la grandiosa historia del Profeta y de las mujeres musulmanas de aquella época, orgullosas y rebeldes, en la edad de oro de la comunidad musulmana. La segunda, *Aisha, esposa del Profeta o el Islam en femenino* (2004), se centra en la recuperación de Aisha como esposa del Profeta y madre de todos los creyentes, como fundadora de la jurisprudencia islámica, cuyas contribuciones legales y sociales se enseñan en todas las universidades islámicas. Su actualidad está motivada por la escasa aportación femenina a las ciencias religiosas debido a la ignorancia y a la opresión que sufren las mujeres en el mundo musulmán.

Ambas obras fueron escritas en su etapa inicial como escritora y teóloga, en la que se perfila su ideario, que tiene como principios: la democratización de la sociedad islámica como medio para alcanzar una sociedad justa; el acceso a la educación y al saber de las mujeres para la elaboración de un criterio propio en relación al Corán; la demostración de la exclusión de las mujeres por sexo, debido al sistema patriarcal; la liberación de la lectura patriarcal que ha monopolizado la historia de la comunidad islámica, considerando a las mujeres como seres sin inteligencia y sometidas al hombre; y, por último, la restitución de la memoria donde reside la gran contribución femenina a la herencia islámica, que ha estado oculta tras una tradición religiosa misógina.

[...] en 1998 nos trasladamos a Chile y empecé a estudiar y reflexionar sobre toda la temática hasta 2001, luego nos trasladaron a Méjico hasta 2004 [...] allí escribí mi segunda obra. A nuestra vuelta a Marruecos nos dieron la noticia que nuestros amigos mejicanos a los que estábamos muy unidos, les habían destinado como embajadores de Méjico en Marruecos [...] mi sorpresa y mi alegría fueron enormes [...] ocurrió dos meses después de que dejáramos Méjico. Mira cómo fue... desde luego Dios hace las cosas [...] después de seis meses salió mi libro en francés y el embajador mejicano me llama, somos muy amigos... mira Asma, tengo un regalo para ti y me entrega un paquete... esto es un manuscrito con la traducción al español de tu obra... por si sale algún día.

La amistad desarrollada entre colegas del servicio exterior mejicano y marroquí hizo que quisieran reunirse de nuevo en Marruecos y continuar con las relaciones de amistad, que luego tendrían un impacto muy significativo en la trayectoria vital y profesional de nuestra entrevistada.

7.5. El reclutamiento de las instituciones religiosas

Vamos a observar cómo se produce el reclutamiento por cooptación de Asma en el seno de una de las instituciones religiosas oficiales más prestigiosas del país:

[...] algún tiempo más tarde mi amigo mejicano me llama y me dice... Asma, voy a inaugurar el espacio cultural mejicano de Rabat [...] yo no era muy conocida en Marruecos y estaba escribiendo mi tercer libro [...] no conocía a nadie porque después de estar 11 años fuera de Marruecos había perdido todos los contactos... y me dice ...te voy a organizar una conferencia sobre tu libro... voy a invitar al cuerpo diplomático y a profesores y directores de instituciones... ¿qué piensas?... muy bien...muy bien, gracias y ¿quién va a venir a hacer la crítica de mi libro?... y mira por dónde fui a encontrar al Sr. Jaidi [...] cuando leyó el libro llamó al embajador y dijo...¿dónde está esta mujer? [...] y fue ahí donde nos hemos encontrado. Después de conocernos en la conferencia trabajamos juntos y conocí de esta manera el feminismo religioso [...]. En 2010 me llamó y me dijo...tengo una noticia para ti...te he nombrado directora del centro de investigación para las mujeres en la religión islámica... y yo le pregunté dónde estaba... él me contestó... y yo le respondí, pero yo no te he dado permiso para nombrarme...me dijo...yo no voy a pedirte permiso...se te ha nombrado y ya está. Yo nunca he pedido nada porque yo solo quiero mi libertad [...] y llegar a ser nombrada directora de un centro religioso [...] porque había pocas ventajas y muchas desventajas. Las ventajas son que vas a trabajar dentro de una institución religiosa [...] vale, no vas a tener libertad pero vas a tener una legitimidad para la gente que no le gusta la reforma religiosa [...] cambiar la visión del clan [...] la visión y el trabajo desde dentro cambia [...] ¿cómo voy a decir que estoy en contra de la política religiosa? [...] lo que están haciendo [...] entonces, hasta aquí hay límites [...] hay líneas rojas [...] y quise negociar con el Sr. Jaidi [...] he dicho que quería mi libertad y mi independencia como intelectual [...] me dijo...tú puedes hacer lo que quieras [...], no, hay cosas que no se pueden decir porque hay líneas rojas [...].

El reclutamiento de Asma por parte del secretario general de una de las instituciones religiosas más importantes e influyentes del país como directora de un instituto religioso para las mujeres y el islam, denota la preocupación de las instituciones religiosas por limitar la disidencia en relación al tratamiento que las interpretaciones de las instituciones y de los grupos más tradicionalistas de Marruecos hacen de la condición de las mujeres.

En este sentido, el afán de suavizar las tesis de nuestra entrevistada en relación a su producción de una nueva exégesis del Corán en sus obras, que otorga a las mujeres los mismos derechos que los hombres enarbolando el derecho universal a la igualdad como seres humanos, sugiere una acción de reclutamiento por cooptación inmediata, con el fin de minimizar los efectos más negativos, causados por esta nueva corriente religiosa en el seno del islam. En efecto, nuestra informante accede a colaborar con una de las instituciones

religiosas gubernamentales más importantes del país, dirigiendo un centro de investigación de las mujeres en el islam, integrado en dicha institución.

Asimismo, el Estado Marroquí ha construido uno de los ejes principales para el desarrollo de un islam domesticado y moderado, haciendo frente a la radicalización. En esta línea, la recuperación del poder religioso por parte de la monarquía implica una serie de reformas modernizadoras como la feminización de las profesiones religiosas y el reclutamiento de líderes religiosas liberales para ocupar altos cargos en las instituciones estatales islámicas, instaurando un feminismo de Estado (Eddouada y Pepicelli).

Finalmente, la cooptación de nuestra líder religiosa definida como teóloga liberal, es operada con el fin de ocupar un espacio libre dentro de las instancias religiosas oficiales, dejado por las feministas laicas, acusadas de apostasía, y por las feministas islámicas, más críticas hacia la autoridad del Rey como *Comendador de los Creyentes*.

CONCLUSIONES

Las élites religiosas marroquíes observan un comportamiento clásico en cuanto a su protección, frente a elementos de disidencia o de reforma del discurso religioso tradicionalista e imperante en las instituciones oficiales religiosas y en el resto de la sociedad, que rechazan corrientes susceptibles de perturbar su estatus y la estabilidad religiosa. La firme determinación ideológica que porta nuestra entrevistada, orientada a los valores de defensa de los derechos de las mujeres y de justicia, la transporta hacia una trayectoria espiritual completamente renovadora de las interpretaciones vigentes tradicionalistas, condicionadas por el sistema patriarcal –muy desarrollado en las sociedades islámicas–, sugiriendo una nueva cultura religiosa reformadora a las instancias religiosas oficiales. Esta nueva cultura religiosa que propone nuestra entrevistada, se basa en una ambiciosa exégesis que da sentido a la consideración de las mujeres como miembros de la sociedad con idénticos derechos en hombres y en mujeres, representa un componente que puede implosionar los valores religiosos tradicionalistas aceptados por la gran mayoría de la sociedad marroquí.

El reclutamiento de esta líder religiosa reformadora liberal, mediante la vía de la cooptación por parte de las élites religiosas oficiales, no hace más que subrayar el mecanismo de circulación de las élites en Marruecos a dos niveles: el primero es la neutralización de la acción de los elementos externos que pudieran afectar a la estabilidad del grupo minoritario elitista, y el segundo, el planteamiento de una renovación de los individuos dentro de este grupo, forzada por su propio sentido de pervivencia y continuidad, como grupo que gobierna y rige las cuestiones religiosas en un país que tiene como

rasgo principal, la inclusión de la religión dentro del poder político y de las instituciones estatales, sociales, educativas, jurídicas y económicas. Desde esta perspectiva, el control sobre el poder religioso es tan vital como cualquiera de los demás poderes democráticos que rigen los destinos de Marruecos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andújar, Ndeye. «Feminismos islámicos: entre debates teológicos y movimientos sociales». *Islam: Sociedad, Política y Feminismo*. Dir. Juan José Tamayo Acosta. Madrid: Editorial Dykinson, 2014, 169-196.
- Badran, Margot. «Où en est le féminisme islamique?». *Critique internationale* 1.46 (2010): 25-44.
- Benhaddou, Ali. *Les élites du royaume. Enquête sur l'organisation du pouvoir au Maroc*. Paris: Riveneuve, 2009.
- Cherifi, Rachida. *Le Makhzen politique au Maroc. Hier et aujourd'hui*. Casablanca: Afrique/Orient, 1988.
- Colin, G.S. *Enciclopedia del Islam*. Leiden: Brill, 1997.
- Eddouada, Souad y Renata Pepicelli. «Maroc: vers un "féminisme islamique d'État"». *Critique internationale* 1.46 (2010): 87-100.
- Guardi, Jolanda y Renata Benendo. *Teólogas, musulmanas, feministas*. Madrid: Narcea Ediciones, 2012.
- Laroui, Abdallah. *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris: Maspero, 1977.
- Latte Abdallah, Stéphanie. «Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche». *Critique internationale* 1.46 (2010): 9-23.
- Mernissi, Fatima. *Le harem politique*. Paris: Albin Michel, 1987.
- Mir-Hosseini, Ziba. «Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism» *Critical Inquiry* 32 (2006): 629-645.
- Moore, Barrington. *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*. Paris: Maspero, 1969.
- Mosca, Gaetano. *La clase política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Pareto, Vilfredo. *Forma y equilibrio sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Pérez Mateo, Mariví. «Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos». *Feminismo/s* 26 (2015): 175-195.
- Ramió, Carles y Xavier Ballar. *Teoría de la organización. Evolución histórica del pensamiento organizativo. Los principales paradigmas teóricos*. Madrid: Ministerio para las Administraciones Públicas, 1993.
- Tozy, Mohamed. *Monarquía e islam político*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000.
- Waterbury, John. *Le commandeur des croyants*. Paris: PUF, 1975.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Baketi, 1992.

¿EMPODERAMIENTO Y SUMISIÓN A DIOS? LA ACCIÓN PÍA EN LAS NUEVAS MUSULMANAS DEL SIGLO XXI

EMPOWERMENT AND SUBMISSION TO GOD? SPANISH NEW MUSLIM WOMEN'S PIOUS AGENCY

Itzea GOICOLEA AMIANO
Instituto Universitario Europeo

Recibido: 29/7/2016
Aceptado: 07/09/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Goicolea Amiano, Itzea. «¿Empoderamiento y sumisión a Dios? La acción pía en las nuevas musulmanas del siglo XXI». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 191-211, DOI: 10.14198/fem.2016.28.08

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.08>

Resumen

La 'agencia' o la capacidad de decisión y acción ha constituido un tema central en el seno de los estudios y el activismo feminista. Tomando como punto de partida la propuesta de Saba Mahmood, este artículo tiene como objetivo, por un lado, mostrar la modalidad de acción pía en varias mujeres españolas conversas al islam y, por otro, valorar en términos feministas la agencia de estas mujeres que conciben su libertad a partir del sometimiento a Dios. Se argüirá que existe la necesidad de deconstruir el sesgo liberal y secular del concepto de agencia que el feminismo hegemónico ha naturalizado, así como de entender la capacidad de acción más allá del binarismo de reproducción patriarcal *versus* resistencia. Así, se esbozarán las principales características epistemológicas y corporales de la modalidad de acción pía, en las que el cuerpo constituye mucho más que un signo. La conclusión apuntará que si bien el marco en

el que se gestan los discursos de género píos son patriarcales, su capacidad de acción tiene una dimensión empoderadora que lleva a estas mujeres a rechazar y negociar ciertas premisas y situaciones de desigualdad en las relaciones de género.

Palabras clave: Agencia, musulmanas, conversas, feminismo, piedad.

Abstract

Agency has constituted a key concept within feminist studies and activism. Building on Saba Mahmood's suggestion, this article seeks to show the pious modality of action in several Spanish new Muslim women, on the one hand, and to assess the agency of these women who conceive their freedom in the act of submission to God from a feminist standpoint, on the other. I will hold that the liberal and secular biases that the concept of agency that hegemonic feminism has naturalized need to be deconstructed, and that agency needs to be acknowledged beyond the dichotomy of patriarchal reproduction *via-à-vis* resistance. I will thus outline the main epistemological as well as corporal features of the pious modality of action, in which the body functions as much more than a mere sign. The conclusion will suggest that even though the framework in which the pious gender discourses are produced is indeed patriarchal, these women's agency has an empowering dimension that leads them to reject and negotiate certain premises and situations in which gender inequalities (may) take place.

Keywords: Agency, muslims, women converts, feminism, piety.

I. INTRODUCCIÓN

Al convertirse, las mujeres ejercen agencia, de forma valiente y decisiva, al ir contra la corriente que marca su entorno, familia y cultura y al optar por algo extraño y diferente. (Badran 202)

Margot Badran atribuye ‘agencia’ a las nuevas musulmanas que abrazan, junto con la fe, la ‘extrañeza’ y la ‘diferencia’ que el islam representa en su entorno no musulmán. En el contexto occidental actual, la conversión de una mujer española adquiere significados sociales y simbólicos en que la intersección de juicios islamófobos y patriarcales que afectan e históricamente han significado a las musulmanas y sus cuerpos como lo abyectamente diferente operan con fuerza (Del Olmo 2000 y 2001; Zine; Mijares y Ramírez). Desde esta perspectiva, las retornadas al islam ejercen su capacidad de decisión y acción de manera audaz al enfrentarse a la normatividad antiislámica. Este artículo, que tiene como objetivo reflexionar en torno a la agencia de algunas nuevas musulmanas españolas cuya conversión ha ido acompañada de la adopción de la piedad como guía y objetivo vital y espiritual, sin embargo, sugerirá una definición de agencia que trascienda el binarismo de la lógica de represión *versus* subversión que subyace a la definición que los feminismos seculares han establecido; señalaré, así pues, que la capacidad de ser sujeto agente también se halla en la vivencia de las normas y no solo en la resistencia a las mismas.

Siguiendo las aportaciones de Saba Mahmood en *Politics of Piety*, a lo largo de las siguientes páginas argüiré que la capacidad de decisión y acción puede entenderse como un todo en el que se distinguen diferentes modalidades, como la pía, que no tienen por qué ajustarse a lo que los feminismos seculares de raigambre liberal han solido denominar como agencia. Hacia el final del artículo valoraré en términos feministas la modalidad de acción pía, pero antes de acometer tal evaluación esbozaré las principales características de la misma. Para ello, desligaré el concepto de agencia de la ideología liberal y secular; y la conceptualizaré como formación ética y como (auto)construcción disciplinaria

en-carnada y generizada. Asimismo, sostendré que la transformación activa y performativa que da lugar a la agencia de unas mujeres que han abrazado el islam siendo adultas es política, y que su modalidad de acción pía debe ser entendida y reconocida como tal para poder realizar un acercamiento crítico en términos feministas.

Frecuentemente, el estudio de las religiones se ha realizado desde postulados seculares, es decir, desde una posición epistemológica dispar que ha solido esencializar y encasillar lo religioso como lo opuesto a la modernidad y la antítesis del pensamiento crítico, lúcido y digno de reconocimiento. De esta manera, «un autor que se identifique como musulmán practicante o militante [...] difícilmente acaba siendo reconocido como intelectual, dado que su compromiso invalidaría el principio de que ‘el verdadero intelectual es un ser secular’» (Moreras 19). La naturalización de los presupuestos seculares ha llevado, a veces, a obviar que son históricos, contingentes y, por tanto, no universales. También ha dado forma a unas herramientas analíticas sesgadas que no permiten comprender modos de vida y de acción que se sitúan dentro de marcos religiosos. Por todo ello, resulta imperioso cuestionar la herencia histórica de la era posterior a la Ilustración, que ha contribuido en gran medida a la construcción del laicismo como potencialmente liberador, mientras que lo religioso se considera inherentemente opresivo.

El presente artículo forma parte de una investigación más amplia, realizada en 2012, que se centraba en algunas mujeres españolas conversas al islam. Dicho trabajo se adentraba en el proceso de conversión, en la formación identitaria y en los discursos islámicos y de género de cinco mujeres de perfiles, trayectorias y posiciones políticas muy dispares. Algunas de ellas eran portavoces del feminismo islámico; mientras que otras articulaban discursos que, siguiendo a la mencionada Mahmood, denominé ‘píos’ porque su formación como musulmanas tenía como objetivo alcanzar y encarnar la piedad, la modestia o la discreción a través del esfuerzo y la disciplina intelectual y corporal. Es en los testimonios de estas mujeres en los que me centraré en el presente trabajo. Además de sus declaraciones, me valdré de algunas anécdotas y debates en los que estas tomaban parte en el seno de las reuniones semanales de una mezquita bilbaína, que denominaré Alhambra¹.

1. Las historias de vida fueron realizadas por la autora y se encuentran depositadas en AHOA-Archivo de la Memoria. Las reuniones de Alhambra, que se celebraban regularmente desde 2010, acogían tanto a personas que habían abrazado el islam posteriormente a su nacimiento como a personas interesadas en la religión islámica. En las mismas se trataban una variedad de temas, se comentaban dudas y se ponían en común algunas ideas en torno al islam. Había algunos ritos que marcaban las reuniones: para comenzar,

2. FORMACIÓN ÉTICA DE LAS SUJETOS PÍAS

Desde la cosmología coránica, se dice que el ser humano en estado de naturaleza es un esclavo (o siervo) de Al-lâh ('abdal-lâh) del mismo modo que el girasol es esclavo del sol, por hallarse vinculado a él de un modo orgánico. (Prado 28)

El concepto coránico de *qadr*, traducible como «destino», establece que cada ser humano posee un sino trazado por Dios. Según la creencia mayoritaria ello no implica, sin embargo, caer en un fatalismo y no responsabilizarse de los propios actos: cada musulmana y cada musulmán tiene el mando de su vida, sobre todo en lo que a los hechos cotidianos y actitudinales se refiere. En el seno de marcos conceptuales seculares de raigambre liberal, los feminismos hegemónicos han ligado la noción de la capacidad de decisión y acción con el discurso de la libertad y la autonomía individual antagónico, en principio, al del sino divino. Sin embargo, en el caso de las nuevas musulmanas pías, las bases de su discurso, su identidad y su formación en tanto en cuanto sujetos se sustentan sobre la base de que su libertad se halla en la sumisión a Dios y a su destino. A continuación ilustraré formas distintas que las conversas entrevistadas tienen de gestionar dificultades y la propia conversión al islam, lo cual me permitirá ahondar en algunos elementos de la formación ética y la modalidad de agencia de *las sujetos pías*.

Tras varios intentos telefónicos de concertar cita para realizar la entrevista a Fadua, respondió su marido y me dijo que su mujer estaba pasando por un mal momento y que no podía entablar conversación². Semanas más tarde, ella me

se solía recitar alguna aleya o versículo del Corán en árabe; así pues, quien quisiera recitaba ante el resto la aleya o la azora que sabía o que acababa de memorizar y deseaba compartir. Después se proseguía con la reunión, que solía durar una hora y media o dos horas. Para terminar, se volvía a recitar Corán y se realizaban súplicas, invocaciones, se pedía el perdón de Dios y se procedía a agradecer al Altísimo. El ambiente era distendido y participativo. En las reuniones a las que yo asistí, ellas fueron mayoría y también más participativas. Algunas personas, normalmente mujeres, solían ya cocinar ya comprar pasteles y bollería, que se tomaban durante la reunión junto a un rico té moruno. También eran estas las que preparan la infusión y colocaban la comida en bandejas y platos, servían y recogían las mesas al final de cada reunión. El hombre encargado de liderar las reuniones solía barrer el suelo y preguntar si hacía falta ayuda para organizar la merienda, pero la estricta segregación sexual que se intentaba mantener rompía, a veces, con la espontaneidad y favorecía la división sexual de las tareas.

2. Fadua es una mujer de cincuenta y un años, valenciana de nacimiento y asentada desde hace muchos años en el País Vasco. Se convirtió al islam en 1989 cuando se casó con su todavía hoy marido, un árabe involucrado en la gestión de la mezquita Alhambra, con quien tiene cinco hijos e hijas. Fadua suele acudir a la mezquita los viernes, con ocasión

explicó que no se había sentido con la fuerza de hablar por teléfono porque la habían despedido del trabajo. El día de la entrevista, cuando le pregunté cómo lo llevaba, Fadua me habló de lo duro que le había resultado que la hubieran despedido: «*es que me pillaste justo, me cayó... me dio un bajón, que digo: 'es que no puedo...'*» (Fadua, 01/06/2012). La importancia del empleo en la trayectoria vital de Fadua es clave, ya que potenció su independencia desde muy jovencita, constituyó un estímulo para el aprendizaje de los intrínsecos de variados oficios y, sobre todo, porque el empleo le ayudó a mejorar su autoconcepto a través de las positivas valoraciones que obtuvo en múltiples lugares de trabajo. Por tanto, perder su empleo debió de constituir una dificultad de considerable calado.

Sin embargo, ese estado de tristeza y preocupación parecía haberse desvanecido el día de la entrevista. Fadua me explicó que, tras el primer momento de «bajón», todo fue «*bien, porque bueno, yo en seguida cambio el chip, digo: 'bueno, voy a tomármelo con relax, voy a pasar las vacaciones de verano aquí en casa...'* y nada, este martes me llamaron» (Fadua, 01/06/2012). A lo largo de la entrevista Fadua me contó varias anécdotas en las que pude comprobar su positividad y su carácter afable y alegre, y en ningún momento explicitó que la idea del destino divino la hubiera llevado a aceptar la pérdida del empleo con buen talante. Más bien, la estrategia que puso en marcha para enfrentar el problema consistió en cambiar «el chip» y en intentar ver el lado positivo del problema: podría estar tranquila y relajada, y pasar las vacaciones estivales en casa.

Otros problemas y otras estrategias son las que encuentra Ihsan, otra de las entrevistadas³. Cuando le pregunté por las reacciones ante su conversión por parte de su entorno no musulmán, me explicó que si bien la familia y las personas cercanas la aceptaron, algunos conocidos del barrio la increparon: «*les ves que te están criticando, no a la cara, pero se nota cuando te están criticando o te dicen: 'quitate eso, janda! ¿Qué haces con eso?' o '¿ya te has vuelto mora?', '¿tu marido te obliga, te pega...?'*» (Ihsan, 12/06/2012). Ihsan se convirtió al islam un año antes de decidir cubrirse el cabello, pero los juicios islamófobos de género, que incluían insinuar que la adopción del *hiyab* responde a la violencia de género, los empezó a oír una vez se lo puso⁴.

del rezo comunitario, aunque no asiste a las reuniones que se organizan en Alhambra.

En 2012, formaba parte de la Comisión de violencia de género de una localidad vizcaína.

3. Ihsan es una chica bilbaína de treinta y un años, casada con un árabe musulmán de nacimiento y madre de dos criaturas. En 2012 hacía aproximadamente dos años que se había reconocido como musulmana. Ihsan es una de las asiduas a las reuniones de nuevas y nuevos musulmanes que se realizan en el entorno de la mezquita Alhambra.

4. El *hiyab* es el velo que cubre el cabello.

En un principio, ella mostraba incompreensión ante las acusaciones y aducía que en su casa era ella la que mandaba, un alegato que puede entenderse como un intento de romper con la imagen de sumisión que el discurso islámofobo de género le adjudica a ella y a la mayoría, si no a todas, las mujeres con *hiyab*. Sin embargo, los juicios le afectaban y además, consciente de su temperamento, que podía llevarla a responder de manera agresiva, Ihsan también intentó y logró, aunque de manera diferente a Fadua, cambiar de perspectiva. Ihsan acudió a Dios para pedirle que la calmara:

La verdad es que ahora ya me da igual. Y además como estuve pidiendo mucho en los rezos, porque tengo mucho carácter, bueno, tenía, porque ahora... tenía miedo de una reacción mala y yo peor. Y pues que no era plan. Y pedí a Dios que me calmara y que me ayudara a llevarlo bien. Y la verdad que lo llevo mucho mejor».
(Ihsan, 12/06/2012)

A la hora de hacer frente a las reacciones de rechazo del entorno no musulmán ante las cuales temía por su respuesta, Ihsan acudió a Dios. El resultado de la estrategia de Ihsan es que ha cambiado hasta el punto en que ahora esas reacciones «le dan igual». No son pocas las ocasiones en que Ihsan ha destacado la paz y la tranquilidad que a nivel personal el islam le ha aportado; según su testimonio, los ayunos de Ramadán, incluso antes de convertirse, la calmaron y le ofrecieron paz. Además, las súplicas a Dios que Ihsan llevó a cabo para hacer frente a las reacciones de la gente de su barrio están lejos de ser una estrategia aislada; más bien, conforme va aprendiendo sobre el islam, Ihsan va adoptando e incorporando una manera de estar en la vida y de hacer frente a los problemas que se caracteriza por la piedad. En este sentido, es importante tener en cuenta que si bien la piedad se encuentra en el centro de su estrategia, también lo está su planteamiento: Ihsan quiere evitar tener una reacción «mala», porque la agresividad y la violencia no son propias de una persona pía.

La diferencia, por tanto, que se halla en las estrategias que Fadua e Ihsan ponen en marcha ante las dificultades de la vida es lo que marca, a su vez, la diversidad de modalidades de acción que las caracterizan. Mientras que la estrategia de Fadua está basada en una actitud mayoritariamente bien valorada por parte de la sociedad y los feminismos seculares, la de Ihsan encarna una actitud pía fuertemente denostada. De hecho, esta última ha sido tradicionalmente considerada la antítesis de la agencia por encarnar lo contrario a la autonomía individual que prescinde de la intercesión divina. Sin embargo, ambas parecen haber tenido éxito en sus respectivas empresas y objetivos; ambas estrategias parecen satisfacer lo suficiente a las sujetos que las emprendieron porque cumplen con el objetivo de transformar las condiciones que

querían ser cambiadas. Por tanto, la capacidad de acción de Ihsan es funcional y es, en cualquier caso, una capacidad de acción en toda regla, aunque difiera completamente de aquella que encaja en mayor medida con lo reconocido y valorado por el feminismo secular.

La formación ética que persiguen y cultivan quienes, como Ihsan, ponen en el centro de su vida y su persona la piedad conlleva realizar un cambio, y no simplemente reconocerse como musulmana sin llevar a cabo una transformación activa. Nora admite haber cambiado a raíz de la adopción del islam, porque «*adquirir ciertas creencias te cambia*» (Nora, 10/07/2012)⁵. En cambio, Ihsan considera que la transformación a raíz de la conversión al islam es algo que va implícito en la propia asunción de la nueva religión:

No es: '¡ala! ¡Soy musulmana y Alhamdulillah-Lâh [gracias a Dios]!'. Pues tienes que aprender una serie de cosas. Y sobre todo tienes que aprender por ti [...] Dios te pide que tú mismo adquieras conocimiento para que así entiendas, porque por ejemplo si dices: 'yo creo en Dios y tengo que hacer esto por esto...' No, Dios te ha dado la capacidad de entender, y contra más lees, más puedes comparar, tú mismo razonar; pero si tú no lees, no aprendes, pero si tú no sabes nada y te dicen: 'venga, ahora vamos aquí, vamos...' ¿Qué eres, un monigote? No, somos personas y tenemos que entender lo que creemos... y para entender hay que leer, hay que informarse... (Ihsan)

El conocimiento y «aplicarse», según Ihsan, la alejan de la fe ciega y de ser una persona manipulable que hace amén a lo que se le dice porque no conoce su propia religión y no hace uso de la razón. Y, aunque en esta afirmación pueda vislumbrarse una dimensión empoderadora de la modalidad de acción pía y del estudio que Ihsan realiza, algo en lo que me centraré más adelante, me gustaría hacer hincapié en que ella considera un deber formarse en el islam para poder ser una buena musulmana; y que es esta la motivación central de su esfuerzo y constancia en la memorización y el estudio de las fuentes del islam, por un lado, y lo que define su modalidad de acción pía, por otro. En este sentido, la modalidad de acción pía no puede únicamente definirse por el reforzamiento o la resistencia a las normatividades islámicas que de esta se desprenden, puesto que la normatividad «no solo se consolida o se subvierte, sino que se performativiza, se habita y se experimenta de muchas maneras» (Mahmood 21).

5. Nora es una treintañera bilbaína que entró en el islam hace aproximadamente una década. Nora no se mueve en el círculo de la mencionada mezquita y es la única de las cinco informantes cuya pareja no es musulmana.

Para Ihsan el estudio, en general, y la memorización del Corán, en especial, constituye una forma más de la cultivación y de la disciplina que entiende que Dios recompensa en la vida eterna. Según sus propias palabras,

[t]ienes que memorizar [el Corán] en árabe y entenderlo en castellano. Es un doble trabajo. Y entonces Dios te recompensa el doble. Pone, ¿sabes? Que por ejemplo a la gente que no sabe el idioma y lo aprende Dios le recompensa el doble.
(Ihsan)

Así pues, Ihsan primero recurre a la traducción de las aleyas para poder entender aquello que memoriza, y después realiza el ejercicio de memorización tanto de las palabras en árabe como de la entonación y las pausas que las reglas de recitación del Corán marcan. Ello conlleva un gran esfuerzo, tal y como admite: «es complicado, la verdad. Quiero aprender árabe, In Shah Alláh [si Dios quiere]» (Ihsan). Aprender la lengua árabe le permitiría tener acceso al mensaje divino en el idioma original en que se produjo la revelación. Una parte relevante de la importancia de dicha cultivación intelectual reside en el valor que Ihsan considera que Dios concederá al esfuerzo que lleva a cabo. Ese valor y esa recompensa son las bendiciones divinas. Lograrlas es la causa y el objetivo de la transformación en la que Ihsan está inmersa.

También Elena hace del estudio del islam un principal pilar en su formación pía⁶. Muy aplicada, entusiasta y una gran lectora, cuando Elena se dispuso a explicarme los cinco pilares del islam o los ejes en los que se articulan las obligaciones de las personas musulmanas, mencionó cuatro de ellos y después se detuvo. Hizo una pausa larga, repasó los cuatro que me había comentado y me dijo que se le había olvidado el último; tras unos minutos le dije que no se preocupara, que era normal, que prosiguiéramos. Ella, nerviosa y frustrada porque no lograba recordar el quinto pilar, se levantó y se dispuso a ir a buscar un libro para poder recordar el pilar que le faltaba. Entonces, ante la perspectiva de que iba a cortarse el hilo de la entrevista, le pregunté si el que faltaba era el ayuno de Ramadán y, asintiendo, volvió a sentarse junto a mí. Este gesto me sirvió para comprobar la importancia que para ella tenía recordar los cinco pilares. Elena, que abrazó el islam apenas unos meses antes de la entrevista, conocía ya mucho léxico árabe relacionado con el islam, también recordaba muchos pasajes coránicos y los números de las aleyas de las que hacía mención. Como en el caso de Ihsan, la disciplina en el estudio, la memorización y la lectura de lo relacionado con el islam regía la formación de Elena como *sujeto pía*.

6. Elena es una vizcaína de veintisiete años que se reconoció como musulmana meses antes de realizar la entrevista. También Elena era una de las asiduas a las reuniones de Alhambra.

La disciplina y la intencionalidad que rige la transformación que Ihsan y Elena pretenden realizar en sus propios seres posee, además, un carácter performativo. A través del empleo de frases e interjecciones islámicas en árabe, como se puede ver en las citas reproducidas, *las sujetos pías* constatan la concepción islámica del mundo que, al mismo tiempo, la propia reiteración contribuye a consolidar. De manera similar, la práctica de *al-haya*, necesaria para alcanzar la piedad, implica «ser reservada, modesta y capaz de *recrear* la timidez» (Mahmood 156). El hecho de «recrear» la timidez o la modestia aparece de manera clara en el testimonio de Ihsan sobre el momento en el que decidió cubrir su cabello: «*yo misma empecé a tener un pudor que antes no sentía*» (Ihsan). La in-corporación de *al-haya*, manifiesta en el hecho de empezar a sentir un pudor que no había experimentado anteriormente, entra dentro del proceso de aprendizaje pío, recatado y modesto, que la formación de sujetos pías entraña.

La in-corporación y la performatividad de la modestia y la timidez implican un aprendizaje, una repetitividad y un entrenamiento, como si de adquirir unas competencias musicales, deportivas o intelectuales se tratara; solo que, en este caso, estas competencias se sitúan en el campo ético. Desde este planteamiento, el cuerpo no puede ser considerado un mero signo, sino un modo más de lograr recrear la piedad, un instrumento que permita la adquisición de las competencias pías. Más si cabe: el cuerpo no puede entenderse como algo aislado, y debe estar sincronizado con el resto de las facetas que conforman la subjetividad pía. En un momento de la entrevista, Elena se refirió a la importancia que lo que esconde el interior tiene en comparación con lo externo. Según ella, lo interior (la pureza del espíritu, el conocimiento intelectual) tiene prevalencia sobre lo exterior (vestirse de tal o cuál manera):

Tú puedes llevar niqab, no te estoy hablando de hiyab... o sea, puedes llevar burq'a, si quieres, que si tienes el corazón negro, no vas a ir al Paraíso, ¿sabes? Me da igual que te cubras hasta los pies... que lo importante es lo que haya en tu corazón» (Elena, 24/06/2012)⁷.

Así, la coherencia entre la esfera externa (la vestimenta, el lenguaje y los gestos empleados que guiaban la ya comentada voluntad de controlar el impulsivo carácter de Ihsan ante los juicios islamófobos de género) y la interna (lo emocional e intelectual) es central en la recreación de la piedad y el cuerpo es, en este conjunto, una parte más. Tal y como sugiere Mahmood, *estas sujetos* parten de que el medio para conseguir llegar a la piedad lo marca la «sincronización

7. El *niqab* es el trozo de tela que solo deja los ojos al descubierto, mientras que el *burq'a* cubre también los ojos.

de su comportamiento externo en consonancia con las intenciones internas hasta [cumplir el objetivo de] que la discrepancia entre ambas facetas se haya disuelto» (157).

Como hemos visto, las *sujetos pías* como Ihsan y Elena conciben la conversión como una transformación activa de la propia persona. Dicha transformación está motivada por la sumisión a Dios, que es la que guía su comportamiento, su pensamiento así como sus motivaciones diarias y sus aspiraciones futuras. Pero además, entienden que el cambio debería acaecer en el plano interno a la vez que en el externo y, de hecho, de forma sincronizada y armónica entre ambas esferas. La piedad, por tanto, es la suma de las diferentes facetas de una persona o, mejor dicho, la armonización de las diferentes partes que conforman el yo. Es decir, que la coherencia entre la apariencia pía y el espíritu pío es el objetivo que marca el trabajo personal y la modalidad de acción de estas mujeres. Como tal, la formación ética de estas mujeres no puede sino considerarse política. Lo ético, tradicionalmente considerado fuera del terreno de lo puramente político, afecta en la modalidad de acción pía muchos ámbitos; y su carácter y las consecuencias políticas son, como seguiremos viendo, importantes.

3. EL (AUTO)CONTROL DE LAS PASIONES O EL (AUTO)CONTROL DE LA MASCULINIDAD PASIONAL

En las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más sordo, sino, más bien, uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias. (Foucault 126)

La formación ética y la transformación que el proceso de erigirse en *sujetos pías* llevan a cabo Elena e Ihsan tiene tanto una base como un impacto de género. El pudor y la recreación de la timidez comentadas, en especial, están íntimamente ligadas al género. Poco tiempo antes de la entrevista, Elena había adoptado como vestimenta un *jimar* oscuro que destacó le permitía marcar unos límites en las relaciones con los varones⁸: «es una manera de que veas que soy musulmana, y de que vayas a tener también una forma de comportarte conmigo, y una atención, porque conmigo tienes unos límites que no tienes con las demás» (Elena). El discurso de género de Elena, como el de *otras sujetos pías* del entorno de la mezquita Alhambra, se fundamenta en asunciones patriarcales que incluyen una fuerte esencialización de los sexos y la supremacía del discurso sobre la

8. El *jimar* es una tela ancha y larga que cubre desde los pies hasta los muslos.

complementariedad (jerarquizada) de los roles sexuados. En ese sentido, la segregación de los sexos se considera necesaria para mantener una castidad que sigue una lógica exclusivamente heterosexual, y que es manifiesta en el testimonio de Elena.

La manera en la que la transformación pía de Elena entronca con conceptos patriarcales que moldean su capacidad de acción resulta especialmente patente en la relación que mantiene con un hombre musulmán de nacimiento. La pareja se conoció antes de que Elena se convirtiese al islam, en una época en que, según ella, él estaba retomando su religión tras haberla descuidado durante una temporada. En el momento de la entrevista, los cambios en las vidas espirituales de ambos habían modificado las características de la relación inicial: Elena y Ahmed vivían en un mismo apartamento junto con una tercera persona y cada cual tenía su habitación; no mantenían relaciones sexuales, al contrario que cuando se conocieron; y ella tampoco se quitaba el velo delante de él. Elena me explicó cómo el *sheij* de Alhambra instó a la pareja a mantener ese tipo de relación durante tres meses, tiempo que ya habían excedido con creces y que iba a alargarse hasta la celebración de la boda. Según me contó, ello les permitía construir un vínculo que no estuviera basado en la pasión y limpiar las bases de su relación para hacer que fuera islámicamente correcta.

La concepción del peligro que entrañan las pasiones es profundamente pía y el nuevo pacto de piedad de la pareja guarda relación con la ya comentada disciplina que rige la formación pía. Pero además, existen en la historia de vida de Elena algunas claves que pueden arrojar mayor luz sobre el establecimiento de estas novedosas reglas del juego; que, siguiendo con lo que aquí interesa, dan sentido y forma a su capacidad de acción. De la biografía de Elena se desprende el sufrimiento que las infidelidades de su expareja le causaron y de su testimonio, la frustración y la rabia a la que la llevaba no controlar la sexualidad del que fue su novio. Ahmed, su actual pareja, se encuentra en un proceso de transformación dirigida a erigirse en sujeto pío y encarna, según Elena, lo contrario a su ex. Veamos su testimonio antes de proseguir con el análisis:

Porque yo soy súper celosa, mogollón. Mogollón. Y la primera persona con la que no he sentido celos es con él [con Ahmed] porque sé que tiene un respeto. Hacia Dios lo primero. Lo segundo hacia él. Él es el primero que le da vergüenza mirar a una tía. Le da vergüenza. A ver, por supuesto, viviendo donde vivimos, ninguno de los dos somos ciegos. Porque no somos ciegos. Y tanto en un momento dado puedo llegar a mirar yo como él. [...]

Y el hecho de la prohibición del alcohol y tal... si te dejas llevar de normal, con un par de copas es el despelote, porque te baja el inhibidor, que te quita la vergüenza de todo. Que es algo súper importante para un musulmán, la vergüenza, la vergüenza

de uno mismo... de medir mucho lo que vas a hacer, con todas sus consecuencias. No medir por el qué va a decir la gente, tienes que mirar por tu relación entre tú y Dios, lo que digan los demás no te tiene que importar y a los demás no les tiene que importar lo que tú hagas. (Elena)

Elena afirma no sentir celos por primera vez en su vida debido a la vergüenza (*al-haya*) que tiene Ahmed, que se resume en que no mira a mujeres. Eso la hace sentirse segura, y sin embargo no menciona que la vergüenza de él sea por ella: «*tiene un respeto. Hacia Dios lo primero. Lo segundo hacia él*»; es decir, que es un autocontrol guiado por la piedad que se concreta en «*medir mucho lo que vas a hacer, con todas sus consecuencias*». Elena se adscribe a ese control y medición de las pasiones que de otra manera considera incontrolables (el «despelote»), sobre todo si existe ingesta de sustancias como el alcohol, que entiende que el islam prohíbe. Y lo hace, en primer lugar, porque es lo que considera que Dios prescribe; y, en segundo, porque dadas sus anteriores experiencias, el (auto)control de las pasiones de su pareja le aporta seguridad, confianza y un mayor bienestar. Dentro del marco del pacto de piedad con Ahmed, Elena tiene una capacidad de acción que no tenía en su anterior relación: ella es pía, y él también; ella se tapa, y él también; ella no mira a los hombres, y él no mira a las mujeres.

El control de la sexualidad que persigue Elena se sitúa dentro de un marco únicamente heterosexual y de una comprensión esencializada de los sexos, en la cual la masculinidad se concibe como inherentemente pasional y la feminidad como esencialmente atractiva. Según ella, «*las mujeres como que... incitamos más a... ¡pues estamos mejor hechas! ¿Qué quieres que te diga...? Allāh ha tenido esa cosa con nosotras, que nos ha hecho mejores*» (Elena). Así pues, si bien para reconocer la capacidad de acción pía resulta necesario dejar a un lado las herramientas conceptuales y políticas que históricamente han dejado dicha agencia al margen de toda consideración; es igual de imperioso someterla a la crítica feminista para ver los sesgos y las bases patriarcales que se consolidan a través de ella. En este sentido, no cabe duda de que el control de las pasiones sexuales que guía el pacto pío entre Elena y Ahmed consolida la heteronormatividad, el binarismo (jerarquizado) de género, la esencialización de los sexos y la monogamia exclusiva; normatividades que, por otra parte, no son exclusivas de la modalidad de acción pía.

4. DIMENSIONES EMPODERADORAS DE LA AGENCIA PÍA

El feminismo hegemónico trabaja de manera consciente y activa para uniformar las prioridades de la lucha feminista, pero únicamente a su imagen y semejanza [...] No podemos atender únicamente a la discriminación por razón de género, sin tener en cuenta, a la vez, las discriminaciones por razón de clase, origen, sexo, raza y religión. Estas no deben ser tratadas como 'simples daños colaterales', dentro de un proyecto feminista superior. Es necesario tener en cuenta la interseccionalidad de las opresiones, ver cuáles son las conexiones que se llevan a cabo, por parte de quién, quién se beneficia de ello y cómo se dan en diferentes contextos, tanto históricos, geográficos como experienciales (Andújar)⁹

A pesar de la evidente base heteropatriarcal que rige la formación de *las sujetos pías*, como he ido señalando hasta el momento, en esta sección ilustraré las dimensiones empoderadoras que pueden ser reconocidas una vez se ha establecido la lógica y la modalidad de acción pía. Ahora bien, que existan ventanas de empoderamiento que permitan a estas mujeres negociar y limitar ciertos privilegios masculinos derivados del sistema sexo-género no quiere decir que su agencia sea en parte feminista; no se trata de buscar las actitudes o los elementos feministas en el seno del discurso de estas mujeres para, desde la cátedra del «feministómetro», atribuirles cierta dosis o incluso el nacimiento de una conciencia feminista. Más bien, como trataré de mostrar, en el seno de la modalidad de acción pía se gestan espacios y actitudes que conllevan el cuestionamiento de algunas situaciones de desigualdad entre mujeres y hombres; y estas dimensiones empoderadoras también significan y moldean su modalidad de acción pía.

En un momento de la entrevista, Elena y yo hablamos de la coacción que algunas personas ejercen sobre otras, en general, y más concretamente sobre la insistencia que desde fuera y dentro del islam se hace en la importancia de que la vestimenta de las mujeres sea recatada. Entonces Elena mencionó que si Dios le ha dicho que no tiene por qué exigírsele nada, ella no va a permitir que eso suceda. Es decir, volviendo a la formación de *las sujetos pías*, estas muestran para con Dios su más absoluta sumisión, la cual se constituye como

9. Resulta imperioso destacar que el feminismo secular es muy variado y que en su seno existe una amplia amalgama de posiciones y tendencias. Hace décadas que parte del feminismo secular ha adoptado una perspectiva interseccional, tanto en el ámbito académico como en el activista. Ver al respecto Gil 259.

única e intransferible. En las reuniones de Alhambra se comentó varias veces la libertad a la que la sumisión a Dios les había llevado, ya que siendo esta única y exclusivamente para Dios, los y las había liberado de otras sumisiones. Elena interioriza, por tanto, que la máxima autoridad que Dios encarna para ella la insta a no someterse a exigencias de ningún ser humano:

Si Allāh es el primero que me ha dicho que no se me puede exigir nada, tú no me vas a exigir nada [...] la imposición no es un camino, y está en la aya [aleyah] 255 de la sura [azora] dos de al-Baqara [la Vaca]: ‘no cabe coacción en la religión’, pero para todo, para hombres y para mujeres. (Elena)

Aquí se introduce un elemento nuevo concerniente a la manera en que Elena aplica el mensaje divino en relación a las personas con las que se relaciona. Además de la autocultivación, del querer provocar un cambio en la propia persona (interna y externamente) en concordancia con las prescripciones divinas, según ella las entiende, en este fragmento se halla una dimensión más que añadir a la modalidad de acción pía: en el caso hipotético de que cualquier autoridad y, en el caso que nos interesa, la masculina, pretendiera imponerse sobre ella exigiéndole tal o cual cosa, el conocimiento y la cultivación que para erigirse como *sujeto pía* está realizando serviría a Elena para, valiéndose de los argumentos islámicos, contradecirla y desautorizarla.

Elena también mencionó la poligamia, de la que afirmó no creer que fuera congruente con el mensaje divino. Según ella, la práctica de la poligamia está sometida a ciertas condiciones. Y Elena entiende que quien tiene conciencia de Dios, temor a sus puniciones y deseo de sus bendiciones no puede pasar dichas condiciones por alto. Es decir, que la persona que sea pía y trabaje en formarse como tal a través de la sincronización de la esfera interior y exterior por y para Dios no puede sino entender que el mensaje divino desestima, desde un punto de vista moral, la poligamia. En este sentido, como en el pasaje anterior, si bien el conocimiento del islam está motivado por el trabajo que realiza en el seno del proceso de formación de *sujeto ética*, resulta manifiesto que puede contener algunas ventanas de empoderamiento.

[Allāh] te exhorta a que tengas una igualdad con esas mujeres... pero no solo material, también supuestamente las tienes que querer igual. Querer de sentimientos, ¡fíjate! Entonces, moralmente es muy difícil que tú vayas a tener permiso de Allāh para que tengas cuatro mujeres. Luego tú verás lo que haces con tu vida, y solo las vas a poder tener si tu [primera] mujer te da permiso, eso lo primero. Pero si tú tienes miedo, si tienes taqua [conciencia de Dios]... tú no vas a poder tener cuatro mujeres, ¿sabes? Ni tres ni dos... ni nada. (Elena)

Así pues, Elena considera que la igualdad que condiciona la práctica de la poligamia invalida, de hecho, la consecución de la propia práctica¹⁰. Es decir, que el marido sea justo con todas las esposas que tome es condición *sine qua non* de la poligamia, y como ella considera que es imposible lograr querer de la misma manera a más de una persona, se rompe la regla de igualdad y también la de la justicia que Elena entiende que estipula el Corán. Por tanto, Elena considera que «moralmente» es difícil lograr el permiso de Alláh para ejercer la poligamia. En el marco de la formación de *las sujetos pías*, es importante señalar que Elena está interesada en que los actos cuenten con el permiso de Dios; cada persona, como ella misma señala, es libre de hacer lo que quiera, pero ella, desde luego, tiene claro que su libertad está condicionada por aquello que Dios dicte. Dicho de otro modo, podríamos afirmar que su libertad se sitúa allá donde se sitúan las prescripciones divinas. Pero además, Elena menciona que la primera condición para que el marido pueda ser polígamo es la obtención del permiso de la primera esposa. Es decir, que ella conoce las condiciones que van más allá de lo ético y, por tanto, en el caso hipotético de que su pareja quisiera ser polígamo, ella sabe que él tiene la obligación de consultarle en calidad de primera esposa.

Esta dimensión empoderadora, no obstante, no convierte la modalidad de acción pía en un modo de resistencia a la normatividad patriarcal islámica que, como hemos visto, impregna el discurso al que se adscriben Elena e Ihsan, como las personas del entorno de Alhambra. Más bien, es una dimensión que se desprende de la capacidad de acción pía que coloca el estudio del islam en el centro de la formación pía. Considero que si el conflicto sobre la poligamia se diera, la argumentación de Elena se fundamentaría sobre la base del respeto a las prescripciones divinas, no sobre la injusticia de género que ello pudiera entrañar. Sin embargo, es importante reconocer que, como mujer pía que cultiva el conocimiento del islam, Elena posee unas herramientas para negociar ciertas situaciones en que los privilegios patriarcales pudieran materializarse.

De manera similar, en y tras las reuniones de la mezquita Alhambra se produjeron algunos conflictos y conversaciones que me permitieron vislumbrar otras dimensiones empoderadoras del discurso y la capacidad de acción pía. Un día, asistió a una de tales reuniones una pareja compuesta por un árabe musulmán de nacimiento y una bilbaína no musulmana. En la presentación,

10. Elena se refiere a la azora 4, aleya 129, en la que el Corán dice así: «No podréis ser justos (si sois polígamos) con vuestras mujeres, aún si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas (la que no amáis) como en suspenso (ambiguo; ni con marido ni sin él). Si ponéis paz y teméis a Dios... Dios es indulgente, misericordioso» (*Corán* 97). Este es un argumento frecuentemente aducido para rechazar la poligamia.

ella dijo estar interesada en el islam y su voz no volvió a oírse hasta el final de la reunión cuando, inducida por su pareja, sentada lejos de ella por la segregación sexual que rige las reuniones, haciendo gestos y murmurando, preguntó si era islámicamente correcto llevar escote. Entonces tanto quien dirigía la reunión como algunas de las musulmanas asistentes se apresuraron a contestarle y, tras la charla en torno a la modestia sobre la que el código de vestimenta debería regirse en el caso de las mujeres, se hizo hincapié en que también los hombres deben vestirse de manera recatada¹¹. Aunque las partes del cuerpo que deben taparse difieren según género, sigue siendo un aspecto normativo, se dijo, que muchos hombres musulmanes frecuentemente «olvidan» que tienen que cumplir.

A la salida, me quedé conversando con las asistentes, Ihsan y Elena entre ellas. Al poco comenzaron a comentar la escena arriba descrita y a hablar de cómo sospechaban que el chico traía a la chica para que se convirtiera al islam, cosa que no veían con buenos ojos porque la estaba, de alguna forma u otra, coaccionando, puesto que ella no parecía realmente interesada en el islam. Comentaron también que como él no parecía constituir un buen ejemplo en lo que al islam se refiere, ella tampoco iba a poder entender de manera correcta el mensaje divino. Prosiguieron denunciando la doble moral que consideraban caracterizaba al chico; este, sin dar un buen ejemplo islámico a su novia, quería «simplemente» que ella se convirtiera formalmente, seguramente para poder evitar la presión del entorno familiar musulmán. Además, pretendía que ella incorporase el código de vestimenta «adecuado» mientras que él no se aplicaba con el deber de cubrir las partes del cuerpo que a él le corresponde, como hombre, tapar.

Pero esta no fue la única ocasión en la que percibí la reivindicación de la igualdad que rige a las mujeres y los hombres en lo que a las obligaciones para con Dios se refiere. En otra ocasión, de vuelta de la reunión en la mezquita, las asistentes a Alhambra mostraron rechazo ante el caso de un chico que, sin ser practicante, estaba determinado a no casarse con ninguna mujer que no llevara *niqab*. Comentaron la doble moral de los hombres que sin tener *din* (religión; sin ser practicantes o «buenos musulmanes») quieren que su mujer vista «religiosamente». Ihsan manifestó que ella no querría, bajo ningún concepto, que su *iman* (fe o religiosidad) fuera mayor que la de su marido. En todo caso, dijo, aceptaría lo contrario para que él diera ejemplo. Ihsan parte de la idea de que es el hombre de la familia el que ha de desempeñar, en el contexto del

11. El feminismo islámico ha deconstruido este sesgo y el concepto de piedad feminista islámico, como ocurre con el feminismo cristiano, difiere sustancialmente del que se trata en el presente artículo.

discurso patriarcal sobre la complementariedad que ella defiende, el papel de guía (espiritual). Con lo cual, desde dicho postulado, el grado de religiosidad o de piedad debe ser, cuanto menos, el mismo entre los cónyuges; y en caso de que alguien tenga que tener un mayor grado de piedad, ése deberá ser el guía, es decir, el hombre.

Estos relatos demuestran que hay algo que estas mujeres no piensan consentir, y es que los hombres, en general, y sus parejas musulmanas, en particular, se valgan de un doble discurso y praxis: pío y recatado para lo que les interesa (el recato en las mujeres) y no religioso para ellos mismos, como sucedía en los dos ejemplos mencionados. En este sentido, tanto Elena como Ihsan articulan un discurso de género en torno al eje de la piedad cuya lógica apela a los deberes que tanto hombres como mujeres tienen con respecto a Dios. Así pues, la reivindicación de la igualdad de hombres y mujeres en piedad no se refiere tanto a la injusticia intrínseca de las desigualdades de género como a la coherencia que tiene que haber entre lo interno y lo externo de cada persona con respecto a Dios, a su mensaje y a lo que se entiendan como sus prescripciones.

Estamos, pues, ante un paradigma de distinto cariz al que se presenta en el discurso de género de una mujer secular y progresista; o del de otras nuevas musulmanas entrevistadas que articulan un discurso islámico que deconstruye las bases patriarcales que sí operan en el discurso de Ihsan y Elena. Dentro de la formación y la consolidación de la identidad pía se forja un discurso de género que toma como principio central el cumplimiento que las personas, hombres y mujeres, deben hacer de las obligaciones de Dios. Tal y como sostiene el discurso islámico hegemónico y patriarcal del que beben Elena e Ihsan, las personas tienen obligaciones diferenciadas por género, pero ello no significa que los hombres no tengan las suyas. Las prescripciones divinas que guían la formación epistemológica, corporal y agencial de *las sujetos pías*, pues, pueden poner en tela de juicio los patriarcales privilegios masculinos.

5. CONCLUSIÓN

He llegado a la conclusión de que es necesaria cierta dosis de auto-escrutinio y escepticismo con respecto a los compromisos políticos propios a la hora de comprender las vidas de las demás personas, que no necesariamente comparten dichos compromisos. (Mahmood xi)

A lo largo de las páginas precedentes he argüido que resulta necesario poner en tela de juicio la definición de agencia que los feminismos seculares han acuñado para poder realizar un acercamiento a unas mujeres que se sitúan fuera

de paradigmas seculares y progresistas y poder comprender su cosmovisión, su *modus vivendi*, sus vidas, sus cuerpos y su discurso en la complejidad que presentan; y, una vez realizada esa deconstrucción y auto-vaciamiento, hacer una aproximación crítica y valorar hasta qué punto su modalidad de acción pía puede ser feminista. Así pues, he tratado de desligar el discurso y la capacidad de acción de las nuevas musulmanas pías que conocí y entrevisté del marco analítico y de los objetivos políticos del secularismo de raigambre liberal con el objetivo de comprender las bases, la lógica y las diferentes formas en que se manifiesta su modalidad de acción.

Espero haber podido ilustrar que la formación que realizan Ihsan y Elena en pos de erigirse en *sujetos pías* es intencionado y pasa por la incorporación tanto externa como interna de los valores que según ellas conducen a la piedad. Entre los elementos clave en dicha formación pía he mencionado la disciplina, el (auto)control y la (auto)contención aplicados en el estudio y el acceso al conocimiento islámico, las relaciones íntimas y sociales, y su propia relación con Dios. La importancia de lograr las bendiciones divinas y el acercamiento a Alláh constituye la razón y el objetivo vital y espiritual de estas mujeres, y moldea su capacidad de acción. Las dimensiones de la modalidad de acción pía están, además, ligadas a sus biografías, sus experiencias, trayectorias y necesidades vitales, las cuales pueden ayudar a entender la validez explicativa que la piedad les ha ofrecido en la construcción y la interpretación del mundo. En este sentido, he destacado los elementos de género que dan cuerpo a su modalidad de acción, la cual he sostenido es profundamente política. Si partimos, como a lo largo de su amplia trayectoria el feminismo ha defendido, que no solo lo formal y lo público es político sino que también lo privado y lo personal lo es, se desprende la conclusión de que *la sujeto pía* es una *sujeto política*.

Las políticas de género que articulan *las sujetos pías* están atravesadas por una base patriarcal que no posibilita la gestación de discursos de género liberadores como los que construye el feminismo (el islámico o el secular). Sin embargo, existen dimensiones empoderadoras que pueden llevar a estas mujeres a rechazar o evitar las posibles situaciones de desigualdad de poder en las relaciones de género. Dichas ventanas de empoderamiento, además, solo pueden gestarse en el seno de los discursos y las modalidades de acción pías, puesto que se basan en la premisa de que los hombres, como las mujeres, tienen que cumplir con las prescripciones divinas. El discurso de género que tiene como eje la piedad no deja, por tanto, lugar a algunos privilegios que los hombres tradicionalmente han utilizado en su ostentación y ejercicio del poder sobre las mujeres: las pías rechazan contundentemente la doble moral

de los hombres que desean, agradecen o incluso exigen algunos elementos píos en las mujeres mientras que no aplican en ellos mismos los referentes a los hombres. La concepción patriarcal del discurso islámico pío hace que las prescripciones divinas sean diferentes para cada género por la diferencia ontológica que se adscribe a mujeres y hombres; pero los hombres tienen las suyas y deben respetarlas.

Así pues, considero que *las sujetos pías* no son feministas por cuanto no se caracterizan por poseer una identidad feminista (no se reconocen como tales) ni por tener conciencia feminista (no se marcan unos objetivos que pretendan, consciente o inconscientemente, cambiar el sistema sexo-género). No obstante, existen en sus procesos de formación como *sujetos pías* unas dimensiones empoderadoras y de negociación de los privilegios masculinos que emanan del patriarcado. Es difícil valorar el punto hasta el que esta dimensión altera, realmente, el orden patriarcal. La fuerza del mismo reside principalmente en el carácter estructural y la complejidad de los mecanismos y las bases que sustentan la mayoría de ámbitos de conocimiento, incluido el discurso pío. No obstante, la modalidad de acción pía está lejos de ser algo uniforme, estático, aislado e inalterable y, por tanto, cabe esperar que el discurso de género pío vaya cambiando y ajustándose a las nuevas necesidades, también las relacionadas con lo que al género se refiere.

Dejar abierta la definición de capacidad de acción puede aportar, enriquecer y hasta transformar algunas de las certezas políticas y analíticas feministas. La parte prescriptiva y política del feminismo es la que nos lleva a imaginar, querer y reivindicar un mundo más justo, y la parte analítica del feminismo, teoría crítica por definición, la que nos lleva a rechazar unas fotografías analíticas simplistas que contribuyen a la opresión de ciertas personas y colectivos. Por eso, creo, es importante profundizar en las estrategias que usamos para ver y comprender la vida y, sobre todo, aquello que es ajeno a 'nuestro' modo de entenderla. De esta manera, podremos situarnos en un lugar más realista, respetuoso y crítico con quien no comparte unos postulados feministas, también podremos profundizar en el autocuestionamiento que debe preceder a la crítica hacia fuera, y evitar caer en binomios y categorizaciones falaces que reduzcan esa mirada crítica que caracteriza al feminismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andújar, Natalia. «¿Es el etnocentrismo malo para las mujeres?». *Pikara Magazine*. <http://www.pikaramagazine.com/2016/06/es-el-etnocentrismo-malo-para-las-mujeres/#sthash.IjHkT0OK.dpuf>, consultado el 26/06/2016.
- Badran, Margot. «Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch, and South African Life Stories». *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Ed. Karin Van Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press, 2006, 192-229.
- Del Olmo, Margarita. «El velo de la discordia: un análisis del reflejo de la sociedad española en el velo de una conversa». *SOCIOTAM* 11. 1 (2001): 9-28.
- Del Olmo, Margarita. «Los conversos españoles al islam: de mayoría a minoría por la llamada de Dios». *Anales del Museo Nacional de Antropología* 7 (2000): 15-39.
- El Corán*. Ed. Julio Cortés. Barcelona: Herder Editorial, S.L., 2005.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. Méjico D.F. y Buenos Aires: Siglo XXI, 2005 [1977].
- Gil, Silvia L. *Nuevos feminismos: sentidos comunes en la dispersión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princetown University Press, 2005.
- Mijares, Laura; Ramírez, Ángeles. «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión». *Anales de Historia Contemporánea* 24 (2008): 121-135.
- Moreras, Jordi. «Prólogo: nuevas voces y nuevas vías para el islam europeo». Tariq Ramadan, *El islam minoritario: cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999, 13-38.
- Prado, Abdennur. *El islam como anarquismo místico*. Bilbao: Virus editorial/Lallevir, 2010.
- Zine, Jasmin. «Between Orientalism and Fundamentalism. The Politics of Muslim Women's Feminist Engagement». *Muslim World Journal of Human Rights* 3. 1. 5 (2006): 1-24.

DE LA OBEDIENCIA A LA PROTESTA.
LAICAS CATÓLICAS ANTE EL VATICANO II

FROM OBEDIENCE TO PROTEST. CATHOLIC LAYWOMEN
BEFORE THE SECOND VATICAN COUNCIL

Eider DE DIOS FERNÁNDEZ
Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

Raúl MÍNGUEZ BLASCO
Universidad del País Vasco (UPV/EHU¹)

Recibido: 31/7/2016

Aceptado: 19/9/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

De Dios Fernández, Eider y Mínguez Blasco, Raúl. «De la obediencia a la protesta. Laicas católicas ante el Vaticano II». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 213-233, DOI: 10.14198/fem.2016.28.09

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.09>

1. Ambos autores pertenecen al grupo de investigación *La experiencia de la sociedad moderna en España, 1870-1990*, de la Universidad del País Vasco UPV/EHU, financiado por GIU14/04 y el proyecto del MICINN HAR2012-37959-C02-01. Raúl Mínguez forma parte también del proyecto HAR2014-53802-P, financiado por el MINECO, y disfruta actualmente de un contrato de investigación de carácter postdoctoral concedido en el marco de la convocatoria de ayudas para la especialización de personal investigador doctor del Vicerrectorado de Investigación de la UPV/EHU de 2014.

Resumen

Tras el final de la Guerra Civil, la Iglesia católica, en estrecha colaboración con las autoridades franquistas, buscó instaurar una religión del miedo basada en el férreo control de la moral y las costumbres y en un culto de carácter externo y superficial. Los nuevos aires traídos por el Concilio Vaticano II impulsaron la transformación hacia una religiosidad más personal y reflexiva que tenía como centro a un Dios del amor. El objetivo de este artículo es analizar cómo un grupo de mujeres católicas residentes en Bizkaia experimentaron este cambio. Para ello se utilizará la metodología de la historia oral, especialmente útil para el estudio de la construcción de las identidades. Se comprobará así la posición que ocupa el Vaticano II en el relato de estas mujeres y en qué medida su renovada manera de vivir la fe les inspiró para pasar de la obediencia y la pasividad a la protesta y la crítica.

Palabras clave: religiosidad, género, historia oral, franquismo, Concilio Vaticano II.

Abstract

After the end of the Spanish Civil War, the Catholic Church and the authorities of Franco's dictatorship collaborated in order to establish a religion of fear based on the strict control of moral and customs and an external and superficial worship. The renewed influence of the Second Vatican Council promoted a transformation towards a more personal and thoughtful religiosity built on a God of love. The aim of this article is to analyze how a group of Catholic women who have been living in Bizkaia experienced this change. The oral history, particularly useful in the study of identities construction, will be employed in this article. Therefore, it will be verified the position placed by the Second Vatican Council in the life stories of these women and how their updated faith encouraged them to change from obedience and passivity to protest and criticism.

Keywords: Religiosity, gender, oral history, Francoism, Second Vatican Council.

I. INTRODUCCIÓN

El Señor no gusta de las medias tintas, cariño, y Él me perdone pero yo creo que ese Juan XXIII, que gloria haya, ha metido a la Iglesia en un callejón sin salida, que no es que diga que fuese malo, Dios me libre, pero para mí que lo de Papa, le venía un poco grande, o, a lo mejor, le pilló demasiado viejo, que todo puede suceder. Yo no soy una mojigata ni una intransigente, Mario, ya me conoces, pero este buen señor ha hecho y ha dicho cosas que asustan a cualquiera, no me digas, porque si a estas alturas, también va a resultar que los protestantes son buenos, acabaremos por no saber dónde tenemos la mano derecha (Delibes 132-133)

A mediados de la década de los sesenta del siglo pasado, Miguel Delibes plasmó en su célebre obra, *Cinco horas con Mario*, varias cuestiones que el Concilio Vaticano II (1962-1965) había puesto sobre el tapete y la manera en que habían sido entendidas por una parte de la sociedad española. En las palabras de Carmen Sotillo, la protagonista de la novela, se puede observar cierto temor hacia el cambio de una religiosidad totalitaria que definía todos los aspectos de la sociedad sin permitir interpretaciones paralelas ni «medias tintas», a otra más reflexiva y autorreflexiva, donde los/as fieles podían actuar de acuerdo a su propia conciencia. Sin embargo, esta importante transformación de la religiosidad católica motivada por el Concilio Vaticano II no fue percibida ni vivida de la misma manera. En este artículo hemos querido reflejar cómo algunas mujeres tuvieron una experiencia totalmente contraria a la de Carmen Sotillo: si para ellas la religiosidad de posguerra fue encorsetante y aleccionadora, con el miedo como principal elemento disciplinador, el Vaticano II fue percibido como una ruptura necesaria que les permitió pasar de creer de un Dios vengativo a un Dios del amor que las invitaba a luchar, de diferentes maneras, por la mejora de su situación.

Gracias especialmente a los trabajos de Mónica Moreno, a los que nos referiremos a continuación, conocemos bastante bien los cambios del modelo de feminidad del catolicismo tardofranquista y las acciones reivindicativas promovidas por numerosas mujeres católicas de esa época. Este artículo pretende

adentrarse en dichas cuestiones pero desde el enfoque diferenciado que aporta la historia oral. La fuente oral no solo nos ayuda a aproximarnos al conocimiento de lo que *realmente* ocurrió, especialmente cuando escasean otro tipo de fuentes, sino que, ante todo, nos permite conocer cómo los sujetos se conciben a sí mismos y en relación al medio que les rodea a partir de las categorías discursivas que tienen a su alcance y a través de las cuales interpretan su entorno (Llona 2009, 355-390). La historia oral es la fuente que penetra en las capas de la memoria ya que, cuando una persona narra su memoria, está mostrando el sentido de sí misma a lo largo del tiempo (Thompson 171). Esto permite a los/las historiadores/as estudiar el cambio de las mentalidades, las visiones del mundo y las emociones que han quedado fijadas en el cuerpo como un todo y que nos hablan de las identidades culturales de los sujetos. Como afirma Joan Scott, las identidades «no existen previamente a su invocación por parte de las personas, sino que se constituyen como tales en el proceso mismo de su invocación» (111). Gracias a la historia oral podemos saber cómo se produjo esta construcción y, para el caso concreto que nos ocupa, cómo las mujeres analizadas experimentaron o protagonizaron el cambio de religiosidad que se vivió en España entre las décadas de los cincuenta y sesenta. Dentro de la epistemología de la historia oral, nos hemos decantado por el método de *la historia de vida* para acceder a las elecciones que hacen las personas para resolver los asuntos cruciales de su vida. Son un escenario privilegiado para observar qué ha sentido y cómo ha gestionado su vida un sujeto dentro de los límites que marca la sociedad en un momento dado de tal manera que, a través de la historia oral, el/la historiador/a puede ajustar muy bien lo que sucede y lo que es posible (Llona 2013, 9).

Para este estudio, hemos contado con el testimonio de veintitrés mujeres que durante el franquismo y la transición política a la democracia se caracterizaron por tener una relación muy estrecha con el catolicismo aunque experimentada de distintas maneras: unas fueron (y algunas siguen siendo) religiosas, otras participaron activamente en movimientos de apostolado (JOC, Vanguardias Obreras...) y en movimientos vecinales mientras que otras, insatisfechas con sus difusas creencias religiosas, se aproximaron a la teología de la liberación o decidieron directamente estudiar Teología en la universidad. No obstante, por motivos de espacio, hemos seleccionado de esta muestra a cuatro mujeres, nacidas entre 1943 y 1952, todas ellas residentes en Bizkaia y de distintas clases sociales. Aunque con diferentes vivencias, todas ellas se caracterizan por marcar claramente en su testimonio el Concilio Vaticano II como punto de inflexión en su construcción identitaria: de una religiosidad

del miedo a una religiosidad del amor, de una posición pasiva e incluso condescendiente ante la dictadura a una actitud de crítica y oposición.

2. «ANTES ÉRAMOS MENORES DE EDAD»

Como resulta bien conocido, el nacionalcatolicismo fue la principal base ideológica que sustentó al régimen franquista durante sus casi cuarenta años de vigencia. El apoyo material, humano y simbólico de gran parte de la Iglesia católica al general Franco durante la Guerra Civil, reflejado en el mito de la Cruzada (López Villaverde 21-50), se tradujo en el restablecimiento de estrechas relaciones entre Iglesia y Estado. A pesar de que el caso vasco no coincida con la idea franquista de una Iglesia apoyando sin fisuras al régimen, el nacionalcatolicismo de posguerra se caracterizó también en el País Vasco por el fenómeno de la inflación religiosa, un catolicismo de carácter externo y faraónico donde los actos públicos, monumentos, desagravios o procesiones que exaltaban el nacionalismo español contrastaban con la práctica ausencia de procesos de interiorización religiosa. El nuevo régimen se volcó en brindar apoyos económicos a la Iglesia obteniendo la justificación ideológica que la dictadura necesitaba (De Pablo 310).

Aparte de un discurso legitimador, la dictadura buscó en la Iglesia un eficaz sistema de control social, y ese control, que invadía todos los actos de la vida humana, se ejerció desde el miedo. El miedo fue una de las señas de identidad más fuertes de la religiosidad de posguerra. En esa comunión que se estableció entre la Iglesia española y la dictadura franquista, a través de la cual ambas se reforzaban mutuamente, educar a la sociedad en el miedo se convirtió en la mejor manera de mantenerla ordenada y evitar así que se repitieran los «desajustes» provocados por la II República. El miedo se impuso a través de la represión directa de la población pero también a través del discurso religioso. Este discurso, aunque estaba dirigido a toda la sociedad, se concentró especialmente en las mujeres (Moreno 2002, 245-253; Morcillo 71-80). El franquismo adoptó la concepción de origen decimonónico de que las mujeres eran, por naturaleza, más religiosas que los hombres (Mínguez 2016a) y lo combinó con elementos neobarrocos como el culto a la Virgen del Pilar o a Santa Teresa de Jesús. Se consideró que las mujeres eran las mejores artífices de la recatolización de la sociedad y, por tanto, de su reordenación. Si la familia era el pilar de la sociedad, la base de la familia tenía que ser la madre católica la cual, a pesar de los cambios en los modelos de feminidad acontecidos desde la década de los veinte, debía convertirse en una suerte de *ángel del hogar* (De Dios 2014, 23-46).

Gran parte de las mujeres entrevistadas para este trabajo se socializaron durante su infancia y adolescencia en este ambiente, que definen ellas mismas de extremadamente agobiante y limitador. Elisa Robledo recuerda esta época con cierta frustración e indignación²:

¿Sabes qué pasa? –explica Elisa– Que entonces estábamos tan influenciadas, sobre todo, por la Iglesia. Y, y por eso que entonces, bueno, primero ya, muchas veces digo ahora «Es que nos han tratao (sic) siempre como de menores de edad», por ejemplo en la Iglesia, ¿no? Entonces, no te atrevías a rebatir lo que te decía el cura... Hoy rebates hasta lo que dice el papa, pero antes, lo que dice el cura, y punto en boca y hay que hacer lo que el cura te dice. No, no éramos capaces de pensar ni discurrir, por ejemplo, pues, pues en cantidad de cosas que dicen hoy, ¡pero de qué, hombre! [...]»³.

En toda evocación de un recuerdo, el pasado suele confundirse con el presente y así se puede observar en el testimonio de Robledo. Insiste en que el sacerdote, sin duda una de las autoridades más influyentes del franquismo a escala local, trataba a ella y a las mujeres de su generación como «menores de edad» y contrasta esa situación con la actual, donde la Iglesia institucional ha perdido gran parte de su poder aleccionador y sus argumentos pueden ser abiertamente rebatidos. Más adelante, Elisa ejemplifica el control moral que ejercía la Iglesia durante el primer franquismo con una anécdota personal relacionada con el sexo y la insistencia católica por vincular el sexo exclusivamente a la reproducción (Alfonsi 365-385; Blasco 165-180):

Y entonces no éramos capaces, éramos como menores de edad, no éramos capaces de, pues eso, repensar por nosotros mismos, de ser adultos y decir «bueno ¿esto es pecado?». Por ejemplo con el sexo, lo que nos decían, que digo yo «bueno». [...] Mira, cuando yo me casé, fijate, me dijo mi director espiritual: «Podrás tener relaciones sexuales pero, solo por el ánimo de

-
2. Elisa Robledo, Condado de Treviño (Burgos), 03-11-1944. Elisa Robledo nació en una aldea rural dentro de una familia de jornaleros/as. Como su aspiración desde pequeña había sido ser monja, al acabar la escuela primaria se fue a un convento a Haro. A los 18 años se dio cuenta de que le gustaba demasiado la idea de tener familia propia y decidió abandonar el noviciado. Volvió a su pueblo pero con la esperanza de poder trasladarse a un lugar que cumpliera mejor con sus expectativas de juventud. Es entonces cuando decidió viajar a Bilbao para trabajar en el servicio doméstico de interna. Más adelante, una asociación religiosa, el Centro Javier, le propuso vivir de alquiler en un piso con empleadas domésticas. En estos años militó en la Vanguardia Obrera, donde conoció al que más adelante se convirtió en su marido. Una vez casada, Elisa continuó trabajando de empleada de hogar hasta su jubilación. Este trabajo lo combinó con otras actividades: el asociacionismo de barrio, ser catequista y, más adelante, con integrarse en los Centros de Promoción de la Mujer. Entrevista realizada por Eider de Dios, en Bilbao a 27-04-2010.
3. Fragmento de la entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Elisa Robledo, en Bilbao a 27 de abril de 2010.

procrear». Imagínate tú que encrucijada se te plantea. Yo quedé embarazada a los dos meses de casada, y cuando tienes el primer niño, ya no quieres tener otro inmediatamente, porque no debes.

Desde luego, la oposición eclesiástica a ciertas actividades por el mero hecho de generar placer o satisfacción es uno de los aspectos más criticados por nuestras entrevistadas, incluso aunque no remitieran explícitamente al sexo. Así se refiere a ello Arantza Olearain⁴:

Yo tengo un bagaje de todo el recorrido que he hecho de niña –señala Arantza–. En un Dios que era leguleyo al que diríamos que hacías las cosas para que él estuviera contento, cumplías los mandamientos, te ibas a confesar, intentabas ser buena... Mira, una cosa que yo no he entendido nunca es que tenía que confesar por qué iba al ballet. A mí el ballet me volvía loca, me encantaba. Y porque llevaba el tutú ese del ballet que diríamos no estaba permitido. Y yo decía: «¿Cómo me puedo confesar de algo...?» Era lo único que he sido crítica, de algo que a mí me hace tan feliz. La poca música que sé y que conozco es de lo que he bailado del ballet⁵.

Arantza recuerda con amargura la insatisfacción que le generaba de niña confesar ante el cura que hacía ballet cuando era una actividad que le encantaba. Además, se muestra crítica con un Dios al que califica de «leguleyo» y hacia el que se debía realizar todo tipo de devociones para que no se enfadara, por muy aburridas que estas pudieran ser: «La novena de Carmen de mi madre, que había que ir y te tenías que quitar las playeras y ponerte los zapatos y calcetines e ir bien vestida y de buenas formas. A mí aquello me parecía un rollo, o sea, me parecía horrible pero bueno⁶». El colegio, la parroquia y, en ocasiones, también la familia se convirtieron así en los espacios transmisores de una religiosidad exteriorizada y ritualista, donde la reiteración de prácticas y devociones religiosas se convirtió en la pauta común. Un tipo de religiosidad que, como se ha

4. Arantza Olearain, Bilbao, 24-10-1943. Arantza Olearain nació en el seno de una familia de clase media-alta. Recibió una educación de carácter burgués en colegios de monjas y se socializó en una religiosidad tradicional. Se casó al poco de cumplir 20 años y ha tenido cuatro hijos. El cura que la casó junto con una amiga monja que acabó secularizándose fueron decisivos en la transmisión de los principios y el espíritu del Vaticano II. Ello le llevó primero a entrar en contacto con grupos de estudios bíblicos y, ya con 50 años, a realizar la carrera de Teología para dedicarse después a la enseñanza de la religión en un instituto. También fue decisiva su dedicación durante algunos años a vender aspiradoras a domicilio, trabajo que le aportó autonomía y autoestima personal. Actualmente está jubilada y trabaja en la redacción de una autobiografía titulada *Cincuenta años de una abuela teóloga*.

5. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Ayestarán, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

6. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Ayestarán, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

podido comprobar, no satisfacía a nuestras entrevistadas, era concebida como vacía y yerma y, por ello, buscaron otra manera de entender la fe.

3. UN PUNTO DE INFLEXIÓN: EL CONCILIO VATICANO II

Pero nos han metido esto hasta la saciedad –Arantza enseña un crucifijo negro–: «Perdona a tu pueblo señor». [...] Que era horrible en Semana Santa, que no podías ni ir al cine ni podías cantar. Mi padre solo nos dejaba cantar canciones de estas: «No estés eternamente enojado». ¡Cómo va a estarlo un Dios misericordioso que nos ha creado por amor, porque le ha dado la gana, para que seamos felices! De hecho, mira, «tienes el mundo ahí, disfrútalo, hazlo bonito y haz que lo disfrute todo el mundo. Jo, no lo ensucies, que es para que lo disfrutes, disfruta de los animales, de la vegetación, del mar, de la lluvia, de todo. ¡Vive, gózalo!» Alguien que te ha dado todo eso, ¿cómo va a estar enojado y le vas a cantar que esté enojado? Por favor. Entonces, fui a México y en México fijate qué cruz más distinta (enseña una crucifijo pintado de vivos colores), qué colores, la resurrección⁷.

Estas palabras de Arantza Olearain junto con los dos crucifijos que utilizó durante la entrevista para ilustrar su explicación son claramente representativas de los dos tipos de religiosidad que las mujeres analizadas para este trabajo han vivido y practicado a lo largo de sus vidas. En la mayoría de sus testimonios, el punto de inflexión que marca esta transformación tan profunda está representado por el Concilio Vaticano II aunque, como enseguida veremos, la manera de acceder a las ideas y al espíritu de los documentos conciliares fue más bien indirecta. En realidad, ya desde los años cincuenta se estaban produciendo grandes cambios en cuanto al sentir religioso que eran paralelos a las transformaciones sociales. Fue un factor decisivo en esos cambios la llegada a la edad adulta de una nueva generación capaz de identificarse con las nuevas propuestas religiosas derivadas del Vaticano II porque habían recibido una educación más sólida, no habían participado en la guerra y tenían un menor sentimiento de culpa que sus progenitores. De esa manera, acabó surgiendo un nuevo concepto de religión al que le correspondían unos principios básicos diferenciados de la religiosidad anterior, como una piedad interiorizada y vitalista en detrimento de la obsesión por la muerte, el pecado y la culpa; la crítica al sistema económico y político de la dictadura (que como se comprobará fue en aumento) y la pluralidad en la forma de entender la religión, de una manera más profunda y personal (Moreno 2002, 253-258).

7. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

En 1967, el Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer (SESM), organización de la que formaban parte destacadas católicas como María Campo Alange, Lili Álvarez o Mary Salas, publicó un estudio sociológico titulado *Habla la mujer*. A pesar de sus evidentes limitaciones –la muestra estaba compuesta por 399 mujeres, todas ellas residentes en Madrid–, esta fuente constituye un buen termómetro de la situación y las aspiraciones de las mujeres españolas a mediados de los sesenta. Lo que en mayor medida nos interesa de la encuesta es la tercera parte, dedicada a recoger el nivel religioso de las encuestadas (SESM 89-107). Del análisis de las respuestas se pueden distinguir dos tendencias, en cierto sentido contrapuestas pero que muestran el grado de indefinición religiosa que existía entre muchas mujeres por la presencia de una religiosidad tradicional que empezaba a mostrar síntomas de agotamiento y una religiosidad conciliar que comenzaba, no sin dificultades, a extenderse entre la sociedad española. Por un lado, si bien el 99% de las encuestadas se declaraban creyentes y más de un 53% aseguraban que lo eran por convicción, a la pregunta sobre qué o quién había influido más en su vida religiosa, el 53% decidió no responder, un silencio muy sintomático que empuja a pensar en una religiosidad no fuertemente experimentada que invalida en parte la mayoritaria contestación de religiosidad por convicción. Por otro lado, casi el 65% de las encuestadas opinaban que se podía tener una conducta recta sin practicar la religión mientras que el 60% afirmaba que se podía ser buen católico estando en desacuerdo con muchas posiciones de quienes representaban a la Iglesia; respuestas que parecen apuntar a una interpretación de la religión más abierta y con cierta crítica a la jerarquía eclesiástica.

En cuanto a las mujeres que hemos entrevistado, a pesar de que algunas de ellas eran muy jóvenes en el momento de celebrarse el Concilio, hay que destacar que tienen bastantes recuerdos visuales de las asambleas conciliares, del papa Juan XXIII y de algunos de los efectos más tangibles del Concilio como el cambio de la liturgia (misa en lengua vernácula y de cara a los fieles). Sin embargo, pocas de ellas reconocen haber leído directamente los documentos conciliares; en su mayoría, la vía de acceso a las ideas y espíritu del Concilio fue por intermediación de otras personas: el sacerdote de la parroquia, alguna profesora del colegio de monjas donde asistían, el movimiento de apostolado al que pertenecieron en su juventud, etc. Por ejemplo, Arantza Olearain señala que fueron decisivas en su proceso de transformación religiosa las reuniones informales que mantuvo con dos personas: el sacerdote que le había casado y una amiga que había sido monja pero que decidió secularizarse y abandonar, por tanto, la vida monástica. Comenta que ambos eran «muy avanzados» y, a raíz de esos encuentros, Arantza comenzó a asistir a un grupo de Biblia que le

permitió comenzar a cuestionar su fe religiosa y a profundizar en ella de otra manera. Por su parte, Puri Sánchez reconoce que llegó al cristianismo social a través del *cura obrero* de su parroquia⁸:

Cuando llegué a Sestao, en Sestao había un movimiento obrero increíble y la antigua iglesia vieja del patronato era donde se recogían los sindicalistas, que entonces no estaban legalizados (*sic*). Porque hubo un cura que se hizo revolucionario. Mira, él contaba que había siempre un cura de guardia por los accidentes que había en los Altos Hornos, pues la primera vez que hizo guardia, lo llamaron y bajó. Y resulta que un chico joven se abrió la cabeza con una placa. Y entonces él dijo que tenía que luchar por los obreros y por la justicia⁹.

Este testimonio de Puri Sánchez puede relacionarse con la afirmación de Severiano Rojo de que el franquismo pudo haber contribuido al acercamiento de la Iglesia y la población, permitiendo a los sacerdotes que se ocupaban de las parroquias obreras conocer la verdadera naturaleza del régimen al homogenizarse las condiciones de vida de los/as laicos/as y el clero (226). De esta manera, desde los cincuenta se inició una contestación clerical a la dictadura que se amplió en los sesenta, cuando algunos sectores ajenos a la jerarquía eclesiástica cuestionaron abiertamente la legitimidad del régimen y empezaron a tomar parte en actividades contrarias al mismo (especialmente en el País Vasco y Cataluña). A partir de ese momento, la Iglesia ya no será un bloque compacto que apoye al unísono al régimen sino que llegó a convertirse en un factor de deslegitimación del mismo (Barroso 37-39), dando así lugar al fenómeno del que nos habla Puri, *los «curas obreros»*. A través del trabajo manual, estos religiosos pretendían formar parte de la realidad que se proponían evangelizar y dar un testimonio de vida y de pobreza al tiempo que se imbuían de las más avanzadas corrientes teológicas europeas y se preguntaban acerca de la «verdad» que pudiera contener la crítica marxista a la religión como forma de alienación (Berzal de la Rosa 118). Así parece que ocurrió en el caso del protagonista de este fragmento: fue la situación de los trabajadores de la industria pesada lo que llevó al párroco de Sestao a revelarse.

8. Purificación Sánchez, aldea de Salamanca, 09-01-1950. Tras quedarse huérfana a los diez años, Puri fue trasladada por sus hermanas a Bilbao. Con trece años comenzó a trabajar como recadista en una pastelería hasta que con diecisiete años entró de chica para todo en una casa de la alta burguesía vizcaína. A los veintitrés años se casó y dejó el mercado laboral pero a partir de ese momento comenzó de catequista en Sestao. Aunque hace unos años dejó la enseñanza de la catequesis, Puri continúa muy ligada a su parroquia ya que participa activamente en varios grupos de Biblia.

9. Fragmento de entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Puri Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

El testimonio de Puri Sánchez no solo nos indica cómo fue el despertar político de su párroco, también el de ella misma ya que a partir de él pudo acceder a una religiosidad que hasta entonces le era desconocida y que, como ella misma reconoce, le ha aportado grandes beneficios:

Tengo que agradecer muchísimo a la iglesia. Me han enseñado a pensar. En los cursillos a veces te dan una cosa que se llama «ver, juzgar y actuar». Entonces, ver una situación, juzgar la situación y cómo actuar en esa situación. Y eso me ha ayudado a mí muchísimo a crecer como persona. A través de esa gente de la Iglesia, yo me iba enriqueciendo. Bueno, la teología de la liberación digo yo pero sí, yo creo en esa gente que todavía hay, poca pero ahí, dentro de la Iglesia que trata de ayudar a los más pobres y trata de comprometerse con la gente que sufre. Que se implica en todo...¹⁰

«Ver, juzgar, actuar» era la base del método practicado en esta época por la Juventud Obrera Católica (JOC) y otros movimientos especializados de Acción Católica (Montero 99-170). A pesar de que nuestra entrevistada nunca perteneció a este apostolado laico, reconoce que a través de los grupos de la parroquia sí llegó a conocerlo. No debemos minusvalorar la importancia de este tipo de instrumentos de análisis social en el contexto de una dictadura y más en un régimen en donde las clases humildes, y especialmente las mujeres, habían tenido tan reducidas sus expectativas escolares. El método jocista enseñaba a mujeres como Puri a pensar por ellas mismas y, en consecuencia, a luchar por mejorar una situación concreta.

Pero, ¿qué aportó realmente el Vaticano II a estas mujeres? La verdad es que, como han mostrado algunos trabajos (Moreno 2008, 277-287; Mínguez 2016b), las referencias de los documentos conciliares a la situación de las mujeres en aquella época no solo fueron escasas sino también ambiguas. Si bien es cierto que en *Gaudium et Spes*, el documento conciliar que trató la relación de la Iglesia con el mundo, se vincularon las demandas de igualdad de las mujeres con las de otros colectivos tradicionalmente desfavorecidos como las poblaciones de los países en desarrollo, los campesinos o los obreros¹¹, tanto en este como en otros documentos aparecen varios pasajes que remiten a la supuesta especificidad de las mujeres como consecuencia de su especial vinculación con la maternidad y el hogar¹². Además, hubo silencios intencionados en temas

10. Fragmento de entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Puri Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

11. *Gaudium et Spes* (1965), 9. Todos los documentos conciliares aparecen recogidos y comentados en *Concilio Euménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1993. Sobre la historia interna del Concilio, véase la síntesis de Giuseppe Alberigo citada en la bibliografía.

12. Ver, por ejemplo, *Gaudium et Spes*, 60 y 67; *Gravissimum educationis* (1965), 8.

sensibles sobre los que posteriormente la jerarquía eclesiástica se pronunció de manera conservadora, como la posición de la mujer dentro de la institución eclesiástica o cuestiones relativas a la sexualidad.

En nuestra opinión, el motivo por el cual el Vaticano II impulsó, sin pretenderlo directamente, un cambio de actitud en muchas mujeres católicas hay que buscarlo en el cambio de concepción de la Iglesia planteado por la Constitución dogmática *Lumen gentium* y por otros documentos conciliares. Gracias al concepto de Pueblo de Dios, que apela al sacerdocio universal de los fieles por el mero hecho de estar bautizados, se rompió con una visión estrecha de la Iglesia, concebida especialmente desde el siglo XIX como una institución muy jerarquizada y con una fuerte división entre clérigos y laicos. Precisamente a través del concepto de Pueblo de Dios, el papel de los laicos fue revitalizado en el Concilio. Lo realmente interesante es que no se marcó explícitamente ninguna distinción de sexo e incluso se impulsó a las mujeres a que adoptasen un papel más activo: «Como en nuestros días las mujeres participan cada vez más en toda la vida de la sociedad, es importante que crezca igualmente su participación en los diferentes campos del apostolado de la Iglesia»¹³. Tanto en el capítulo IV de la *Lumen gentium* como en el decreto *Apostolicam actuositatem* fueron mencionadas las funciones a desarrollar por los laicos. Así, se hacía referencia a la parroquia, la familia, la juventud o el trabajo como campos de apostolado de los laicos¹⁴; se pedía a los pastores que se sirvieran de buena gana de los consejos de sus fieles e incluso se encargaba a estos últimos suplir de forma temporal a los pastores en determinados oficios sagrados en caso de necesidad¹⁵. Creemos, por tanto, que fue a partir de estos principios y de su posterior reinterpretación como muchas mujeres católicas lograron empoderarse y no solo modificar su manera de vivir la fe sino también adoptar una actitud crítica, tanto hacia fuera como hacia dentro de la Iglesia.

4. CATÓLICAS EN ACCIÓN: DE LA OPOSICIÓN A LA DICTADURA AL APRENDIZAJE Y ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN

A pesar de que la Iglesia desempeñó un papel importantísimo en el mantenimiento del orden social que la dictadura quiso imponer, la militancia seglar especializada, encabezada por los movimientos obreros, contribuyó decisivamente al despertar eclesiástico y la posterior ruptura del nacionalcatolicismo (Nicolás 29). Elisa Robledo perteneció a las Vanguardias Obreras mientras que

13. *Apostolicam Actuositatem* (1965), 9

14. *Apostolicam Actuositatem* (1965), 10-14.

15. *Lumen gentium* (1964), 35.

Anabel Marías¹⁶ formó parte de la sección de empleadas de hogar de la JOC, que significó para ella el descubrimiento del movimiento obrero.

La JOC –recuerda Anabel– se dedicaban desde darte clases, desde hacer grupo para ir a montes, darte un poco de cultura, de información, de integración, de alguna manera. Entonces yo conecté con esta gente y empecé a salir con ellos. Y hacíamos reuniones, [...] y andábamos allí con los curas que los teníamos un poco de tapadera. Y te vas integrando, por lo menos nos contábamos nuestras penas, [...] y así fue cómo me fui enterando de que era eso del movimiento obrero¹⁷.

Esta narración ejemplifica el significado que la JOC tuvo para muchas/os emigrantes: constituía un instrumento integrador. La JOC, al igual que otros movimientos de apostolado laico, les ofreció la oportunidad de hacer excursiones o actividades diferentes, las ayudó a darse cuenta de las mejoras que precisaba su situación y, sobre todo, les enseñó a que las reivindicaciones debían partir de ellas a través de la «revisión de vida». En la época que estudiamos, la JOC cumplió una doble función: por una parte, sirvió de elemento de concienciación y educación para muchos/as trabajadores/as y, por otra, de «tapadera» de militantes de grupos clandestinos que se aprovechaban de los privilegios que disfrutaba la Iglesia como la libertad de reunión, de comunicación y de asociación para preparar cuadros de líderes y militantes de futuros partidos y sindicatos (Montero 124). En el caso de Anabel Marías, como en el de otras muchas personas, la JOC sirvió de elemento radicalizador ya que, después de formar parte de esta organización durante varios años, pasó a militar en un partido antifranquista. A diferencia de Elisa Robledo, que de la Vanguardia Obrera pasó al movimiento vecinal vinculado a la parroquia, Anabel fue progresivamente desmarcándose de la Iglesia. Reconoce que debe mucho de su formación a la JOC ya que «aprendió a leer con un panfleto» pero se acabó distanciando abiertamente de esta organización así como de otros movimientos de la Iglesia más progresista.

16. Anabel Marías Ría, aldea rural de Málaga, 19-12-1952. Sus padres eran jornaleros y con ella fueron quince hermanos/as. Ante las escasas oportunidades que le brindaba su pueblo, decidió emigrar al Gran Bilbao a los catorce años. Durante esos primeros años en Bizkaia trabajó de interina y de interna en el servicio doméstico. Empezó a tener contacto con gente de la JOC y, poco a poco, fue generando un sentimiento favorable a abandonar el servicio doméstico porque no le veía sentido así que probó suerte en la industria. En la JOC se reunió con otras empleadas de hogar para hacer cursos de formación y cultura y para intentar mejorar su situación laboral. Comenzó a militar en partidos antifranquistas y, más adelante, en agrupaciones feministas. Pasó por diferentes industrias hasta formarse en serigrafía, donde ha trabajado desde 2004. Nunca se casó.

17. Fragmento de entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Anabel Marías Ría, en Barakaldo a 16 de febrero de 2011.

Si mujeres como Elisa Robledo y Anabel Marías canalizaron su renovada fe hacia el exterior adoptando una actitud proactiva de clara oposición al orden social y político imperante, otras mujeres como Puri Sánchez o Arantza Olearain decidieron profundizar en su fe a través del aprendizaje y la enseñanza de la religión. Sin llegar a perder, ni mucho menos, contacto con el mundo y sus preocupaciones cotidianas, estas mujeres manifiestan que tenían la necesidad de construir una fe más reflexiva y racional y se sienten orgullosas de haberlo conseguido. La enseñanza de catecismo en la parroquia o el estudio de Teología en facultades eclesiásticas, actividades permitidas sin exclusión de sexo a los laicos en el Código de Derecho Canónico de 1983¹⁸, han constituido las vías por las que optaron estas dos entrevistadas. Así nos cuenta Puri Sánchez su experiencia como catequista:

He estado dando catequesis durante veinte años a niños de precomuniión, o sea, de niños que van a hacer la primera comuniión, unos niños muy sencillos y muy pequeños. Entonces, no tienes ningún problema... Ahora se hace por el acto social, la comuniión, incluso los padres lo que quieren es poner a los niños y a ellos guapos, y los niños que ya también no tenían ningún interés, lo que quieren es *la Play*. [...] Pero bueno, al entrar yo en esa dinámica de iglesia, también di cosas de formación que me han venido muy bien, he tenido retiros donde ha habido personas muy válidas que me han ido muy bien y todo eso me ha ayudado a madurar como persona y a crecer como persona, mucho. Igual si hubiera ido a la escuela de adultos también me habrían ayudao (*sic*) pero bueno, yo fui..., me crié por la Iglesia¹⁹.

Puri Sánchez nos contaba en la entrevista que se sintió atraída por la teología de la liberación y esa fue una de las razones por las que decidió convertirse en catequista. No obstante, interpreta el final de su trayectoria de manera pesimista ya que considera un paso atrás que los ritos religiosos de paso, como la primera comuniión, tengan más un carácter social y económico que estrictamente religioso. A pesar de ese cierto resquemor, Puri reconoce que las actividades que ha desarrollado dentro de la Iglesia en las últimas décadas le han ayudado a madurar y a crecer como persona. También Arantza Olearain muestra en su relato una sensación de satisfacción tras haber emprendido con

18. *Código de Derecho Canónico* (1983), 225 y 229. Aunque no tenemos espacio para tratarlo aquí, otras de nuestras entrevistadas han tenido la oportunidad de crecer en su fe mediante el ejercicio del ministerio de la palabra (celebrar misa sin consagrar), tolerado según el Código de Derecho Canónico en su artículo 230.3 «donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros».

19. Fragmento de la entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Puri Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

éxito la difícil tarea de realizar la carrera de Teología a los 50 años de edad. Así explica las motivaciones que le impulsaron a hacerlo:

Yo me fui a la universidad porque dije: «A mí me han engañado. A mí me han adoctrinado, me han enseñado catecismo, esto no es el Dios de Jesús, no tiene nada que ver con el Dios de Jesús y yo quiero indagar». Y claro, con cuatro hijos, la Escuela de Teología era por la tarde. ¿Y cómo iba a ir yo cuando mis hijos comían en el colegio, venían a la tarde, el uno a una clase, el otro a otra clase? Te faltaba la gorra de chófer para llevarles a un sitio y a otro²⁰.

Como sostienen Díaz Freire y Miren Llona entre otros/as (Díaz Freire 28-29, Llona 2010, 162-164), las personas no solo aportamos significado a la realidad a través del lenguaje sino también a través de las emociones inscritas en los cuerpos y, en muchas ocasiones, esas emociones impulsan a los sujetos a la acción. El testimonio oral de Arantza Olearain transmite un sentimiento de engaño y frustración ante la manera en que le habían enseñado religión durante su infancia y ello le motivó a cursar Teología a pesar de las tareas familiares que se sentía obligada a atender. En su relato destaca las cosas a las que tuvo que renunciar para sacar adelante la carrera, como dedicar menos tiempo a sus hijos/as por tener que estudiar o dejar de practicar aficiones como el esquí. Manifiesta que incluso llegó a sentirse poco capacitada para el estudio, pero «el veneno de Jesús», las ansias de saber le impulsaron a seguir formándose, de manera que en el cómputo global que hace de esos años los recuerda como los más «maravillosos» de su vida. Como toda memoria individual es al mismo tiempo social, en su testimonio también encontramos una reflexión de lo que significó para la Iglesia que mujeres como ella estudiaran Teología:

Pero fue, nuestra época, la mía, fue una época como que se abrió, a cuenta del Vaticano II, la Iglesia y las universidades. Había tantas ganas por parte de las mujeres que las que habían hecho otras carreras, pues Sociología o Psicología, entraban directamente en el curso puente, en 3.º ya de carrera y hacían Teología porque querían, o sea, necesitaba la mujer que era creyente necesitaba tener los datos para poder rebatir, o sea, claro que el género es muy importante. [...] Pues las mujeres necesitábamos también que nos dejaran entrar en ese coto masculino, cerrado, terrible. Terrible porque en nuestra época, aunque yo tengo unos recuerdos fantásticos, éramos tantas mujeres en clase que cambiamos incluso yo creo que a los profesores, a los propios jesuitas, les hicimos pensar de otra manera²¹.

20. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

21. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

Este testimonio, en donde se trasluce una identidad claramente feminista, es una buena muestra de la ventana que los nuevos aires traídos por el Vaticano II contribuyeron a abrir para muchas mujeres católicas a pesar de las resistencias de un sector importante de la jerarquía eclesiástica. No es casual que, inspirada por este impulso, Arantza Olearain realizara su tesis de licenciatura sobre cómo se enseñaba la figura de Dios Padre en el catecismo antes y después del Vaticano II y, posteriormente, trabajara durante cinco años como profesora de Religión en un instituto, donde cumplió su anhelo de dar a conocer «la alegría del evangelio».

5. ¿UNA VUELTA ATRÁS?

Paso olímpicamente de muchas cosas de la Iglesia. Yo con el Evangelio y ya está. Yo pertenezco a la Iglesia y soy consciente, es un barco que hace aguas por todos los sitios y tiene unos agujeros tremendos pero quiero seguir en el barco²².

Este testimonio constituye un buen ejemplo de lo que muchas mujeres que se identifican con el catolicismo progresista sienten en la actualidad. Teniendo como punto de referencia su propio recorrido vital y espiritual, perciben con crítica y hasta con estupor la evolución ideológica de la institución eclesiástica en las últimas décadas aunque eso no les haya impulsado a abandonar la Iglesia. Ha sido en cuestiones relacionadas con los papeles de género donde la jerarquía eclesiástica se ha mostrado más resistente a modificar sus planteamientos. Ya en 1968, solo tres años después de la clausura del Concilio, Pablo VI emitió la encíclica *Humanae Vitae* en la que no solo se condenaba el aborto, como también había hecho el Vaticano II²³, sino que además se consideró incompatible con el Magisterio de la Iglesia cualquier método anti-conceptivo, incluida la esterilización, por lo que solo fue declarada lícita la abstinencia en los periodos fecundos²⁴. Posteriormente, durante el pontificado de Juan Pablo II se enfatizó, siempre de manera amable y laudatoria, la igual dignidad de hombres y mujeres pero su diversidad de funciones, justificada por las supuestas diferencias naturales entre ambos sexos²⁵. En los últimos años, la jerarquía ha reaccionado de manera bastante contundente a lo que ha denominado «ideología de género», lo que le ha servido para reafirmarse

22. Fragmento de la entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Puri Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

23. *Gaudium et Spes*, 51.

24. *Humanae Vitae* (1968), 14 y 16.

25. Esto se puede observar en documentos papales como en la carta apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988).

todavía más en sus planteamientos anteriores²⁶. Cuando Puri Sánchez dice que pasa «olímpicamente de muchas cosas de la Iglesia», se refiere precisamente a algunos de los aspectos que hemos señalado:

Me parece injustísimo, por ejemplo, que la Iglesia no dé la comunión a una divorciada. [...] También me parece increíble que discrimine a la gente por su condición sexual, los gays... Del aborto, tengo muchísimas dudas porque yo pienso que si hay células de vida... hay vida, pero si estoy a favor de todos los anticonceptivos, ¡de todos! Incluso de la pastilla del día después. Entonces yo soy una cristiana un poco atípica vamos a decir²⁷.

Elisa Robledo también opina que, en materia de sexualidad, a la Iglesia no solo le queda mucho camino por recorrer sino que incluso ha dado pasos hacia atrás ya que afirma que ella accedió a las pastillas anticonceptivas a través de las charlas clandestinas que dieron en su parroquia. Es en la cuestión del aborto donde nuestras entrevistadas se muestran más dubitativas aunque en ningún momento lleguen a juzgar a las mujeres que deciden optar por él. En el caso de Anabel Marías, que ha desarrollado una clara identidad feminista, las actitudes eclesiales ante el aborto o la sexualidad constituyen uno de los motivos por los que abandonó la Iglesia y se convirtió en atea.

Otra cuestión que, sin duda, genera malestar en muchas de las mujeres que hemos entrevistado es la desigual relación de poderes dentro de la institución eclesial. Este testimonio de Arantza Olearain, contestando a una pregunta sobre cómo se ha sentido dentro de la Iglesia, resulta clarividente al respecto:

Cuando he sido sumisa que no sabía, yo me he sentido bien porque me parecía que era lo que tocaba. No sabía otras cosas. Ahora, luego pues no, me he sentido maltratada. Y además, te voy a decir, yo me empeñé en hacer una semana bíblica aquí en Algorta porque tuve ayuda de otras parroquias, de otras personas laicas, pero no nos apoyaron los sacerdotes. Sin embargo, luego salió en la revista de la diócesis y las medallas se las pusieron ellos²⁸.

Para Arantza, su posición anterior dentro de la Iglesia, más pasiva y sumisa, resultaba en cierto sentido más cómoda porque su fe se basaba en la obediencia

26. Así aparece reflejado en la *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, escrita por Joseph Ratzinger en 2004 cuando todavía era cardenal, y en *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*, publicada por la Conferencia Episcopal Española en 2012.

27. Fragmento de la entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Purificación Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

28. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

y el absoluto respeto a la jerarquía. Sin embargo, después de su transformación religiosa que, como hemos visto, le llevó a participar en grupos de Biblia, a estudiar Teología y a enseñar religión, adoptó una actitud mucho más activa, atreviéndose incluso a tomar la iniciativa en la promoción de actividades parroquiales a pesar de la oposición de algunos sacerdotes. En los testimonios de las entrevistadas se puede detectar un cierto sentimiento de frustración y rabia contenida hacia una jerarquía masculina que no sabe o no quiere valorar todo el potencial que ellas pueden aportar. Desde esa perspectiva, podemos entender a Arantza Olearain cuando afirmaba en la entrevista que la Iglesia y los sacerdotes, en vez de ser madre y padres respectivamente, podían convertirse en algunas ocasiones en madrastra y padrastros.

Una pregunta que se planteó a la mayoría de las entrevistadas es si les hubiera gustado ser ordenadas como sacerdotes (o sacerdotisas), habida cuenta de la férrea oposición de la jerarquía eclesiástica a, ni siquiera, contemplar esta posibilidad²⁹. Aunque algunas de ellas se manifestaron claramente a favor de esa opción y confesaron que efectivamente les hubiese gustado haber estado detrás del altar³⁰, la mayoría señalaron que su vocación religiosa se ha encauzado por otros derroteros y se sienten orgullosas de ello. Sin embargo, como vemos reflejado en estas palabras de Arantza Ayestarán, todas ellas comparten una visión abierta y pluralista de la Iglesia, en la línea del Pueblo de Dios definido por el Vaticano II:

No. No. No tengo ningún esto (interés por ser sacerdote) porque si es que Jesús lo dice clarísimo: «No llaméis a nadie padre, solo a vuestro padre que está en el cielo. No llaméis a nadie maestro, no llaméis a nadie sacerdote». «Somos pueblo sacerdote», lo dice San Pedro en la carta de San Pedro, pueblo sacerdotal. Entonces, somos ya sacerdotes por ser Hijos de Dios. ¿Para qué quiero ser sacerdote? Ninguna. Estoy encantada con mi marido, con mis cuatro hijos, con los nietos que tengo, yo mi familia es lo más³¹.

29. Así se ha constatado en diversos documentos papales de las últimas décadas, como *Inter insigniores* (1976), de Pablo VI o *Ordinatio sacerdotalis* (1994) de Juan Pablo II.

30. Es el caso de María José Arana, religiosa del Sagrado Corazón, y que ha defendido públicamente esta posibilidad en libros como *Mujeres sacerdotes. ¿Por qué no?* (1994), escrito junto a Mary Salas.

31. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

6. CONCLUSIONES

La religión no es una religión, la de Jesús, por lo menos la mía, no es una religión, es un enamoramiento, es un encuentro. Te encuentras con alguien que te enamora, que te apasiona, que dices: yo quiero vivir esa vida³².

Estas palabras de Arantza Olearain representan perfectamente el cambio experimentado por muchas mujeres católicas durante los años sesenta y setenta: la transición de un Dios del miedo, lejano y justiciero, a un Dios del amor del que uno o una podría incluso enamorarse. Aunque en el relato de muchas de estas mujeres el Concilio Vaticano II se presente como el punto vertebrador en ese radical proceso de cambio en sus vidas, podemos afirmar que fue realmente la interpretación personal que hicieron de algunos principios e ideas de los documentos conciliares lo que les llevó a estirar con su acción los límites establecidos. Ante el evidente conservadurismo y miedo a los cambios de un sector importante de la jerarquía eclesiástica y en un contexto de secularización acelerada, hubo mujeres que, como Anabel Marías, se integraron en movimientos de oposición al franquismo y en la actualidad ocultan o dejan en segundo plano su anterior adscripción a organizaciones católicas como la JOC. Otras mujeres, en cambio, tuvieron la necesidad de profundizar en su fe para no sentirse engañadas y eso les impulsó a formarse en Teología para después poder enseñar, bien como catequista, bien como profesora de religión en un instituto. Aunque actualmente muchas mujeres adscritas al catolicismo progresista se muestran especialmente críticas con la posición oficial de la Iglesia hacia cuestiones relacionadas con la sexualidad, con la falta de compromiso de la jerarquía hacia las personas más necesitadas o con la discriminación femenina dentro de la institución, manifiestan un compromiso claro de «seguir en el barco» e intentar cambiar las cosas desde dentro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberigo, Giuseppe. *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Alfonsi, Adela. «La recatolización de la moral sexual en la Málaga de la posguerra». *Arenal* 6-2 (1999): 365-385.
- Barroso, Anabella. *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista. Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, 1995.

32. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

- Berzal de la Rosa, Enrique. «Sotanas, martillos y alpargatas. Las contradicciones de un movimiento obrero impulsado por el clero». *De la cruzada al desencante: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*. Coord. Manuel Ortiz Heras y Damián A. González. Madrid: Sílex, 2011, 103-120.
- Blasco, Inmaculada. «Actitudes de las mujeres bajo el primer Franquismo: La práctica del aborto en Zaragoza durante los años 40». *Arenal* 6-1 (1999): 165-180. *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1993.
- De Dios, Eider. «Domesticidad y familia: ambigüedad y contradicción en los modelos de feminidad en el franquismo». *Feminismo/s* 23 (2014): 23-46.
- De Dios, Eider. *Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar. Género, clase e identidad a través del servicio doméstico en el Gran Bilbao (1939-1985)*. Tesis doctoral, Universidad del País Vasco, 2016.
- De Pablo, Santiago. «La Iglesia». *Historia del País Vasco y Navarra en el siglo XX*. Coords. Santiago de Pablo y José Luis De la Granja. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, 299-325.
- Delibes, Miguel. *Cinco horas con Mario*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 2002 (1.ª ed. 1966).
- Díaz Freire, José Javier. «Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico». *Arenal*, 14-1 (2007): 5-29.
- López Villaverde, Ángel Luis. «Iglesia de la cruzada. La elaboración del mito de la cruzada». *De la cruzada al desencante: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*. Coord. Manuel Ortiz Heras y Damián A. González. Madrid: Sílex, 2011, 21-50.
- Llona, Miren, «Memoria e identidades. Balance y perspectivas de un nuevo enfoque historiográfico». *La historia de las mujeres: perspectivas actuales*. Coord. Cristina Borderías. Barcelona: Icaria, 2009, 355-390.
- Llona, Miren. «Historia en obras: memorias, emociones y subjetividad». *Subjetividad, cultura material y género*. Ed. Pilar Pérez-Fuentes. Barcelona: Icaria, 2010, 153-169.
- Llona, Miren. «Elogio de la diferencia» 2013, <<http://www.experienciomoderna.com/wp-content/uploads/2012/07/LLONAelogiodiferencia-3.pdf>> consultado el 13 de julio de 2016.
- Mínguez, Raúl. *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales / Asociación de Historia Contemporánea, 2016a.
- Mínguez, Raúl. «¿Católicas y feministas? Secularización, género e identidad católica desde el Tardofranquismo y la Transición: una propuesta de investigación», comunicación presentada en el IX *Encuentro Internacional de Investigadores del Franquismo*, Granada, 2016b (publicación en prensa).

- Montero, Feliciano. *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Morcillo, Aurora G. «El género en lo imaginario. El “ideal católico femenino” y estereotipos sexuados bajo el franquismo». *Represión, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista*. Ed. Mary Nash. Granada: Comares, 2013, 71-93.
- Moreno, Mónica. «Creencias religiosas y política en la dictadura franquista». *Pasado y Memoria* 1 (2002): 235-283.
- Moreno, Mónica. «Ideal femenino y protagonismo de las mujeres en las culturas políticas católicas del franquismo». *Arenal* 15-2 (2008): 269-293.
- Nicolás, Encarna. *Breve historia de la España de Franco*. Madrid: Catarata, 2011.
- Rojo, Severiano. *Église et Société. Le clergé paroissial de Bilbao de la République au franquisme (1931 – années 50)*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Scott, Joan W. «El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad». *Ayer* 62 (2006): 111-138.
- SESM. *Habla la mujer. Resultados de un sondeo sobre la juventud actual*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1967.
- Thompson, Paul. *La voz del pasado: la historia oral*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1988.

LA IMPOSICIÓN DE LOS VALORES CATÓLICOS
PATRIARCALES A TRAVÉS DE LA CENSURA EN
LAS REVISTAS JUVENILES FEMENINAS DE
LA ESPAÑA FRANQUISTA (1941-1977)

THE IMPOSITION OF THE PATRIARCHAL CATHOLIC
VALUES THROUGH THE CENSORSHIP PRACTICE IN
THE FEMALE TEEN MAGAZINES IN FRANCOIST SPAIN
(1941-1977)

José Joaquín RODRÍGUEZ MORENO
University of Washington

Recibido: 26/3/2016
Aceptado: 5/9/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Rodríguez Moreno, José Joaquín. «La imposición de los valores católicos patriarcales a través de la censura en las Revistas Juveniles femeninas de la España franquista (1941-1977)». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 235-268, DOI: 10.14198/fem.2016.28.10

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.10>

Resumen

Los valores patriarcales católicos son clave para entender el ideal de feminidad que exaltaba la España del General Franco. El franquismo no dudó en utilizar la censura sobre las revistas femeninas infantiles y juveniles para educar y hacer aceptable este restrictivo rol femenino. De este modo, a través de la legislación censora podemos entender qué rol jugó el catolicismo ultracatólico tanto en crear como en hacer cumplir las normas de la censura. Además, para comprender mejor cómo la legislación cambió y cómo el ideal femenino evolucionó, compararemos las normas con las revistas juveniles más

populares de aquellos años: *Mis chicas* (1941-1950), *Florita* (1949-1961), *Sissi* (1958-1967) y *Lily* (1970-1977), cuatro publicaciones que muestran una clara evolución desde los contenidos religiosos y pedagógicos de la primera, hasta la última, con una visión más comercial y centrada en el entretenimiento. De este modo intentaremos comprobar si los cambios experimentados por las publicaciones fueron puramente estéticos o si obedecieron a un auténtico cambio de los valores católicos que imponía la censura.

Palabras clave: catolicismo, franquismo, censura, revistas juveniles femeninas, estudios de género.

Abstract

Patriarchal Catholic values are the key to understand the ideal of womanhood in Francoist Spain. In order to educate and to make acceptable this restrictive role, Franco's Regime didn't hesitate to use censorship over children and teenager publications. Through censorship regulations we will understand what role ultraconservative Catholicism played by both creating and to enforcing these laws. Besides, for a better understanding of how legislation changed and womanhood ideal evolved we will confront legislation against the most popular female teen magazines in their time – *Mis chicas* (1941-1950), *Florita* (1949-1961), *Sissi* (1958-1967), and *Lily* (1970-1977), four publications which show a clear evolution from the religious and educational first one to the more commercial and devoted to entertainment last one. In that way, we will try to understand if that changes were just aesthetic or if it was a real change in the Catholic values imposed by censorship.

Keywords: Catholicism, Francoism, Censorship, Female Teen Magazines, Gender Studies.

I. INTRODUCCIÓN

Con la sublevación militar de julio de 1936, y posteriormente con la derrota definitiva de las fuerzas leales a la república, se da inicio a un nuevo periodo en la historia de España en el que los conceptos de autoridad y jerarquía van a llevarse hasta sus extremos. Uno de los ejemplos más claros lo tenemos en el caso de las mujeres, que van a ver cómo se crea a través de las leyes, las instituciones del estado y el control de la cultura, un nuevo marco social que va a conferir un papel predominante a los hombres, reservando para ellas un rol secundario y subordinado, como mera «sombra del hombre» (Domínguez Prats y García-Nieto París 641-643).

El catolicismo, percibido como el elemento esencial de la nación española por los diversos grupos que apoyan la dictadura (Fusi 226-227), ayuda a justificar esta superioridad de lo masculino sobre lo femenino a través de un sistema de creencias y valores que aspira a la restauración «de la tradición y las viejas costumbres» (Sánchez Jiménez 169), y que adquiere un carácter que Román Gubern no duda en tildar de «integrista» (21-22). El control educativo que ejerce la Iglesia, apoyado por la labor de la Sección Femenina, en la que la influencia católica acaba superando a la fascista tras la Guerra Civil (Bussy Genevois 216-217), permite de este modo la imposición de un modelo patriarcal de mujer a través de la segregación de la educación, con clases de «Enseñanza del hogar» como parte del currículo educativo y exámenes de temas domésticos a las jóvenes que aspiran a acceder a una educación superior (Folguera Crespo 537), pero también a través de la vida cotidiana, con casos como el de la condena del baile moderno por parte del arzobispo de Sevilla en 1946 o la prohibición de los baños de sol sin albornoz realizada en 1941 por la Dirección General de Seguridad (Di Febo 40-41). Vemos por lo tanto que la preocupación tanto del Estado como de la Iglesia no es solamente la formación espiritual de las mujeres, sino que también hay un deseo de inculcar unos valores de conducta de corte ultraconservador (Vera Balanza 367), tarea en la que las instituciones públicas y religiosas se ayudan mutuamente (Saz 156).

La construcción de este modelo de mujer ideal que el régimen ambiciona también se apoya en la prensa, que los legisladores del franquismo entienden

como «órgano decisivo en la formación de la cultura popular y, sobre todo, en la creación de la conciencia colectiva», por lo que se le reserva un papel de «apóstol del pensamiento y de la fe de la Nación» (Ley de Prensa 1938). Y entre la prensa hallamos las revistas infantiles y juveniles (generalmente llamados tebeos, aunque sus contenidos iban más allá de las historietas, contando también con textos, artículos, secciones de correo, etc.), un medio de entretenimiento capital durante la mayor parte del franquismo (Martín 2000, 110-111) y, por lo tanto, una puerta desde la que acceder fácilmente a las nuevas generaciones, como reconoce fray Justo Pérez de Urbel, director de la publicación juvenil falangista *Flechas y Pelayos*, que ve este tipo de publicaciones como un «complemento de la escuela [que] debe también tener como finalidad primaria la formación [...]: religiosa, moral, patriótica, científica y humana» (56).

La principal herramienta con la que cuenta el Estado para controlar esta formación a través de las revistas es la censura. Pero aunque su aplicación sobre las publicaciones infantiles y juveniles ha sido estudiada en trabajos rigurosos, en algunos casos no se ha aplicado un enfoque de género, tratándose la normativa desde un punto de vista general, como en el caso de los textos de Vicent Sanchis (2010) o Ignacio Fernández Sarasola (2014); en otras ocasiones sí se ha tenido en cuenta una perspectiva de género, pero se han empleado exclusivamente las normas de censura de las publicaciones adultas, como sucede con el estudio de M.^a del Mar Muñoz Ruiz sobre las revistas femeninas (1992), que obvia en su análisis que la censura para las publicaciones infantiles y juveniles poseen una normativa particular entre 1955 y 1977. Empero, el hecho de que exista una segregación de las revistas dependiendo del sexo de quien las lee y el que además exista una legislación especial para controlar las lecturas de los menores, nos indica que las revistas femeninas van a ser diferentes, y que las dirigidas a niñas y adolescentes van a tener características particulares. Surge por lo tanto la duda de si acaso esos valores católicos que el Franquismo intenta imponer a la sociedad no se aplicarán de forma diferente sobre las revistas juveniles femeninas que sobre las masculinas, de tal forma que sus páginas ayuden a formar el tipo de mujer que el régimen anhela. Y de ser así, ¿quiénes creaban la normativa de inspiración católica, cómo se aplicaba y de qué manera era diferente a las normas de censura generales? En definitiva, creemos que el estudio de la censura de las revistas juveniles femeninas puede ayudarnos a comprender mejor tanto el modelo de feminidad al que las jóvenes españolas fueron expuestas durante cerca de cuatro décadas como la forma de actuar de la censura.

2. MARCO TEÓRICO, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

La presente investigación se enmarca en el ámbito de los estudios culturales, y por lo tanto parte de la premisa de que los discursos que contienen las obras culturales nunca son inocentes ni fruto del azar. Quienes tienen el poder de moldear las obras culturales, en este caso concreto por medio de un sistema de censura, pueden mostrar representaciones de la sociedad acordes a sus propios intereses e ideología, por ejemplo, ofreciendo un modelo único de mujer y negando cualquier otra alternativa; de este modo, la representación se convierte en un tema político (Marshment 125). Se crea por lo tanto una relación de poder entre quienes pueden crear representaciones y quienes tan solo pueden consumir las representaciones hechas por otros (Fiske 17), y justamente por eso es importante comprender cómo se articula el mensaje que se transmite, cuál es su lenguaje y cuáles sus claves (Lomas y Arconada 146). Y es que, aunque un artículo o un tebeo no pueden crear por sí mismos un modelo de mujer, sí que sirven para reforzar y normalizar los discursos que se transmiten por otros medios (la escuela, los espacios públicos, la familia, etc.), puesto que ayudan a limitar y dirigir las expectativas de las jóvenes.

Por ello, a la hora de estudiar el modo en que se imponen los valores católicos, es necesario analizar tres elementos diferentes pero conectados entre sí. En primer lugar están las personas que desarrollan la normativa y que supervisan que esta se cumpla, seguidamente tenemos las propias normas que limitan a las editoriales y, por último, encontramos las propias publicaciones, influidas por la interpretación que se ha hecho de las normas. Con este texto nos planteamos dos objetivos: primero, ver de qué modo influyen los valores católicos en estos tres elementos que recién hemos señalado. Segundo, comprobar si a medida que la sociedad española va transformándose, la influencia católica va desapareciendo o si logra mantenerse presente.

Para realizar este análisis vamos a recurrir en primer lugar a la legislación existente, tanto las leyes de prensa como la normativa concreta sobre publicaciones infantiles y juveniles; con ella veremos quiénes son las personas encargadas de controlar las publicaciones y qué tipo de limitaciones se imponen a las editoriales. Seguidamente realizaremos un análisis cualitativo con perspectiva de género del contenido de cuatro revistas juveniles femeninas, publicaciones en las que priman los tebeos o historietas, los relatos, las biografías, los artículos y las secciones de correo que conectan a las lectoras con la editorial. Las publicaciones han sido seleccionadas tanto por la popularidad de la que gozaron en su momento entre el público femenino como por abarcar un amplio periodo que nos lleva desde la posguerra hasta el final de la dictadura; estas cuatro revistas son *Mis chicas* (publicada entre 1941-1950),

Florita (1949-1961), las diversas publicaciones de la editorial Bruguera que utilizaron el nombre *Sissi* (1958-1967) y *Lily* (1970-1985), aunque el análisis de esta última tan solo llegará hasta 1977, que es el límite cronológico que nos hemos marcado. Para concluir, pondremos en común la información obtenida tanto de la legislación como de las revistas.

3. EL PERFIL CATÓLICO DE LOS ENCARGADOS DE CREAR Y VIGILAR LA NORMATIVA DE PUBLICACIONES PARA MENORES

La Ley de Prensa de 1938 establece un gran control por medio de la censura previa sobre todas las publicaciones, independientemente de la edad o el sexo a los que estén dirigidas. La responsabilidad de vigilar los contenidos recae a lo largo de toda la dictadura en funcionarios públicos, a excepción del periodo comprendido entre 1941 y 1946, durante el cual corresponde a FET de las JONS (Fernández Sarasola 2013, 22-23). En cualquier caso, tanto si son funcionarios del Estado como si son miembros del Partido, es obvio que estas personas son cercanas al régimen y se preocupan por el adoctrinamiento en los valores de éste (Fernández Sarasola 2014, 60-63).

Es posible que el régimen no vea en un primer momento la necesidad de prestar especial atención a las publicaciones infantiles y juveniles porque, justo tras acabar la guerra, las editoriales especializadas en este público son pocas. De hecho, durante buena parte de los años cuarenta las principales publicaciones para menores son editadas por el propio régimen (Barrero 2014, 96) y dirigidas por personas muy cercanas a éste que están convencidas de la labor formativa de la prensa infantil y juvenil: *Flechas y Pelayos* tiene al frente al ya mencionado fray Justo Pérez de Urbel, asesor religioso de Sección Femenina y futuro abad del monasterio del Valle de los Caídos. Por su parte, *Chicos y Mis Chicas* cuentan con la dirección de Consuelo Gil Roësset, quien fuera activa colaboradora de la prensa sublevada durante la Guerra Civil. Es por ello que la necesidad del Estado de controlar los contenidos no surge hasta finales de la década de los cuarenta, cuando las empresas que editan tebeos con un criterio más comercial que pedagógico, dando una mayor importancia al entretenimiento que al adoctrinamiento, empiezan a ganarle terreno a las publicaciones del régimen (Martín 2000, 118).

Los primeros pasos para controlar los contenidos de las publicaciones juveniles, independientemente de quién las publique, los da el Ministerio de Información y Turismo, que en 1952 crea una mesa de expertos para asesorar al Estado en lo referente a este tipo de publicaciones, reconociendo explícitamente que este tipo de lecturas «puede influir de modo considerable en su formación [la del público infantil y juvenil]» (Orden de 21 de enero de

1952). Dicha mesa recibe el nombre de Junta Asesora de la Prensa Infantil, y los perfiles de sus ocho miembros no dejan duda alguna de que su objetivo es recuperar el tono adoctrinador de las publicaciones de la década anterior, pues entre sus integrantes encontramos a directores de revistas infantiles como fray Justo Pérez de Urbel y a Consuelo Gil Roësset; a personas relacionadas con la prensa falangista como Juan Antonio de Laiglesia González, Antonio Casas Fortuny y Félix Valencia y Pérez de Ayala; a la falangista Elisa de Lara Osío; a la presidenta nacional de la Asociación de las Jóvenes de Acción Católica, Carmen Enriquez de Salamanca Díez, y al secretario de la Confederación Nacional de Padres de Familia José María Hueso Ballester (Orden de 5 de febrero 1952).

De esta Junta, en la que priman elementos afines al catolicismo y el falangismo, emana en 1955 la primera «normativa orientadora» específica para publicaciones infantiles y juveniles, que sirve de guía a los funcionarios públicos que realizan la censura previa. Además, la Junta tiene como misión emitir informes sobre la idoneidad de las nuevas publicaciones que piden permiso para salir al mercado, velar por el cumplimiento de la normativa e incluso proponer al Ministerio cambios en los contenidos de las publicaciones (Orden de 24 de junio de 1955), por lo que el control es doble, ya que las editoriales no sólo tienen que lidiar con los inspectores encargados de la censura, sino también con las recomendaciones que les hagan directamente desde la Junta.

Este sistema de doble control no varía en 1962, cuando la Junta cambia su nombre por el de Comisión de Información y Publicaciones Infantiles (Decreto 2551/1962). De hecho, el principal cambio es la consolidación del poder de los sectores católicos en la misma; de los veintidós miembros que posee, se establece que dos siempre sean representantes de la Comisión Episcopal de Prensa e Información, dos representantes del Gabinete Santa Teresa de Acción Católica, dos representantes de la Asociación Católica Nacional de Padres de Familia y dos representantes de la Comisión Católica Española de la Infancia (Orden de 13 de octubre de 1962, Orden de 31 de octubre de 1962). Este número de católicos contrasta, por ejemplo, con el de miembros de FET de las JONS, que en total son seis, dos de los cuales provienen, además, de Sección Femenina, una organización que como ya hemos visto cuenta desde finales de la Guerra Civil con más elementos católicos que fascistas. A esta influencia, ya de por sí grande, hay que sumar aquellos miembros de fuertes convicciones ultracatólicas que se puedan encontrar entre los seis vocales y el secretario de libre designación que son elegidos directamente por el Ministerio de Información y Turismo, como por ejemplo los dos sacerdotes elegidos en la renovación de 1966 (Orden de 4 de mayo de 1966). Este dominio de los sectores católicos se mantiene hasta la constitución de la última Comisión en 1976 (Orden de 31 de mayo de 1976).

Este férreo control no remite con la aprobación de una nueva Ley de Prensa en marzo de 1966, que pone fin a la censura previa, sino que mantiene vigente las normas previas sobre las publicaciones infantiles y juveniles hasta que no se desarrolle un decreto previo que regule este tipo de productos. Cuando la nueva normativa aparece diez meses después, mantiene la necesidad de pasar una revisión previa por parte de la Dirección General de Prensa antes de poder salir al mercado (Decreto 195/1967). Este control se mantiene hasta la promulgación del Real Decreto Ley 24/1977, que pone fin a la censura reglada.

4. LA INSPIRACIÓN CATÓLICA DE LA NORMATIVA CENSORA

El marco legal en el que se mueven las publicaciones infantiles y juveniles hasta 1955 es la Ley de Prensa de 1938, un texto que resulta tan vago en sus prohibiciones que, en la práctica, deja gran libertad al criterio del censor. Más que un error o un vacío, Fernández Sarasola ve esta vaguedad como una estrategia del Estado para obligar a que las editoriales se autocensuren a sí mismas (2013, 32-33). Además, el Franquismo no confía tanto en un rígido código de normas para las publicaciones como en la selección de personas ideológicamente afines para dirigir las, de ahí que para poder estar al frente de una revista haya que contar primero con el beneplácito del Estado (Ley de prensa, 1938), algo que Consuelo Gil Roësset considera esencial a la hora de dirigir cualquier revista dirigida a menores: «El contenido de la publicación es lo de menos; lo que hace falta revisar es el contenido del director: su escrupulosidad, su conocimiento de la infancia, los móviles que le llevan hacia el niño» (3).

Este sistema de seleccionar personas afines al régimen funciona bien para la reducida oferta editorial que tienen los menores durante los primeros años cuarenta, pero a finales de la década aumentan tanto el número de editoriales como de publicaciones que no tienen una vinculación directa con el Estado (Barrero 2013, 46). El propio decreto regulador de 1955 reconoce que su aparición se debe al «desarrollo que las publicaciones destinadas a niños y adolescentes han adquirido en los últimos años» (Decreto de 24 de junio de 1955). Por lo tanto, el Estado no ha cambiado su visión sobre las publicaciones juveniles, simplemente afronta unas nuevas circunstancias que «reclaman una ordenación legal que garantice la recta orientación religiosa, moral, política y cultural de las mismas»; es toda una declaración de intenciones que la orientación religiosa y moral se nombre antes que la política, y desde luego antes que la cultural.

Para asegurarse un control efectivo, lo primero que se procura es dejar la dirección de las publicaciones en manos de personas que, si no adictas al régimen, al menos no sean opuestas al mismo. La dirección de las revistas solo puede recaer sobre alguien que sea cabeza de familia, posea nacionalidad española, no

haya sufrido condena y reciba, además, el beneplácito de la Dirección General de Prensa. El nombramiento del director queda condicionado a que éste muestre «el debido respeto a los principios religiosos, morales y políticos que fundamentan el Estado español» (Decreto de 24 de junio de 1955). Estos requisitos varían levemente en 1966, no siendo ya necesario ser cabeza de familia (Ley 14/1966), aunque aumenta el control ideológico sobre los directores y las directoras al exigírseles un diploma en Publicaciones infantiles y juveniles que solo otorga el Ministerio de Información y Turismo, entre cuyas enseñanzas está la legislación reguladora (Orden de 12 de febrero de 1968).

Respecto a las publicaciones propiamente dichas, éstas deben, en primer lugar, especificar si son infantiles o adolescentes, siendo obligatorio en este último caso orientarlas hacia el público masculino o femenino, no contemplándose la posibilidad de que exista un producto dirigido por igual a adolescentes de ambos sexos (Orden de 24 de junio de 1955); queda claro, por lo tanto, que se espera que las revistas femeninas posean contenidos diferentes a los masculinos. Con todo, la Orden de 24 de junio de 1955 dicta idénticas normas para todas las publicaciones, teniendo un número importante de éstas una influencia religiosa más que evidente, pues si bien es cierto que no se obliga a incluir secciones centradas en la religión o la moral, sí que se exige evitar «errores más o menos velados sobre las verdades de la fe y sobre los relatos de la Sagrada Escritura», «ataques o burlas al catolicismo, elementos demoníacos», «ejemplos destacados de laicismo», «amores ilegítimos», «las infidelidades conyugales, divorcios y cualquier subestimación de los valores espirituales frente a la ciencia». Pero además encontramos otras normas que están claramente inspiradas en los valores católicos tradicionales y conservadores del régimen, prohibiendo de este modo escenas que puedan «excitar morbosamente» o despertar «la curiosidad malsana en orden a la fisiología de la generación», «mostrar el amor sin idealización ni delicadeza, y la ridiculización de la familia, el hogar, las tradiciones y las costumbres españolas». Es decir, que la protección de niños, niñas y adolescentes se identifica con el adoctrinamiento en los valores religiosos del régimen, incluyendo en éstos un modelo moral muy concreto.

El cambio de esta normativa tiene lugar para adaptarse «a la situación de los tiempos presentes» (Ley 14/1966), lo que se traduce en una reducción en 1967 de las directrices a tener en cuenta por las editoriales: se prohíben la exaltación de hechos y conductas tanto negativos como inmorales, las escenas que resalten el erotismo o que exalten «taras sociales», la «exposición, admisión o estímulo del ateísmo», el menosprecio a cualquier religión, la presentación de valores que atenten contra la tradición y forma de vida española, el culto desproporcionado

a uno mismo, la presentación de asuntos que por su fondo o forma no estén destinados al público infantil, y la subestimación de los valores espirituales frente a la ciencia (Decreto 195/1967). Efectivamente, en el aspecto religioso hay una leve modernización en tanto que se incluye a otras religiones en la protección que ofrece el decreto a la par que deja de condenarse abiertamente el laicismo (que no el ateísmo); ahora bien, en lo tocante a la moral encontramos meramente una reelaboración que mantiene la esencia de la normativa previa pero revestida de un lenguaje más generalizador. De este modo, historietas que muestren a una pareja de novios que pasa la noche solos, un matrimonio que no funcione o un divorcio pueden ver denegadas su publicación por exaltar conductas negativas e inmorales, atentar contra la forma de vida española y por presentar asuntos que no están destinados al público infantil. De idéntica manera, cualquier elemento laico puede ser condenado por menospreciar la religión o por atentar contra la tradición y la forma de vida española.

Puesto que muchas de estas publicaciones juveniles poseen una periodicidad semanal, las editoriales son las primeras que no quieren tener problemas con la censura aunque solamente sea por evitar retrasos, mientras que el personal creativo tiende a autocensurarse no solamente para evitar problemas con el Ministerio o con la editorial, sino también para no tener que perder tiempo de trabajo retocando las partes censuradas. Con todo, eso no quiere decir que autores y autoras estén de acuerdo con los valores que deben transmitir en sus obras, pero no tienen más opción que aceptar la situación si quieren seguir trabajando: «Se veía como si tuvieras un corsé que te estuviera oprimiendo, veías o sentías que había censura, que había cosas que no se podían decir o contar, y cada uno intentaba vivir lo mejor que podía» (Pino). Esta situación no varía hasta que el Real Decreto Ley 24/1977 pone fin a la normativa orientadora de las publicaciones infantiles y juveniles.

5. LA INFLUENCIA DEL CATOLICISMO EN LAS REVISTAS JUVENILES FEMENINAS

Las revistas juveniles femeninas *Mis chicas*, *Florita*, las diversas cabeceras *Sissi* y *Lily* ofrecen un modelo similar al de las revistas juveniles para chicos, donde prima lo visual y la narración a través del tebeo, aunque también añaden elementos propios de las revistas femeninas adultas como pueden ser entrevistas, artículos, consultorios, etc. Aunque existe una lógica evolución en el lenguaje y la forma de presentar los contenidos, fruto del cambio de modas y la evolución de la sociedad, este modelo de publicación conoce pocos cambios en lo referente a los contenidos, lo que ayuda a ver cómo sus diferentes secciones reflejan las sucesivas normativas reguladoras.

5.1. *Mis chicas* (1941-1950)

La revista *Mis chicas* se presenta en 1941 como la versión femenina de la popular *Chicos*. Su directora, Consuelo Gil Roësset, considera la publicación como una herramienta con la que educar a las menores en los valores católicos y de la Sección Femenina (Loranca de Castro 80), pero al mismo tiempo se preocupa de crear un producto atractivo de gran calidad artística (Barrero 2014, 100). A su éxito ayudan, además, la escasa competencia y la provisión de papel subvencionado que le garantiza el Estado (Martín 2000, 97-99).

Las diferencias con los tebeos y revistas juveniles masculinas son notables, pues mientras que en éstos encontramos aventuras donde la acción tiene un gran peso (Barrero 2013, 53), en *Mis chicas* hallamos aventuras que ensalzan las supuestas *capacidades innatas* femeninas. Por ejemplo, Anita Diminuta, la principal heroína de la revista, se enfrenta en su primera aventura al reto de curar a un conejo, labor que desarrolla con gran talento a pesar de no poseer ningún conocimiento médico ni veterinario (*Mis chicas* n.º1), reforzando la imagen de las mujeres como cuidadoras por naturaleza. Por otro lado, frente a la leve sensualidad que en estos momentos transmiten algunas de las historietas de aventuras para chicos (Fernández Sarasola 2014, 63), la revista de Gil Roësset muestra un mundo asexuado, unas veces porque las protagonistas son niñas pequeñas que lógicamente no se han desarrollado, otras porque se trata de mujeres adultas que carecen de pulsión sexual, a las cuales se representa con una irreal delgadez que les niega sus atributos físicos, que de existir quedarían sepultados bajo largos trajes que como poco llegaban a la altura de las rodillas, cuando no hasta los tobillos (*Mis chicas* n.º376). Esta falta de mención a la sexualidad llega a su punto álgido con Anita Diminuta, a la cual se describe como «una niña que había nacido dentro de una campanilla» (*Mis chicas* n.º1). La belleza se presenta simplemente a través de rostros infantiles y muy levemente maquillados, cuando no totalmente carentes de éste, realzando la belleza natural con un peinado tradicional y con un conjunto elegante que cubra la máxima superficie de piel posible (véase Imagen 1).

Además de las historietas, la revista incluye diversas secciones que procuran instruir espiritualmente a las lectoras. Estas lecciones pueden aprenderse mediante relatos biográficos como el titulado «Marina» (*Mis Chicas* n.º154), que narra cómo una indígena mexicana se acultura y bautiza, siendo el final feliz un matrimonio con un caballero español. Las lecciones también pueden transmitirse a través de las portadas, como las dedicadas al ángel de la guarda (*Mis chicas* n.º81) o a la Semana Santa (*Mis chicas* n.º402), donde queda clara la confesionalidad de la publicación. No obstante, para asegurarse de que el mensaje queda claro, la revista incluye la sección «El tesoro escondido»,

centrada en explicar diversos elementos de la religión católica: «Quiero que aprendáis algunas cosas sobre la oración. ¡Si supierais qué bueno es rezar con devoción! Hay gente mala, la cual se figura que rezar el Padrenuestro o el santo Rosario, es perder el tiempo. ¡Pobre gente! No saben cuánto vale rezar bien» (*Mis Chicas* n.º294).

Finalmente, las lectoras también son instruidas para aprender cómo ser buenas esposas y madres, aunque del matrimonio y la maternidad propiamente dicho nunca se habla, y aún menos del romance o el embarazo, centrándose los textos sobre todo en las responsabilidades domésticas que acarrearán los roles de madre y esposa. Para ayudar a las lectoras con sus futuros deberes, la revista incluye a lo largo de sus páginas fáciles recetas de cocina y sencillos patrones de bordado con los que las jóvenes pueden iniciarse a las labores domésticas. Además, cada número cuenta con la sección fija titulada «Aprendamos divirtiéndonos», que no deja lugar a duda del papel que se espera que las lectoras cumplan en el futuro: «Como estáis aprendiendo a ser unas buenas amas de casa para el día de mañana, voy a daros unas ligeras nociones sobre el fregado y la conservación de la vajilla» (*Mis Chicas* n.º209).

En resumidas cuentas, Gil Roësset presenta una revista que va mucho más lejos de lo que la censura exige en esos momentos, por lo que no extraña que la editora sea una de las elegidas para integrar la Junta Asesora de la Prensa Infantil en 1952, y aún menos que su planteamiento editorial se perciba en muchas de las normas que entran en vigor en 1955.

5.2. *Florita* (1949-1961)

Los cambios sociales, la influencia del cine y la aparición de nuevas generaciones que no han sufrido directamente la Guerra Civil provocan una transformación importante de los tebeos a partir de los años cincuenta, más centrados en entretener a quien los lee que en complementar la labor de la escuela (Porcel 130; Martín 2011, 120-125). Buen ejemplo de estas transformaciones es *Florita*, publicada por Ediciones Clíper hasta 1959, y a partir de entonces por Hispanoamericana. Aunque influenciada por el tebeo de posguerra, *Florita* no duda en adoptar un lenguaje menos infantil, aumentar la cantidad de ilustraciones, primar los elementos humorísticos y presentar una estética más moderna, por lo que rápidamente supera a *Mis chicas*, convirtiéndose en la publicación femenina clave de los años cincuenta.

Este cambio se puede percibir en el menor esfuerzo que la revista se toma en instruir espiritualmente a las lectoras, que queda limitado a algunos textos puntuales, como el que recomienda el rezo antes del almuerzo (*Florita* n.º121) o las biografías de mujeres piadosas como la Beata Isabel Bichier des Ages

(*Florita* n.º387) o Santa Florentina (*Florita* n.º423). No obstante, eso no evita que se siga viendo el hogar como el destino inevitable de las mujeres, por lo que no faltan secciones como «Recetas de Florita», «Labores de Florita» o «Florita aconseja...», que preparan a las lectoras para ser buenas amas de casa. De este modo, un número puede ofrecer historietas cómicas al mismo tiempo que enseñar a preparar una sopa de lentejas, a realizar un bordado para el delantal, a improvisar un escritorio con pocos materiales, a conservar mejor los alimentos o a limpiar manchas difíciles (*Florita* n.º26).

Junto a la formación para el hogar aparece ahora una formación que podríamos llamar moral, representada por la sección «Pequeños defectos que debemos corregir», que explica a las lectoras cómo ser mejores hijas o de qué manera vestirse de manera elegante pero decente (*Florita* n.º159 y 211), pero sin mencionar la religión. Las propias historietas refuerzan, generalmente a través de las aventuras de Florita, el respeto a los adultos, la importancia de la vida doméstica, el valor del sacrificio, etc. Por lo tanto, cuando los personajes femeninos no son capaces de cumplir con los deberes domésticos, se convierten en motivo de burla, como cuando Florita intenta ayudar a su madre en «La ayuda de Florita» (véase Imagen 2); algo similar sucede cuando se alejan de las ocupaciones tradicionales, con desastrosos resultados cómicos que resaltan la incapacidad femenina para desarrollar ciertas tareas que supuestamente son propias de hombres, como en la historieta «El autito» (*Florita* n.º121). Jiménez Morales entiende que este constante aleccionamiento, que no se encuentra en las revistas masculinas, incita a una constante búsqueda de la perfección en el ámbito doméstico y familiar, pero no para satisfacer a quien se esfuerza por mejorar, sino a quienes la rodean: padres, esposos, hijos, etc. (161). Por lo tanto, la progresiva desaparición de las secciones de contenido religioso no significa ni mucho menos que los valores católicos tradicionales desaparezcan, antes al contrario, la vigilancia de la Junta Asesora de la Prensa Infantil y la normativa existente se encarga de que la moral cristiana esté muy presente en la forma en que se tratan las historietas, relatos y demás secciones de la publicación.

Cierto es que existen historietas de aventuras como «La huerfanita del circo» (*Florita* n.º284), que representan una importante novedad. No obstante, debemos tener en cuenta que son aventuras con escasos elementos de acción que suelen girar en torno a una joven que, por motivos diversos, se aleja de su rol tradicional, al que generalmente desea regresar, siendo considerada su vuelta al hogar y la reintegración en la familia un final feliz, creando de este modo la percepción de que la felicidad siempre se encuentra para las mujeres en el espacio privado, junto a su familia. De igual modo, quienes se alejan del espacio doméstico se encuentran con resultados poco agradables, como la

traviesa Ana (*Florita* n.º295), que acaba con un ojo morado debido al puñetazo que le propina un amigo que se enfada con ella; los censores no encuentran en esta escena nada anormal ni reprobable, a pesar de que la normativa de 1955 para publicaciones infantiles y juveniles ya está en vigor.

En general, *Florita* representa una generación de publicaciones que empieza a alejarse de las revistas de la posguerra y de los contenidos abiertamente aleccionadores, si bien con cierta timidez. De este modo, el personaje de Florita pasa rápidamente de ser una niña a una adolescente que, a pesar de vestir con gran recato, deja intuir en algunas historietas una figura realista, como cuando aparece con un discreto traje de baño en la historieta «Ondina» (*Florita* n.º48). También es reseñable el hecho de que estudie, una posibilidad que nunca se mencionó en *Mis Chicas*, aunque lo cierto es que Florita no parece estar especialmente interesada en los libros de texto (véase imagen 3) ni en ganarse la vida con un trabajo (*Florita* n.º217 y 297). De igual modo, a la joven protagonista de la revista le acompaña un chico que se intuye que es su novio, Fredy, aunque la relación se mantiene en un plano puramente platónico desde su primera aparición, en la historieta «El ramito de flores» (*Florita* n.º1), no evolucionando con los años. En líneas generales, la aparición de la normativa orientadora de 1955 no significa ningún cambio significativo en los contenidos de la publicación, lo que nos indica que ya existía un importante nivel de autocensura antes incluso de que esta entrase en vigor.

5.3. Sissi (1958-1967)

Con *Sissi* da comienzo un nuevo estilo de revista juvenil que destierra definitivamente el modelo de *Mis chicas*, dejando completamente a un lado las secciones dedicadas a la religión y las biografías de corte pedagógico, que dan paso a biografías de famosos (véase Imagen 4), sobre todo extranjeros, como James Dean o Brigitte Bardot (*Sissi* n.º15 y 118); secciones dedicadas al cine y a la moda; consejos amorosos donde ya se habla abiertamente de relaciones de pareja, y otras secciones que dan más importancia al entretenimiento que a la formación espiritual y patriótica. En concordancia con los nuevos modelos que muestran la radio, el cine y la publicidad, *Sissi* se hace partícipe de un nuevo modelo femenino cuyo atractivo está, en palabras de Morcillo Gómez, en su capacidad de mostrar «a una nueva generación de españoles (...) que la vida tiene algo más que ofrecerles que la austeridad de su pasado reciente, la severidad del estricto legado católico y rancia doctrina social franquista» (Morcillo Gómez 329).

Pero aunque es innegable que *Sissi* está pensada para un nuevo tipo de chica joven, sigue dirigiendo las aspiraciones de las lectoras hacia unos

arquetipos femeninos muy concretos (Ramírez 89), simplemente que ahora se opta por presentar un discurso más sutil. En opinión de Di Febo, los cambios producidos obligan a un cambio en el discurso, que pierde el tono arcaico que había mantenido en los años de la autarquía, si bien se sigue observando una clara dicotomía de género (41-42). Un ejemplo de esta limitación de las aspiraciones la tenemos en la forma misma en que se presenta el romance, siempre marcado por el «mito de amor romántico», un modelo idílico que plantea el amor como una emoción pura y poderosa que puede darse de forma instantánea y que exige todo tipo de sacrificios, pero que al final salva todos los obstáculos y resulta en el triunfo de los enamorados (Sepúlveda Navarrete 108). El noviazgo y el matrimonio se presentan de este modo como la única aspiración de las mujeres, la única vía para realizarse y ser felices, como reconoce una dibujante de historietas románticas: «Había que atraer al chico. Los tebeos de chicas se centraban en ello [...]. Boda y fin de nuestra corta y triste historia» (Marika). No puede extrañar, por lo tanto, que las lectoras muestren en las cartas que envían a los consultorios grandes deseos de conocer chicos y experimentar ese amor maravilloso que se les promete; por su parte, el consultorio de Sissi siempre responde a estas misivas dentro del estrecho margen que le deja la censura, de tal modo que si una chica joven muestra interés por conocer chicos, se le explica que «la adolescencia [...] no es la edad de poder pensar ya en noviazgos, sino la de prepararse para el futuro, moral, intelectual y espiritualmente, sabiendo mantener con los muchachos sanas y amistosas camaraderías» (Sissi n.º264), mientras que a las jóvenes que ya se acercan a la mayoría de edad se les recomienda que solo piensen en chicos para mantener «relaciones formales con la aprobación de vuestras respectivas familias» (Sissi. *Suplemento de novelas gráficas* n.º181, 1962). Conscientes de estas respuestas, algunas lectoras suelen buscar subterfugios con los que esconder su interés para mantener correspondencia con chicos, teóricamente para mantener «una sincera y leal amistad» (Sissi n.º20), si bien las condiciones que ponen a esa amistad dejan entrever otras intenciones: suele pedirse que los chicos sean un poco mayores que ellas (Sissi n.º205), que residan en la misma región o incluso de la misma localidad (Sissi. *Suplemento* n.º91), e incluso que posean una altura concreta (Sissi. *Suplemento* n.º77).

Se produce, por lo tanto, la paradoja de que las publicaciones ofrecen un modelo de éxito basado en el amor y el noviazgo, pero al mismo tiempo intentan convencer a las lectoras para que no piensen en dichos asuntos hasta que sean mayores de edad, y entonces sólo bajo la supervisión de su familia. Por lo tanto, la juventud es mostrada como una época exclusivamente para formarse, ahora bien, dicha formación debe centrarse principalmente en cumplir el ideal

femenino con el que atraer a la media naranja. Las historias pensadas para las lectoras más jóvenes muestran dicho modelo de mujer de manera sencilla, como en la historieta «La gacela blanca», donde la protagonista es descrita en los siguientes términos: «La princesita Mercedes reunía las mayores cualidades: era buena y muy linda...» (*Sissi. Cuentos* n.º3); en las lecturas pensadas para adolescentes se desarrolla más dicho ideal, como en el artículo «¿Es usted así, lectora?», donde para ser una mujer perfecta se recomienda aceptar las decepciones y engaños, ser humilde y dulce, anteponer la felicidad de los demás a la propia, mantener la paz familiar a cualquier precio, aceptar con una sonrisa las discriminaciones de género a la que se la somete (aquí llamadas «las razonables exigencias del hogar, del trabajo y de la vida social») y, por supuesto, mostrarse atractiva e interesante todo el día (*Sissi* n.º1).

Pese a todo esto, nuevamente encontramos que la forma de representar a las mujeres ha evolucionado, de tal modo que ya no aparecen representadas exclusivamente como amas de casa, sino que también desarrollan trabajos remunerados fuera del hogar, tanto oficios tradicionalmente feminizados como el de enfermera y secretaria, como otros que para la época resultan realmente avanzados, tales como policía, científica o arqueóloga. Aunque esto refleja la cada vez mayor integración de las mujeres en el mundo laboral remunerado fruto del desarrollo económico que vive el país desde los años cincuenta (Folguera Crespo 537), hay que tener en cuenta que el régimen entiende el trabajo fuera del hogar como un complemento a la que se considera la principal tarea de las mujeres: ser madres y esposas vinculadas al ámbito doméstico (Romo Parra 149; Muñoz Ruiz 111); la Iglesia española también trata en sus revistas el papel de las mujeres trabajadoras, que aceptan siempre y cuando su principal deber siga siendo para con su familia (Vera Balanza 364). Todo esto se refleja en las historietas de *Sissi*, que aceptan que las mujeres puedan estudiar e incluso ser profesionales de éxito, siempre y cuando esto no les evite encontrar un marido al que hacer feliz. No extraña por lo tanto que, a pesar de todos sus logros científicos, la bióloga Laura no conozca la felicidad verdadera hasta que le pidan matrimonio: «La sensación de sentirme agasajada por los hombres, me resulta agradable [...]. ¡Tú me has hecho conocer el verdadero valor de la vida!». Algo similar le sucede a la arqueóloga Vera, que tras presentarle su novio a su padre, exclama: «A partir de este momento, la egiptología pasa a ocupar un segundo lugar en mi vida» (*Sissi. Suplemento* n.º77 y 138). Por el contrario, las mujeres que se centran demasiado en su trabajo fuera del hogar son objeto de burla, como la caprichosa Merche en «Especialista en escapes», que intenta ser una buena fontanera como su hermano, aunque lo único que logra es provocar una inundación: «En poco tiempo he comprendido muchas

cosas: que no habría debido entrometerme en el trabajo de mi hermano y que he de aprender a no satisfacer mis caprichos cueste lo que cueste» (*Sissi. Suplemento* n.º183); trabajar fuera del hogar es, por lo tanto, un capricho que puede satisfacerse una vez cumplidas las tareas como madre y esposa.

También se alecciona a las lectoras a través de la violencia, ya sea a través de relatos o cartas donde la mala conducta de una muchacha recibe como castigo un golpe por parte de su novio o incluso de un conocido (véase imagen 5). Un ejemplo lo tenemos en la carta de una lectora que se queja de que un pretendiente al que dio falsas esperanzas le ha dado un guantazo en público, ante lo que la revista critica la acción del muchacho, si bien solo para apuntillar: «Pero es natural que el muchacho se indignara por tu conducta y tuviera un momento de ofuscación [...]. Creo que si realmente le quieres, debes darle pie para que vuelva [...]. Y haz que lo ocurrido te sirva de lección. No vuelvas a jugar inconscientemente con los sentimientos de las personas» (*Sissi. Suplemento* n.º21); así, además de justificar el golpe y culpar a la agredida, la revista le aconseja iniciar una relación amorosa con su agresor.

Por todo esto, no debemos pensar que la censura retrocede ante los cambios de la sociedad, sino antes al contrario. *Sissi* es un buen ejemplo para ver cómo los censores adaptan los criterios a las necesidades del régimen, de tal modo que aceptan el interés por las historietas románticas e incluso el nuevo rol profesional de las mujeres, pero siempre marcando límites claros que la revista no puede más que respetar, como indica la dibujante Trinidad Tinturé: «No podías dibujar un hombre y una mujer solos, siempre tenías que poner otra persona detrás. Tampoco podías hacer un escote que enseñara mucho. Y, eso sí, la historia siempre tenía que acabar en boda» (16). Resulta obvio que los valores tradicionales se siguen imponiendo, en tanto que el amor solo da lugar al noviazgo decente que acaba en matrimonio, el trabajo y los estudios son un entretenimiento hasta que llegue el amor y la violencia es un problema individual que sufren mujeres que no se comportan como la sociedad espera. Como señala Morcillo Gómez, las nuevas identidades que los medios de masas empiezan a ofrecer a las jóvenes son «un instrumento prometedor para [...] salir mejor paradas en el mercado matrimonial de la España nacionalcatólica» (349), pero no ofrecen modelos que realmente rompan con la tradición.

Un dato importante para entender cómo la normativa condiciona al mercado en estos años es que frente al 15% de las lectoras que consideran el romance como su género predilecto, otro 15% prefiere las historias policíacas; de igual modo, aunque el 13% de las lectoras sueñan con ser la emperatriz *Sissi*, otro 7% fantasea con ser el Capitán Trueno, superando esta cifra a las que querrían ser *Marisol* o el popular personaje de tebeo *Mary Noticias* (Instituto de la Opinión

Pública 211-213). Sin embargo, ni en *Sissi* ni en otras revistas femeninas encontramos historias policíacas o aventuras como las del Capitán Trueno (más libre, más independiente y más violento que las heroínas femeninas), un indicativo de que a pesar de los intereses del público femenino, las editoriales tienen un concepto muy rígido de qué puede formar parte de una revista femenina, ya sea porque se autocensuran, ya sea por la acción directa de los censores. Lo que está claro es que las lectoras no se conforman sin más con las publicaciones que se les ofrecen, sino que leen publicaciones que en teoría no están destinadas a ellas. Por ello, a pesar del mensaje de las revistas femeninas, debemos de tener en cuenta que, como señala María Rosón, «el público no era pasivo, [...] no asimilaban los productos sin más, sino que los reelaboraban y les daban nuevos significados acordes a sus propios intereses» (126).

5.4. *Lily* (1970-1977)

Lily representa la evolución final de la revista juvenil femenina durante el Franquismo, heredando muchos elementos de *Sissi*, si bien adaptados a los intereses de los años setenta y prestando más atención a los músicos que a los actores de cine (véase Imagen 6), lo que la lleva a cosechar un éxito importante en el mercado femenino (Regueira 108-109).

Uno de los cambios notables es la aparición de un mayor número de historietas de aventuras, las cuales incluyen algo más de acción y mayor independencia por parte de sus protagonistas, si bien las heroínas siguen muy marcadas por sus roles tradicionales. Un ejemplo de esto es *Caty*, una chica que usa un disfraz mágico de gato para resolver crímenes (véase Imagen 7), pero no porque esta sea su vocación, sino porque su padre es un torpe detective privado al que ella cuida tanto dentro como fuera del hogar: «Cuido de mi padre desde que mamá murió, (aunque él pretende que es él quien cuida de mí) y aquel día, sabiendo que iba a correr peligro, decidí vigilarle [...]» (*Lily* n.º444); las peripecias de *Caty* fuera del hogar muestran una apertura tanto de los espacios como de las capacidades que se atribuyen a las mujeres, pero al mismo tiempo intentan explicar que dichas acciones no son más que una extensión de su rol como cuidadora de la familia.

Otra transformación que hallamos en la revista es la pérdida de fuerza del relato romántico frente a otros géneros. Las comedias protagonizadas por jóvenes profesionales se vuelven comunes, aunque siempre se centran en empleos feminizados como en el caso de «Laurita Bombón, secretaria de dirección», «Candy, modelo en apuros» o «Polvorilla, traviesa modistilla» (*Lily* n.º572). El melodrama también gana fuerza, unas veces con gotas de aventura como en «Cristina y sus amigas», otras con dosis de humor como en «La familia Feliz»

(*Lily* n.º569), si bien tanto unas como otras se siguen centrando en ambientes domésticos y familiares; más exitosa es «Esther y su mundo», una mezcla de melodrama y aventura cuyo éxito su autora atribuye a que: «Esther era una chica tímida, pero muy avanzada para la época (...). [El serial] no hablaba siempre y solo del amor entre Esther y Juanito, sino que se expande por otros derroteros como los problemas del padre (...). Todo eso ayuda a que sea una historia mucho más completa» (Campos); nuevamente, lo doméstico y cotidiano se imponen, aunque con elementos narrativos novedosos y personajes que disfrutaban de una mayor libertad y autonomía, lo que hacen las historias más atractivas para una nueva generación de lectoras.

Con todo, el concepto del amor sigue mostrándose como un tema central en secciones como «Vosotras tenéis la palabra», donde las lectoras reciben consejos románticos en un tono más amistoso y cercano que en *Sissi*. Así, cuando la lectora Peggy pregunta qué debe hacer para atraer al chico que le gusta, recibe la siguiente respuesta desenfadada: «[...] procura no darle demasiadas facilidades al «pollo» ese. ¡Si le interesas, que trate de conquistarte! ¡A ellos les encanta tomar la iniciativa, no que les sirvan las cosas en bandeja!» (*Lily* n.º617); de este modo, bajo el disfraz de un discurso moderno y más atrevido se sigue sosteniendo que las mujeres deben poseer una actitud pasiva y dejar que los hombres tomen la iniciativa. Igualmente tradicionales son los valores que se muestran en la sección «Charlando con M.º José» (véase Imagen 8), que junto a consejos de belleza, también ofrece consejos sobre cómo ser una buena ama de casa, aunque con un tono cómplice que invita a pensar que se puede cumplir de forma fácil y rápida con las tareas domésticas: «¿Sabías que... Los platos apetitosos no tienen por qué ser complicados? Toma nota de esta sencilla receta [...]» (*Lily* n.º699).

Por ello, a pesar de mostrar importantes cambios en su aspecto y lenguaje, incluso en el contenido de sus historietas, en *Lily* se siguen observando todos los elementos que Carlos Lomas y Miguel A. Arconadas consideran claves de la prensa femenina tradicional: el interés por el ámbito doméstico y lo afectivo, la obsesión por la belleza y la pasión por lo banal a través de los artículos sobre famosos (158), si bien éstos ya no son los únicos aspectos que se encuentran en la revista.

6. CONCLUSIÓN: NUEVOS DISCURSOS, VIEJOS VALORES

El franquismo concibe desde un primer momento la Prensa como un medio de adoctrinamiento de la población en los valores del nuevo régimen, entre los que destacan los valores católicos ultraconservadores y patriarcales. Las revistas infantiles y juveniles no son una excepción, y si en un primer momento no

se crea una normativa concreta para su regulación, esto es debido al escaso desarrollo de este sector editorial, lo que junto al intervencionismo estatal en el reparto de papel subvencionado favorece que las principales publicaciones queden en manos de personas vinculadas al régimen. No obstante, cuando el número de revistas infantiles y juveniles crece, el Ministerio de Información y Turismo no duda en crear una comisión de expertos que, lejos de estar compuesta por especialistas en menores y profesionales del mundo editorial, opta sobre todo por incluir a miembros de organizaciones católicas y, en menor medida, falangistas. Se crea así un doble control, ya que las publicaciones son vigiladas tanto por los inspectores del Ministerio como por los miembros de la comisión. Además, se crea una normativa específica para este tipo de publicaciones, claramente influida por los valores católicos de cuño más conservador, de tal modo que no solo se imponen medidas para asegurar que el catolicismo sea mostrado de manera favorable, sino que también garantiza que las normas religiosas e incluso la moral católica tradicional estén presentes en todas las publicaciones. Esta normativa es teóricamente la misma para publicaciones masculinas que femeninas, pero los testimonios que nos han llegado demuestran que las publicaciones femeninas de este periodo poseen unas características particulares que ayudan a construir un modelo femenino acorde a los intereses patriarcales del régimen, ya sea por autocensura de las propias editoriales o por imposición directa de los censores o los miembros de la comisión; en cualquier caso, tanto los autores como las autoras han dejado constancia del peso de ese control sobre su obra, aceptándolo como un mal menor.

A pesar de todo este entramado legal, las publicaciones conocen cierta evolución, fruto sobre todo de los cambios sociales que se empiezan a producir en España a partir de los años cincuenta; las empresas privadas buscan crear revistas femeninas que traten temas que atraigan a unas lectoras que cada vez se sienten más interesadas por el cine y los estilos musicales que vienen del exterior, además de poseer una gran curiosidad hacia las relaciones amorosas. No extraña por lo tanto que lo más fácil de percibir sea la pérdida de la educación espiritual explícita, que si era importante en *Mis chicas*, ya apenas se percibe en *Florita* y desaparece totalmente de las páginas de *Sissi* y *Lily*. Ahora bien, esto no quiere decir que la censura renuncie al adoctrinamiento, pues los valores católicos más conservadores siguen presentes tanto en la conducta de los personajes como en el estilo de las historietas, con heroínas frágiles y volcadas en el cuidado, la idealización del espacio doméstico, el predominio del mito del amor romántico y la falta de deseo sexual en las protagonistas. Existe en las revistas, cierto es, una apertura tímida en los roles femeninos y los

espacios en los que se mueven las mujeres, como por ejemplo se muestra con el trabajo fuera del hogar, pero este cambio se produce solamente después de que el Estado haya dado el visto bueno a incorporar a las mujeres como mano de obra barata al mercado laboral. Las revistas presentan ya desde finales de los cincuenta oficios como el de arqueóloga, científica o policía, lo que indudablemente es un avance significativo, pero mantienen el discurso de que el deber de las mujeres debe estar ante todo en el hogar, cuidando a su familia.

Por lo tanto, las medidas que adopta el franquismo para controlar las revistas femeninas dirigidas a las menores y transmitir los valores católicos ultraconservadores se muestran efectivas. Obviamente las publicaciones experimentan cambios, pero el modelo tradicional católico de mujer vinculada al espacio doméstico y volcada en el cuidado de la familia, caracterizada por ser sumisa, soportar el sufrimiento y poseer una gran capacidad para amar, se reproduce inalterable desde los primeros números de *Mis chicas* en 1941 hasta las últimas entregas de *Lily* en 1977. Varían las formas, las historietas y el estilo de representar a las mujeres, pero en su esencia nunca dejan de mostrar unos valores patriarcales, condicionando y restringiendo de este modo las expectativas de sus lectoras.

Ahora bien, ¿acepta el público femenino mansamente aquello que se le dice? Aunque no tenemos cifras exactas, es indudable que existen diversas formas de resistencia. El propio hecho de que las lectoras escriban a Sissi preguntando una y otra vez sobre temas amorosos o buscando conocer chicos, pese a que la editorial constantemente les recuerde que no tienen edad para ello, nos permite ver que su concepto personal del amor prima sobre el que la revista les quiere transmitir. El que las editoriales abran cada vez más el abanico de roles e historias que presentan también confirma que el público está interesado en mucho más que el romance o los relatos domésticos, hasta el punto de que cuando las publicaciones para chicas no les ofrecen lo que desean, no dudan en dirigir su atención hacia las revistas para chicos. Por lo tanto, pese al enorme control que ejerce el Estado mediante la censura de las publicaciones infantiles y juveniles, hay otros aspectos de la vida cotidiana a los que no llegan, y de los que las lectoras extraen expectativas y modelos, de tal modo que pese a leer las revistas, no se limitan a absorber sin más los valores en los que se las quiere adoctrinar, empleando, posiblemente sin ni siquiera plantearse, diversas formas de resistencia que las lleva a reinterpretar los valores que se les ofrecen o, directamente, a identificarse con personajes y géneros que ni siquiera se han creado pensando en ellas, pero que igualmente hacen suyos.

ANEXO DE IMÁGENES



Imagen 1. Portada de *Mis Chicas* n.º402. La delgadez, el cuerpo casi completamente cubierto y el predominio de elementos religiosos crean una sensación de belleza casta y asexuada, una constante en toda la etapa de *Mis Chicas*.



Imagen 2. «La ayuda de Florita», una historieta a página doble en *Florita* n.º81. A partir de los años cincuenta el humor comienza a convertirse en un elemento para educar a las lectoras, convirtiendo en objeto de burla a aquellas jóvenes que no son capaces de cumplir con sus responsabilidades domésticas.

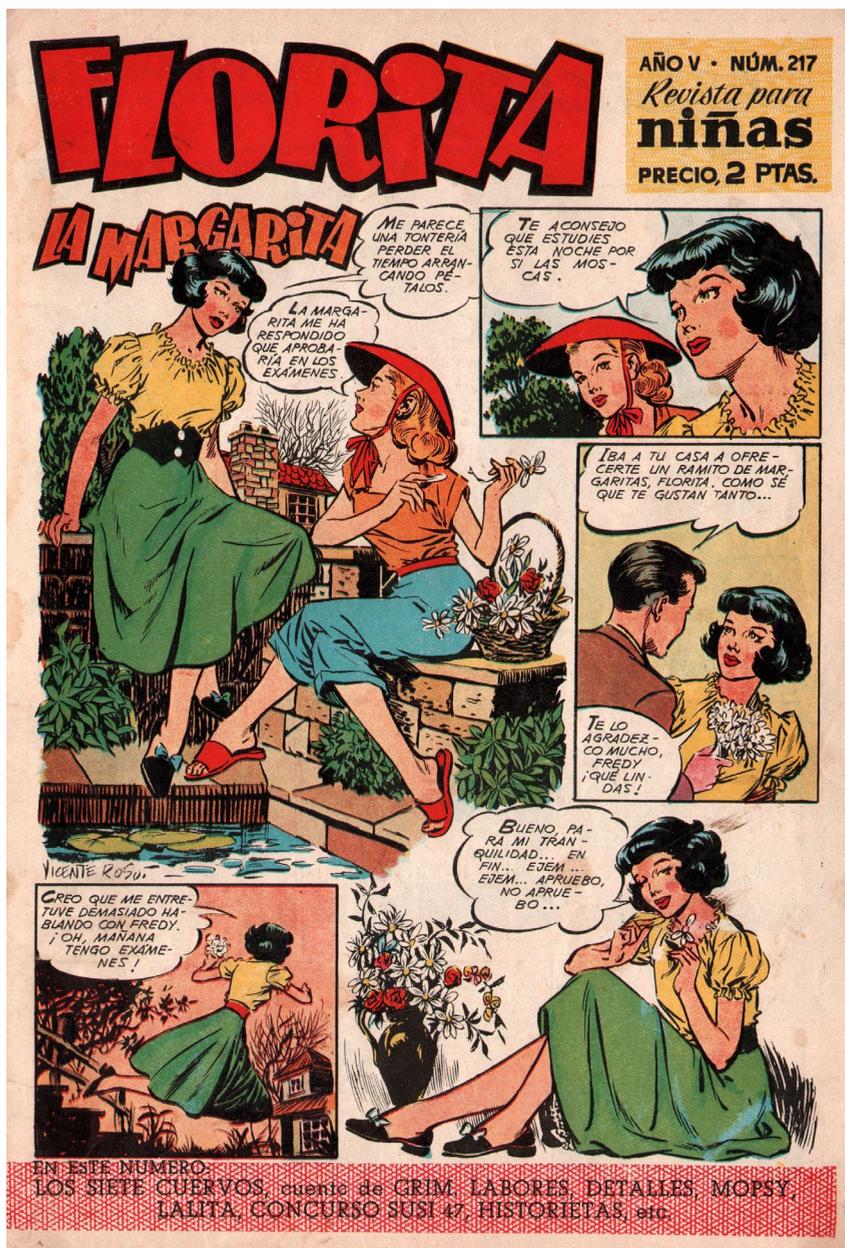


Imagen 3. Portada de *Florita* n.º217. Florita estudia y realiza sus tareas domésticas con desgana, prefiriendo estar con sus amistades o acudir al cine, reflejando de este modo una juventud a la que las penurias de la Guerra Civil y la posguerra le empiezan a quedar muy lejos.



Imagen 4. Portada de Sissi n.º15. El interés por las biografías de famosos, la moda o las películas que vienen del extranjero dominan esta revista de Editorial Bruguera, mostrando el escaso interés de las lectoras por la formación espiritual.

Confesiones



Antes de mi BODA

Recuerdo exactamente cómo sucedieron las cosas aquella tarde, cuando faltaba apenas un mes para mi boda. En esos momentos felices en la vida de toda mujer, cuando se preparan los mil detalles del futuro hogar, cuando todo respira dicha, mi novio me abandonó... dejándome por todo recuerdo una seca bofetada en el rostro.

Fué aquella tarde cuando sucedió todo. Preparaba en una carpeta mis recuerdos personales, y me disponía a guardarla sin haberse mostrado a mi prometido, cuando él me preguntó:

—¿Qué guardas ahí?

—Pues... recuerdos personales. Esas pequeñas cosas que a toda mujer gusta conservar. El devocionario de mi Primera Comunión, cartas de algunas amigas...

—Eso abulta mucho. ¿No hay cartas de ningún hombre?

—Pues...

—No me dejó terminar. Con gesto brusco me exigió:

—A ver eso. Seguro que hay ahí cartas que me interesan. Cartas de otro hombre.

Ante su gesto imperativo, gesto de dueño, sentí que una oleada de sangre subía a mis mejillas.

—Pues sí, hay cartas de otro hombre. Nunca te he ocultado que tuve un novio antes que tú.

—Me dijiste que ya no conservabas sus recuerdos.

—Por Dios, Fernando son unas cartas sin importancia. Le quise mucho, ya te lo he explicado varias veces. No hay para que te sientas celoso... Sobre todo teniendo en cuenta que él está muerto.

—Déjame ver esas cartas!

—No hay nada indigno en ellas, te lo aseguro. Y mis recuerdos son lo único que de verdad me pertenece, Fernando. No puedes arrebatármelos.

—¡Dame eso inmediatamente!

—¿Es que no crees mis palabras? ¿No tienes confianza en mí?

—¡Por lo que veo, no puedo tener ninguna!

—Me arrebató la carpeta violentamente. Quiso abrirla y entonces fué cuando le dije con una extraña frialdad:

—En esas cartas, un hombre que ya no existe me dijo que me quería, Fernando. Tu acción me parece algo así como un sacrilegio. Mejor será que no nos casemos si ha de existir siempre esa desconfianza entre los dos.

—¿Desconfianza? ¿No he de tenerla, si tú sigues fiel a la memoria de otro hombre? ¿Tú lo has querido, Marta! ¡Hemos terminado para siempre!

Quise arrebatárle la carpeta y fué entonces cuando él me golpeó. Aquella bofetada despiadada y cruel resonó en mi cráneo como una maldición que hubiera de acompañarme siempre, como si toda mi vida de mujer se hubiese visto destruida.

Recuerdo los días que siguieron. Aquellos días taciturnos, amargos, grises...

Las explicaciones a la familia, en esos interminables domingos por la tarde en que los parientes venían a visitarme, eran lo más amargo de todo.

—¿Así que habéis roto, Marta?

—Sí, Fernando tenía un carácter... algo violento. Creo que ha sido mejor para los dos.

—Renisteis por tu primer novio, ¿no?

—Sí, por él.

—¿Lástima, Marta. Tú ya no eres una chiquilla.

—¡Lo sé! ¡Estuve a punto de casarme una vez y él murió! ¡Todos decís que ya no soy una niña y que me hace

falta casarme de una vez! Pues bien: ¡A ese precio no quiero hacerlo! ¡No tienen por qué obligarme a olvidar el único amor que he sentido en mi vida!

¡Así eran las explicaciones que tenía que dar, así eran de crueles y amargas. Mis padres me miraban con recelo, mis amigas no me comprendían...

Sólo Carmen, mi más antigua compañera, pareció apiadada de mí.

—¿Tú estabas muy enamorada de Víctor, ¿verdad?

—Creo que lo estaré toda mi vida. Fué mi primer amor y eso no se olvida fácilmente.

—Pero tienes que casarte, Marta. Tú eres una mujer sencilla y cariñosa que jamás se encontrará a sí misma hasta que forme un hogar. Además... ¡hace ya tantos años de lo de Víctor!

—Cuatro años, exactamente.

—Imagínate.

—Pero le quise tanto que no he sido capaz de olvidarlo. Si luego estuve a punto de casarme con Fernando fué más bien por imposición familiar, por no tener que oír cómo me llamaban solterona dentro de unos años. Pero no porque le quisiera.

—Si encontrásemos a alguien parecido a Víctor...

Me eché a reír.

—Gracias por tus palabras, Carmen. Sé que tratas de consolarme, pero es inútil.

—Hija, ríes con una mala gana... Pero lo que he dicho es cierto; ¡Buscaré a un hombre que se parezca a Víctor, tu primer amor, y te casarás con él!

Carmen siempre había sido un poco rara, un poco enigmática. Cuando prometía una cosa, por extraña que fuese, era porque ya tenía un as escondido en la manga y sabía que podía cumplir su palabra.

Por eso, cuando nos despedimos, yo ya estaba íntimamente convencida de que ella conocía a algún hombre parecido a Víctor y pensaba presentármelo.

Imagen 5. Primera página del relato «Antes de mi boda» en Sissi n.º27. La violencia hacia las mujeres es un tema que, si bien no domina las revistas, sí que aparece cada cierto tiempo. Aunque la violencia siempre es considerada negativa, generalmente se plantea de tal modo que siempre se culpabilizaba de la misma a la actitud de la víctima: de haber obrado de otra manera, no habría sido golpeada o humillada.



Imagen 6. Camilo Sesto en la portada de Lily n.º569. La nueva revista de Editorial Bruguera se hizo eco del nacimiento del movimiento fan, regalando junto con la revista pósters, incluyendo tanto entrevistas como noticias relacionadas con el panorama musical.



Imagen 7. Primera página de la historieta «Caty, la chica gato» en *Lily* n.º444. Producidas en el extranjero pero igualmente sometidas a la censura, las historietas publicadas a partir de los años setenta fueron conquistando nuevos espacios y roles a los personajes femeninos.



Imagen 8. Página de «Lily noticario» en Lily n.º694. Por un lado, la moda y el cuidado personal («ejercicio muy indicado para combatir la obesidad», reza la sección de gimnasia) mantienen la visión de una mujer que debe perfeccionarse para gustar a los demás; por otro lado, se acepta que la mujer pueda trabajar fuera del hogar en puestos cualificados, como muestra la sección «¿Es esta tu profesión?». Nuevos y viejos roles se presentan sin aparente conflicto por parte de la revista ni las lectoras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos

- «Decreto de 24 de junio de 1955, por el que se establecen las normas a que han de ajustarse las publicaciones infantiles y juveniles». Boletín Oficial del Estado, 23 julio 1955.
- «Decreto 2551/1962 de 27 de septiembre, por el que se reorganiza la Dirección General de Prensa». Boletín Oficial del Estado, 12 de octubre de 1962.
- «Decreto 195/1967, de 19 de enero, por el que se aprueba el Estatuto de Publicaciones Infantiles y Juveniles». Boletín Oficial del Estado, 13 febrero 1967.
- «Ley 14/1966, de 18 de marzo, de prensa e imprenta». Boletín Oficial del Estado, 19 marzo 1966.
- «Ley de prensa». Boletín Oficial del Estado, 24 abril 1938.
- «Orden de 21 de enero de 1952 por la que se crea la Junta Asesora de la Prensa Infantil». Boletín Oficial del Estado, 1 febrero 1952.
- «Orden de 5 de febrero 1952 por la que se crea la Junta Asesora de la Prensa Infantil». Boletín Oficial del Estado, 21 febrero 1952.
- «Orden de 24 de junio de 1955, por la que se desarrolla el Decreto sobre ordenación de las publicaciones infantiles y juveniles». Boletín Oficial del Estado, 2 febrero 1956.
- «Orden de 13 de octubre de 1962 por la que se regula la composición y funcionamiento del Consejo Nacional de Prensa». Boletín Oficial del Estado, 23 octubre 1962.
- «Orden de 31 de octubre de 1962 por la que se amplía la composición de la Comisión de Información y Publicaciones Infantiles y Juveniles del Consejo Nacional de Prensa». Boletín Oficial del Estado, 7 noviembre 1962.
- «Orden de 4 de mayo de 1966 por la que se dispone la renovación de los miembros de la Comisión de Información y Publicaciones Infantiles y Juveniles, integrada en el Consejo Nacional de Prensa». Boletín Oficial del Estado, 24 mayo 1966.
- «Orden de 12 de febrero de 1968 por la que se regulan los cursos para la obtención del diploma en Publicaciones Infantiles y Juveniles». Boletín Oficial del Estado, 23 febrero 1968.
- «Orden de 31 de mayo de 1976 por la que se dispone la renovación de la Comisión de Información y Publicaciones Infantiles y Juveniles integrada en el Consejo Nacional de Prensa». Boletín Oficial del Estado, 23 julio 1976.
- «Real Decreto Ley 24/1977, de 1 de abril, sobre libertad de expresión». Boletín Oficial del Estado, 12 abril 1977.

Entrevistas

- Campos, Pura. Entrevista en *La Razón*, 7 de enero de 2015. Consultada el 14 de marzo de 2016. <http://www.larazon.es/cultura/purita-campos-es-surrealista-si-quiero-un-dibujo-mio-de-esther-tengo-que-pagarlo-1-XD8353725#.Ttt1s7SP4oFitPu>
- Marika. Entrevista en la web Tebeosfera. Última actualización en 2009. Consultada el 14 de marzo de 2016. http://www.tebeosfera.com/documentos/textos/encuentros_y_desencuentros_entrevista_con_marika_.html
- Pino, Carlos. Entrevista en la web Tebeosfera. Última actualización en 2003. Consultada el 6 de diciembre de 2014. <http://www.tebeosfera.com/1/Documento/Entrevista/Pino/Carlos.htm>
- Tinturé, Trinidad. Entrevista en *ForoEsther* n.º37, 2013, pp.13-18.

Prensa y revistas

- Florita* n.º1, 7 octubre 1949.
Florita n.º26, 10 marzo 1950.
Florita n.º48, 27 octubre 1950.
Florita n.º81, 15 junio 1951.
Florita n.º121, 21 marzo 1952.
Florita n.º159, 12 diciembre 1952.
Florita n.º181, 15 mayo 1953.
Florita n.º211, 11 diciembre 1953.
Florita n.º217, 22 enero 1954.
Florita n.º284, 6 mayo 1955.
Florita n.º295, 22 julio 1955.
Florita n.º297, 5 agosto 1955.
Florita n.º387, 26 de abril de 1957.
Florita n.º423, 3 enero 1958.
Lily n.º444, 8 junio 1970.
Lily n.º569, 30 octubre 1972.
Lily n.º572, 20 noviembre 1972.
Lily n.º617, 1 octubre 1973.
Lily n.º694, 24 marzo 1975.
Lily n.º699, 28 abril 1975.
Mis chicas n.º1, 2 abril 1941.
Mis chicas n.º81, 28 febrero 1943.
Mis chicas n.º154, 1 septiembre 1944.
Mis Chicas n.º209, 15 enero 1946.
Mis Chicas n.º294, 25 septiembre 1947.
Mis chicas n.º376, 31 julio 1949.

- Mis chicas n.º402, 9 abril 1950.
 Sissi n.º1, 3 marzo 1958.
 Sissi n.º15, 9 junio 1958.
 Sissi n.º20, 14 julio 1958.
 Sissi n.º27, 1 septiembre 1958.
 Sissi n.º118, 30 mayo 1960.
 Sissi n.º205, 29 enero 1962.
 Sissi n.º264, 29 abril 1963.
 Sissi. *Cuentos para niñas* n.º3, 1959.
 Sissi juvenil n.º314, 1 marzo 1965.
 Sissi juvenil n.º385, 11 julio 1966.
 Sissi. *Suplemento de novelas gráficas* n.º77, 21 noviembre 1960.
 Sissi. *Suplemento de novelas gráficas* n.º91, 27 febrero 1961.
 Sissi. *Suplemento de novelas gráficas* n.º138, 5 febrero 1962.
 Sissi. *Suplemento de novelas gráficas* n.º181, 10 diciembre 1962.

Bibliografía

- Barrero, Manuel. «Acercamiento estadístico a la industria editorial de tebeos durante los años cuarenta». *Historietas* 3 (2013): 43-55.
- Barrero, Manuel. «Nueva mirada sobre la producción editorial de tebeos durante los años cuarenta». *Espacio, tiempo y forma. Serie V* 26 (2014): 89-113.
- Bussy Genevois, Danièle. «Mujeres de España: de la República al Franquismo». En *Historia de las mujeres: El siglo XX*. Coords. Georges Duby y Michelle Perrot. Madrid: Taurus, 1993, 203-222.
- Di Febo, Giuliana. «Nuevo Estado, nacionalcatolicismo y género». *Mujeres y hombres en la España franquista: Sociedad, economía, política y cultura*. Coord. Gloria Nielfa Cristóbal. Madrid: Universidad Complutense, 2003, 19-44.
- Domínguez Prats, Pilar; y M.^a Carmen García-Nieto París. «Franquismo: represión y letargo de la conciencia feminista, 1939-1977». *Historia de las mujeres. Una historia propia*, vol.2. Coords. Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser. Barcelona: Crítica, 1991, 640-648.
- Fernández Sarasola, Ignacio. «El régimen jurídico de la historieta en la España Franquista (1938-1949)». *Historietas* 3 (2013): 21-41.
- Fernández Sarasola, Ignacio. *La legislación sobre historieta en España*. Sevilla: AcyT Ediciones, 2014.
- Fiske, John. *Understanding Popular Culture*. Nueva York: Routledge, 2010.
- Folguera Crespo, Pilar. «El Franquismo. El retorno a la esfera privada (1939-1975)». *Historia de las Mujeres en España*. Coord. Elisa Garrido. Madrid: Síntesis, 1997, 527-548.

- Fusi, Juan P. «La cultura». *Franquismo: El juicio de la historia*. Coords. Juan P. Fussi et al. Madrid: Temas de Hoy, 2005, 219-296.
- Gil Roësset, Consuelo. *La Pedagogía en la prensa infantil: Conferencia pronunciada por Consuelo Gil Roësset de Franco el día 22 de mayo de 1947*. Escuela Social de Madrid: Madrid, 1947.
- Gubern, Román. *La censura. Función política y ordenamiento jurídico bajo el franquismo (1936-1975)*. Barcelona: Península, 1981.
- Instituto de la Opinión Pública. «Encuesta sobre Medio de Comunicación de Masas Infantiles». *Revista Española de la Opinión Pública* 2 (1965): 201-248.
- Jiménez Morales, Rosario. «Pequeños defectos que debemos corregir: Aprendiendo a ser mujer en la historieta sentimental de los años cincuenta y sesenta». *Arbor* 187, Extra 2 (2011): 159-168.
- Lomas, Carlos y Miguel A. Arconada. «La construcción de la masculinidad en el lenguaje y en la publicidad». *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*. Coord. Carlos Lomas. Barcelona: Paidós, 2003.
- Loranca de Castro, María del Pilar. «'Mis chicas' y su influencia en las niñas de posguerra». *Historietas* 3 (2013): 71-81.
- Marshment, Margaret. «The Picture is Political: Representation of Women in Contemporary Popular Culture». *Introducing Women's Studies*. Coords. Victoria Robinson y Diane Richardson. Londres: MacMillan Press, 1997, 125-151.
- Martín, Antonio. *Apuntes para una Historia de los Tebeos*. Barcelona: Glénat, 2000.
- Martín, Antonio. «La historieta española de 1900 a 1951». *Arbor* 187, Extra 2 (2011): 63-128.
- Morcillo Gómez, Aurora. *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*. Madrid: Siglo XXI, 2015.
- Muñoz Ruiz, M.^a del Mar. «Mujer mítica, mujeres reales. Las revistas femeninas en España (1955-1970)». Tesis doctoral leída en la Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- Muñoz Ruiz, M.^a del Mar. «Las revistas para mujeres durante el franquismo: Difusión de modelos de comportamiento femenino». *Mujeres y hombres en la España franquista: Sociedad, economía, política, cultura*. Coord. Gloria Nielfa Cristóbal. Madrid: Editorial Complutense, 2003, 95-114.
- Pérez de Urbel, Justo. «Las revistas infantiles y su poder educador». *Revista nacional de educación* 1 (1941): 55-58.
- Porcel, Pedro. «La historieta española de 1951 a 1970». *Arbor* 187, Extra 2 (2011), 129-158.
- Ramírez, Juan A. *El «cómic» femenino en España. Arte sub y anulación*. Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1975.
- Regueira, Tino. *Guía visual de la Editorial Bruguera (1940-1986)*. Barcelona: Glénat, 2005.

- Romo Parra, Carmen. «Heroínas de la actividad. Mujer, usos del tiempo y desarrollo en España». *Femenino plural. Palabra y memoria de mujeres*. Coord. María D. Ramos Palomo. Málaga: Universidad de Málaga, 1994, 143-153.
- Rosón, María. «Family Photographs: Love and Gender in 1940s Spain». *Gender and Love: Interdisciplinary Perspectives*. Coords. Noemi de Haro García y Maria-Anna Tseliou. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2012, 125-131.
- Sanchís, Vicent. *Tebeos mutilados: La censura franquista contra Editorial Bruguera*. Barcelona: Ediciones B, 2010.
- Sánchez Jiménez, José. «La jerarquía eclesiástica y el Estado franquista: las prestaciones mutuas». *Ayer* 33 (1999): 167-186.
- Saz, Ismael. «Las culturas de los nacionalismos franquistas». *Ayer* 71 (2008): 153-174.
- Sepúlveda Navarrete, Paula. «El mito del amor romántico y su pervivencia en la cultura de masas». *Revista de Historia Ubi Sunt?* 28 (2013):100-109.
- Vera Balanza, M.^a Teresa. «Literatura religiosa y mentalidad femenina en el franquismo». *Baética: Estudios de arte, geografía e historia* 14 (1992): 361-376.

**MUNDO, DEMONIO Y CARNE.
PROCESO DE SECULARIZACIÓN, FEMINIZACIÓN
DE LA RELIGIÓN Y SOCIABILISMO CATÓLICO EN
LA DIÓCESIS DE TARRAGONA (1932)**

**WORLD, DEVIL AND FLESH. THE PROCESS OF
SECULARIZATION, FEMINIZATION OF RELIGION AND
CATHOLIC SOCIABILITY IN THE DIOCESE OF TARRAGONA
(1932)**

Monserrat DUCH PLANA
URV-Tarragona

Recibido: 30/07/2016
Aceptado: 14/11/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Duch Plana, Montserrat. «Mundo, Demonio y Carne. Proceso de secularización, feminización de la religión y sociabilismo católico en la diócesis de Tarragona». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 269-292, DOI: 10.14198/fem.2016.28.11

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.11>

Resumen

El proceso de feminización del catolicismo en España se profundizó en la segunda y tercera década del siglo XX en el marco de la política de masas, de la configuración de las mujeres como sujetos políticos y del impulso hacia la recristianización adoptado por la Iglesia. En este trabajo, a partir del análisis de las Estadísticas de la diócesis de Tarragona realizadas durante el arzobispado de Francesc Vidal i Barraquer (1922-1943), se corrobora el dimorfismo sexual o diferenciación creciente del comportamiento religioso entre hombres y mujeres que la sociología ha tematizado. Evidencias

que proceden de una mayor prevalencia en la práctica prescrita y en las iniciativas de piedad. Asimismo, las mujeres son mayoría en la proporción de cuadros de la Iglesia esencialmente a partir del aumento de órdenes terciarias y de congregaciones femeninas, sean éstas contemplativas o activas dedicadas a tareas de cuidado (personas enfermas, infancia, pobreza). Las mujeres participaron en espacios de sociabilidad católicos que experimentaron un proceso de politización creciente durante la II República.

Palabras clave: secularización, laicismo, feminización de la religión, relaciones de género, sociabilidad católica.

Abstract

The process of feminizing Catholicism in Spain acquired greater importance in the second and third decade of the 20th century in a context of mass politics, the configuration of women as political subjects and the drive by the Church towards re-Christianization. In this study, the analysis of statistics from the diocese of Tarragona drawn up when Francesc Vidal i Barraquer was archbishop (1922-1943) confirms the sexual dimorphism or increasing differentiation of religious behavior between men and women that has been discussed by sociology. The evidence shows that women engaged more than men in prescribed worship and pious actions. Likewise, women were a majority in Church groups, essentially after the increase in tertiary orders and female congregations, whether these were contemplative or actively concerned with caring (the ill, the young and the poor). Women were involved in centres of Catholic sociability, which underwent a process of increasing politicization during the 2nd Republic.

Keywords: Secularization, secularism, feminization of religion, gender relations, Catholic sociability.

I. SECULARIZACIÓN EN CATALUÑA. FUENTES Y METODOLOGIA

Una definición sintética de la tesis de la secularización remite al «proceso por el que la conciencia, las actividades y las instituciones religiosas pierden relevancia social» (Eliade 163) que se acompaña de dos subtesis: la socialización, o destrucción de las antiguas comunidades de creyentes, y la de la emancipación de las estructuras laicas respecto de los poderes sacros. En este ensayo, a partir del análisis de las Estadísticas de la diócesis de Tarragona realizadas durante el arzobispado de Francesc Vidal i Barraquer (1922-1947), me propongo analizar el grado de secularización que se observa en las parroquias y más concretamente la refutación o corroboración del dimorfismo sexual en el catolicismo de las primeras décadas del siglo XX en una diócesis catalana.

Un estudio de caso como el que se presenta a partir de la accesibilidad a una fuente extraordinaria de una diócesis singular regida por el arzobispo Vidal i Barraquer, protagonista de las relaciones Iglesia-Estado durante la II República. El análisis en perspectiva de género aporta ejemplos significativos de diversas parroquias catalanas en el contexto de la denominada «secularización conflictiva» (De la Cueva y Montero) con la concurrencia de dinámicas tendentes a la transición entre un vínculo fundamentado en la obligación a otro basado en el contrato (Marramao 23). La II República comenzó su andadura entre patentes muestras de fervor popular, como sostuviera Juliá, «de la fiesta popular a la lucha de clases». Sin embargo, los rituales celebrativos de su proclamación no se revolvieron, en principio, contra una de las instituciones más firmemente identificadas con el régimen monárquico cuya caída se festejaba: la Iglesia. Un importante sector de la jerarquía católica, encabezado por el nuncio Tedeschini y el cardenal Vidal i Barraquer, sabía que, con la República, la secularización del Estado se había de producir y confiaba en que las armas de la negociación y la mesura habían de rendir mejores frutos para la Iglesia que las del conflicto y el hostigamiento. (De la Cueva 2001, 259-260).

El anuario estadístico de 1931 sitúa en 4.220 personas el clero diocesano de Tarragona, 5 arciprestes, 151 parroquias, 17 filiales y 228 capillas-santuarios u oratorios. Las casas de religiosas de la diócesis eran 13 masculinas y 68 femeninas, con un total de 127 y 570 religiosos/as, respectivamente (Duch 1994, 136).

Francisco Vidal i Barraquer, (1868-1943), arzobispo de Tarragona entre 1921 y 1943 emprendió una notable modernización de la acción pastoral mediante un análisis de las parroquias previas a las visitas denominadas *ad limina* – que los obispos realizaban cada cinco años al Papado– en los años 1922, 1927 y 1932. La encuesta era un método de vanguardia del catolicismo social europeo de aquel tiempo que, con otro formato, se realizó en otras diócesis como la de Vitoria (Rivera y de la Fuente).

El carácter del clero diocesano participa globalmente de una lógica defensiva en la estela de la «descristianización de la sociedad y reacción católica» (Montalbán). Los orígenes sociales de los seminaristas de la provincia eclesiástica de Tarragona en los años treinta eran predominantemente rurales, en un 54,4% poco útiles para los sacerdotes designados a parroquias urbanas socialmente complejas. Solamente un 7,3% procedían de clases medias (profesorado, profesiones liberales o funcionarios) mientras que las clases altas (0,81) y la nobleza (0,1) eran irrelevantes en su composición sociológica (Callagan 169). Esta caracterización nos parece extensible a los párrocos, informantes de la situación religiosa de las parroquias que analizaremos en la doble dimensión cuantitativa sobre la feminización de la religión y cualitativa en los indicios de secularización.

El cuestionario impreso constaba de treinta y un capítulos que se fragmentan a su vez en diferentes subpreguntas¹. Estas se modificaron en 1927 y 1932, respondiendo a las diferentes necesidades e inquietudes de cada periodo. La recogida de información sobre los hábitos religiosos y de la vida cotidiana que contiene el cuestionario muestra la centralidad del cura, que en los núcleos rurales disponía de una posición de autoridad en la red de relaciones. «Las actitudes del clero eran asimismo plurales en el marco del catolicismo catalán de preguerra que está caracterizado por su catalanidad, romanidad y un cierto “nacional catolicismo”, la veneración a Torras i Bages, vitalidad, conservadurismo moderado e indigencia teológica» (Duch 1997, 261-262).

En la Europa contemporánea se observa la disminución de la práctica religiosa, en una Iglesia que era cada vez más ajena a la cultura de las clases populares urbanas. También en Cataluña, en los años treinta, un estudio de la Federació de Joves Cristians indicaba que solo el 5% de la juventud podía definirse como católica al final de su escolarización. En el medio rural el cambio no fue tan evidente y parecía que era el marco más adecuado para la acción eclesiástica, ya que la vida parroquial y la vida cotidiana estaban estrechamente

1. Las encuestas se pueden consultar en el Archivo Histórico Archidiecésano de Tarragona (AHAT) La encuesta de 1922, del mismo modo que la de 1927, esta encuadrada y consta de cuatro volúmenes. La de 1932 consta de 140 unidades.

ligadas eran, por tanto, espacios de socialización (Duch 1997, 264) en las que la mujer es considerada un puntal del catolicismo, por su mayor fidelidad a las doctrinas y normas eclesíásticas (Moreno 63).

2. FEMINIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

El proceso de feminización del catolicismo alcanzó un significado político en el marco de la política de masas, de la configuración de las mujeres como sujetos políticos y del impulso hacia la recristianización (Blasco 120). En este trabajo se muestra como las estadísticas diocesanas de Tarragona corroboran el dimorfismo sexual o diferenciación creciente del comportamiento religioso entre hombres y mujeres que la sociología ha tematizado (Langlois, Gibson). Evidencias que proceden, como veremos, de una mayor prevalencia en la práctica prescrita y en las iniciativas de piedad. Asimismo, las mujeres son mayoría en la proporción de cuadros de la Iglesia esencialmente en el aumento de órdenes terciarias y de congregaciones femeninas sean estas contemplativas o activas dedicadas a tareas de cuidado (personas enfermas, infancia, pobreza) además de ligas y cofradías integradas por mujeres.

El proceso de feminización de la religión se manifiesta en un creciente protagonismo de las mujeres en el sector servicios, realizando tareas de cuidado a personas y enseñanza, que situaba el conjunto del clero femenino en la España de 1900 en el 44,8%, que pasó al 52,9% en 1930, mientras que en Cataluña la evolución va del 54,2% al 54,9% y en Tarragona provincia del 56,6% al 60,5%. (Nash y Borderías, 174). Una dimensión relevante de la feminización del catolicismo, de la asociación simbólica de las mujeres con la religión que en el caso francés ha sido interpretado como dos polaridades opuestas: por un lado «lo político», espacio secularizado y masculino y, por otra parte, «lo religioso», asociado con lo privado y lo femenino (Blasco 122). Una actitud que se relaciona con la base del republicanismo que defendía la condición de individuos iguales, libres y autónomos para los hombres mientras que las mujeres eran definidas en tanto que sujetas a diferentes autoridades e inferiores. En segundo lugar, se ha demostrado una repulsa masculina al control de las mujeres por el clero así como, tercera causa, el rechazo por el clero de modos de sociabilidad masculina junto a la conversión de la Iglesia en centro de sociabilidad femenina. Finalmente, la existencia de una afinidad de naturaleza entre mujeres y religión, en el marco de una diferenciación cultural mayor que asociaba lo femenino con los roles afectivos, espirituales y religiosos; dialéctica de papeles sociales y relaciones de género a las que la Iglesia contribuyó en gran medida (Blasco 123). Así, en la construcción cultural de la masculinidad y de la femineidad destacan atribuciones diferenciales en relación con la religión y

la espiritualidad «a medida que la indiferencia religiosa y el alejamiento de la Iglesia se convertían en atributo naturalizado de la masculinidad, una mayor religiosidad iba constituyendo la femineidad decimonónica» (Blasco 123). Se trata, por todo ello, de una cuestión esencial en la construcción de los papeles sociales de género a partir de los rendimientos emocionales obtenidos por las mujeres en sus prácticas de sociabilidad católica que experimentaban pulsiones de cambio en una sociedad que durante la II República transitó hacia políticas laicistas que alimentaron el conflicto religioso.

El carácter político del proceso de feminización del catolicismo en la Europa meridional, «más allá de contribuir a orientar las opciones de las mujeres de entrar en un convento o ir más a misa, modeló la actitud política de la Iglesia que complicó la tarea de las feministas, enfrentadas a una asociación de las mujeres con una religión que simbolizaba lo tradicional, el pasado y el conservadurismo» (Blasco 125). Una visión ecléctica a partir de los análisis de Gibson, Langlois y McMillan sobre este proceso supone considerar aspectos explicativos de la feminización tanto de la entrada de las mujeres en los conventos como del diformismo sexual en motivaciones individuales como la realización de ambiciones de tener carrera (las monjas), el acceso a una sociabilidad legítima y respetable (las laicas) así como otros beneficios emocionales mediante la búsqueda de escucha del clero.

La religión proporciona una teoría sobre la sexualidad y la reproducción humana que sitúa al hombre en el centro del proceso y determina que la femineidad se construya sobre los paradigmas de la complementariedad, la antítesis y la subordinación en contribución de los monoteísmos a la legitimación de la cultura patriarcal. En el catolicismo se forjará una idea de mujer basado en la figura de la María, virgen, esposa y madre, que se contrapone a la imagen de Eva y se convierte en el modelo virtuoso perfecto de femineidad (Warner). El objeto de la Asociación de jóvenes vírgenes por solteras, Hijas de María de la Santísima Inmaculada², «reina de las vírgenes» se proponía «tributar un culto constante en la tierra a María Santísima, imitarla en sus virtudes, especialmente en la pureza de alma y cuerpo»; se organizaba sobre la base de coros de treinta asociadas con secciones de a diez mujeres. Era requisito para pertenecer a la asociación el estado civil de soltera y una conducta «verdaderamente cristiana». Como en toda organización católica la dirección era asumida por un «presbítero instruido y celoso» quien «autoriza la admisión de aspirantes» que decide la junta directiva integrada por mujeres en un espacio de experiencia

2. Estatutos. Fundada en Barcelona 7 de julio de 1850. Barcelona: Imprenta Heredero de Pablo Riera, 1865.

y aprendizaje. En el libro de socias se hacía constar «si la salida sea por tomar otro estado». Sus principales actividades consistían en cuidar la imagen de la titular y guardar sus alhajas, vestidos y adornos y demás efectos que pertenecen a la imagen así como cuidar del adorno y aseo e iluminación de la capilla. Las obligaciones de las asociadas fijadas en los estatutos consistían en visitar una vez al mes a la Virgen en el día establecido, recibir los santos sacramentos de confesión y comunión, asistir a ejercicios religiosos «con la puntualidad que permitan las atenciones de casa, o la deferencia debida a los padres o mayores» así como «observar lo que se recomienda en la patente acerca de la pureza del lenguaje y cautela en la guarda de los sentidos», rezar todos los días tres *ave-mariás*, la oración y jaculatoria y participar en los sufragios por las asociadas difuntas, reunir limosna de las mesas o satisfacer la cuota.

En la diócesis de Tarragona la Archicofradía de Hijas de María contaba con escuela dominical preparatoria de la primera comunión de niñas a cargo de «señoritas instructoras y personas protectoras». En junio de 1924, por ejemplo, se celebraba misa de comunión cantando el Coro de señoritas «escogidas letrillas» por la mañana mientras que por la tarde Rosario, Salve cantada, Trisagio cantado por el Coro de la Escuela dominical y sermón que concluye con la «renovación de las promesas del Bautismo y canto final». En su calendario anual el mes de mayo, Mes de María, tenía una significación especial, así todos los días «rezo del Santo Rosario, Salve cantada, ejercicio del mes de María con el canto de las Ave-Mariás, poesías a la Virgen por las niñas». Los festivos los padres Capuchinos platicaban sobre «las grandezas y glorias de la Virgen María». En la fiesta de la Ascensión, terminado el sermón, «se hará el descenso de la Imagen de la Virgen, ofrecimiento de flores, besamanos y canto de hermosas y variadas letrillas». En los solemnes cultos de la Archicofradía³ en mayo de 1926 el impreso hacía constar que «Se recuerda a los padres de familia y a las señoras Directoras, encargadas de acompañar niñas que, por la santidad del templo y el honor de la mujer: está prohibida la entrada a las niñas menores de doce años, si su vestido no cubre por lo menos hasta las rodillas; y más debajo de las rodillas después de los doce años».

Pío IX publicó el «Syllabus» con la encíclica *Quanta cura*, del 8 de diciembre de 1864, con el objetivo de condenar el liberalismo; diez años atrás, el 8 de diciembre de 1854, en un ritual al extremo patriarcal, rodeado en Roma por 54 cardenales, 46 arzobispos y 97 obispos, definió solemnemente el dogma de la Inmaculada, proclamando que María desde el primer instante de su concepción fue preservada inmune de toda mancha de culpa original. La devoción a

3. AHAT. Congregaciones. Hijas de María (1870-1945).

la Inmaculada se expandió después de la aparición en Lourdes (1858) con la creación de numerosas congregaciones religiosas y asociaciones piadosas bajo su advocación. La solemne proclamación dogmática de la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos en 1950 así como la devoción al Corazón de María que cobró nuevo auge después de las apariciones de Fátima (1917). En 1950 se instituyó el dogma de fe la Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos (Montalbán 432, 807, 853).

Es conveniente analizar la «identidad» de la Hija de María ya que, como veremos, se trata de una organización católica muy extendida en la diócesis, en el conjunto de Cataluña y de España. Tuvo una importante expansión a partir de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, «Reina de los Cielos y madre de Dios» a quien se tributará «un culto constante en la tierra». En imitación de las virtudes de la Virgen, especialmente en la pureza de alma y cuerpo, se recomendaba: 1.– «Usar siempre un lenguaje puro y honesto; guardarse de tener o escuchar conversaciones indecorosas y de pronunciar palabras equívocas o de mal sentido y apartarse de todo objeto o persona que pueda hacer peligrar la virtud»; 2.– «Comunicar solo con amigas buenas y educadas, y no con aquellas que no tienen sentimientos religiosos, que son o se llaman despreocupadas; huir de las que murmuran y critican, de las que no saben más que de modas, cines, etc.»; 3.– «Vestir según la posición de su familia, sin lujo excesivo, y más que todo con modestia, desechando toda moda indecente o libre» y 4.– «Ejercitarse en la obediencia y respeto a los padres y superiores; en la amabilidad, buen trato y educación con las iguales y en la caridad y paciencia con todos, especialmente con las inferiores»; un compendio, en definitiva, de creencias y actitudes congruentes con el discurso de la domesticidad.

Hacia siglos que la teología católica debatía sobre la piedad ultramontana que adoptó la forma de una ofensiva a favor de tomar la comunión con frecuencia ante los rigoristas teológicos que argumentaban que el sacramento solo debía recibirse en estado de total arrepentimiento, y, por tanto, de manera infrecuente, Pio X puso fin al debate en 1905 al instar a los fieles a comulgar con frecuencia. A los ojos de los sacerdotes, el número de comuniones era un testimonio más del compromiso religioso de la población (Callahan 204). La comunión frecuente llevaba consigo la necesidad de confesarse de forma periódica, obligación que encontraba mucha resistencia. Los supuestos abusos del confesionario se convirtieron en parte habitual del repertorio de las abundantes publicaciones anticlericales que criticaban duramente la influencia de la Iglesia en la sociedad en el doble plano de control de la sexualidad y la influencia política. La resistencia a la confesión tenía raíces profundas también por la aversión

a perder la poca privacidad en una comunidad rural cerrada y las suspicacias que despertaban los párrocos por el hecho de confesar a las mujeres.

La metodología utilizada en esta investigación ha consistido en rastrear el proceso de secularización y feminización del catolicismo a partir de la pregunta de William Callahan «¿Acaso no había una contradicción fundamental entre el increíble número de devociones y de asociaciones piadosas y un enorme absentismo religioso en España? Los recargados vestidos que se ponían a las imágenes, la perpetua ronda de novenas y otros oficios devocionales, la dependencia respecto de multitud de símbolos externos, escapularios y medallas estaban concebidos para convertir el catolicismo español en «patrimonio casi totalmente de mujeres» (214). El vaciado exhaustivo de las encuestas correspondientes a treinta parroquias constituye una muestra representativa de la diócesis de Tarragona atendiendo a criterios de hábitat rural y urbano y a la dimensión de las parroquias. Como podemos observar en la tabla sobre observancia religiosa, solamente un exiguo 1,2% participa diariamente del sacramento de la comunión, que tampoco supera el 7% de quienes lo reciben con frecuencia. Las mujeres suponen el 92% y el 85% respectivamente de los fieles que se acercan a comulgar.

OBSERVANCIA RELIGIOSA. DIOCESIS DE TARRAGONA (1932)					
Parroquia	Población > 7 años	Comunión diaria hombres	Comunión diaria mujeres	Comunión frecuente hombres	Comunión frecuente mujeres
Alcover	2.643	1	15	8	130
Alió	470	6	1	6	5
Botarell	305	0	12	6	25
Cambrils (San Pedro)	1.090	0	6	10	50
Cambrils (Santa María)	1.836	2	30	20	125
Catllar, El	1.146	0	12	10	30
Constantí	2.058	0	35	11	100
Montbrió	1.025	1	30	30	125
Morell, El	1.609	0	70	25	250
Pont d'Armentera, El	1.001	0	6	8	40
Reus (San Francisco)	5.682	5	45	40	160
Reus (San Juan Bautista)	4.430	10	80	80	500
Riudoms	3.228	0	25	15	40
Roda de Bará	591	0	8	6	30

Selva del Camp, La	2.891	2	35	12	200
Tarragona (San Juan Bautista)	10.670	12	85	50	300
Valls (San Ant3nio Abad)	1.738	2	28	5	20
Valls (San Juan Bautista)	10.670	12	80	200	1.000
Total	53.083	53	603	542	3.130

Fuente: AHAT. Estadística Diocesana, 1932. Elaboración propia.

La opini3n clerical llevaba tiempo observando con inquietud los efectos de la urbanizaci3n en la pr3ctica religiosa. Ya, a finales de 1850, un p3rroco de Barcelona apreci3 que s3lo un tercio de sus feligreses cumpl3an con su obligaci3n de comulgar por Pascua. Los estudios sobre los niveles de observancia en Espa1a han mostrado el alejamiento casi total de la religi3n entre las clases bajas urbanas aunque se mantuvieran, como as3 indican las estadísticas de la di3cesis de Tarragona, el bautismo y los matrimonios can3nicos. El debate sobre el grado de ruralizaci3n del catolicismo se muestra en el caso de Tarragona destacando los municipios medianos en indicios de religiosidad y feminizaci3n del culto.

Tama1o de la parroquia	% comuni3n diaria mujeres	% comuni3n frecuente mujeres	% comuni3n diaria mujeres y hombres	% comuni3n frecuente mujeres y hombres
>5.000	88%	83%	0,9%	6,5%
1.500 a 5.000	95%	89%	1,6%	7,5%
<1.500	91%	80%	1,5%	6,8%
Total	92%	85%	1,2%	6,9%

En la siguiente tabla podemos observar un poderoso indicio de irreligiosidad trat3ndose de la obligaci3n anual de confesi3n y comuni3n del catolicismo en Pascua. Vemos como soslayan el precepto cuatro de cada diez mujeres a partir de un reducido conjunto de parroquias sobre las que hemos obtenido datos cuantitativos.

INDICIOS DE IRRELIGIOSIDAD POR GÉNERO				
Parroquia	Incumplimiento pascual hombres	Incumplimiento pascual mujeres	TOTAL	% mujeres
Alcover	950	330	1.280	26%
Alió	130	35	165	21%
Botarell	49	4	53	8%
Cambrils (San Pedro)	299	132	431	31%
Cambrils (Santa María)	72	30	102	29%
Catllar, El	290	120	410	29%
Constantí	360	110	470	23%
Montbrió	181	55	236	23%
Morell, El	300	190	490	39%
Pont d'Armentera, El	335	78	413	19%
Reus (San Francisco)	840	907	1.747	52%
Reus (San Juan Bautista)	650	1.600	2.250	71%
Riudoms	520	120	640	19%
Roda de Bará	68	12	80	15%
Selva del Camp, La	215	20	235	9%
Tarragona (San Juan Bautista)	2.000	1.580	3.580	44%
Valls (Madre de Dios del Carmen)	740	60	800	8%
Valls (San Antonio Abad)	765	520	1.285	40%
Valls (San Juan Bautista)	1.450	850	2.300	37%
Vinaixa	388	142	530	27%
Total	10.602	6.895	17.497	39%

Fuente: AHAT. Estadística Diocesana, 1932. Elaboración propia.

INCUMPLIMIENTO PASCUAL DE LAS MUJERES Y HABITAT				
Tamaño de la parroquia	Incumplimiento pascual hombres	Incumplimiento pascual mujeres	TOTAL	% mujeres
>5.000	4.940	4.937	9.877	50%
<1500	1.352	436	1.788	24%
1500 a 5000	4.310	1.522	5.832	26%
Total	10.602	6.895	17.497	39%

La presentación estadística de los datos proporcionados por la muestra de la encuesta diocesana de Tarragona correspondiente a 1932 indican algunas conclusiones relevantes, como el distanciamiento de las prácticas de observancia de mujeres en un 39% generalizado, aunque existen diferencias notables atendiendo a la tipología parroquial; así las de tipo urbano (Tarragona, Reus, Valls) presentan más equilibrio de género que las rurales, estableciéndose una correlación positiva entre ruralidad y feminización de la religión. Las mujeres en conjunto representan el 39% del incumplimiento pascual, más notable en las ciudades aunque con excepciones significativas en Alcover, Pont d'Armentera (núcleo protestante), el barrio de pescadores de Cambrils o un pequeño pueblo como Alió. La investigación en microhistoria ha mostrado la relevancia de las rupturas comunitarias derivada de la organización socialista de tipo republicano, laico, que desafiaba el fuerte sentido de comunidad en el cual la religión desempeñaba un papel esencial. En el ámbito urbano parece claro que el apego de la burguesía a la Iglesia estaba vinculado a una vaga ideología política que consideraba la religión como un baluarte del orden social. En estas circunstancias, había pocas posibilidades de que la Iglesia formulara una estrategia que trascendiese las divisiones de clase. De hecho, ocurrió lo contrario (Callahan 202).

El triunfo del liberalismo y la aparición de una sociedad más secularizada en el siglo XIX impulsaron al clero hacia un convencimiento obsesivo de que había que tomar medidas enérgicas para contener «el diluvio ciego de la lujuria», ya en el cambio de siglo los sínodos prestaron mucha atención a la regulación de la moralidad sexual, con la condena drástica del adulterio y de los considerados vicios sexuales. Las amenazas para la moralidad solo se resolverían con el castigo y severas amonestaciones, así a los que cometían público adulterio y a los que vivían en concubinato se les debían negar los sacramentos. Se dijo a los sacerdotes que procurasen «apartar a sus ovejas de ciertos lugares de perdición, en donde naufragan con harta frecuencia las virtudes más sólidas y fervorosas». Se advirtió a los padres de las zonas rurales que retuvieran a sus hijos en casa por la noche y jamás les permitieran quedarse a solas con sus futuros esposos. Se exhortó a las mujeres a practicar «la modestia cristiana en el vestir» (Callahan 207); la Iglesia definitivamente ya no disponía de los instrumentos de control de los añorados tiempos de la alianza entre el Trono y el Altar que en una formulación para el siglo veinte y después de una guerra civil, calificada de cruzada religiosa, impuso el nacionalcatolicismo español en su empeño recristianizador que comportó una profunda redefinición de la feminidad.

La Estadística diocesana de 1932 dedica el capítulo XXI a «Moralidad» en la certidumbre que las costumbres tradicionales sufrían impactos amenazantes en los modos de vida; así los párrocos dan cuenta de los cambios en las formas del ocio, satanizando la existencia de moda indecente (Alió; Alforja) por «cómo visten algunas doncellas» en una explícita manifestación del control del cuerpo femenino. En este mismo sentido se destaca en San Pedro de Cambrils un par de casos en que se «ha usado el matrimonio antes de haberlo contraído», o en Pont d'Armentera la «deshonestidad entre los jóvenes, por la noche de paseo», o en Riudoms sobre «fugas de algunos jóvenes para ir con sus novias». En San Juan de Reus se menciona el «vicio de lujuria por las modas contra las que se emplea la Liga de la Modestia». La histórica obsesión de la Iglesia por la sexualidad se normativizó en los mismos años que los párrocos cumplimentaban la encuesta, cuando en 1930 Pío XI (1922-1939) publicó la encíclica *Casti connubii* sobre la santidad del matrimonio, coherente con el patriarcado legitimado por el catolicismo. Así, las funciones que le van a ser atribuidas a la sexualidad y, en consecuencia, a las mujeres, pues somos a la vez metáfora y su metonimia, lo que la simboliza y aquello que la provoca (Amorós 251) en un dique de contención de lo que se intuía como, en palabras de Marcuse, «la» mujer va a pasar de «suelo ontológico» a plataforma emancipatoria, dadas las potencialidades subversivas de la liberación del deseo frente al principio del logro que preside el funcionamiento del orden capitalista (Amorós 252).

La obsesión de la Iglesia con los placeres mundanos y la práctica del rigorismo católico se resumen para el caso de la diócesis de Tarragona en el capítulo de la encuesta dedicado a «Moralidad» que enfatiza la existencia de espectáculos con «menoscabo a la moralidad» en la parroquia, que en la mayor parte de las parroquias consiste en la existencia de bailes, teatro y cine. En El Catllar, el párroco afirma que es la Sociedad Agrícola quién anima y organiza el baile y el cine. La confrontación sobre los espacios de sociabilidad recreativa será motivo de politización del hecho religioso durante la II República. En definitiva, los párrocos se muestran a la defensiva, conscientes del debilitamiento de unas tradiciones que mantenían acompasada la vida de todos y todas al ritmo que marcaba la religión, que en el marco de nuevas libertades en la «primavera» republicana sacaba a la luz un substrato laico cierto, aunque semioculto hasta entonces por la coerción (Rivera y de la Fuente 99).

En la tríada «mundo, demonio y carne», los tres enemigos del alma, el baile ocupa un lugar específico en tanto que manifestación de corrupción moral; así en San Francisco de Reus que «hay baile todo el año, se emplean los medios posibles para desterrarlo habiendo fundado una asociación católica de obreros con quinientas jóvenes obreras», en San Juan Bautista de Reus se indica que

se ha creado una «escuela dominical para apartar a las jóvenes del baile y de espectáculos inmorales». El laicismo republicano se manifiesta como causa de la desafección a los preceptos. Así, en el Carmen de Valls el párroco indica que «hay bailes en la Sociedad Agrícola dónde antes se respetaba la Cuaresma, pero desde que impera el nuevo régimen se baila todas las épocas del año, si bien debido a la predicación y confesionario, son pocas las jóvenes que asisten durante el tiempo cuaresmal». El baile fue objeto de una intensa acción pastoral ya que «Todo baile en el que se ejecutan abrazos o contactos gravemente condenados por el sexto mandamiento es gravemente inmoral» como se sostenía en una publicación promovida por la Acción Católica de Barcelona en 1951.

3. LAICIDAD EN LA SEGUNDA REPÚBLICA

El cambio de régimen iniciado el 14 de abril de 1931 constituye una seria amenaza, según la Iglesia, al fomentar la secularización y crear condiciones de posibilidad para un cambio social profundo en los papeles de género, articulado en la modernidad sobre unas relaciones de experiencia entre hombres y mujeres en base a un imaginario legitimador de la dominación simbólica patriarcal.

La denominada «cuestión religiosa» tensionará la vida de las parroquias y socializará los conflictos Iglesia-Estado, debido a la aparición de múltiples «litigios de frontera». Según García Jordán, hay tres momentos en la relación de la Iglesia catalana en el primer bienio republicano: un primero de posibilismo para conseguir mantener los privilegios combinándolo con movilización para el ideario durante el debate del texto constitucional; un segundo, después del 9 de diciembre de 1931, de constitución del frente católico en contra de la ley de confesiones; y un tercero, de acceso de los «católicos» al gobierno central. Es la primera vez que España abandona el estado teocrático en pro de una secularización completa. La situación se agrava después de los incendios de iglesias en mayo, y el 3 de junio se hace pública la carta colectiva de los obispos. La reacción más importante de la Iglesia ante la política laicista fue la pastoral colectiva de enero de 1932. La ley de confesiones y congregaciones se plantea como culminación del ideario republicano laicista. Los artículos 26 y 27 daban a la Constitución el tono más agresivamente laico de su historia (Duch 1994, 127).

La ley, aprobada por 278 votos a favor y 50 en contra, tenía que afectar a la comunidad de religiosas de provincia, que en 1930 era de 1799 personas: 387 religiosos y 1.412 religiosas. Existen en la provincia siete comunidades religiosas, dos de las cuales dedicadas a la enseñanza, y 16 órdenes religiosas femeninas, dedicados 7 a la enseñanza, 5 a beneficencia y 2 contemplativos. En la ciudad de Tarragona había 7.48 comunidades por cada diez mil habitantes,

mientras que a nivel español era de 3.58; en relación al número de religiosos, en Tarragona capital era de 148.63 por diez mil mientras que la mediana española era de 71.10. Existen en la capital 90 religiosos masculinos y 367 monjas, un total de 23 comunidades y 547 clérigos (Duch 1997, 128). Entre 1888 y 1927 los monasterios femeninos en España se incrementaron de 1.027 a 3.728 mientras que los masculinos pasaron de 161 a 970. La expansión de las órdenes femeninas se debe al reconocimiento de la Iglesia de la importancia de la enseñanza y en la expansión de actividades caritativas como medio para aumentar su influencia (Callahan 181).

Las manifestaciones del conflicto religioso durante la Segunda República en los municipios de Tarragona evidenciaron la polarización social ante la política laicista mediante la movilización de la jerarquía y del asociacionismo católico, especialmente femenino. La mayor concentración del clero se encuentra en el Alt Camp, la comarca con menos población y con una proporción de un cura por cada 355 habitantes; la ciudad de Valls, como hemos visto en la tabla de observancia religiosa muestra actitudes reactivas a preeminencia social del clero. Las comarcas de Tarragona y Reus se sitúan en torno a los 860 habitantes por cada clérigo, mientras que en las respectivas ciudades asciende a 1.300. La densidad asociativa católica es importante con municipios con numerosas cofradías, hermandades y asociaciones: La Catedral (11), el Morell (7), en sólo 13 parroquias de la comarca de Tarragona se contabilizan 5.398 afiliados. En el Baix Camp el total de afiliados son 23.745 en 15 parroquias analizadas. En la ciudad de Reus destacan San Juan (1.700) y San Pedro (6.339). La red local y diocesana se manifiesta poderosa en número de efectivos cotizantes aunque menos dinámica, a excepción de las ceremonias de semana santa o de los propios rituales anuales, de lo que la jerarquía hubiese deseado y socializado para estimular la movilización católica ante las políticas laicistas de la II República mediante el periódico católico publicado en Tarragona, *La Cruz* (1901-1936).

En la información recogida sobre los bautismos destaca el caso de El Pont d'Armentera, con hasta 3 infantes no bautizados, muy significativo por tratarse de un núcleo rural donde existe un núcleo protestante importante. En el Catllar (2) se hace referencia al «sectarismo creciente de la República» y a una «pugna entre propietarios y aparceros desde el advenimiento de la República, dedicándose éstos aparceros a hacer propaganda para que no haya bautizos», ejemplo de una conexión estricta entre el conflicto social agrario y el anticlericalismo; en la parroquia del Carmen de Valls se hace referencia a un niño y una niña debido a que «sus padres viven amancebados [...], son de ideas perversas y no quieren oír de religión», las gestiones de las «buenas personas para que se

bautice a sus hijos resultan infructuosas». En la Riba se informa de que hay personas no bautizadas, «unos por sectarismo y otros por protestantes».

Un capítulo de la Estadística cursada a los párrocos en 1932 por la Vicaría general del Arzobispado pretende conocer la existencia de comités o personas que trabajen con la finalidad de que no se hagan bautizos. Las parroquias en las que existan núcleos protestantes (Pont d'Armentera) o republicanismo militante se habían atrevido a desafiar el ritual católico en los ciclos de vida bajo el estímulo que proporcionó la política laicista del gobierno español. Así, en los municipios de Alió, El Catllar y la Parroquia de San Juan Bautista de Tarragona hay personas que independientemente de ningún comité trabajan con dicha finalidad, especificándose en El Morell que aun habiendo personas que trabajen con la finalidad indicada «aún no lo han conseguido, pero lo conseguirán».

La presencia de congregaciones religiosas prolifera también en núcleos significativos de la propaganda laica, como es el caso de Barberà de la Conca. Este municipio, con importante organización socialista desde las últimas décadas del siglo XIX, vivió el conflicto religioso en 1931 de manera intensiva como así describe su párroco. Los hechos remiten a que el 19 de abril de 1931 se produjo una crisis en relación a la primera comunión: «La propaganda antirreligiosa provocó que todo y con tener la ropa preparada, el párroco las estampas, dejan de hacerla». Y desde entonces ningún niño o niña de la Sociedad⁴ han pisado la iglesia y ay de la niña que viniese que le hacen el vacío los y las demás».

En mayo de 1931 prosigue su relato el párroco de Barberà de la Conca «las jóvenes se dieron de baja de la Asociación de Hijas de María y los hombres y las mujeres acordaron hacerlo todo por lo civil», así el 24 de mayo se produjo el primer nacimiento sin bautizo católico y el 28 del mismo mes el primer entierro civil, mientras que en agosto y octubre se formalizan los primeros «concubinatos». Otros aspectos del combate laico son percibidos por el párroco cuando afirma que el 25% de la población del pueblo no pertenece a la Sociedad, «los hombres tampoco tienen fe, sólo que son unos sectarios», mientras que las mujeres «generalmente cumplen los preceptos dominical y pascual. Las jóvenes también siguen a sus madres».

El párroco, en su largo informe recogido en el apéndice de la encuesta, sostiene que «desde que ha cambiado el régimen serían contraproducentes todas las gestiones. Se ha formado la Liga Laica y hay personas que realizan propaganda para que no se bauticen, y las madres son las primeras en no quererlo». Una de las explicaciones del anticlericalismo es de orden socioeconómico, a la cual se adhiere el párroco de Barberà cuando afirma que «desde hace sesenta

4. Según el párroco pertenecía a la Sociedad el 75% de la población.

años los propietarios tenían muy sujetos y como esclavizados a los aparceros y jornaleros (...) los dueños cumplirían más o menos con la Iglesia y hacían oídos de mercader a las justas demandas, así empezaron a concebir odio a la Iglesia como favorecedora de los ricos y explotadora de los pobres». Un conflicto social que culmina con la creación en 1894 de la primera cooperativa agraria creada desde abajo, de orientación socialista, en Cataluña (Fuguet y Mayayo). El párroco, Francisco Mercadé, relata cómo levantaron un edificio llamado «La Casa» en 1912 con dependencias de café y baile y escuela con un maestro laico «que continúa hasta la fecha [...] con el resultado que han crecido contra Dios. Hasta la proclamación de la República guardaban algunas formas de nuestra religión» como matrimonios o enterramientos a pesar de que eran «herejes en su mayor parte y ateos todos».

En las políticas laicizantes sobre los entierros civiles es significativo que, aunque hubiere muchas quejas de los párrocos sobre el creciente laicismo y el ya de por sí laicismo político que nace con el régimen de la República, entre todas las parroquias de la muestra sólo suman 25 casos de entierros civiles. Sobresale el caso en el Carmen de Valls, dónde se indica que se intentó advertir a las hijas del difunto pero que «las hijas comunistas no oyeron al párroco». La explícita declaración sobre voluntad de enterramiento civil a la que la Iglesia respondió a la secularización de cementerios motiva una intensa campaña en las parroquias, casi un «recuento de efectivos». Así, en Catllar se indica que «no han firmado por sectarismo, particularmente las mujeres por miedo a familiares y amigos y unos por indolencia», en El Morell muchos han firmado sin entregar el duplicado, ignorándose el motivo. El miedo también es causa de doscientas personas que dejan de firmar la declaración de voluntad de funeral religioso en Pont d'Armentera y Porrera, núcleos más secularizados o de laicismo excluyente de nueva gestación.

La ley del divorcio y la regulación del matrimonio civil modificaron los ítems de la encuesta diocesana para documentar el desafío laicista. Así se contabilizan los matrimonios civiles desde la proclamación de la República no relevantes en proporción a los católicos ya que se registran solamente 13 matrimonios civiles en los municipios de la muestra cuando se realizaban, según los párrocos, hasta 573.7 matrimonios anuales de media. El caso más destacable de la muestra se da en el Pont d'Armentera, importante núcleo protestante, dónde de un promedio anual de 6 matrimonios, existen 4 parejas casadas por lo civil.

Los párrocos también informan sobre aquellas personas que viven sin estar casadas por el rito católico; en la mayoría de las parroquias no se dan casos de personas que vivan en concubinato, pero sí se informa que las hubiere en La Riba y en el Carmen de Valls (2) o en San Juan Bautista de Valls (4 o

5). En la parroquia de la Santísima Trinidad de Tarragona se informa de que «hay casos, imposible de determinar por falta de tiempo, algunos tienen hijos bautizados». La actitud expresada por los párrocos se refleja en expresiones defensivas como el caso de Constantí, dónde el párroco hubiere usado la huelga para que se hagan matrimonios canónicos; en Morell se indica que «es inútil toda diligencia, son unos miserables, no han hecho caso de lo que se les ha dicho, todo lo desprecian» y, en el Carmen de Valls también se indica que es inútil toda diligencia a emplear.

La estadística intenta documentar el número de personas divorciadas que viven en cada una de las parroquias, dándose cifras muy bajas, con una persona en San Pedro de Cambrils o dos en Alforja o San Francisco de Reus, 4 del Carmen de Valls, aunque las cifras más elevadas se dan en núcleos rurales como Riudoms (5) o Constantí (6). La Iglesia era consciente que la regulación del matrimonio como uno de los derechos de ciudadanía que la República promovió podría, simbólicamente, desafiar la costumbre y, a medio plazo, normalizar el pluralismo ideológico; por todo ello se pretende conocer la existencia de comités o personas que trabajen contra el matrimonio canónico en pos del matrimonio civil, que los párrocos desconocen a excepción de Alió y Morell, San Juan Bautista de Tarragona y Alcover, práctica que se personaliza en Marta Domingo.

Entre los «vicios contra la santidad del matrimonio», se menciona reiteradamente el onanismo y el malthusianismo. En Porrera se dice que «las mujeres son las más sensibles» ante lo que el párroco señala que «veo difícil el remedio a un mal endémico». En Cataluña se produjo un notable descenso de la natalidad situándose el número de hijos por mujer de 2,6 a 1,9 entre 1922 y 1935 (Nash y Borderías 163). Prácticas de control de natalidad que los párrocos recogían en sus informes y que reflejan un reajuste de valores culturales con la aparición de una nueva moral sexual no basada en los preceptos católicos como cuando constatan la falta de recato en el comportamiento público y particularmente en las ropas de las mujeres (Lannon 1999, 65), hecho que fue objeto en 1926 de una declaración colectiva de la Junta de Reverendísimos Metropolitanos, constituida tres años antes.

4. ESPIRITUALIDAD Y SOCIABILISMO FEMENINO CATÓLICO

En una España eminentemente católica como la de finales del XIX y primeras décadas del XX se desarrollará una espiritualidad caracterizada por las concepciones morales del eterno femenino que exigían a las mujeres una vida religiosa de renuncia, resignación, silencio, evasión, enemistad con la vida, desprecio del propio cuerpo y negación del placer (Tamayo 134). El número

de religiosas en España se dobló entre 1860 y el cambio de siglo llegando a cuarenta mil y creció hasta sesenta mil en 1930 cuando el total de religiosas, en su mayoría en comunidades activas, era tres veces superior al de religiosos y superior a la suma de religiosos y sacerdotes diocesanos. Las monjas aparecían como servidoras de Dios, modelos de vida abnegada a imitar por las mujeres.

En el estado de la cuestión sobre la «moralidad», la Estadística diocesana enfatiza si «ocurren en la parroquia escándalos graves», «los vicios dominantes en la misma y qué remedios se aplican para su extinción o disminución y cuáles podrían con mayor eficacia adoptarse», la celebración de «bailes en todas las épocas del año y si hay cines, varietés u otros espectáculos con menoscabo de la moralidad, y qué medios se emplean para contrarrestar sus efectos», así como «si se ha notado el respeto debido a la Cuaresma en las diversiones o se ha faltado respeto de este particular y desde que fecha». Transcurridos unos meses desde la proclamación de la II República, los párrocos describen cambios secularizadores generalizados como en San Juan de Reus «desde que la autoridad civil ha quitado las fiestas de precepto». Es generalizada la opinión sobre la prevalencia de comportamientos, menos escandalosos pero más endémicos, entre la población, como la blasfemia, el juego y la profanación de días festivos y otros de nuevo tipo como el «sectarismo republicano» (El Catllar), inmoralidad conyugal, los deseos de diversiones y la indiferencia religiosa (Morell) o la falta de asistencia a misa. En Riudoms se señala la inmodestia de vestir y en Roda de Berá se habla «de envidias y rencores en hombres y mujeres»; y uso de la murmuración y la lujuria en Vinaixa, dónde el párroco da consejo avisando y no consigue nada particularmente desde «abril del pasado año 1931». En San Pedro de Reus se informa que «si se saben en concreto se aplican los remedios convenientes» que pasan por la predicación, que en Constantí se suma al «celo de los celadores del Apostolado de la Oración».

El calendario católico será objeto de debate político en el plano local sobre la celebración de procesiones especialmente, como así también sucede con el respeto a la Cuaresma que la Iglesia propugnaba. En las treinta parroquias analizadas se muestra que en seis de ellas no se realizan espectáculos mientras «se ve algo de respeto» en otras seis. Ante una cuestión central en las relaciones de género, cortejo y aparejamiento como era el baile en las comunidades rurales y los barrios urbanos de los años treinta, observamos que en el 60% de las parroquias en 1932 no se respetaba la suspensión del baile dominical durante la cuaresma. Por el contrario, en dieciocho de las parroquias se indica que no se respeta: en Aleixar «sí se respeta en baile pero no en cine»; en Pont d'Armentera se indica que se respetaba hasta la República; en la Sangre de Reus que «no respetan nada»; en San Pedro de Reus «se paran los bailes pero no

los cines» o en Riudoms que se intenta contrarrestar los espectáculos de todo tipo con «Cultura de la dona», obra social católica (Duch y Palau); tampoco se respeta en Vinaixa: «este año ha sido el primero que no se ha respetado, aún con los avisos del párroco hubo baile».

Lo privado se convierte en una nueva arma ideológica en la lucha por una sociedad secularizada liberada de dominación religiosa. Determinados ritos sociales, como el registro de los hijos, los matrimonios y los entierros civiles, constituyen testimonios de una cultura laica alternativa a la católica, en lo que Moreno considera como «laicismo militante». Las prácticas de vida, privadas y públicas abren espacios a la incorporación de las mujeres a los derechos y libertades. Dichas ceremonias permiten reforzar la identidad colectiva de estos grupos, que se transmiten a las generaciones futuras, tarea en que se reserva una importante función a las mujeres» (Moreno 69).

En el Epígrafe XXVI la estadística incluye información sobre Obras Sociales «informadas del espíritu de la Iglesia Católica»; en las parroquias urbanas (Reus) encontramos la Biblioteca de Buenas Lecturas y la Liga Espiritual contra la Blasfemia, el Centro Católico o asociaciones como Caridad Cristiana de Señoras y Mutual Femenina de Misericordia. En Tarragona, Acción Popular Católica (600 asociados) o Acción Católica de la Mujer, creada en 1920 con 551 asociadas o en Valls la agrupación político-social tradicionalista y la Mutua de Propietarios, Hermandades de Socorros Mutuos, Asociación de Padres de Familia. El cambio de régimen comportó que algunas de estas obras se fortalecieron mientras que otras dejaron de actuar, como la Cofradía de San Vicente de Paül (Alforja), un municipio dónde el párroco informa de la existencia de una «Sociedad comunista con 20 socios hostiles a la Iglesia», como así también sucedió en Alió (509 habitantes) dónde según el párroco «casi todo el pueblo pertenece a las sociedades socialistas y comunistas. Se ataca a la religión y se insulta a sus ministros». En Barberà la respuesta católica al laicismo militante consistió también en la creación de Cívica Femenina Cultural, «Dios quiera en el próximo quinquenio pueda desarrollarse y dar óptimos frutos» En algunas parroquias se creó la «Cultura de la dona», inspirada en el «Institut de Cultura i Biblioteca Popular de la Dona» creada en Barcelona (Duch 2015a). Al desafío de la sociabilidad laica en muchas parroquias que impugnaba las costumbres tradicionales en los ritos de paso vitales se respondió, como vemos, con el reforzamiento del tejido asociativo católico formal.

Pio XI, «el Papa del catecismo», había dado un gran impulso a la catequesis a través de la encíclica *Acerbo Nimis* (1905) en el convencimiento de que ante las persecuciones y las malas costumbres el único remedio era la enseñanza de la doctrina cristiana; una «panacea que ignoraba una vez más el devenir de

las cosas, en suma, la modernidad. El hecho es que la catequesis funcionaba con notable eficacia incluso en las zonas más difíciles. Pero entre la niñez y la adolescencia, los jóvenes más que las jóvenes se perdían para la Iglesia en gran número» (Rivera y de la Fuente 97).

Uno de los ítems de la Estadística se refiere a las relaciones de la parroquia con los centros escolares existentes en los municipios. El clero pensaba que la complicada y conflictiva vida social de las primeras décadas del siglo XX en España tenía como causa directa la influencia negativa de la prensa y de la educación (Crovetto 287). Otro aspecto pretendía describir la enseñanza del catecismo –frecuencia, duración, texto, metodología y resultados–. Así en el epígrafe XXVIII de la estadística de 1932 se pretendía recoger el estado de la cuestión sobre la enseñanza del Catecismo en las escuelas, cuya obligación se reguló en 1838, con la implicación de maestros y maestras en el culto católico.

Con motivo de las medidas laicistas del gobierno de la Segunda República se prohibió la enseñanza del catecismo, en respuesta a una permanente presencia de los sacerdotes en las escuelas públicas que las visitaban con una frecuencia semanal, así como es generalizada la práctica de que maestros y maestras acompañaran dos veces al año a los niños y niñas. La estadística aporta exhaustiva información sobre la identidad de maestros y maestras, así como de las relaciones «cordiales y frecuentes con el párroco» o «frías y corteses» en otros casos. En San Pedro de Reus se daba tres horas a la semana de catecismo más visita semanal, «mejor relación con los maestros de las escuelas privadas, los de las públicas fríos». En Valls se dan uno o dos días a la semana durante una hora el catecismo y visitas «cinco o seis al año que no eran muy del agrado de los maestros, desde el nuevo régimen no se ha hecho ninguna visita». La anticipación a la legislación sobre congregaciones religiosas se presentaba a los párrocos

El dimorfismo sexual se aprecia en un mayor abstencionismo de los hombres a las ceremonias religiosas como una característica de su comportamiento; una masculinidad alejada de las prácticas y las devociones congruentes con la feminidad. Así, en la parroquia de La Sangre de Reus había protestantes y espiritistas, «unas ochenta personas que propagan sus errores sin resultado», una afirmación compatible con anotar la existencia de núcleos activos de disensión al catolicismo.

«La atribución progresiva de mayor religiosidad a las mujeres (algo que comparten, desde el último tercio del siglo XIX, católicos y liberales) sería precisamente un producto de la integración de la diferenciación sexual como un rasgo relevante de la identidad por parte de un catolicismo que, medio

siglo antes, había exaltado el sentimiento católico de ambos sexos frente a la modernidad» (Blasco 130).

La feminización de la religión creó las posibilidades discursivas para la movilización sociopolítica de las mujeres católicas en la primera mitad del siglo XX, para la activa respuesta femenina a la secularización. No ha sido objeto de este análisis el movimiento católico femenino aunque me inclino a pensar que «la Iglesia aprovechó el potencial femenino para movilizar a las mujeres, que son presentadas como instrumentos del clero, de una institución patriarcal cuyas normas habían internalizado» (Blasco 131). Así, si bien la jerarquía católica propulsó y alentó las organizaciones femeninas, éstas se basaron en las motivaciones de sus protagonistas en términos de acceso a lo público, de oferta de otras opciones alternativas a las socialmente asignadas a las mujeres de entonces en reconocimiento social y de aprendizaje de la práctica de la participación pública, aunque el resultado final fuese una emancipación parcial e inacabada, ya que no impugnaron el modelo de las esferas separadas ni la exclusión de la ciudadanía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, Gregorio. «La secularización de las sociedades europeas». *Historia Social* 46 (2003): 113-157.
- Amorós, Celia. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Feminismos. Madrid: Cátedra, 1997.
- Arce Pinedo, Rebeca. *Dios, Patria y Hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Santander: Publican. Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008.
- Blasco, Inmaculada. *Paradojas de la ortodoxia: política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1938)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.
- Blasco, Inmaculada. «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica». *Historia Social* 53 (2005 a): 119-136.
- Blasco, Inmaculada. «Dones i activisme catòlic: l'Acció Catòlica de la Mujer entre 1919 y 1950». *Recerques* 51 (2005 b): 115-139.
- Blasco, Inmaculada. «Ciudadanía femenina y militancia católica en la España de los años veinte: el feminismo católico». *Religión y política en la España contemporánea*. Coord. Carolyn P. Boyd. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), 2007, 187-208.
- Callahan, William J. *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Barcelona: Crítica, 2002.

- Crovetto, Fernando. «Secularización y clero en la Archidiócesis de Zaragoza durante el primer tercio del siglo XX: la percepción de Juan Soldevila y Romero». *SetD* 5 (2011): 285-308.
- De la Cueva, Julio. «Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil». *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. Ed. Manuel Suarez Cortina. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, 255-280.
- De la Cueva Merino, Julio y Feliciano Montero (eds.). *La secularización conflictiva, España (1898-1931)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- Delgado, Manuel. *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*. Barcelona: Humanidades, 1992.
- Díaz-Salazar, Rafael. *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. Madrid: HOAC, 1988.
- Duch, Montserrat. *República, reforma i crisi. El Camp de Tarragona (1931-1936)*. Tarragona: El Mèdol, 1994.
- Duch, Montserrat. «Actituds populars i control social. Les parròquies del bisbat de Tarragona (1927)». AAVV. *Els temps sota control*. Tarragona: Diputació de Tarragona, 1997, 261-271.
- Duch, Montserrat y Montserrat Palau. «La socialización de los saberes femeninos: el Instituto de cultura y biblioteca popular para la mujer, Barcelona (1900-1936)». *Historia Social* 82 (2015a): 133-147.
- Duch, Montserrat. «El género de la sociabilidad europea contemporánea: notas para su estudio». *Sociabilidades en la Historia*. Coords. Santiago Castillo y Montserrat Duch. Madrid: Catarata, 2015b, 115-132.
- Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. Tomo 13. Londres-Nueva York: Macmillan, 1987.
- Figuerola, Jordi. «Movimiento religioso, agitación social y movilización política». *Historia Social* 35 (1999): 65-80.
- Fuguet, Joan y Andreu Mayayo. *El primer celler cooperatiu de Catalunya, centenari de Barberà de la societat de Barberà de la Conca: 1894-1994*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament d'Agricultura, 1994.
- García, Amelia. *Ideología y práctica de la acción social católica femenina (Cataluña, 1900-1930)*. Málaga: Universidad de Málaga, Colección Atenea. 2007.
- García, Pilar. *Els catòlics catalans i la Segona República*. Montserrat. Publicacions de l'Abadia, 1986.
- Gibson, Ralph. *A social history of French Catholicism, 1789-1914*. Londres: Routledge, 1989.
- Langlois, Claude. «Catholicisme au féminin ou féminisation du catholicisme? Délimitier ou définir un nouveau champ de recherché en histoire et en sociologie». *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes* 102 (1994): 379-385.

- Lannon, Frances. *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*. Madrid: Alianza, 1990.
- Lannon, Frances. «Los cuerpos de las mujeres y el cuerpo político católico: auto-ridades e identidades en conflicto en España durante las décadas de 1920 y 1930». *Historia Social* 35 (1999): 65-80.
- Luna, Joana y Elisenda Macià. «L'associacionisme femení; catolicisme social, catalanisme i lleure». *Més enllà del silenci: les dones a la historia de Catalunya*. Ed. Mary Nash. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1988, 227-242.
- Marramao, Giacomo. *Poder y secularización*. Barcelona: Península, 1989.
- Mcmillan, James. «Religion and Gender in Modern France: Some Reflexions». *Religion, Society, and Politics in France since 1789*. Eds. Frank Tallet y Nicholas Atkin. Ohio: Hambledon Press, 1991, 55-66.
- Minguez, Raúl. «Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en una proclamación dogmática (1854)». *Ayer* 96 (2014): 39-60.
- Montalbán, Francisco J. *Historia de la Iglesia Católica IV: Edad Moderna (1648-1963)*. *La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Moreno, Mónica. «Mujeres y sociabilidad laica (1875-1931)». *Asparkia* 17 (2006): 61-80.
- Nash, Mary. «El neomaltusianismo anarquista y los conocimientos populares sobre el control de la natalidad en España» *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer*. Ed. Mary Nash. Barcelona: Serbal, 1984, 307-340.
- Nash, Mary y Cristina Borderías. «La presencia de la dona». *L'època dels nous moviments socials 1900-1930, VIII: Història. Política, societat i cultura dels Països Catalans*. Dir. Jordi Casassas. Barcelona: Fundació Enciclopèdia Catalana, 1995, 162-178.
- P. Jereminas de las SS. Espinas. *¿Es inmoral el baile agarrado?* Pamplona: Editorial Gómez, 1951.
- Rivera, Antonio y Javier de la Fuente. «Modernidad y religión en la sociedad vasca de los años treinta». *Historia Social* 35 (1999): 81-100.
- Salomón, P. «Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX». *Feminismo/s* 2 (2003): 41-58.
- Sanfeliu, Luz. *Republicanas. Identidades de género en el blasquisme (1895-1910)*. Valencia: Universitat de Valencia, 2005.
- Suárez, Manuel (ed.). *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.
- Tamayo, Juan José. *Desde la heterodoxia. Reflexiones sobre laicismo, política y religión*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2006.
- Warner, M. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.

HONOR, VIOLENCIA Y PODER PATRIARCAL EN EL PROCESO MEXICANO DE SECULARIZACIÓN PENAL

HONOR, VIOLENCE AND PATRIARCHAL POWER IN THE MEXICAN PROCESS OF CRIMINAL SECULARIZATION

Alejandra PALAFOX
Universidad de Granada

Recibido: 29/7/2016
Aceptado: 10/09/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Palafox, Alejandra. «Honor, violencia y poder patriarcal en el proceso mexicano de secularización penal». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismos*, 28 (diciembre 2016): 293-313, DOI: 10.14198/fem.2016.28.12

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.12>

Resumen

A través del análisis de distintos cuerpos jurídicos, manuales, diccionarios, tratados de derecho y expedientes judiciales, abordamos algunas de las repercusiones que el proceso de secularización penal, desarrollado en el México decimonónico, tuvo en la regulación de un conjunto de actos de índole sexual, calificados como delitos de incontinencia, delitos de sensualidad, o delitos contra el orden de las familias, la moral pública o las buenas costumbres. Evidenciamos al respecto las contradicciones que se dieron en la paulatina separación de los conceptos de pecado y delito y la supuesta relegación formal del pecado al ámbito de lo interno y lo privado, concluyendo que esta modernización jurídica conllevó el mantenimiento de un código de valores cristiano que operó como herramienta de control y sujeción de la población femenina.

Palabras clave: Secularización, delitos sexuales, virginidad, honor, siglo XIX.

Abstract

Through the analysis of different juridical bodies, manuals, dictionaries, law treaties and judicials files, we address some of the effects that the process of criminal secularization in Mexico had in the regulation of set of acts of a sexual nature, classified as crimes of incontinence, sensuality crimes or crimes against family order, public morality or decency, during the Nineteenth century. We show about the contradictions that occurred in the gradual separation of the concepts of sin and crime, and the supposed formal relegation of sin to the internal and private field. We conclude that this legal modernization entailed the maintenance of a christian values code, which operated as a tool of control and subjection of the female population.

Keywords: Secularisation, sexual crimes, virginity, honor, XIXth century.

1. INTRODUCCIÓN

El concepto de «secularización» está presente en la gran mayoría de la historia y la historiografía hispanoamericanas y, pese a ello, apenas ha sido cuestionado y problematizado. Como advierte Joseba Louzao, la polisemia del concepto de «secularización» y sus variaciones en los diferentes momentos históricos lo han convertido en una herramienta explicativa o paradigma inoperante para el estudio de los procesos en perspectiva histórica (335). Al igual que con otras grandes categorías conceptuales como «racionalismo», «nación» o «liberalismo», con «secularización» hacemos referencia a una construcción que, desde finales del siglo XVIII aparece como constitutiva del abstracto y, también, conflictivo concepto de modernidad estatal y que formó parte del conjunto ideológico que abogaba por la separación entre el poder real y el sagrado como requisito irrefutable para la consecución de una nueva organización socio-política.

Hablar de secularización implica hablar necesariamente de un proceso multidimensional basado en una «recomposición del campo religioso que caracteriza la modernidad» (Hervieu-Léger 227). Implica aludir a transformaciones, resistencias, cambios, contradicciones, que acompañan la conformación a lo largo de los siglos XIX y XX de «un sujeto de la modernidad» (Dube 180) o de «una nueva forma de creencia individualizada» en palabras de Elisa Cárdenas (53), lo que supuso el desarrollo de nuevas formas de apropiación del espacio y nuevos vínculos sociales¹.

En lo que se refiere a nuestro tema de estudio, la secularización penal en el ámbito concreto de la regulación de los delitos sexuales que tuvo lugar en México, este proceso, incoado en las postrimerías coloniales, conllevó una pérdida de peso de las instituciones eclesíásticas en el tratamiento punitivo de los actos sexuales reprobables así como modificaciones conceptuales ligadas a la distinción, cada vez más nítida, de las nociones de delito y pecado, junto

1. Por «sujeto de la modernidad», acorde con lo expuesto por Saurabh Dube, entendemos una categoría conformada por aquellos «actores históricos que han sido participantes activos en procesos de la modernidad, tanto *sujetos* a estos procesos como también *sujetos que moldean* estos procesos».

con una relegación formal del pecado al ámbito de lo interno y lo privado. Ya desde el último tercio del siglo XVIII, se sucedieron diversos conflictos de competencias dentro de un proceso de paulatina apropiación de la regulación de las sexualidades prohibidas por parte del poder civil y de un mayor control secular de las conductas femeninas, lo que culminó con la prohibición en 1746 de que los tribunales eclesiásticos emitiesen sentencia ante casos de delitos sexuales (Suárez 207-225).

Una vez alcanzada la emancipación política del país en 1821, dentro de un marco de paulatino desarrollo de un orden jurídico moderno o liberal, en lo que respecta al ámbito delictivo, este proceso de apropiación civil siguió desarrollándose a lo largo del siglo XIX mediante el establecimiento del monopolio estatal del derecho, es decir, de la plena identificación entre el derecho y la ley. Con la expedición del primer código penal mexicano en 1871, el Estado se convirtió en el máximo organismo responsable de la reglamentación de los comportamientos y actitudes sexuales de la población en su conjunto. Durante los primeros cincuenta años de independencia, sin embargo, junto con las leyes mexicanas y las emanadas anteriormente del poder real o las cortes españolas, múltiples ordenamientos, incluyendo el derecho canónico, siguieron definiendo y rigiendo los comportamientos sexuales de la población².

La fragmentación normativa, junto con la caída en desuso de los severos castigos contemplados por los códigos coloniales en material sexual, dificultó el conocimiento de la definición, tratamiento y regulación formal de estos delitos por parte de los propios juristas. En la práctica, esta situación se tradujo en un vacío legal y el mantenimiento de una amplia discrecionalidad judicial, sustentada en el predominio del derecho común y las condiciones específicas de cada delito a la hora de emitir sentencias frente a la ley escrita y ejercida a través del recurso continuado a diccionarios y manuales de derecho. Entre los autores de estas sistematizaciones didácticas, los extranjeros y, en especial, los españoles, ocuparon un lugar preeminente frente a los juristas mexicanos. En concreto, a lo largo del siglo XIX, existieron tres obras clave en la sistematización del derecho para el tratamiento de la criminalidad sexual previa a la codificación: El *Febrero Mejicano* de Anastasio de la Pascua, el *Diccionario de legislación y jurisprudencia* del español Joaquín Escriche y el *Novísimo Sala Mexicano* de 1870, a cargo de Manuel Dublán y Luis Méndez.

2. En relación con el derecho canónico, si bien es cierto que este cuerpo normativo perdió importancia como fuente de derecho positivo con la Reforma juarista, obras doctrinarias posteriores, como el *Novísimo Sala Mexicano*, contuvieron referencias que denotan su vigencia para esos años.

En este contexto, los privilegios y la influencia social de la Iglesia fueron interpretados por la intelectualidad liberal mexicana como lastres del pasado que la nueva nación independiente debía erradicar. Dentro de una lógica anti-nómica y evolucionista, los discursos liberales defendieron un concepto de emancipación y progreso nacional que se oponía, maniqueamente, a la oscuridad clerical y a los vestigios de su poder, aun presentes en las naciones recién independizadas. No podemos, sin embargo, pensar en estos cambios como rupturas semánticas unidireccionales e inmediatas, pues como hemos podido comprobar a través del análisis normativo y de la práctica judicial, los mecanismos reguladores de la sexualidad que se fueron desarrollando en el proceso de modernización jurídica mexicana mantuvieron un respaldo institucional a un conjunto de valores originado en la teología moral tomasina y regulado por un sistema normativo sustentado en una interpretación católica de la vida.

2. DELITO Y PECADO EN LA MODERNIZACIÓN PENAL

Si algo caracterizó al tratamiento institucional de los actos sexuales prohibidos en el orden del Antiguo Régimen fue su conceptualización como pecados y delitos al mismo tiempo, al no existir una separación del orden divino y el humano, sino un orden natural fruto de la razón y voluntad divina que, en términos actuales, estaría formado por una simbiosis entre ambas esferas (Tomás y Valiente 252). Con la implantación de la secularización penal, tanto en los discursos recogidos en la práctica judicial como en los nuevos textos legales, las acciones delictivas, también las de índole sexual, se fueron progresivamente desligando de la noción de pecado que, hasta el momento, las había acompañado.

El manual de derecho *El Febrero Mejicano* de Anastasio de la Pascua ofrece interesantes reflexiones acerca de qué se entendía jurídicamente por delito en la primera mitad del siglo XIX y su relación con la ley. Un delito era una «transgresión o quebrantamiento de una ley ejercido voluntariamente y a sabiendas, en daño u ofensa del estado o alguno de sus individuos» (De la Pascua 3-4). El delito se distinguía de la acción pecaminosa por transgredir la ley civil, a diferencia del pecado, que atentaba contra la moral mediante la infracción de algún precepto divino o eclesiástico. Los delitos, a su vez, podían ser de naturaleza pública o privada. Los primeros eran aquellos que, por su gravedad, ofendían a la sociedad en su conjunto, como un asesinato. Los segundos, sin embargo, atentaban sólo contra un individuo, sin causar grave daño al conjunto social.

En la práctica judicial, dentro del enfoque casuista, que fijaba la atención en las condiciones y circunstancias bajo las que se producía el delito más que en el delito en sí, los abogados defensores aprovecharon el proceso de transición

secularizadora que atravesaba el derecho, tratando en ocasiones de traducir el crimen sexual cometido por sus clientes en una falta moral y pecaminosa que no merecía ser castigada por la justicia civil al pertenecer al fuero interno de la conciencia. De esta forma, por citar un ejemplo, el estupro o «acto de perder, como se dice, a una doncella», según el procurador Francisco González, pese a estar formalmente criminalizado, no era un delito sino «un pecado muy grave [...] sujeto al fuero sacramental de la penitencia, más no al fuero externo» y, por tanto, no era digno de recibir un castigo público³. En caso contrario sería necesario «ensanchar las cárceles», añadía este abogado, dando testimonio de la frecuencia con la que se cometían este tipo de incontenencias.

Este tipo de argumentos no fueron minoritarios en la práctica judicial mexicana del siglo XIX, como demuestran, entre otros, el discurso pronunciado por el magistrado Agustín Fernández en la causa incoada en 1864 a raíz de la demanda por adulterio que Ramón Casares interpuso contra su esposa, Vicenta Peñafiel, y quien era primo por línea materna del demandante, el pintor Valentín Coronado. Ambos acusados, tras ser detenidos y puestos a disposición judicial, reconocieron su delito y trataron de justificar el mismo alegando que Ramón, el marido ofendido, había maltratado a su mujer durante años para después abandonarla a su suerte, motivo por el cual ésta había tenido que refugiarse en los brazos de otro hombre.

Después de varias semanas, en las que las partes implicadas presentaron diversos documentos y testigos que ratificaban sus respectivas declaraciones, el demandante decidió presentarse ante el juez para expresar formalmente que perdonaba a los dos reos, presos en la cárcel Nacional de Belem, desistiendo así en toda forma de su acusación⁴. Si bien el adulterio seguía siendo un delito privado perseguible sólo a instancia de parte, el incesto, además de ser un delito que ofendía al conjunto de la sociedad, figuraba entre los más castigados por las leyes y las autoridades judiciales. Pese a ello, el licenciado Fernández decidió sobreseer la causa, motivando su sentencia con una extensa e interesante argumentación:

El marido sin género de duda, por su carácter de tal, tiene derecho indisputable para tener a su lado a su mujer y disfrutar de los goces, conveniencia y ayuda que proporciona el matrimonio, de los cuales se le privaría con una separación larga ocasionada por la pena que al fin se le impusiera a su mujer [...]. Una pena innecesaria perjudicaría a la misma sociedad, disolviendo una familia tal vez para siempre y con riesgo de mayores males, pues una larga separación

3. Archivo General de la Nación de México (AGNM), Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal (TSJDF), 1838, caja 131, «La causa contra José María Jiménez», f. 46v.

4. AGNM, TSJDF, 1864, caja 393, s/t, f. 22r.

temporal puede resfriar y aun concluir con el cariño y amor conyugal que ha manifestado Casares por la Peñafiel y tal vez exponerlo a contraer otras relaciones ilícitas, cuyos males son sin duda de mayor gravedad y perjuicios para la moral, la sociedad y el interés particular de los mismos cónyuges que el que resulta de no castigar su delito, el cual por la misma modesta posición social de los culpables y el marido, no ha producido escándalo que perjudique la moral pública⁵.

Este insólito argumento estuvo motivado por la supremacía que el orden familiar debía ocupar frente a ciertos comportamientos que pese a figurar legalmente como actos delictivos, entre la opinión de diversos juristas, parecían considerarse más como faltas pertenecientes al fuero interno. «En ocasiones es cuerda cosa dejar el castigo de los crímenes a Dios en vez de poner remedio a mayores males emprendiéndolo el hombre por su cuenta», sostuvo al respecto el magistrado⁶. Los acusados fueron así puestos en libertad, apercibidos y bajo fianza de estar sujetos a derecho hasta la revisión de la sentencia en segunda instancia. Vicenta, a pesar de los golpes y malos tratamientos que supuestamente había recibido de parte de su marido, y de que hacía ya más de tres años que no cohabitaba con él, fue «entregada» a éste. La sentencia, pese a tener un carácter en apariencia extraordinario, ameritó la confirmación de parte del Tribunal Superior de Justicia del Imperio.

La referencia a Dios en el discurso del juez Fernández, por otro lado, formó parte de una contradicción que apareció con frecuencia entre los juristas de la época. A pesar de que ya desde las postrimerías coloniales las instituciones civiles aumentaron sus espacios de actuación, logrando tras la independencia política desplazar completamente a las eclesiásticas en la administración de la justicia criminal, la secularización del derecho en la práctica presentó diferentes ritmos. El aparato simbólico asociado al catolicismo siguió estando muy presente en los discursos pronunciados en el foro por jueces, fiscales y abogados y tuvo una efectividad incuestionable. Pese a ello, no deja de sorprender que para la segunda mitad del siglo XIX, uno de los principales magistrados de la capital mexicana pudiese afirmar, sin ser reconvenido por ello, que en ciertas circunstancias el sistema de justicia debía ser inoperante frente a actos criminales, dejando que su resolución dependiera de la voluntad divina, lo que contradecía abiertamente la separación entre los conceptos de pecado y delito y dejaba entrever la convivencia entre los juristas de al menos dos tendencias ideológicas: una orientada a desligar completamente la justicia terrenal de la celestial y otra interesada en mantener su imbricación.

5. AGNM, TSJDF, 1864, caja 393, s/t, ff. 22v-23r.

6. AGNM, TSJDF, 1864, caja 393, s/t, f. 23r.

3. HONOR Y CASTIDAD EN LOS DELITOS DE ESTUPRO, FUERZA Y RAPTO

3.1 Aclaración terminológica

En la práctica judicial decimonónica se entendía por estupro la primera relación sexual que un hombre tenía, mediante el uso de la fuerza o no, con una mujer virgen (Escriche 642). Para que este acto fuera considerado delito, sin embargo, debía de haber mediado el empleo de la fuerza física o moral, lo que aludía a un heterogéneo conjunto de acciones –amenazas, dolo, fraude, seducción o una falsa promesa de matrimonio– mediante los que se suponía que un hombre podía lograr franquear la honradez de una doncella.

El delito de rapto consistía en el robo que se hacía de una mujer, sacándola de su casa para llevarla a otro lugar con el fin de casarse o de «corromperla», es decir, de tener relaciones sexuales con ella (Escriche 1480). Si éste se producía por la fuerza, era considerado un delito contra la mujer raptada y su familia. En los casos en los que la mujer consentía por «promesas, halagos o artificios de su raptor», el delito se consideraba «rapto por seducción» y atentaba sólo contra los padres, marido o tutor de la mujer seducida.

El término «violación» tuvo distintas acepciones a lo largo del siglo y, hasta la expedición del código penal de 1871, no fue tipificado en sí como delito. En la práctica judicial se utilizó tanto como sinónimo de estupro, al referirse a la acción que atentaba contra la virginidad de una doncella como en su significado de fuerza carnal, es decir, de «violencia que se hace a una mujer para abusar de ella contra su voluntad» (Escriche 1538).

La utilización del concepto de mujer honrada como sinónimo de mujer virgen, casta o sumisa fue común en el tratamiento penal de los delitos sexuales que se desarrolló en México a lo largo de todo el siglo XIX. Su uso no respondió sólo a una incorporación semántica, casi inconsciente, en la mentalidad colectiva de los juristas, sino que fue parte de los numerosos esfuerzos pedagógicos que los hombres pertenecientes a la élite intelectual llevaron a cabo para guiar las actitudes femeninas por el camino de la contención sexual.

Por «honor» en el ámbito jurídico se entendía «la acción o demostración exterior por la cual se daba a conocer la veneración, respeto o estimación que alguien tenía por su virtud o mérito» (Escriche 298). Estos méritos y virtudes, que determinaban la buena reputación de un hombre, dependían en parte del comportamiento sexual de las mujeres que estuviesen emparentadas con él (Speckman 1432). Es decir, las mujeres que mantuviesen actitudes de recato, contención y pudor aseguraban no sólo su propia honra sino el reconocimiento social de sus familiares varones.

El origen de esta inequidad en la valoración de los comportamientos sexuales de hombres y mujeres estaba directamente relacionado con un concepto de honor presente ya en las antiguas sociedades mediterráneas, que fue desarrollado y sistematizado en las principales obras de teología moral cristiana (Bourdieu 59).

Para el padre de la Iglesia Agustín de Hipona, el honor de una mujer y de sus familiares varones estaba determinado por su honradez, es decir, por su conducta sexual. Ésta, sin embargo, no dependía exclusivamente de la conservación de su himen sino del placer experimentado con la pérdida del mismo. Como muestra el análisis que el santo presentó en *La ciudad de Dios* del mítico suicidio de Lucrecia, tras haber sido violada por Sexto, hijo del rey Tarquino, la distinción entre cuerpo y alma que caracterizaba a hombres y mujeres permitía que una mujer que hubiese sido deshonrada lograra reparar internamente su ofensa mediante la seguridad que le proporcionaba el saber que no había consentido la violación (De Hipona 100). Si la mujer no había participado voluntariamente en el acto sexual, no debía de sentirse ofendida en su persona. La deshonra femenina, por tanto, debía paliarse de manera interna o ser resarcida junto con el deshonor causado sobre sus familiares varones, padres y hermanos, quienes eran, ante los ojos de este pensador, los legítimos encargados de reparar el agravio.

3.2 Virgindad y violencia en la teología cristiana

La teología cristiana, si seguimos lo expuesto por Agustín de Hipona, al venerar la virginidad como principal cualidad de una mujer, valoró la violencia sexual en función de la pérdida de esta condición y del agravio que ello suponía contra sus parientes varones.

El daño corporal, la humillación o el sufrimiento personal que una mujer podía sentir tras ser víctima de una violación no merecieron la atención del santo, quien abordó esta temática a través del análisis del episodio mitológico conocido como «rapto de las Sabinas», según el cual, los primeros fundadores de la ciudad de Roma, tras haber dejado a sus mujeres en Alba, habrían decidido secuestrar y violar a las mujeres pertenecientes a la tribu de los sabinos (De Hipona 160).

Este acto violento no fue condenado en sí mismo por el santo, sino en función del agravio que representaba para los familiares varones de las sabinas. Como podemos apreciar aquí, ya desde el siglo V, la valoración del rapto aparecía ligada al concepto de mujer como propiedad del varón encargado de custodiarla. La acción sancionable que distinguía el rapto de otros males como

el estupro, por tanto, residía en el robo que un hombre hacía de una mujer, sacándola del lugar donde otro varón la tutelaba.

A partir del siglo XIII, la sistematización de la jerarquía dentro de los actos ilegítimos libidinosos, llevada a cabo por Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* permeó la regulación civil y eclesiástica de la sexualidad occidental. Si bien para este padre de la Iglesia la violencia física constituía un agravante en los casos de raptó o estupro de una virgen o mujer casada, al igual que su antecesor, no consideró la violación como un crimen de por sí. Los daños que esos delitos suponían, además, iban dirigidos contra los hombres –maridos, padres o tutores– que ejercían derechos sobre las mujeres violadas y no sobre ellas mismas.

Dentro de la escala tomista de los vicios de lujuria, el estupro ocupaba el penúltimo puesto en orden de gravedad por malicie, antecediendo sólo al pecado de fornicación. El estupro, denominado también «violación», consistía para Tomás de Aquino en la «desfloración» ilícita, es decir, fuera de la unión matrimonial, de una doncella virgen e implicaba un acto de injuria al atentar directamente contra el padre de la estuprada, quien estaba por ello autorizado a denunciar judicialmente el agravio (477).

Entre las consecuencias que esta especie de lujuria podía entrañar, según el santo, se encontraba el riesgo de que la joven estuprada no consiguiera contraer matrimonio y cayese en la prostitución, actividad que no habría desempeñado hasta el momento sólo «por temor a perder su integridad virginal» (De Aquino 477). Aunque el estupro no se efectuase a través del uso de la fuerza física, implicaba siempre un acto de seducción, por lo que Tomás de Aquino defendía que el responsable fuera condenado a dotar y a casarse con la joven. En caso de que el padre de ésta rehusara entregársela en matrimonio, el estuprador debería compensarle mediante un pago económico, además de pagar una dote de mayor valor a la joven.

El raptó para Tomás de Aquino era una especie de lujuria considerada de mayor gravedad que el estupro, pues a diferencia de este acto, el raptó siempre conllevaba el uso de la violencia, ya que se cometía al sacar a una joven de la casa de su padre o su marido por la fuerza para «corromperla», es decir, para tener relaciones sexuales con ella (478). El uso de la violencia en este caso respondía a la vehemencia del deseo, capaz de provocar imprudencias de este tipo en los varones.

Si la mujer raptada no estaba casada, debía de ser entregada a su padre para luego, si éste consentía, tomarla en matrimonio. En caso de ya estarlo, debía de ser devuelta a su esposo, quien tenía derecho sobre ella por el hecho de estar desposada. «Quien roba algo tiene la obligación de restituirlo» afirmaba

el santo al respecto (De Aquino 481). La cosificación del cuerpo femenino, en este punto, era más que evidente: las mujeres no tenían potestad para tomar decisiones sobre sí mismas, al ser conceptualizadas como bienes sujetos a la propiedad varonil. El consentimiento de la mujer a la hora de ser sacada de su casa, por tanto, no intervenía en la definición de este acto pues se interpretaba que el agravio se cometía contra el padre o marido de la raptada y no ya contra ésta.

3.3 Tipificación delictiva y condenas en la legislación colonial

Las *Siete Partidas*, conjunto legal más referenciado por los juristas hasta la expedición del Código Penal, diferenciaron dos tipos criminales referentes a los delitos que hemos señalado, el «robo» y la «fuerza» pero ambos recibieron un tratamiento conjunto. Pese a no contemplar el concepto de estupro, sí definían como una «gran maldad» el tener relaciones sexuales con una mujer virgen, una mujer «de orden», es decir, religiosa, o una mujer viuda, siempre que ésta viviese de forma honesta, «por halago o por engaño»⁷. Tener relaciones sexuales con mujeres de las condiciones aludidas conllevaba un atentado contra la castidad, virtud amada por Dios y que debían amar los hombres, lo que explicaba su reprobación legal.

Cualquier persona estaba autorizada para acusar a un hombre de haber cometido este mal ante las autoridades y, en caso de ser probado, las Partidas contemplaban penas muy distintas que las recogidas por la teología moral, ordenando la pérdida y confiscación de la mitad de los bienes del hombre honrado, la pena de azotes y destierro por cinco años del vil y la muerte en la hoguera del siervo o esclavo⁸.

En caso de que la mujer con la que se cometiese el acto carnal fuese una «mujer vil», es decir, no fuese ni virgen, ni viuda honesta, ni religiosa, la acción en sí, pese a seguir constituyendo un pecado, no conllevaba la imposición de ningún tipo de pena por parte de la justicia ordinaria. Si el acceso carnal a una mujer vil se producía a través del uso de la fuerza física, las penas quedaban sujetas al arbitrio de cada juzgador, quien debía valorar la condición del acusado y de la víctima, así como las circunstancias en las que se produjo el delito⁹.

En caso de que estos actos se produjesen en mujeres vírgenes, viudas honradas, religiosas o casadas, mediante el uso de la coacción física, con armas o sin ellas, el responsable debía de ser condenado a muerte, así como a la entrega

7. Partida 7, título 19, ley 1.

8. Partida 7, título 19, ley 2.

9. Partida 7, título 20, ley 3.

de todos sus bienes a la mujer que hubiese sido «forzada», en caso de que ésta no quisiera casarse con él.

La fuerza era entendida en la legislación de las Partidas como la ausencia de consentimiento de la víctima y el uso de la violencia para la realización de la acción delictiva. Junto con la condición de los implicados, el uso de la fuerza aparecía como un elemento esencial en la determinación del delito y la condena. Como ha destacado el historiador del derecho José Sánchez-Arcilla, estas leyes no estaban orientadas a la protección de las mujeres sino a la custodia de un bien jurídico basado en el honor y la castidad. Las diferentes condenas contempladas variaban en función de la forma en la que era atacado este bien mediante «engaño» o mediante «fuerza» (Sánchez-Arcilla 502).

Ya desde el siglo XVIII, los tratadistas de la época, con base en las prácticas y el derecho consuetudinario, recomendaban en los casos de raptó o estupro por fuerza conmutar la pena de muerte y confiscación de bienes recogidas en las Partidas por la de presidio o galeras. En los casos de raptó o estupro por seducción o engaño, las condenas de confiscación de bienes, azotes y destierro recogidas en la legislación fueron suplidas, con arreglo al derecho canónico, por la de contraer matrimonio con la estuprada (siempre que contase con el consentimiento paterno), la dotación y el reconocimiento de la prole si la hubiese.

3.4 La práctica judicial

En relación con el estupro por seducción, a diferencia de lo recogido por la legislación de Partidas, ya desde los siglos coloniales, las condenas dictadas en los procesos sobre este tipo de delitos no solían ser corporales y retomaban, de acuerdo con lo estipulado en el derecho canónico, la pena de dotar o casarse con la estuprada (De la Pradilla 3).

La dote a la que hacían referencia estas leyes difería de la dote en el sentido riguroso de la palabra, como advertía Joaquín Escriche, ya que su finalidad no era garantizar el bienestar de la novia en su futuro matrimonio sino resarcir el daño causado por el estupro (654). Esta dote no debía restituirse al condenado aun cuando la estuprada no se casase y, además, se contemplaba que fuese heredada por sus descendientes en caso de que la estuprada falleciera. La dote simbolizaba, por tanto, una especie de reparación del daño ejercido sobre la «integridad virginal» de una mujer, conceptualizada por los juristas como una «prenda de inestimable valor» (Escriche 654) o una «dote preciosísima de la mujer» (Senén 214), y por tanto, como patrimonio simbólico y material de la misma.

La cantidad pecuniaria que el estuprador debía pagar, debía establecerse por las autoridades judiciales «combinando la condición y las facultades del

estuprador con la calidad de la estuprada y del marido que hubiera podido tener sin el estupro, de modo que sea suficiente a lo menos para cubrir el daño que a la estuprada se siguiere» (Escriche 653). Según el jurista español Senén Vilanova, las mujeres de mayor hermosura, «de dones singulares de naturaleza», o pertenecientes a estratos socioeconómicos más elevados debían recibir una dote mayor (214).

La conveniencia de aplicar las penas de dotar o casarse con la estuprada, contempladas por el derecho canónico y extendidas en la práctica judicial decimonónica, fue cuestionada por varios juristas, como el español José Marcos Gutiérrez, cuyos argumentos fueron retomados por jueces, fiscales y abogados para eximir a los acusados de estupro de las penas contempladas.

Según este tratadista, la práctica canónica de obligar al estupro a contraer matrimonio con su víctima debía de ser abolida ya que castigaba a los hombres y premiaba a las mujeres que perdieran su virginidad de forma voluntaria como medio para casarse con su supuesto estupro. De esta manera, según Gutiérrez, muchas mujeres condescenderían a las pretensiones varoniles con «lo que más debieran detestar», es decir, perder su honra, con el único fin de casarse (172). Al mismo tiempo, este jurista denunciaba la frecuencia con la que muchas mujeres «corrompidas y aun tan abandonadas», habían hecho de sí mismas «el más infame comercio», engañando o tratando de engañar a muchos jóvenes honrados fingiendo su virginidad ante los tribunales (Gutiérrez 172).

El jurista Joaquín Escriche, por el contrario, se mostró favorable a que el estupro fuera condenado a casarse o a dotar a su víctima, además de reconocer a los hijos habidos del delito. Por otro lado y a diferencia de lo contemplado por la mayor parte de los tratadistas, Escriche reconoció que el condenado debía dotar a la mujer también en los casos en los que ésta no fuese virgen en el momento de la comisión del delito cuando en la opinión común conservase todavía la reputación de serlo (654).

Esta perspectiva, acorde con la de otros pocos juristas contemporáneos, si bien seguía relacionando la honestidad femenina con su sexualidad, interpretaba que ésta podía no recaer sólo en la conservación del himen sino también en la reproducción de comportamientos recatados. Los comentarios al respecto de Senén Vilanova ofrecen un punto de vista similar, al afirmar que

la condición de ser honesta y recatada es de más mérito que la misma virginidad; pudiendo darse el caso, en prueba de este sentir, que una soltera, que ha sido desflorada goce las mismas acciones de estupro que aquella que nunca dejó su virginal entereza (Vilanova 199).

Para los albores de la codificación penal, en atención a los autores del *Novísimo Sala*, el estupro, entendido como un delito de sensualidad consistente en el

«desfloramiento de una mujer honesta», es decir, virgen, a través de la seducción, no debía castigarse con penas corporales no ya porque no constituyese un hecho reprobable sino porque no podía ser creíble el testimonio de una mujer «capaz de vender su pudor, confesar su debilidad y sacarla a la plaza», lo que la hacía sospechosa de disolución, es decir, de tener una vida y costumbres relajadas (Dublán y Méndez 149). Por los motivos expuestos, los autores del Novísimo Sala denunciaron expresamente su desacuerdo con la extendida práctica judicial de condenar al estuprador, ya fuera a casarse o a dotar a la ofendida y a reconocer la prole en caso de haberla o a otras penas como el destierro, según las circunstancias, argumentando en los mismos términos en los que ya lo había hecho José Marcos Gutiérrez:

nosotros no podemos aplaudir una costumbre que castiga a un cómplice del mismo delito, que da lugar a que las mujeres hagan su pudor objeto de tráfico, que hace contraer matrimonios forzosos y desgraciados, y que más de una vez es el lazo que una mujer astuta y experimentada arma a un joven incauto (Dublán y Méndez 150).

El delito de fuerza carnal constituía también un delito de estupro cuando se cometía contra una mujer considerada honrada. Al haberse mitigado el rigor de las penas recogido en las Partidas, tanto este delito como el rapto solían condenarse mediante la pena de presidio o galeras, en atención a las circunstancias en las que se cometieran (Escriche 1413).

A diferencia del estupro por seducción o engaño, el delito de fuerza podía ser perseguido de oficio o a instancia de cualquier persona y no sólo de los afectados por el mismo. Ninguna ley contemplaba las penas que el delito de fuerza contra una mujer que no fuera virgen, casada o viuda honrada debía tener y se dejaba al arbitrio de los jueces la condena a cumplir.

3.5 Demostrar la violación

Para determinar la existencia de un delito de estupro por seducción, es decir, de acto sexual con una mujer honrada por medio de halagos, falsas promesas o engaño, los autores de derecho consultados coincidían en la necesidad de demostrar previamente la honradez de la supuesta víctima. Las sospechas de conducta desarreglada que podían recaer sobre una mujer eran determinantes para que sus quejas por estupro perdiesen validez ante las autoridades judiciales.

Entre las pruebas materiales o físicas consideradas por los juristas se encontraban los «vestigios o señales que deja el estupro en la estuprada, y que consisten en la desfloración, en las violencias y lesiones sobre los órganos sexuales u otras partes del cuerpo y en las enfermedades venéreas que a veces

comunica el delincuente» (Escrache 655). Ante estas posibles marcas el autor advertía que una desfloración podía ser reciente o antigua y las señales de violencia provenir de otras causas que ninguna relación tuvieran con el estupro. De la misma manera, los indicios de «mal venéreo» podían ser engañosos. Por estos motivos, los reconocimientos corporales debían efectuarse sólo cuando se estimase necesario y por parte de facultativos capacitados.

En relación a los casos de violación o forzamiento, juristas como Anastasio de la Pascua consideraban que un solo varón no estaba capacitado para agredir sexualmente a una mujer, supuestamente por contar ésta con más medios para oponerse a la violencia masculina que el agresor para vencer su resistencia (251). Esta actitud de desconfianza, muy extendida entre los juristas de la época, presentaba una continuidad con la actitud que en el siglo V Agustín de Hipona había manifestado ante el suicidio de Lucrecia, quien se quitó la vida tras haber sido forzada por Sexto. Al respecto, frente a este mítico acontecimiento, el santo exteriorizó su falta de credibilidad afirmando: «¿Y si (cosa que ella sólo pudo saber), halagada por su libido, consintió con el mozo que hizo en ella violenta irrupción, y, castigándolo en sí, fue tanto su dolor que creyó debía expiarlo con la muerte?» (De Hipona 100).

A pesar de que las leyes castigaban el delito de fuerza sexual ejercido también sobre mujeres solteras no vírgenes, la extendida reticencia a condenar este tipo de agresiones se tradujo en que, en la práctica judicial, sólo se persiguieran y sancionaran las cometidas sobre mujeres consideradas honradas por las autoridades¹⁰.

3.6 La codificación penal

Con la entrada en vigor del Código Penal se puso fin a la situación de vacío jurídico que había acompañado al tratamiento judicial de los delitos de estupro, violación y rapto desde la Independencia. Su inclusión entre los «Delitos contra el orden de las familias, la moral pública o las buenas costumbres» (CP 1871, lib. III, tít. VI.), evidenció una clara continuidad en la interpretación de estos actos como atentados contra la virginidad y el honor pero no contra la integridad de las víctimas. La violencia física ejercida contra éstas siguió teniendo una consideración supeditada al agravio que estos actos suponían contra el honor de sus familiares varones. Entre las medidas que confirman lo afirmado, puede considerarse la indulgencia con la que fueron tratados aquellos

10. Afirmación sustentada en el estudio de 441 expedientes judiciales pertenecientes al fondo «Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal» del Archivo General de la Nación de México, relativos a delitos de rapto, estupro o violación entre 1824 y 1880.

padres que mataran a sus hijas –en caso de que éstas vivieran en su compañía y estuvieran bajo su potestad– si lo hacían en el momento de hallarlas en acto carnal o en uno próximo a éste. Al interpretarse que la «corrupción» de una hija ante los ojos de un padre causaba deshonor, la pena contemplada para aquel que asesinara en el acto a su descendiente debía ser de cinco años y no ya de doce, como se recogía para otras variables de homicidio simple¹¹.

El delito de estupro pasó a regularse atendiendo a los cambios en la mentalidad que habían acaecido ya a finales de época colonial. Siguiendo la definición recogida en esta normativa, según la cual el estupro era «la cópula con una mujer casta y honesta, empleando la seducción o el engaño para alcanzar su consentimiento», este delito quedó sancionado con penas que iban desde ocho años a cinco meses en prisión¹². Las penas variaban según la edad de la víctima, estableciendo ocho años de prisión en el caso de que ésta fuese menor de diez años. Con la promulgación del *Código de Procedimientos Penales*, de 15 de diciembre de 1880, quedó establecido que el delito de estupro no podía perseguirse de oficio. Al igual que lo establecido en el Código Penal para el delito de rapto, sólo se procedería criminalmente contra los acusados por queja de la mujer ofendida, de su marido, si ésta fuese casada, o de sus padres, si no lo fuera, y, a falta de éstos, por queja de sus abuelos, hermanos o tutores¹³. La honestidad femenina, como puede advertirse en estos artículos, se estableció como un concepto directamente relacionado con la sexualidad de las mujeres. La virginidad, por tanto, siguió siendo un requisito fundamental para poder realizar una acusación de estupro.

En atención a lo recogido en su exposición de motivos, dirigida al ministro de Justicia y redactada por Antonio Martínez de Castro, presidente de la comisión encargada de formar el Código, la regulación penal del delito de estupro en 1871 trató de adecuar la misma a lo establecido por las codificaciones europeas y, en especial, la doctrina de autores y la ejecutoria de tribunales franceses. Acorde con esta tendencia, el Código eliminó la costumbre canónica de condenar al reo a casarse o a dotar a su víctima, al considerar que una mujer que contrajera relaciones previas al matrimonio no podía ser una buena esposa ni una buena madre en el futuro¹⁴. Al respecto, Martínez de Castro sostenía que:

un enlace contraído por la fuerza, un matrimonio que ha tenido por origen la falta de pudor y de recato de una mujer, no puede producir sino desamor y desprecio en el marido, y la desgracia de ambos cónyuges y de sus hijos;

11. CP 1871, art. 555.

12. CP 1871, art. 793.

13. CPP 1880, art. 814.

14. CP. 1871, art. 312.

porque no puede ser casta esposa ni buena madre la que ha sido antes liviana, como lo tiene acreditado una constante y dolorosa experiencia (40).

Cometía raptos «el que contra la voluntad de una mujer se apodera de ella y se la lleva por medio de la violencia física o moral, del engaño o de la seducción, para satisfacer algún deseo torpe o para casarse» (Martínez de Castro 40). La pena estipulada en el Código al respecto era de entre dos años y nueve meses y cinco años y tres meses de prisión.

En caso de que el delito se cometiera sin la voluntad de la mujer raptada, por medio de la violencia o del engaño, o contara con su voluntad pero se tratara de una víctima menor de dieciséis años, el raptor merecía cuatro años de prisión y multa de hasta quinientos pesos. El hecho de que la mujer fuese menor de dieciséis años implicaba el uso de la seducción por parte del raptor al presumir que, al no haber alcanzado la edad suficiente para tener un juicio maduro, su consentimiento había sido arrancado a «la timidez y debilidad de su sexo» era «efecto de ilusiones engañosas», de las que era «fácil rodear la inexperiencia y credulidad de una joven inexperta y apasionada» (Martínez de Castro 59).

Frente al delito de violación, entendido como la «cópula con una persona sin la voluntad de ésta» por medio del uso de la violencia física o moral, sea cual fuere su sexo, la pena impuesta por el Código osciló entre los diez y los seis años de prisión y varió en función de la edad de la víctima¹⁵. Fungían como agravantes del delito que el acusado ejerciese autoridad sobre su víctima, fuese ascendiente, descendiente, padrastro o madrastra del ofendido, así como que el acto se realizase «contra el orden natural», aumentando la pena en dos años. En caso de que fuese hermano, la pena se incrementaría en un año y en seis meses si el reo ejerciera autoridad sobre el ofendido o fuese su tutor, su maestro, o criado asalariado del ofendido, o cometiera la violación abusando de sus funciones como funcionario público, médico, cirujano, dentista, comadrón, o ministro de algún culto¹⁶. También constituían agravantes del delito, tanto en los casos de estupro o violación, que resultara alguna enfermedad a la persona ofendida, lesión o su muerte¹⁷.

4. CONSIDERACIONES FINALES

El estudio de la regulación jurídica de la sexualidad ha permitido reflexionar en torno a las continuidades semánticas que los conceptos de «honor» y

15. CP 1871, art. 795.

16. CP 1871, arts. 798-802.

17. CP 1871, art. 802.

«virginidad» han arrastrado desde la Antigüedad. Al respecto, hemos considerado pertinente incidir en su valor simbólico y material, dada la centralidad que ambos elementos ocuparon en los discursos legitimadores de la asimetría de género inherente al proceso mexicano de secularización penal. Hemos comprobado, además, cómo los fundamentos de las modernas leyes sexuales mexicanas quedaron, en este sentido, ya establecidos en las doctrinas elaboradas por los principales ideólogos de la teología moral.

Ser considerada ante los ojos de las autoridades judiciales una mujer honrada fue requisito para poder contar con la protección del sistema judicial a lo largo del siglo XIX. En atención a las leyes y a los autores consultados, el sistema judicial no contemplaba el sufrimiento de una supuesta víctima de estupro o violación en la determinación y valoración del delito. El objetivo de las autoridades judiciales ante estos casos no era otro que el de mantener el orden social y, para ello, era necesario resarcir el agravio cometido contra el honor de las mujeres y sus familiares varones, encargados de custodiarlas. La condena judicial de un estuprador significaba la demostración pública de la castidad y el buen comportamiento de su víctima, al demostrar que en ningún momento consintió perder su virginidad.

En términos formales, por tanto, ningún tratadista y ninguna ley hicieron referencia al padecimiento o las consecuencias psicológicas que, en términos actuales, una violación podía conllevar para una mujer. Las mujeres víctimas de estupros, raptos o violaciones fueron conceptualizadas por la ley más como objetos pertenecientes a padres, hermanos o maridos que como sujetos jurídicos, situación acorde con el eminente carácter masculino del proceso de individuación que llevaba desarrollándose en México desde las postrimerías coloniales.

Acorde con la interpretación dada por los padres de la Iglesia, el robo o la profanación del cuerpo de una mujer virgen siguieron siendo concebidos como el uso ilícito de algo que le pertenecía a otro. La protección que el sistema judicial brindaba a estas mujeres, por tanto, podía equipararse a la que las autoridades garantizaban frente a la propiedad privada, paulatinamente sacralizada en el proceso de modernización estatal impulsado por las élites liberales. La personalidad jurídica de sus familiares ante la ley, al simbolizar a los legítimos propietarios del objeto allanado, por tanto, siguió, en términos formales, contando más que la de ellas mismas.

Al mismo tiempo, la valoración de los daños físicos que este delito podía causar siguió centrada en la virginidad, siendo ésta el principal objeto jurídico que las leyes trataban de proteger. La valoración del agravio sufrido por la mujer se establecía con base en unos parámetros centrados en las consecuencias

morales y socioeconómicas que la pérdida de la condición de doncella podía suponer, ya que se consideraba que al haber tenido «acceso a varón» fuera del ámbito matrimonial, la víctima se encontraba expuesta al peligro de corromper sus costumbres y caer en el vicio de la prostitución. De la misma manera, al haber perdido el bien jurídico de su pureza, el acceso a un buen matrimonio parecía inalcanzable.

La paulatina sustitución de los teólogos por juristas laicos, primero, y médicos y psiquiatras, desde finales del siglo XIX¹⁸, como principales intérpretes y reguladores de las conductas sociales, no supuso la revocación de los cimientos sostenedores de la sexualidad prescriptiva. El proceso de secularización que experimentó la sexualidad como dispositivo discursivo y coercitivo de control y sujeción, en términos generales, consistió en una re-significación de la teología moral imperante a través de la óptica del moderno derecho natural y de la medicina científica. Estas continuidades no sólo estuvieron presentes durante los primeros cincuenta años de independencia del país, periodo en el que la sexualidad seguía estando regida, formalmente, por la normativa colonial, sino que lograron permear el proceso de modernización jurídica que culminó con el Código Penal de 1871. Este proceso no supuso una revocación sino una apropiación y reconfiguración, en términos liberales, de la doctrina canónica medieval. Esta evidente continuidad no fue una característica exclusiva del proceso modernizador mexicano sino que, por el contrario, fue constante en la formación codificadora de los distintos estados-naciones a uno y otro lado del Atlántico. A diferencia de otras doctrinas jurídicas medievales, que sufrieron importantes innovaciones como resultado de las modificaciones políticas, económicas y sociales en el occidente europeo y americano, los fundamentos canónicos del medioevo respecto a la teoría y a las prácticas sexuales se mantuvieron constantes a lo largo de los siglos posteriores a su sistematización, permeando los procesos contemporáneos de secularización y modernización jurídica.

La religión se mantuvo como instrumento de cohesión y control social al tiempo que se verificó una progresiva separación entre la esfera civil y la eclesiástica; así como una desacralización del poder político que, en términos de derecho penal, se tradujo en la separación entre los conceptos de delito y pecado, y una paulatina sustitución del pecado por el delito en los discursos procesales. Este cambio fue parte del proceso de adopción de una nueva forma

18. El éxito de la criminología positivista en México, a partir de la publicación en 1880 de la obra de Cesare Lombroso, estrechó las colaboraciones existentes entre la ciencia del derecho y la medicina dentro del interés por definir al «delincuente» como sujeto social desviado (Ver Narváez Hernández).

de entender el mundo que no estuvo exento de contradicciones y que implicó la distinción entre el fuero interno, entendido como la conducta moral, y el fuero externo, identificado con la conducta pública. El concepto de delito pasó, así, a constituir un atentado no ya contra un orden legitimado en la figura del príncipe como representante de Dios en la tierra, sino contra el interés social.

La secularización penal que se experimentó en materia sexual, por tanto, no fue sinónimo de una «des-cristianización» de la población mexicana sino que supuso que parte de los mecanismos de regulación de las conductas sexuales de la población capitalina dejaran de pertenecer a la esfera de lo sagrado y de estar en manos de la Iglesia. Desde las instancias estatales se mantuvo una evidente continuidad simbólica que operó como instrumento de control y sujeción de la población en general y de las mayorías subalternas, incluidas las mujeres, en particular. A pesar de las divergencias frontales que se sucedieron entre la Iglesia y el Estado mexicano en estos años, por tanto, en lo que a la regulación de la sexualidad femenina se refiere, la reforma liberal operó en términos de reconfiguración y apropiación más que de rompimiento con los cimientos católicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Cárdenas Ayala, Elisa, «Secularización, laicización: una reflexión pendiente». Valentina Torres Septién. *El impacto de la cultura de lo escrito*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2008.
- De Hipona, Agustín. *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1958.
- De la Pascua, Anastasio. *Febrero Mejicano, o sea la Librería de Jueces, abogados y escribanos que, refundida, ordenada bajo nuevo método, adicionada con varios tratados y con el título de Febrero Novísimo dio a luz D. Eugenio de Tapia. Nuevamente adicionada con otros diversos tratados y las disposiciones del Derecho de Indias y del Patrio, por el Lic. Anastasio de la Pascua*. vol. 7. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2010.
- De la Pradilla Barnuevo, Francisco. *Suma de todas las leyes penales, canónicas, civiles y de los Reynos*. Sevilla: Luys Estupiñan, 1613.
- Dube, Saurabh. «Modernidad». *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Eds. Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin. México: Instituto Mora, siglo XXI, 2009, 177-181.
- Dublán, Manuel y Luis Méndez. *Novísimo Sala mexicano o ilustración al derecho real de España con las notas del Sr. Lic. D. J. M. de Lacunza. Edición corregida y considerablemente aumentada con nuevas anotaciones y refundiciones, relativas a las reformas que ha tenido la legislación de México hasta el año de 1870, por lo*

- señores don Manuel Dublán y don Luis Méndez, abogados de los tribunales de la República. Volumen 2. México: Imprenta del Comercio de N. Chávez, 1870.
- Escrache, Joaquín. *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense, o sea resumen de las leyes, usos, prácticas y costumbres, como asimismo de las doctrinas de los jurisconsultos, dispuesto por orden alfabético de materias, con la explicación de los términos del Derecho. Por Don Joaquín Escrache y con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel.* México: Oficina de Galván, 1837.
- Hervieu-Léger, Danièle. «Secularización y modernidad religiosa». *Selecciones de Teología* 103.26 (1987): 217-227.
- Louzao Villar, Joseba. «La recomposición religiosa en la Modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España Contemporánea». *Hispania Sacra* 60 (2008): 331-354.
- Gutiérrez, José Marcos. *Práctica criminal de España. Publicala el licenciado don José Marcos Gutiérrez, editor del Febrero Reformado y Anotado, para complemento de esta obra que carecía de tratado criminal.* Madrid: Oficina de don Benito García y Compañía, 1804.
- Martínez de Castro, Antonio. «Exposición de Motivos». *Código Penal para el Distrito Federal y Territorio de la Baja California, sobre delitos del fuero común y para toda la República Mexicana, sobre delitos contra la Federación.* Chihuahua: Librería de Donato Miramontes, 1883, 7-70.
- Narváez Hernández, José Ramón. «Bajo el signo de Caín. El ser atávico y la criminología positivista en México». *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 17 (2005): 303-322.
- Sánchez-Arcilla Bernal, José. «Violación y estupro. Un ensayo para la Historia de los «tipos del derecho penal». *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 22 (2010): 485-562.
- Speckman Guerra, Elisa. «Los jueces, el honor y la muerte. Un análisis de la justicia (ciudad de México. 1871-1931)». *Historia Mexicana* 4 (2006): 1411-1466.
- Suárez Escobar, Marcela. *Sexualidad y norma sobre lo prohibido. La Ciudad de México y las postrimerías del Virreinato.* Tesis de Doctorado en Historia. México: UNAM, 1994.
- Tomás y Valiente, Francisco. «El Derecho Penal como instrumento de gobierno». *Estudis: Revista de Historia Moderna* 22 (1996): 249-262.
- Vilanova y Mañes, Senén. *Materia criminal forense, o tratado universal teórico y práctico de los delitos y delinquentes en género y especie...* Madrid: Imprenta de don Tomás Albán, 1807,

**CREENCIAS RELIGIOSAS Y VIOLENCIA
DE GÉNERO.
ANÁLISIS DE HISTORIAS DE VIDA DE MUJERES
MAYORES EN CHILE (1940-2010)**

**RELIGIOUS BELIEFS AND GENDER VIOLENCE.
ANALYSIS OF OLDER WOMEN'S LIFE STORIES IN CHILE
(1940-2010)**

Paula SEPÚLVEDA NAVARRETE

Universidad de Cádiz

Recibido: 30/5/2016

Aceptado: 5/9/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Sepúlveda Navarrete, Paula. «Creencias religiosas y violencia de género. Análisis de historias de vida de mujeres mayores en Chile (1940-2010)». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 315-344, DOI: 10.14198/fem.2016.28.13

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.13>

Resumen

En el estudio de la violencia de género, generalmente la religión no ha sido uno de los elementos prioritarios que se han analizado para intentar entender la permanencia de mujeres en esta problemática, a pesar de que tradicionalmente las creencias religiosas han tenido en Chile una influencia importante en la imposición de normas y comportamientos de género. Frente a esto, el objetivo del presente artículo es analizar las creencias y expresiones religiosas de mujeres mayores que vivían violencia de género, y su relación con las barreras para la búsqueda de ayuda para superarla. Para esto se ha recurrido a las historias de vida como metodología central, realizando además un

análisis del contexto histórico, social y cultural del país en la época en que se enmarca el estudio.

Palabras clave: violencia de género, mujeres mayores, creencias religiosas, expresiones religiosas, barreras para la búsqueda de ayuda.

Abstract

Traditionally, religion has not been a center piece on the analysis of the prevalence of gender violence, even when in Chile, religious beliefs have had great influence on the imposition of gender norms and behaviors. Based on this, our main goal in this paper is to analyze the religious beliefs and expressions of older women that had lived gender violence in their relationships, and its role as a barrier to help-seeking. Life stories is the central methodology used, although historic, social and cultural context of the period was also analyzed.

Keywords: gender violence, older women, religious beliefs, religious expressions, barriers to help-seeking.

1. INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

La religión, con sus creencias y sus prácticas, ha estado presente en la historia de Chile desde mucho antes de ser una nación, siendo la Iglesia Católica la que tuvo una marcada influencia en el proceso de colonización español (Arnold 13). Con los años, y tras el establecimiento de la República, siguió existiendo una clara relación entre Estado e Iglesia Católica (Rico 85), aunque más adelante otros cultos se fueran estableciendo poco a poco en el país.

Desde esa época hasta el periodo que nos interesa, sin embargo, una constante en la relación de las iglesias con el pueblo de Chile fue la centralidad de las mujeres, pues por una parte habían sido las principales participantes y transmisoras de las creencias religiosas, y por otra las receptoras de las normas y tradiciones de género que las iglesias buscaban mantener en la sociedad chilena. Esto se refleja, entre otros, en los constantes llamamientos al «orden» (religioso y de género) que realizaban autoridades eclesásticas cuando las mujeres iban adentrándose en caminos que se alejaban de los mandatos tradicionales, como, por ejemplo, en la reacción de la Iglesia Católica ante la creación de sociedades obreras femeninas en Valparaíso a fines del siglo XIX (Illanes 175).

En la actualidad, y en lo que respecta a la relación entre mujeres mayores y religión, la inmensa mayoría se declara creyente de alguna religión (un 97,4%), entre las cuales la católica es la predominante con un 78,6%, seguida por la evangélica con un 14.4%. Los hombres mayores presentan, por su parte, una menor declaración de creencias con un 93,1%, así como también a la religión católica, con un 74,8% y a la evangélica con un 12,6% (Instituto Nacional de Estadísticas 253)¹. En lo referido no solo a las creencias sino también a su ejercicio, un estudio sobre personas mayores en Chile expone que de la población femenina mayor de 60 años, un 37,4% participaba en algún tipo de organización social (*versus* un 32% de los hombres mayores de 60 años), y dentro de estas, las instituciones religiosas eran el principal espacio en el que

1. Cálculos propios. El año censo del año 2002 es el último que se encuentra disponible a la fecha.

ellas participaban (36,8%); lo cual contrastaba con la experiencia masculina, quienes en primer lugar se insertaban en organizaciones vecinales o de barrio (34,7%) y en segundo lugar los grupos religiosos (26%) (Cannobbio y Jeri 55).

La participación diferenciada de mujeres y hombres mayores estaría explicada por los roles de género que tradicionalmente se han traspasado de generación en generación en el país, de forma tal que las mujeres se vuelcan a organizaciones de carácter religioso o en las cuales se reproducen las tareas domésticas (como los denominados «Centros de madres»), donde predomina el carácter afectivo y emocional, y los hombres se motivan a estar en aquellas organizaciones relacionadas con el orden político (como las comunidades de vecinos) y de orden deportivo/recreacional, con una preocupación por el entorno y la comunidad llevando a cabo una función social (Huenchuan y Sosa 119). Esta división de tareas en la tercera edad se ejemplifica perfectamente en el pensamiento de la Iglesia Católica respecto de lo que debería ser un trabajo digno en las personas mayores: «Un profesor que ya no puede enseñar puede preocuparse del jardín o de la huerta o bien ayudar al aseo de la casa. Una mujer intelectual que tuvo cargos de importancia, puede ayudar en la cocina o demás trabajos domésticos» (Comité Permanente Conferencia Episcopal de Chile 5-6).

Por otra parte, en lo que se refiere a la violencia de género, Raquel Osborne nos recuerda que es necesario destacar el papel fundamental que juega la forma en que se establecen las relaciones de género en un sistema patriarcal. Así, según la autora, en este sistema vamos «interiorizando ideas y valores que promueven actitudes que, en ciertos casos y circunstancias, pueden propiciar la violencia que nos ocupa» (18). Puesto que en el país que estudiamos (así como en muchos otros) la religión ocupa un lugar fundamental en el orden patriarcal, nos parece que es necesario hacer frente a la poca importancia que se le ha otorgado como un factor relevante en el origen y permanencia de la violencia de género.

Dado lo anteriormente expuesto, en el presente artículo buscaremos hacer un acercamiento a la relación entre violencia de género y religión, y más específicamente aquella que vive un grupo que tradicionalmente ha quedado fuera de la investigación sobre violencia en relaciones de pareja en Chile: las mujeres mayores². Para ello hemos recurrido a las historias de vida, pues diversos/as autores han planteado la pertinencia del uso de fuentes orales para el estudio de la historia de las mujeres, al permitirnos centrar la atención en elementos

2. Este artículo se enmarca dentro de una investigación mayor llevada a cabo por la autora y denominada «Historias de vida y violencia de género en la pareja a mujeres mayores en Santiago de Chile (1940-2010).

que usualmente han sido dejados a un lado, como pueden ser las actividades que estas llevaban a cabo o las emociones respecto de diferentes sucesos vividos (Folguera 14; Berger y Patai 3; Anderson, Armitage, Jack y Wittner 95). Además, su utilización para investigar la violencia de género se basa en las posibilidades que presenta para entender aspectos que van más allá de la sola constatación de los hechos o la simplificación en números en una estadística, pues «cuando las mujeres hablan por ellas mismas, cuestionan las ‘verdades’ de las cifras oficiales y siembran dudas sobre teorías establecidas» (Anderson, Armitage, Jack y Wittner 95). Para ello entrevistamos a 21 mujeres mayores de 60 años³ procedentes de la ciudad de Santiago de Chile, específicamente de una zona de la capital de característica socioeconómica media-baja. Todas ellas habían realizado previamente algún proceso reparatorio (psicológico, social o legal) en un centro de atención por violencia de género.

Además de lo anterior, puesto que el trabajar las historias de vida también incluye poner en perspectiva las experiencias personales respecto de los contextos, los usos y costumbres, así como las situaciones en que la persona haya participado (Chárriez 53), hemos realizado un análisis de los contextos histórico, social y cultural de la época que estudiamos, revisando tanto lo que se ha escrito sobre estos como otras fuentes primarias que entregan información relevante, como por ejemplo diarios y revistas de la época, cartas pastorales, discursos políticos, novelas o programas de radio, entre otros.

En todo este proceso de análisis hemos ocupado el enfoque de género de forma transversal, a fin de poner en perspectiva la información, descubriendo las discriminaciones y las relaciones de poder desiguales entre mujeres y hombres. Además de esto, hemos tenido en cuenta otras categorías relevantes para nuestro estudio, partiendo por la edad (con sus propias discriminaciones, estereotipos y prejuicios), así como la clase, el origen étnico, la procedencia urbana o rural, entre otras.

2. MARCO CONTEXTUAL: VIOLENCIA DE GÉNERO Y MUJERES MAYORES EN CHILE

A pesar de que la violencia de género no es un problema nuevo en las vidas de las mujeres, sí ha sido reciente su reconocimiento y la puesta en marcha de acciones para entenderlo e intentar superarlo. En Chile, este proceso de visibilización y actuación respecto del tema comenzó en un período difícil para dar respuesta a las demandas de las mujeres: la dictadura pinochetista; lo que

3. En Chile se considera que la edad para entrar en la tercera edad es los 60 años en las mujeres.

supuso una real falta de compromiso a nivel de gobierno, en tanto que promotor de una ideología tradicional respecto de las mujeres y nula preocupación por el respeto a los derechos humanos. Así, en un estudio realizado en 1984 en barrios pobres de Santiago de Chile se consideraba que frente a la violencia de género «Callar, aguantar, creer que es un hecho aislado o individual son también respuestas que requiere un orden sustentado en la violencia. Distintos hilos que permiten entender ese silencio y desconocimiento de las dimensiones de la agresión contra las mujeres» (Marshall 84-85). En el clima de violencia generalizada que se vivía, el haber logrado sacar este tema a la luz implicó un gran trabajo por parte de las mujeres activistas de la época.

Por otra parte, se ha planteado que es posible identificar tres fases en la construcción de la violencia doméstica⁴ como una política pública en Chile. La primera, de emergencia del proceso, se referiría a la fase inicial que surge durante la dictadura militar de Pinochet (1973-1990), en la cual se conjugaron diversos factores para dar luz a esta problemática, como la participación mayoritaria de mujeres en las organizaciones vinculadas a la Vicaría de la Solidaridad⁵ o la recomposición del tejido social dañado, entre otras. La segunda fase, de construcción del problema y su inclusión en el debate público, comenzaría a presentarse de forma paralela a las primeras protestas sociales contra el régimen, a inicios de la década de 1980. Entre los hechos más notorios de esta fase, se puede destacar la articulación del movimiento feminista chileno y la creación de diversas organizaciones sociales que apoyaban a las mujeres que experimentaban violencia de pareja con denuncias, acompañamiento psicológico y legal. La tercera fase correspondería a la institucionalización de esta problemática en el aparato estatal, formulándose como política pública en el periodo en que Chile retoma la senda democrática con acciones que comenzaron a dar respuesta a los compromisos adquiridos por el país y participando más activamente en las conferencias internacionales (Araujo, Guzmán y Mauro 134-142).

Así, en el gobierno de Patricio Aylwin (primer presidente de la transición) se creó el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), que tenía dentro de sus prioridades el dar respuesta a la violencia basada en el género, para lo cual

4. Si bien se respeta el término «violencia doméstica» utilizado por las autoras, y más adelante el de «violencia intrafamiliar» (utilizado en las leyes y organismos públicos), en el presente artículo utilizaremos preferentemente el concepto más usado en España de «violencia de género» para referirnos a la violencia contra las mujeres en un contexto de relaciones de pareja.

5. Organismo de la Iglesia Católica que se dedicó al auxilio de personas y grupos durante la dictadura de Pinochet.

formuló en 1992, el «Programa nacional de prevención en violencia intrafamiliar» y una «Comisión asesora interministerial», acciones que posteriormente continuaron con la implementación de los Centros de la Mujer (a partir de 2001) y las Casas de Acogida (2007), así como con campañas comunicacionales y la promoción de reformas legales sobre la materia. Por otra parte, también se promovió una legislación que tomó forma en la Ley 19.325, que «Establece normas sobre el procedimiento y sanciones relativos a los actos de violencia intrafamiliar», del 29 de agosto de 1994, la cual fue sustituida nueve años después por la Ley 20.066 que «Establece ley de violencia intrafamiliar», la cual, entre otras cosas, modificó el Código Penal, contemplando el maltrato habitual como delito.

Fruto de estas acciones, así como de las emprendidas por otros organismos de gobierno y de la sociedad civil, miles de mujeres que han vivido violencia en sus relaciones de pareja han recibido algún tipo de atención psicológica, social o jurídica; y han podido realizar denuncias por este problema, principalmente en Tribunales de Familia y Carabineros⁶. Por ejemplo, según el *Anuario Estadístico de Justicia de Familia 2013* (último año publicado a la fecha), ese año Carabineros de Chile recibió un total de 109.348 denuncias por violencia intrafamiliar (con una disminución del 2,6% respecto del año anterior), de las cuales un 79,7% fueron referidas a casos de violencia ejercida contra mujeres. Es importante destacar que en esas cifras no se especifica la edad de las afectadas, aunque se puede asumir que no están consideradas las mujeres mayores, pues el resto del total es dividido en un 14,1% contra hombres, un 4,4% contra niños/as y un 1,8% contra personas mayores, estos dos últimos grupos sin diferenciar el sexo (Ministerio de Justicia 18). Esta presentación de resultados sigue la tendencia de los estudios de prevalencia de la violencia de género y estudios de victimización realizados desde los años noventa hasta la actualidad en el país, los cuales solo consideran a mujeres en su etapa adulta/reproductiva.

Es importante destacar que esta situación de invisibilidad de las mujeres mayores coincide con lo planteado en la literatura que se ha escrito sobre mujeres mayores y violencia de género, en la cual se plantea que es un problema escasamente estudiado e intervenido, en detrimento de las mujeres mayores que lo viven, y quedando, en el mejor de los casos, dentro de los estudios sobre personas mayores (Dunlop, Beaulaurier, Seff, Newman, Malik y Fuster 16; Grunfeld, Larsson, MacKay y Hotch 1486; Mouton, 1465; Nägele, Böhm,

6. Carabineros de Chile es una de las instituciones de la policía chilena, la otra es la Policía de Investigaciones (policía civil).

Görgen y Tóth 8; Scott, McKie, Morton, Seddon y Wasoff 4; Zink, Regan, Jacobson y Pabst 1429; Hightower 1). En este sentido, Mears y Sargent exponen que esta invisibilidad se ha debido tanto a lo que podríamos considerar factores externos a las mujeres (por ejemplo, subestimaciones estadísticas o la creencia de que la violencia contra mujeres más jóvenes es un problema más relevante), como a factores internos (la autculpabilidad, la vergüenza o el temor a los agresores). Además, las autoras plantean que utilizar el enfoque de maltrato a personas mayores en estos casos puede guiar de forma errónea su tratamiento en las políticas al adoptar la visión que prevalece sobre las mujeres como dependientes, enfermas y poco cooperativas (6).

Sin embargo, a pesar de esta falta de información específica, hay otros datos que nos pueden arrojar luces sobre el problema de la violencia de género contra mujeres mayores en Chile como, por ejemplo, el hecho que entre los feminicidios que se producen anualmente en el país, aproximadamente entre un 2,5% y 9% de las mujeres asesinadas son mayores (6,7% en 2015; 5% en 2014; 2,5% en 2013; 8,8% en 2012)⁷. Otro dato a considerar es el recogido de las atenciones que se prestan en los centros de atención, donde en los años 2009, 2010 y 2011 se mantuvo una constante de 6% anual de ingreso de mujeres mayores de 60 años; esto a pesar del aumento considerable de atención total de mujeres en los años referidos debido a la apertura de más centros en el país en ese periodo⁸. Sabemos que estas cifras pueden distar mucho de lo que realmente sucede, pues los feminicidios son casos extremos y quienes buscan ayuda son solo las que han tomado algún grado de conciencia del problema, pero aun así nos permiten graficar la existencia de la problemática. Por otra parte, en los últimos años se ha comenzado a tomar conciencia de este grupo a nivel institucional, planeándose en el año 2013 colaboraciones entre el Servicio Nacional de la Mujer (actual Ministerio de la Mujer de la Equidad de Género) y el Servicio Nacional del Adulto Mayor para su abordaje de manera conjunta en los años siguientes (SENAMA 3).

El comenzar a estudiar esta problemática en la tercera edad es especialmente relevante tomando en consideración que las mujeres mayores eran el 19,2% del total de mujeres del país el año 2013 (Ministerio de Desarrollo 6) y que la esperanza media de vida ha ascendido hasta los 80 años (77 años para hombres y 83 años para mujeres) con proyecciones de seguir aumentando, por lo que se estima que será un grupo aún más importante en el futuro (Organización

7. Cálculos propios en base a información entregada en <<http://portal.sernam.cl/?m=programa&i=67>> consultado el 17-08-2016.

8. Estos datos han sido proporcionados por Mónica Herrera a través de un mensaje electrónico, en respuesta a petición de información sobre la materia (28/11/2012).

Mundial de la Salud 60). Con el presente artículo se pretende avanzar en este sentido, incorporando, además, el tema de la religión como un factor relevante en los obstáculos para buscar ayuda y terminar una relación de violencia.

3. ACTIVAS PARTICIPANTES Y CREYENTES A SU MANERA. LAS MUJERES Y LA IGLESIA CATÓLICA

[...] Yo le decía «Tú no tienes la última palabra, es Dios quien tiene la última palabra». (Jessica)⁹

Perdón, resignación, soledad, oportunidades, sabiduría, intercesión... son algunas de las manifestaciones del pensamiento y la expresión religiosa que gran parte de las entrevistadas fueron compartiendo en los relatos que nos entregaron de sus vidas. Siempre se ha considerado como una relación estrecha la que tienen las mujeres con la religión, especialmente en un país como Chile, el cual se asume como profundamente religioso, y pareciera que los relatos reafirman esto. Pero lo que realmente apreciamos en ellos es una gran diversidad, tanto de la creencia o fe que plantean tener estas mujeres, como de su participación en los ritos y en las comunidades en las que se practica esta fe.

Para comenzar a adentrarnos en el tema hay que partir recordando que, en Chile, hasta 1925 la Iglesia Católica era la religión oficial del Estado chileno y esta relación entre ambos poderes influyó de forma importante en los hechos acaecidos en gran parte del siglo XIX y principios del XX (Chacón 68). A partir de ese momento, como plantean Collier y Sater, a pesar de la separación formal, la Iglesia Católica continuaba contando con gran influjo, aunque la concurrencia de los/as chilenos/as a los templos era menor, si es que alguna vez fue grande, consignan los autores (254). La religiosidad popular, por otra parte, marcada por fechas y ritos especiales, es la otra cara, esa del sincretismo religioso que se desarrolló con la llegada de los españoles que se mantiene hasta nuestros días (Arnold 29).

En todo este período (siglos XIX y XX), la relación entre la Iglesia Católica y las mujeres fue muy importante. Para Salazar y Pinto, era claramente una relación desigual, pues ellas no contaban con derechos (canónicos), no tenían una carrera (eclesiástica) equiparable a la de los hombres (sacerdocio, jerarquía), y su participación tenía las características de ser pasiva (como feligresas) y/o mano de obra barata (como voluntarias para la caridad) (1999, 55-56). Esta afirmación de los autores incluye una etapa importante dentro de la historia de

9. Todos los nombres han sido cambiados para proteger la identidad de las entrevistadas.



Izquierda: Voluntarias de la Iglesia de Angelmó (localidad al sur de Chile), 1950. Fuente: Dirección de Archivos y Museos. <<http://www.memoriasdelsigloxx.cl/publicTemaDetalle.php?idmulti=2277&formato=JPG>>, consultada 12-07-2013. Derecha: Fiesta de Cuasimodo, Pudahuel (municipio del Gran Santiago), 1954. Celebración tradicional de la zona central de Chile, el domingo posterior a la Pascua se lleva la comunión a los enfermos, el sacerdote es acompañado por feligreses ataviados con trajes típicos, usualmente a caballo o carretas, en la actualidad también en bicicletas. Fuente: Dirección de Archivos y Museos. <<http://www.memoriasdelsigloxx.cl/publicTemaDetalle.php?idmulti=161&formato=JPG>>, consultada 11-07-2013.

la Iglesia Católica chilena, aquella que se dio entre los sesenta y los ochenta del siglo pasado y que estuvo relacionada tanto con un proceso interno de toma de contacto de sacerdotes y religiosas con la realidad del país, como con los impactos del Concilio Vaticano II. Esta época tuvo repercusiones importantes en la institución y sus seguidores, pero cambios limitados respecto de la situación de las mujeres pues, aunque pasaron a tener un protagonismo más activo en algunos ámbitos, este continuó restringido en lo que se refiere a la posibilidad de ejercer la toma de decisiones.

Un ejemplo de ello es lo sucedido durante la Misión General de Santiago llevada a cabo en 1963. Esta surge como respuesta de la jerarquía ante la llamada «descristianización» que, según sus principales dignatarios, estaba sucediendo en el mundo moderno y que se reforzaba en el mundo urbano (especialmente en una ciudad como Santiago que se estaba convirtiendo en una gran metrópolis), por lo que hacía falta una evangelización a gran escala. En este proceso, David Fernández destaca que los roles asumidos por hombres y mujeres fueron muy diferentes, puesto que «siguiendo el carácter patriarcal de la sociedad y del catolicismo, la estrategia seguida fue expresión del machismo chileno y eclesial: los hombres destinados a los roles más activos y protagónicos y las mujeres dedicadas a la catequesis» (164).

También podemos observar que el mismo año que en Medellín se celebraba la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968), proponiendo una activa participación del laicado y tomando opción por los «pobres»

de la Iglesia (entre ellos las mujeres), la Conferencia Episcopal de Chile planteaba en sus Orientaciones Pastorales que:

[...], no se puede concebir una auténtica catequesis que sólo prepare a la recepción de un sacramento y desconozca el carácter eclesial de todo sacramento que es acción de Cristo para integrar (Bautismo), reintegrar (Penitencia) o hacer crecer la vida de la comunidad cristiana con la variedad de dones, vocaciones y carismas del Espíritu Santo. La catequesis de iniciación para los niños ha de ser primordialmente de carácter familiar. A través de sus padres el niño se integrará progresivamente en la comunidad cristiana (a ello conduce, p. ej., la 'mamá-catequista')¹⁰. (Obispos de Chile 1968, 6)

De esta forma, vemos que mientras, por una parte, se plantea una apertura a una mayor presencia y acción femenina, por ejemplo, en las comunidades cristianas de base (Fernández 202), por otra, las mujeres nuevamente son llamadas a participar en función de su rol materno, y se les confiere la responsabilidad de formar a sus hijos/as para incorporarlos a la religión, aun cuando se hable de manera general de «los padres».

Posteriormente, luego de que la Iglesia Católica ejerciera un rol importante en la defensa de los derechos humanos durante la dictadura militar y que se hubiera mantenido, al menos en el discurso, desde los años sesenta la opción por los pobres y oprimidos, a mediados de los años ochenta se produce un cambio en las orientaciones, lo que implicó que se decidiera que «lo más importante era lo espiritual, y que 'lo social' debía lucharse por otros medios distintos a lo religioso» (Salazar y Pinto 2002, 56). Esto coincidió con la política papal de Juan Pablo II de una defensa irrestricta de la familia, volviendo a poner en una alta estima el papel más tradicional de las mujeres (Grau 129-130).

Entre nuestras entrevistadas, la adscripción a la religión católica se presentaba de diferentes maneras: desde la creencia y la participación regular en los ritos, a manifestar la fe en las creencias y mandamientos, pero no en la institución. Usualmente, el primer acercamiento a esta religión fue por medio de la familia, en especial por parte de las mujeres mayores (abuelas o madres), quienes las llevaban a la celebración de ritos como la misa dominical, a la participación en fiestas populares (vigilias, peregrinaciones, Semana Santa, etc.) y en el rezo del rosario, una actividad típicamente femenina. Jessica recuerda de esta forma sus primeras experiencias religiosas asociadas a actos familiares y también su vivencia actual:

La única diferencia era el día domingo, que mi papá no quería que hiciéramos nada, nada, solamente ir a misa [...]. Si yo aquí la única salida que hago es

10. El destacado es mío.

la de ir a misa, yo paso puro haciendo las cosas de la casa, porque hay una huerta, donde hay árboles, hay tanto que hacer y mi única salida es el día domingo de ir a misa.

Una vez ya fueron adultas, las mujeres encontraron distintas motivaciones para continuar ligadas a la religión, así como diferentes espacios dentro de ésta para participar. Por ejemplo, la misa dominical no era solo un rito a cumplir, sino que también un tiempo dentro de la semana en la que cambiaban la rutina y un lugar en el cual realizar una actividad que era gratificante. En otros casos, era el rol materno el que primaba al momento de relacionarse con la iglesia, transmitiendo a sus hijas/os las creencias familiares, al igual que lo habían hecho con ellas. Finalmente, en otro caso también se depositó en la iglesia las esperanzas para intentar continuar con un matrimonio que estaba presentando problemas (una relación de pareja anterior en la cual se vivió violencia), expresando con ello la fe en la religión.

No. Siempre eso sí que he ido, he ido a iglesias, así, pero reuniones de iglesia cuando mis hijos eran chicos no más, porque después no, no iba. (Elena)

No, no, no, no. Quise... porque yo hice casi todo para anular el matrimonio, eh, a propósito de iglesia, y mis hijos hicieron la primera comunión, estaban en un colegio católico, y los tres, a ver, eran dos años de preparación seguidos, entonces estuve seis años metida en la iglesia, porque eran (nombre hijo mayor), (nombre segundo hijo) y (nombre hija menor), seis años y yo trataba de llevar a mi esposo conmigo, eh, que hiciéramos oración juntos, o sea, todo como para salvar la familia, porque... ¡no sé! Pero no me resultó tampoco, nunca quiso, «No, no» –«Ven a orar con nosotros», le decía a (nombre primer esposo), quizá nos tocaba, por ejemplo, hacer una tarea que nos daban en catecismo: hay que rezar en familia, tienen que tomarse de las manos, en fin, nos daban instrucciones... No, nunca quiso nada. (Vanesa)

Otro aspecto interesante a destacar es que ninguna de las entrevistadas que había tenido algún tipo de lazo con la Iglesia Católica menciona a sacerdotes o religiosos (hombres) dentro de las personas a las que habían pedido apoyo o contado las experiencias de violencia en sus relaciones de pareja, lo cual sí fue hallado en algunas investigaciones llevadas a cabo en otros países (Dunlop, Beaulaurier, Seff, Newman, Malik y Fuster 11; Nägele, Böhm, Görden y Tóth 51). Por el contrario, dos de ellas relatan vínculos estrechos con religiosas, las cuales influyeron de manera importante en la decisión de mantener el matrimonio. Esto podría estar relacionado con el proceso de acercamiento de algunas órdenes religiosas a los barrios más pobres o marginales iniciado en los años cincuenta. En el caso de las religiosas, según las fuentes citadas por Fernández, éstas lograron una mejor inserción en la vida cotidiana de las comunidades por la posibilidad de compartir con las mujeres de las poblaciones

tareas domésticas o de cuidado que les permitían tener una mejor llegada que los sacerdotes (182). En la historia de Ana, la vinculación con una religiosa fue estrecha:

En realidad, yo lo perdoné porque fui a ver a la hermana (nombre de religiosa) y ella me preguntó, me dijo que mi opción había sido el matrimonio..., entonces yo lo pensé y claro, mi opción era el matrimonio..., entonces por eso yo lo perdoné y le permití que volviera a la casa.

Pero el pensamiento y las creencias religiosas no están presentes exclusivamente en aquellas mujeres que han participado en algún tipo de actividad religiosa católica o se han vinculado con alguno/a de sus representantes. También en los relatos nos encontramos con quien manifiesta una frase muy común en el país: «soy católico/a a mi manera». La diferencia entre el adscribir a una religión y el participar activamente en los diferentes canales de expresión que tiene la Iglesia Católica es patente en Chile. Según el Censo de 2002, por ejemplo, de un total de 11.226.309 personas mayores de 15 años, casi el 70% se declaraba católica, de las cuales un 47,4% correspondía a hombres y un 52,6% a mujeres (Instituto Nacional de Estadísticas 253)¹¹, lo que significaría que tanto los servicios religiosos como las comunidades cristianas de base, los movimientos y cualquier otra opción de vida religiosa deberían haber contado en esa época con casi ocho millones de personas participando activamente, cosa que no sucedía. Lourdes, por ejemplo, tenía esa forma de pensar:

Yo soy católica a mi pinta¹². Yo creo en Dios, en Jesucristo, la Virgen Santísima, todos los santos y las ánimas del purgatorio. Quien toca mi puerta, si yo puedo, lo voy a ayudar, yo no le cierro la puerta a nadie. Trato de no ofender a nadie, trato de no herir a nadie, pero no voy a la iglesia porque no creo en los curas. Pero sí, yo todos los días le doy gracias a Dios por amanecer, por amanecer bien, le doy gracias y le digo «Si usted me lo da, aunque sea malo yo lo acepto», porque él me está diciendo que sea así y yo lo acepto. Y siempre acepto lo que el Señor me dice, doy gracias por mi plato de comida, doy gracias por todo... Y pido por todos también. Si yo voy por la calle y veo una persona que está muy enferma o yo siento que está muy enferma yo después le rezo a Dios por esa persona. Yo siempre le pido por todos...

Así, incluso quienes manifestaban tener fe, tomaban distancia de la institución, aunque solían participar en fiestas populares, pues en éstas lo que prima no es tanto el rito marcado por la iglesia sino las creencias compartidas por la población y su expresión en forma colectiva. Sin embargo, esta lejanía también puede verse superada ante una necesidad concreta, por ejemplo, económica,

11. Cálculos propios.

12. «A mi pinta» quiere decir «a mi manera».

pues también existe el convencimiento de que por medio de la intercesión de la iglesia se puede obtener una ayuda mucho más «terrenal», confiando en la tradicional imagen de institución de caridad que esta ha transmitido a lo largo de los siglos.

4. ENTRE LA DEVOCIÓN Y LA COMPAÑÍA. MUJERES Y LAS OTRAS IGLESIAS

La manifestación de fe en las creencias, pero no en las instituciones que veíamos anteriormente tiene otra arista, y es que hallamos que varias mujeres pasaban de una religión a otra de forma natural sin mayores problemas o complicaciones. Estos cambios no se presentaban como algo que implicara una modificación importante de sus creencias, más bien parecían estar asociados a un sentimiento de soledad, por lo que aquella religión que contara con un templo o agrupación cercana y que tuviera personas dispuestas a motivar a otras, era la escogida por las entrevistadas. En la mayoría de los casos, como Orieta y Lidia, este traspaso era de la Iglesia Católica a las iglesias evangélicas y viceversa, exceptuando una que era hacia los Testigos de Jehová, lo que llama aún más la atención, pues la literatura revisada sobre las iglesias evangélicas y la participación de mujeres en ellas nos habla de una adscripción y permanencia mucho más fuerte que lo hallado por nosotros.

(...), era una Iglesia Católica, pero era un grupo, un grupo carismático, yo había estado antes, aquí, cuando estaba aquí pertenecía a la Iglesia Evangélica. (Orieta)

No, no. Yo estoy como media alejá' de la iglesia, pero si yo creo en Dios, pero estoy alejá' de las religiones... Antes cuando más niña, cuando más jovencita iba a la iglesia, qué se yo, iba a misa, iba a los ave maría, los... en los que hacen, no clases si no que... el mes de María, el mes de María, a esas cosas iba. Pero ahora, después de mayor, no. He ido eso sí a los Testigos, pero nada muy seguido. (Lidia)

Si bien las entrevistadas no especifican a qué iglesia evangélica estaban vinculadas (de la gran variedad presente en Chile), revisaremos brevemente la historia del movimiento metodismo/pentecostal y la situación de las mujeres en él. Según Chacón, el metodismo llega a Chile en 1878 y tiene un rápido crecimiento tanto en la naciente clase media como en la clase baja. Su llegada coincide con la expansión y consolidación del Estado chileno, contribuyendo a esta tarea por medio de su trabajo tanto en el área educacional como congregacional a lo largo del país (69). Por su parte, Evgenia Fediakova sitúa el surgimiento del movimiento pentecostal en Valparaíso, en el año 1909, de la mano del metodista estadounidense W. Hoover (255-256).

La expansión de estos movimientos se ve reflejada en las estadísticas que recoge el Censo de 1952, el cual hace una comparación de los datos de la religión que profesa la población desde 1907 a 1952, en la cual los protestantes (en los que incluye a metodistas y pentecostales, entre otros) cuadruplican su presencia en la población entre esos años, aun cuando quedan muy por debajo de la católica, aun cuando ésta disminuye levemente (Servicio Nacional de Estadística y Censos 199).

Con el paso de las décadas nos encontramos que para el año 2002, quienes se declaraban evangélicos alcanzaban el 15% de los habitantes mayores de 15 años (Instituto Nacional de Estadísticas 253)¹³. Una de las explicaciones que se han entregado para el aumento del mundo evangélico es que las iglesias protestantes se convirtieron en un refugio para las personas que se vieron afectadas por la crisis económica de inicios de la década de los ochenta del siglo XX (Collier y Sater 319). Esto coincide con lo planteado por Chacón en relación a que fue durante las crisis sociales ocurridas a lo largo de ese siglo cuando el movimiento experimentó mayor crecimiento (73).

A pesar de ser numéricamente inferiores que quienes profesaban el catolicismo, los/as evangélicos/as fueron llamando la atención en el país y se fue generando una imagen sobre ellos/as basada en diferentes estereotipos. Usualmente fueron descritos como un «segmento social marginal, mayoritariamente pobre, de bajo nivel educacional y de actitudes políticas más bien conservadoras» (Fediakova 254). Sin embargo, el movimiento evangélico no habría quedado fuera de los cambios que se han experimentado en el país en lo político, cultural o social, entre otros, por lo que esta descripción no mostraría las complejidades y diversidades que actualmente se presentan al interior de éste.

En lo referido a la actuación política, por ejemplo, el golpe de Estado ocurrido en 1973 y el régimen militar que se instauró en el país tuvo repercusiones importantes al interior del movimiento, generando profundas divisiones al interior de este. La mayoría conservadora apoyó estos hechos y en especial la figura de Pinochet, mientras una minoría ecuménica se opuso a la dictadura, uniéndose a la Iglesia Católica en la defensa de los derechos humanos (Fediakova 259). Con el paso del tiempo, y una vez llegada la democracia, la preocupación por la actividad política se manifestó tanto en el intento de crear un partido propio como en el de distribuir su presencia en todo el espectro político-partidario, al igual que el resto de la población no evangélica (Chacón 71).

13. Cálculos propios.

Respecto de la participación de hombres y mujeres en el mundo evangélico, las cifras indican que más mujeres que hombres profesan esta religión (Instituto Nacional de Estadísticas 253), y al mismo tiempo diversos/as autores plantean que son ellas las que más participan activamente (Chacón 75; Montecino 2002, 98). Según María Palma, la proporción de mujeres entre quienes asisten regularmente asciende a siete de cada diez personas. Sin embargo, al igual como sucede en la Iglesia Católica, «debido a razones históricas, sociales y culturales, la enorme presencia y contribución de las mujeres en las iglesias evangélicas no se traduce en una participación reconocida y valorada en los procesos de toma de decisiones ni en visibilidad real de su aporte y su trabajo» (Palma 417).

Sonia Montecino, en base a un estudio realizado con iglesias evangélicas en un municipio del Gran Santiago, indica que el protagonismo de las mujeres a nivel público tiene algunos matices dependiendo del tipo de iglesia y de la forma de ser del pastor que la dirige. En su estudio detectó que era en las iglesias pentecostales donde existía mayor discriminación de género sobre las mujeres, quienes, por ejemplo, nunca podían predicar desde el púlpito (2002, 98).

A pesar de esta alta participación, Orellana plantea que las funciones que les competen a las mujeres siguen las normas de la división sexual del trabajo, siendo generalmente las que se entienden como una prolongación de las tareas domésticas y reproductivas, todo ello reforzado por un discurso hegemónico de la superioridad masculina, basado en relatos bíblicos que ubican al hombre bajo Dios y la mujer bajo el hombre. Un ejemplo de esto lo entregaría el grupo denominado Dorcas (que es transversal a todas las iglesias evangélicas), quienes tienen una amplia participación en diferentes aspectos de la vida religiosa, tales como asistir a los cultos vespertinos (que pueden coordinar), predicar, ser jefas de coro o de panderos; pero también son las encargadas de la limpieza y ornato de los templos, de visitar a personas enfermas, o participar en los distintos sistemas de oración. Así, los roles que asumen son de servicio, mantenidos y reforzados «cuando las mujeres se dedican a servir a Dios, a la Iglesia, a su familia y a su prójimo» (113-115).

En lo que se refiere a los motivos para participar en la iglesia, la misma autora señala que, al ser consultadas, la mayor parte de las mujeres expresa que es un acto para dar gracias a Dios por el cambio producido en ellas (salvarlas del mundo) y para pedirle que interceda para solucionar alguna necesidad que ellas y/o personas de su entorno están viviendo. Además, el sentirse cerca de Dios les permitiría afrontar de mejor manera los problemas que viven, experimentando una confianza en que estos serán superados, ante lo cual la autora

plantea que: «De alguna manera se puede observar una actitud pasiva ante los problemas que enfrentan, una actitud de resignación y/o de tolerancia» (121-122). Para Montecino, por otra parte, las mujeres encontrarían en esta iglesia sentido y dignidad para sus vidas, vidas que antes enfrentaban todo un espectro de desvalorizaciones por el hecho de ser pobres (2002, 96).

En el caso masculino, Lindhart plantea que los hombres suelen asociar su conversión con problemas individuales (al contrario de las mujeres, que lo serían con un carácter doméstico o intramatrimonial) como el desempleo, el alcoholismo, drogadicción o comportamientos agresivos tanto fuera como dentro del hogar. La autora también hace referencia a Elizabeth Brusco respecto de que los hombres que se convierten viven una suerte de domesticación o feminización, al adquirir prestigio por la valorización de una buena paternidad, así como siendo un esposo y jefe de hogar responsable y fiel, participando activamente en la esfera privada; aunque esto no les resta autoridad dentro de la familia, donde la subordinación de la mujer se justifica bíblicamente (97-98).

Sin embargo, como comentábamos anteriormente, lo que en un principio movió a nuestras entrevistadas a la participación fue la necesidad de no estar solas, de que alguien se preocupara por ellas, de salir de la casa. Ellas no manifestaron que haya sido un asunto de pedir por algo o una transformación de vida, más bien eran necesidades muy similares a las que tenían quienes participaban en organizaciones de la sociedad civil: tener un espacio donde sentirse acogidas, compartir con otras personas, salir de la rutina, olvidar los problemas por un momento, tener tiempo para sí mismas, entre otras. Así, por ejemplo, lo plantearon dos entrevistadas:

Y ahora voy a la iglesia, hay una hermana que pasa pendiente de mí, en la tarde ya me viene a buscar, ya hace un tiempo que voy ya, y me ayuda mucho porque yo no me encuentro tan sola, no como estaba antes. (Jazmín)

[...], porque hace falta salir, no quedarse en la casa lloriqueando en la casa, como digo yo. Entonces no falta la vecina que viene y me dice «Vamos a la iglesia»... Así que así me han sacado, no he ido a muchas eso sí, qué le voy a decir, si no ha sido mucho, a veces los días sábado, los días domingo. (Elena)

Eso no significa que una vez dentro pudieran participar en las actividades que ofrecían, y que una vez se sintieran miembros de una comunidad pudieran permanecer por otros motivos más relacionados con la expresión de su fe, pero de igual forma continuaban teniendo las retribuciones antes mencionadas.

5. DE MUJER A MUJER. EL MODELO DE SACRIFICIO DE LA VIRGEN MARÍA

Otro aspecto diferente que encontramos en los relatos es la importancia de la figura de la Virgen María, la cual tiene en el país una trascendencia importante. Según Montecino, desde los inicios de la conquista, la cultura en Latinoamérica «divinizó en la figura de la Virgen mestiza y colocó a la mujer-madre en una posición apical dentro de la familia» (1990, 287). En Chile, los cultos a la Virgen son variados y muy importantes: La Virgen del Carmen, «Madre, Reina y Patrona de Chile»; la Virgen de Lourdes; Nuestra Señora del Rosario de Andacollo; la Inmaculada Concepción, entre otras. Las peregrinaciones a los lugares donde se les rinde culto y las manifestaciones de religiosidad popular suelen tener una alta participación, como son la Fiesta de la Tirana, en el norte de Chile, para celebrar a la Virgen del Carmen, o la peregrinación a Lo Vásquez, lugar dedicado a la Inmaculada Concepción.



Izquierda: Procesión de la Virgen del Tránsito, localidad El Palqui (norte de Chile), 1961. Fuente: Dirección de Archivos y Museos. <<http://www.memoriasdelsigloxx.cl/publicTemaDetalle.php?idmulti=441&formato=JPG>>, consultada 15-07-2013. Derecha: Fiesta Grande de Virgen del Rosario, Andacollo (norte de Chile), 1967. Fuente: Dirección de Archivos y Museos. <<http://www.memoriasdelsigloxx.cl/publicTemaDetalle.php?idmulti=620&formato=JPG>>, Consultada 12-07-2013.

La celebración del Mes de María en parroquias y colegios confesionales es otra manifestación de la importancia que se le otorga. Para tal evento, la Conferencia Episcopal de Chile ha entregado en diferentes ocasiones reflexiones y directrices para dicha celebración:

El Mes de María ha llegado trayéndonos una vez más su llamado a renovar, en la devoción a la Madre del Cielo nuestra vida cristiana. No podemos ocultarnos la grave y angustiada preocupación que nos causa la crisis moral que vemos avanzar rápidamente. Un paganismo desenfrenado va invadiendo las costumbres públicas y privadas [...]. ¿Qué mejor ocasión que el Mes de María para iniciar un hondo movimiento de renovación espiritual? ¿Quién mejor que la Madre de Cristo, íntimamente asociada al plan redentor, ha de alcanzarnos las gracias de salvación, que necesitamos? [...]. ¡Que la Reina de la Paz y Auxilio de los cristianos nos alcancen esta gracia! (Obispos de Chile 1952, 1-2)

Pero la presencia de la Virgen María no solo se hace patente por medio de sus fieles y la jerarquía, también los medios sociales se encargan de transmitir el mensaje de servicio, resignación o sacrificio que la imagen conlleva. Por una parte, reproducen ampliamente las festividades que se realizan en su nombre, dándoles alta cobertura y por otro, algunos medios escriben artículos en los que se la muestra como modelo a seguir:

Sólo un sistema: servir. El servicio voluntario tiene también su voz engastada en lo antiguo; tiene su obrar humilde con efecto asombroso; tiene su gesto cálido que lo humaniza todo. [...]. María, empujada por el viento del amor al prójimo, atraviesa comarcas, montes, valles, ríos... Le espera un doméstico trabajo, modesto, banal, silencioso. Ella, que será Reina del Cielo y de la Tierra, ni por un instante olvida que alguien, en un pueblo perdido de Judea, espera de sus manos, de su agilidad y de su corazón un poco de fuerza y apoyo. [...]. Esta simplicidad evangélica tiene trasfondos para siempre. Antídoto para el terror de Caín; el canto de María. Remedio del mal que mata nuestra era; un diario y generoso servicio voluntario. («Contra la Deshumanización...» 8)

De esta forma, y recogiendo la importancia de la imagen de la Virgen María en la construcción de la identidad femenina en Chile, Montecino plantea que las mujeres quedan aisladas en el ser madre y bajo esa identidad se encargarán de todo lo que haga falta para la proteger, entregar amor a sus hijos y procurar su subsistencia. Además, continúa la autora, en la búsqueda de perfección en este rol, las mujeres se ven envueltas en una vida que no tiene descanso, con dobles y triples jornadas, en las que la soledad de ser las que lo hacen todo les va pesando en sus vidas (1990, 288-289).

Esta importancia de la Virgen María aparece en las historias de vida como la imagen que seguían; el culto a quien dedicaban las penas y sacrificios; la mujer que, al igual que ellas, las entendía y atendía sus súplicas, y el refugio donde se

protegían de los temores que las invadían. Pero el tiempo que le dedicaban al culto de esta imagen era también un momento personal, algo en lo que los hombres no podían interferir directamente, pues aun cuando ejercieran violencia (por ejemplo, violencia psicológica al reírse de la manifestación de fe), existía un límite que no podían traspasar, el cual estaba arraigado profundamente en el interior, en sus pensamientos y creencias, como les sucedía a dos entrevistadas:

Él no sabía que yo iba a la virgencita eso sí, eso era mío... cuando volví eso sí, como a los tres años después del golpe¹⁴, ya no estaba la monjita, se había ido, seguí un tiempo más, pero después estaba todo tan revuelto que no me atreví más, ahí le hice un altarcito en la casa, en el patio afuera,... le compré una imagen, no era muy grande pero muy bonita, él se reía, pero me dejó hacerlo, ahí le rezaba no más... a eso me dedicaba cuando ya tenía las cosas de la casa listas... arreglaba el jardincito, le ponía sus maceteros con plantitas, le rezaba, así me pasaba las tardes... por eso las vecinas se pasaban por el mes de María, porque comprando le conté a una lo que había hecho y le gustó tanto que me pasaban a ver, pa' callao¹⁵ eso sí... (Rosario)

Aquí la tengo (muestra imagen en un pequeño altar), en mi cuarto también tengo una Virgencita, es muy bonita, se ilumina por la noche..., brilla. Yo a ella le cuento todo, le pido que me dé fuerzas... ella sufrió mucho, perdió a su hijo, se lo mataron, entonces ella sabe los dolores que pasamos las mujeres... ella me ayuda a seguir, es mi camino. (Regina)

Así, para algunas, es la imagen de Virgen María la que pretendían emular, buscando para ello ser la madre protectora a cualquier costo, incluso con sus nietos/as o con otros parientes, llegando al extremo de argumentar seguir viviendo con el esposo porque este se encontraba enfermo y necesitaba cuidados (aunque igual ejercía violencia psicológica). Al igual que ella, confiaban en lo que consideraban los designios de Dios, y seguían el camino que les parecía más cercano a éstos, y cuando creían haberse desviado mostraban sentimientos de culpa, especialmente cuando esto se refería a su rol materno. Por este motivo expresaban la intención de reparar los daños ocasionados, aunque ello fuera en detrimento de su propia seguridad, tranquilidad y/o felicidad. Veamos lo que dijo Vanesa al respecto:

Yo por eso tengo eso de proteger, me criticaban, me criticaban cuando mis cabros¹⁶ estaban chicos «¡Ay! No sea tan sobre protectora», pero es que cuando uno ha pasado tantas cosas y con mis nietos soy igual, con estos chicos que me está tocando cuidar, por ejemplo, yo trato de protegerlos. Para eso Dios

14. Se refiere al golpe de estado de 1973.

15. «Pa'callao» quiere decir «en secreto».

16. «Cabros» o «cabras» es una forma de llamar a niños, niñas o jóvenes en Chile.

nos trajo, (voz entrecortada) no para sufrir cosas que te marcan para el resto de tu vida, imagínate.

6. DIOS PADRE Y LA IMAGEN DEL HOMBRE BUENO.

Finalmente, la expresión de las creencias religiosas también se manifestaba en el culto a Dios, lo cual aparecía en los relatos de una manera libre y espontánea en diferentes tópicos, al hablar de cualquier situación que habían vivido, poniendo en éste, por ejemplo, la justificación para las decisiones que habían tomado. En sus historias, la mayoría de las mujeres expresaban una relación con Dios en términos de padre-hijas, algo que se relaciona directamente con las enseñanzas religiosas tradicionales cristianas, donde según las escrituras bíblicas, al llamar Dios «Padre» se espera que exista una situación de gran intimidad, una especie de nueva relación donde predomina la esperanza y el amor (Soskice 66). Es por ello que consideraban que, a pesar de que algunas decisiones que realizaron iban en contra de estas enseñanzas, algunas oportunidades que las mujeres aprovecharon eran fruto de lo que ellas consideraban intervenciones divinas enviadas directamente para su bienestar, como lo manifestó Amelia:

Porque Dios me dio una oportunidad, lo que nunca me lo había dado en la vida, de los años que yo viví con él, nunca encontré una salida así [...]. Entonces fue como que se me abrió una puerta después de tantos años esperando una salida así, porque a mí nunca me gustó salir a arrendar con las niñas...

Estos hallazgos de una relación positiva de las mujeres en términos de hijas de Dios no se relacionan con lo planteado por otros autores, quienes establecen que la imagen de Dios como Padre no es vinculada por mujeres que han vivido violencia de género (y menores que han vivido maltrato infantil) con amor y devoción (Klopper 423).

Pero para que Dios pueda ser padre, su imagen ha debido ser vinculada exclusivamente con la de un varón (así como Jesucristo, el hijo que vino a restablecer la relación de los seres humanos con Dios, también es un hombre), fundando en su imagen una tradición cristiana centrada en los roles masculinos de poder. El que desde sus inicios se haya interpretado así estas relaciones hombre/mujer en las creencias cristianas estaría fundado históricamente en la cultura dominante eminentemente patriarcal desde la cual parte; y, además, porque la expresión histórica de las creencias en diferentes culturas de las que bebió el cristianismo era eminentemente masculina, donde lo masculino se consideraba más próximo a lo espiritual y por lo tanto más apropiado para representar lo divino.

En el caso de la Iglesia Católica, la figura central que se estableció y que fue ganando un poder (no solo religioso) que perdura hasta nuestros días es

la del Papa, fundamentado en el legado que Jesús habría dejado sobre Pedro para fundar su iglesia. Junto a esta figura, la jerarquía eclesial se compone de aquellos hombres nombrados como obispos y arzobispos, y en el peldaño inferior están los sacerdotes, quienes pueden ascender a otros puestos, pero aun en sus propios espacios (parroquias, escuelas, movimientos, etc.) pueden invocar el especial vínculo que los uniría con Dios: el ser hombres y poder personificar a Cristo, tal y como queda de manifiesto en la carta pastoral del año 1968 en Chile que trasmite un mensaje del Papa Paulo VI a los sacerdotes:

A vosotros, Sacerdotes de la santa Iglesia católica, a vosotros Hijos particularmente amados, a quienes el Orden sagrado hace Hermanos y colaboradores nuestros en el ministerio de la salvación, como lo sois de vuestros respectivos Pastores [...]; como hermano vuestro, desde siempre, esto es, desde cuando nos tocó la suerte misteriosa de ser ordenado sacerdote y de sentir la nueva y profunda solidaridad con todos los compañeros, elegidos para personificar a Cristo en nuestra entrega a la voluntad del Padre, a la santificación, a la guía, al servicio de los fieles y a la relación de salvación con el mundo. (Obispos de Chile 1968, 15)

Pero esta centralidad masculina puede tener en las mujeres que han vivido violencia otro significado, y es que en las tradiciones cristianas se ha buscado acercar esta imagen masculina a la bondad; por ejemplo, se le llama «el Dios de la Vida» o es considerado la fuente para la construcción de «la Civilización del Amor» (Obispos de Chile 1985, 2). Así, la imagen de Dios/padre asociada a hombre/bondad podía significar para las mujeres una alternativa frente a la imagen de hombre/agresor que tenían en su propia pareja, y que también podía haber estado ligada al maltrato que otros hombres puedan haber ejercido contra ellas en el pasado (padres, padrastros, hermanos, etc.). De esta forma los hombres, ya fuera de forma individual o colectiva, quedarían redimidos en tanto seres que han sido creados a semejanza de Dios, y por lo tanto las mujeres podrían otorgar el perdón necesario para lograr la reconciliación final que se promueve en estas creencias:

Yo siempre le pido a Dios que él me permita que cuando me llegue mi momento pueda perdonar. (Sonia)

Por otra parte, la relación que establecían las mujeres con Dios aparentemente les otorgaba compañía y refugio ante la violencia, pero creemos que, si bien por una parte ayudaba a sobreponerse de las consecuencias negativas de la violencia recibida durante años, también se transformaba en una barrera para reconocer esta problemática y buscar ayuda, pues obstaculizaban una actitud más proactiva y de autocuidado:

Mi único médico es Dios... si no fuera por él hace rato me habría ido y dejado mi casa. (Cándida).

De esta forma, el confiar en que Dios es bueno y que sabe lo que está bien para ellas implica una resignación y subordinación al poder de Dios, tal y como veremos en el apartado siguiente. Es más, según Klopper, la autora Schüssler-Fiorenza considera que muchas injusticias cometidas contra las mujeres (como la violencia de género o la explotación sexual) se pueden relacionar directamente con una religión patriarcal y un lenguaje respecto de Dios orientado hacia el poder (423).

7. RELIGIÓN Y VEJEZ: BARRERAS PARA LA BÚSQUEDA DE AYUDA.

Tal como en el caso de las ideas sobre la Virgen María o de Dios como padre, otros mensajes relacionados a las creencias religiosas también habían sido interiorizados y se transformaban en barreras para reconocer la violencia que vivían las mujeres mayores en sus relaciones de pareja o para, en caso de haberse dado cuenta del problema, buscar una ayuda para salir de éste.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en las ideas sobre el amor y el matrimonio. En este sentido, los valores cristianos asociados a la centralidad del amor (que implica un sacrificio) y del matrimonio como una institución fundamental de la sociedad se reiteraban una y otra vez por parte de las autoridades religiosas, como vemos por ejemplo en la Declaración del Comité Permanente del Episcopado (católico) de 1971 sobre Matrimonio y Divorcio:

De las múltiples formas que los hombres han dado a la vida sexual, al amor y a la sociedad conyugal, la historia consagra al matrimonio monógamo estable como un eje privilegiado de la ascensión de la humanidad hacia formas de vida superiores. El perfeccionamiento moral de una sociedad lleva consigo una evolución del tipo familiar hacia la monogamia y la estabilidad. (1)

Este tipo de enseñanzas, que eran vertidas en misas, otros actos religiosos y medios de comunicación, lograban penetrar en el pensamiento de una parte importante de la población, siendo esto observado en el hecho de que en los relatos muchas mujeres manifestaban que a pesar de la violencia o cualquier otro problema en la convivencia, el compromiso que habían asumido era considerado más importante y, por lo tanto, debía respetarse y mantenerse. Esto también ha sido hallado en otras investigaciones internacionales, las que plantean que las mujeres mayores presentan, en comparación a mujeres más jóvenes, un comportamiento de mayor sacrificio ante las dificultades que puedan aparecer en los matrimonios y percibir como «normales» las actuaciones negativas de las parejas (Nägele, Böhm, Gorgen y Tóth 62-63; Scott,

McKie, Morton, Seddon y Wasoff 52; Zink, Regan, Jacobson y Pabst 1436; Phillips 2008, 191). Así por ejemplo lo transmitía Raquel:

Veamos, cómo se lo explico... Yo sé que no debe ser fácil de entender para una joven como usted..., pero es que a mí me criaron a la antigua... El mari'0 era el mari'0 y uno no está pa' andar poniendo problemas. (Raquel)

Además, según el análisis que hemos realizado, las mujeres que mostraban una mayor creencia en el matrimonio eran las que en sus relatos hablaban de una mayor vinculación con las religiones por medio de una participación más activa, asistiendo a servicios religiosos y/o a algún tipo de grupo perteneciente a las iglesias. Esta misma vinculación les había permitido confiar su problema a personas ligadas al ámbito religioso (principalmente monjas), quienes habían reforzado estas creencias, con el resultado de dificultar una toma de decisiones que les permitiera superar la violencia.

Por otra parte, en la experiencia de las mujeres, la relación con la religión no solo involucra las prácticas religiosas, sino que también afecta la autoimagen, las interacciones, la toma de decisiones y las actuaciones de quienes comparten creencias religiosas, orientándolas hacia la conformidad, pasividad y sumisión frente a la violencia que se ejerce contra ellas. Regina es un ejemplo de ello:

Lo que Dios une no se puede separar, así es y así será mientras siga teniendo fe. Lo pasado pasó y hay que mirar al futuro, seguir pa'lante y confiar en su misericordia.

Coincidimos en lo planteado por Carol Seaver respecto de que la aceptación del hombre como «cabeza» de la familia o la importancia de la disciplina al interior de ésta son posiblemente más fáciles de aceptar por las mujeres mayores debido a que han estado expuestas durante mayor tiempo a la socialización en estas creencias que las mujeres más jóvenes. (9) Pero, como veíamos anteriormente, también consideramos que el acercamiento a la religión en algunos de los casos se vio motivado por los sentimientos de temor a la soledad experimentados por las mujeres mayores, siendo la vida comunitaria una alternativa para superarla. De esta forma, incluso si las mujeres no estaban de acuerdo con los mensajes sobre la familia y las relaciones de pareja que se difundían en estos espacios, podían actuar de acuerdo a ellos con tal de no perder la compañía que encontraban, siendo en este caso una barrera indirecta.

Finalmente, algunas investigaciones sobre violencia a mujeres mayores indicaban que, si bien estas habían concurrido a solicitar ayuda a personas relacionadas con diversas iglesias, ellas consideraban que no habían recibido un apoyo útil, e incluso llegaron a expresar en ocasiones que no habían logrado

ningún tipo de ayuda (Dunlop, Beaulaurier, Seff, Newman, Malik y Fuster 11). Este no es el caso de las entrevistadas, pues ninguna manifestó que hubiese buscado ayuda específicamente por la violencia en su relación de pareja, sin embargo, quienes en el transcurso de sus encuentros lo dieron a conocer recibieron un mensaje de conformidad y aceptación, y de esperar una mejora «milagrosa» en el futuro, como le sucedió a Rosario:

Quando yo tenía mucha pena rezábamos juntas, me hacía tan bien... yo le conté una vez que él no era cariñoso y ella me dijo que seguramente era su forma de ser, pero que si seguía casado conmigo era porque me quería, y que los lazos del Señor no se rompen, pese a todas las dificultades..., que todos cargamos nuestra propia cruz, que esa era mi cruz y la tenía que cargar por amor a Dios. Yo así lo entendía, que era mi cruz...

De esta forma, el pensamiento y la forma en que enfoca la violencia de género el personal religioso al que las mujeres concurren puede influir enormemente en las decisiones que toman frente a la problemática que están viviendo. Un ejemplo de esto lo veíamos en la aplicación de la creencia en la santidad del matrimonio instituido por Dios, pues al ser puestos en conocimiento de casos de violencia procuran que la pareja pueda lidiar con sus problemas y salvar la relación (Phillips 2001, 49-50). El problema es que, al intentarlo, quienes afrontan el riesgo son las mujeres, pudiendo llegar a permanecer más años en la relación de violencia (si no hay desenlaces fatales), con todos los efectos negativos que esto conlleva para el disfrute de sus derechos, así como para la salud física y emocional.

8. CONCLUSIONES

En las mujeres mayores, violencia de género y religión están íntimamente relacionadas. Tras años de socialización en una sociedad en la cual las creencias y tradiciones religiosas tenían una fuerte influencia en el establecimiento de las normas y comportamientos de género, las ideas y actuaciones en diversas áreas de sus vidas se veían en parte condicionadas por ello.

De esta forma, en la infancia y adolescencia tuvieron como modelos y como principales transmisoras de estas ideas a las madres, abuelas y otras mujeres de sus círculos cercanos, no solo marcando las pautas para la participación religiosa, sino que en todas las esferas de la vida. Sin embargo, a medida que se hicieron mayores, dichos aprendizajes no se tradujeron necesariamente en una práctica religiosa cotidiana e institucional (ligada a alguna iglesia), sino que muchas veces se mostraban como un vínculo particular y acomodado a las propias ideas sobre la fe, pero sin dejar de influir en otros ámbitos, como el matrimonio o la maternidad.

Por otra parte, un elemento que destaca en la participación religiosa se refiere a los motivos que algunas mujeres manifestaron para acercarse a una agrupación o comunidad determinada, pasando en ocasiones de una iglesia a otra y viceversa (de la católica a la protestante, por ejemplo) dependiendo del apoyo y compañía que brindaban, y no necesariamente por la manifestación de una fe en las doctrinas de cada una. Esta situación podríamos incorporarla dentro de las estrategias para sobrellevar la violencia que las mujeres fueron elaborando a lo largo de los años de maltrato y abuso, permitiéndoles mantenerse emocionalmente más estables.

A pesar de esto, en general, las creencias religiosas tuvieron un efecto más negativo que positivo, pues las ideas, expresiones y los mensajes que personas ligadas al ámbito religioso transmitían, se transformaban en barreras para reconocer la problemática en que estaban inmersas o, en los casos que sí lo habían hecho, dificultaban el iniciar un proceso de búsqueda de ayuda para superarla. En este sentido, una constante en el pensamiento religioso transmitido en las diferentes iglesias eran las ideas de sumisión, resignación y perdón, que consideramos repercutían en la forma que enfrentaban la relación de pareja, motivando el seguir las normas impuestas por el varón sin mayores cuestionamientos, la aceptación sin condiciones de lo que ellas consideraban «la suerte que les había tocado» respecto de la pareja escogida o incluso reconociendo que el hombre estaba cometiendo actos graves, perdonarlos en tanto «hijos de Dios» y por tanto merecedores de nuevas oportunidades al igual que Dios había hecho con la humanidad.

En el caso de las ideas relacionadas con el matrimonio, nos encontramos con la importancia que daba parte de este grupo a las enseñanzas respecto de la santidad del vínculo y la necesidad de mantenerlo a cualquier costo, llegando a interiorizarlas y actuar acorde a ellas. Entre las mujeres que tenían unas creencias más fuertes al respecto (coincidentalmente las que tenían mayor cercanía a alguna iglesia), la idea del matrimonio como algo sagrado era tan marcada que aun después del proceso reparatorio prestado en el centro de atención, habían optado por continuar con sus parejas.

En estos temas, dos figuras se mostraban centrales a la hora de afirmar las creencias y justificar las decisiones que las mujeres tomaban respecto de su situación de violencia. Por una parte, estaba Dios, quien era presentado como el único confidente que las escuchaba, el padre que las confortaba, el médico que las cuidaba y el gestor de las oportunidades que ellas veían se les habían presentado, entre otras facetas. Al asignarle estas acciones positivas, iban ligando al Dios-varón con bondad, redimiendo de esta forma a otros hombres que les habían dañado, pero también dificultaba que confiaran en otras personas que

podieran ayudarlas a salir de la violencia. La otra imagen potente era la de la Virgen María, la madre que sufría en silencio y que era capaz de todo por su hijo. En ella las mujeres tenían un modelo claro de entrega a los demás y de postergación de sus propias necesidades, ejemplos que habían intentado aplicar en sus vidas ya fuera en la vida joven/adulta (al permanecer en la relación para dar estabilidad económica a sus hijos/as) o en la propia vejez (al continuar con la pareja porque este estaba enfermo).

Finalmente, como todo estudio, los hallazgos que hemos encontrado a partir de las historias de vida analizadas abren nuevos interrogantes para continuar intentando entender en toda su complejidad el problema. En este caso, al ser una investigación con carácter exploratorio por la tradicional invisibilidad que ha tenido la violencia de género en mujeres mayores y la relación de la religión con ella, quedan muchas aristas por cubrir, como la comparación de estos hallazgos con casos de mujeres más jóvenes (por ejemplo, respecto de la santidad del matrimonio en creyentes activas o el paso de una religión a otra por la cercanía de grupos religiosos que otorguen compañía), o también con mujeres de zonas rurales, quienes pueden tener otros lazos con las iglesias y la situación de verse en comunidades pequeñas, entre otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes orales

Amelia, 60 años al momento de la entrevista. Ana, 64 años al momento de la entrevista. Cándida, 68 años al momento de la entrevista. Elena, 64 años al momento de la entrevista. Jazmín, 76 años al momento de la entrevista. Jessica, 75 años al momento de la entrevista. Lidia, 65 años al momento de la entrevista. Lourdes, 63 años al momento de la entrevista. Orieta, 62 años al momento de la entrevista. Raquel, 66 años al momento de la entrevista. Regina, 63 años al momento de la entrevista. Rosario, 65 años al momento de la entrevista. Sonia, 62 años al momento de la entrevista. Vanesa, 64 años al momento de la entrevista.

Fuentes bibliográficas

Anderson, Kathryn; Armitage, Susan; Jack, Dana y Wittner, Judith. «Beginning where we are. Feminist methodology in Oral History». *Feminist research methods: Exemplary readings in the Social Sciences*. Ed. J. Nielsen. San Francisco y Londres: University of Colorado-Boulder Westview Press Boulder, 1990, 94-112.

Araujo, Kathia; Guzmán, Virginia y Mauro, Amalia. «El surgimiento de la violencia doméstica como problema público y objeto de políticas». *Revista de la CEPAL* 70 (2000):133-145.

- Arnold, Marcelo. «Perspectivas para la observación de la religiosidad popular chilena». *Revista Chilena de Antropología* 9 (1990): 15-35. 11 de junio de 2012.
- Berger, Sherna y Patai, Daphne (eds.). *Women's Words. The feminist practice of Oral History*. Nueva York y Londres: Routledge, 1991.
- Cannobbio, Liliana y Jeri, Tamara. *Estadísticas sobre las personas adultas mayores: Un análisis de género*. Santiago de Chile: Servicio Nacional del Adulto Mayor (2008).
- Chacón, Arturo. «Religión y modernidad. Protestantismo en Chile». *Revista de Ciencias Sociales* 12 (2002): 67-76. 24 de julio de 2012.
- Chárriez, Mayra. «Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa». *Griot* 5.1 (2012): 50-67. 30 de abril de 2015
- Collier, Simon y Sater, William. *Historia de Chile: 1808-1994*. Madrid: Cambridge University Press, 1998.
- Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Chile. *Carta Pastoral sobre los ancianos* (1978) <http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos_sini.ficha.php?mod=documentos_sini&id=193&sw_volver=yes> 16-7-2012.
- «Contra la 'Deshumanización Ambiental'. Sólo cabe la revolución de servir». *El Mercurio*, Santiago de Chile, Chile, 6 mayo 1973: 8.
- Dunlop, Burton; Beaulaurier, Richard; Seff, Laura, Newman, Fred; Malik, Neena y Fuster, Melissa. *Domestic Violence against older women: final technical report* (2005). 28 de abril de 2009.
- Fediakova, Evgenia. «'Somos parte de esta sociedad'. Evangélicos y política en el Chile post autoritario». *Política* 43 (2004): 253-284. 10 de noviembre de 2011.
- Fernández, David. *Historia oral de la Iglesia Católica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973*. Cádiz: Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1996.
- Folguera, Pilar. *Cómo se hace historia oral*. Madrid: Edeuma, 1994.
- Grau, Olga. «Familia: un grito de fin de siglo». *Discurso, género, poder. Discursos públicos: Chile 1978-1993*. Ed. O. Grau, R. Delsing, E. Brito y A. Fariás. Santiago de Chile: LOM – ARCIS, 1997, 129-130.
- Grunfeld, Anton; Larsson, Diane; MacKay, Kathleen y Hotch, Debora. «Domestic Violence Against Elderly Women». *Canadian Family Physician* 42 (1996): 1485-1496. 9 de julio de 2011.
- Hightower, Jill. «Violence and Abuse in the Lives of Older Women: It is Elder Abuse or Violence Against Women? Does it Make any Difference?» Documento para el foro de discusión INSTRAW *Gender Aspects of Violence and Abuse of Older Persons* (2002). 28 de noviembre de 2008.
- Huenchuan, Sandra y Sosa, Zulma. «Redes de apoyo y calidad de vida de personas mayores en Chile». *Notas de población año XXIX*, 77 (2003): 103-137.

- Illanes, María Angélica. «Faldas y sotanas. Una ruptura de fin de siglo. Valparaíso, 1892-1893». *Mujeres ausentes, miradas presentes*. Comp. P. Peña y P. Zamorano. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000, 173-188.
- Instituto Nacional de Estadísticas. *Censo 2002. Resultados. Volumen I. Población. País, Región*. Santiago de Chile: Instituto Nacional de Estadísticas, 2003.
- Klopper, F. «Women, monotheism and the gender of God». *In die Skrifling* 36.3 (2002): 421-437.
- Lindhardt, Martin. «Poder, género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno». *Revista Cultura y Religión* 3.2 (2009): 94-112.
- Marshall, Teresa. «La demanda de las mujeres». *Proposiciones* 11 (1984): 67-88.
- Mears, Jane y Sargent, Margaret. *Older Women Speak Up. Survival it's not enough! Project Two: For Professionals*. Bundeena: Australian Domestic & Family Violence Clearinghouse, 2002.
- Ministerio de Desarrollo. *CASEN 2013. Adultos mayores. Síntesis de resultados*. Santiago de Chile: Ministerio de Desarrollo, 2015.
- Ministerio de Justicia. *Anuario estadístico Justicia de Familia 2013*. Santiago de Chile: Ministerio de Justicia, 2014.
- Montecino, Sonia. «Símbolo Mariano y constitución de la identidad femenina en Chile». *Estudios Públicos* 39 (1990): 283-290.
- Montecino, Sonia. «Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana». *Estudios Públicos* 87 (2002): 73-103.
- Mouton, Charles. «Intimate Partner Violence and Health Status among Older Women». *Violence Against Women* 9.12 (2003): 1465-1477. 10 de octubre de 2011.
- Nägele, Barbara; Böhm, Urte; Gørgen, Thomas y Tóth, Olga. *Intimate partner violence against older women – Summary Report*. Göttingen: Daphne, 2010.
- Obispos de Chile. *Exhortación que el Episcopado envía a los fieles al comenzar el Mes de María* (1952). <http://documentos.iglesia.cl/conf/doc_pdf.php?mod=documentos_sini&id=841>, consultado el 16-7-2012.
- Obispos de Chile. *Orientaciones Pastorales 1968* (1968). <http://documentos.iglesia.cl/conf/doc_pdf.php?mod=documentos_sini&id=978>, consultado el 21-3-2013.
- Obispos de Chile. *Iglesia servidora de la vida. Orientaciones Pastorales 1986-1989 (Primera parte)* (1985). <http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos_sini.ficha.php?mod=documentos_sini&id=326&sw_volver=yes&descripcion=>>, consultado el 21-3-2013.
- Orellana, Zicri. «La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres». *Revista Cultura y Religión* 3.2 (2009): 112-126. 10 de mayo de 2012.
- Organización Mundial de la Salud. *Estadísticas sanitarias mundiales 2014*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud, 2014.
- Osborne, Raquel. *Apuntes sobre violencia de género*. Barcelona: Bellaterra, 2009.

- Palma, María. «Mujeres evangélicas. El otro camino». *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia* (2.^a ed.). Comp. S. Montecino. Santiago de Chile: Catalonia, 2009, 415-421.
- Phillips, Colin. «Equipping Religious Professionals to Engage Effectively with Domestic Violence». *Journal of Religious & Theological Information* 4.1 (2001):47-70.
- Phillips, Linda. «Domestic violence and aging women». *Geriatric Nursing* 21.4 (2000): 188-193. 21 de abril de 2008.
- Rico, Sebastián. «Republicanism en una sociedad barroca. La religión como instrumento de Estado en Chile: 1831-1843». *Pléyade* 2 (2008): 82-103.
- Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Historia contemporánea de Chile I*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999.
- Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Historia contemporánea de Chile IV. Hombres y feminidad*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2002.
- Scott, Marsha; McKie, Linda; Morton, Sarah; Seddon, Elizabeth y Wasoff, Fran. *Older Women and Domestic Violence in Scotland, '... and for 39 years I got on with it*. Edinburgh: Health Scotland, 2004.
- Seaver, Carol. «Muted Lives: Older Battered Women». *Journal of Elder Abuse & Neglect* 8.2 (1996): 3-21.
- Servicio Nacional de Estadística y Censos. *XII Censo general de población y I de vivienda. 1952. Tomo I, Resumen país*. Santiago de Chile: Servicio Nacional de Estadística y Censos, s/a.
- Servicio Nacional de la Mujer. <<http://portal.sernam.cl/?m=programa&i=67>> consultado el 17/08/2016.
- Servicio Nacional del Adulto Mayor. «Ayudando a prevenir el maltrato en mujeres mayores». *Mundo Mayor. Una guía para el buen trato, primavera* (2013):3.
- Soskice, Jane. *The Kindness of God. Metaphor, Gender, and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Zink, Therese; Regan, Sandra; Jacobson, Jeffrey y Pabst, Stephanie. «Cohort, Period and Aging Effects: A Qualitative Study of Older Women's Reasons for Remaining in Abusive Relationships». *Violence Against Women* 9.12 (2003): 1429-1441. 20 de abril de 2009.

**LA PRESENCIA DE REPRESENTACIONES VISUALES
DE CONTENIDO RELIGIOSO EN LA ESCUELA
PÚBLICA CONSTITUCIONALMENTE LAICA:
UN ESTUDIO EXPLORATORIO EN AULAS DE
EDUCACIÓN INFANTIL EN COLOMBIA**

**THE PRESENCE OF VISUAL REPRESENTATIONS WITH
RELIGIOUS CONTENT IN CONSTITUTIONALLY SECULAR
PUBLIC SCHOOL: A STUDY IN EARLY CHILDHOOD
EDUCATION CLASSROOMS**

Vladimir MARTÍNEZ-BELLO
Zorayda BELLO DE MARTÍNEZ
Ángela MARTÍNEZ-ROJAS
Universitat de València

Recibido: 7/7/2016
Aceptado: 5/9/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

Martínez-Bello, Vladimir; Bello de Martínez, Zorayda y Martínez-Rojas, Ángela. «La presencia de representaciones visuales de contenido religioso en la escuela pública constitucionalmente laica: un estudio exploratorio en aulas de educación infantil en Colombia». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 345-369, DOI: 10.14198/fem.2016.28.14

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.14>

Resumen

Una de las manifestaciones que genera confusión en el marco de la relación entre el Estado Laico, el principio de neutralidad y el ejercicio del derecho a la educación, es la presencia de símbolos religiosos en la escuela pública. El objetivo del estudio es analizar, a través de un sistema cuantitativo y cualitativo, la representación de las figuras humanas con contenido religioso en diez aulas de educación infantil de colegios públicos de una ciudad capital. En la mitad de colegios visitados existe presencia de figuras humanas con contenido religioso. Se observa una transformación del discurso que sobrepasa la representación del crucifijo. Los mensajes distorsionan el principio de neutralidad del Estado y se demuestra más una intención de educación religiosa que el desarrollo de la dimensión espiritual. Se aporta nueva información acerca del tratamiento de la religión y la dimensión espiritual en la educación infantil de la escuela constitucionalmente laica.

Palabras clave: escuela pública, símbolos religiosos, educación infantil, entorno escolar, representaciones visuales.

Abstract

One of the manifestations that creates confusion within the context of the relationship between the secular state, the principle of neutrality and the exercise of the right to education, is the presence of religious symbols in public schools. Therefore, the main aim of this study is to analyse the representation of human figures with religious content in the early childhood education classrooms of public schools in a capital city. In half of schools visited there is a significant presence of human figures with religious content. It has been shown a transformation of discourse which surpasses the representation of the crucifix is observed. The visual representations distort the principle of neutrality of the state and their show more an intention of religious education that the development of the spiritual dimension. Our study gives new information about the treatment of religion and spiritual dimension in the early childhood education curriculum within the constitutionally secular school.

Keywords: public school, religious symbols, early childhood education, school environment, visual representations.

1. INTRODUCCIÓN

1.1 La laicidad del Estado Colombiano

El artículo 19 de la Constitución Política de Colombia (Constitución de Colombia), respecto a la libertad religiosa establece: «Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley». Por su parte, la ley por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad religiosa sostiene en su artículo 2 que:

Ninguna Iglesia o Confesión religiosa es ni será oficial o estatal. Sin embargo, el Estado no es ateo, agnóstico, o indiferente ante los sentimientos religiosos de los colombianos». Por tanto, el Estado Colombiano no se vincula con la práctica expresa de una religión o con un grupo de sentimientos religiosos. (Ley 133 de 1994)

Dicho marco constitucional y legislativo ha sido interpretado por la Corte Constitucional Colombiana estableciendo el carácter laico del Estado colombiano. Respecto a la igualdad de religiones, cultos e iglesias en el sistema jurídico colombiano con la Constitución de Colombia «se estableció un Laicismo de Estado, que otorga a éste una función arbitral de las referencias religiosas, de plena independencia, frente a todos los credos» (Sentencia C-568/93). Posteriormente, la citada Corte señaló que:

En el ordenamiento constitucional colombiano hay una separación entre el Estado y las iglesias porque el Estado es laico, en efecto, esa estricta neutralidad del Estado en materia religiosa es la única forma de que los poderes públicos aseguren el pluralismo y la coexistencia igualitaria y la autonomía de las distintas confesiones religiosas (Sentencia C-350/94.)

En un reciente pronunciamiento, la Corte señaló que:

Una garantía esencial de la libertad religiosa será la laicidad estatal, adquiriendo esta última el carácter de elemento esencial dentro del Estado democrático en cuanto componente axial en el proceso de concreción de principios como el pluralismo ideológico y religioso, base conceptual de la tolerancia inclusiva que se predica en toda democracia sustancial (Sentencia C-766/2010.)

En lo que respecta al ámbito educativo, el artículo 67 de la Constitución Colombiana establece que «la educación es un derecho de la persona...» y que «el Estado, la sociedad y la familia son responsables de la educación». En esta línea, el artículo 68 de la Constitución es muy claro en señalar las limitaciones y facultades entre el equilibrio de la educación religiosa y el derecho de la educación al señalar que «Los padres de familia tendrán derecho de escoger el tipo de educación para sus hijos menores. En los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa». Por su parte, el parágrafo del artículo 23 de la Ley 115 de 1994 señala que la educación religiosa deberá ofrecerse en todos los establecimientos educativos, sin que ello implique que los miembros de la comunidad académica tengan la obligación de recibirla.

Prieto señala que con la Constitución de Colombia el Estado adoptó un sistema no confesional, vinculado con el concepto de laicidad positiva, esto es que ampara y protege la naturaleza del derecho fundamental de libertad religiosa (62). Esta forma de entender la laicidad, según el autor, se ve reflejada en el hecho de que el Estado no es indiferente ante los sentimientos religiosos y de protección de las personas en sus creencias, tal como señala la Ley 133 de 1994, que regula el derecho de libertad religiosa. En definitiva, como recuerda Sanabria, la república laica es de todos, y no de los creyentes o de los ateos. Esto no significa que el Estado esté vacío de valores, sino por el contrario, que se encuentra fundado en los derechos más universales que permiten una unión que no impide la diferencia sino que organiza la convivencia solidaria (Sanabria 55).

1.2 El principio de neutralidad estatal como concreción de la laicidad del Estado

Tal y como se mencionó en el punto anterior, la jurisprudencia colombiana, de forma unánime y reiterada, ha establecido la necesidad de garantizar el principio de neutralidad estatal. Para la Corte Constitucional la separación entre las Iglesias y el Estado incluye los principios de Estado laico, neutralidad y prohibición de persecución.

La sentencia C-512/2003 reconoció «el principio de separación entre las iglesias y el Estado, que incluye la neutralidad del Estado laico en asuntos religiosos y la prohibición de cualquier acción propia de un estado confesional». En dicha sentencia se recuerda que la Constitución y la Ley imponen al Estado laico el deber de ser neutral frente a las diversas manifestaciones religiosas. Pardo-López señala que en el ámbito del principio de laicidad que desemboca en el deber de neutralidad del Estado en materia religiosa, el Estado

no solo debe ser neutral/imparcial ante las distintas confesiones, sino, «debe *aparecer* como tal» (192). Recientemente, señaló la Corte que «se establece en la Constitución un Estado laico, el cual tiene un significado preciso para el contenido del derecho de libertad religiosa y, de forma correlativa, respecto de las acciones que el estado puede llevar» (Sentencia C-766/2010). La misma sentencia de constitucionalidad establece que la libertad religiosa que sustenta la laicidad del Estado genera unos límites para el mismo Estado. Estos límites, sostiene la Corte, se manifiestan a través del establecimiento del principio de neutralidad estatal ante las confesiones religiosas. Para la Corte este principio:

Comporta que las actividades públicas no tengan fundamento, sentido u orientación determinada por religión alguna –en cuanto confesión e institución– de manera que las funciones del Estado sean ajenas a fundamentos de naturaleza confesional (Sentencia C766/2010).

Una de las manifestaciones que ha generado confusión y ha facilitado el análisis de la relación entre el Estado Laico, el principio de neutralidad y el ejercicio del derecho a la educación, ha sido la presencia de símbolos religiosos en la escuela pública. Veamos a continuación qué señala la doctrina respecto a este punto. Para Américo y Pelayo un símbolo religioso «es la forma de representar una idea o creencia religiosa, cuyo significado se concreta por convención social» (10). Para Llamazares-Calzadilla, «la escuela pública no puede en ningún caso ser una escuela de adoctrinamiento o proselitista, y no debe nunca establecer exigencias en materia de fe» (170). Como sostiene Polo-Sabau en el marco de la necesaria neutralidad ideológica del Estado

La presencia en un centro público de un símbolo primordialmente religioso que expresa de algún modo una opción preferente del Estado por una determinada religión o le otorga a esta, al menos, una posición predominante en ese ámbito objetivo, puede ser considerada, por sí misma, incompatible con dichos principios. (290)

Américo y Pelayo señalan que la presencia de símbolos religiosos en los centros educativos públicos debe tener en cuenta la especial protección de los menores con el fin de evitar el adoctrinamiento (60). En la misma línea, Llamazares-Calzadilla señala:

La presencia de la cruz en las aulas ejerce un particular influjo: tiene un carácter evocativo, es decir, representativo de la fe que simboliza. Así, no se puede negar su influencia sobre los alumnos. Su presencia propone la fe que simboliza como un ejemplo, e invita a seguir dicha fe que, aparentemente, es también la del Estado (170).

En definitiva, como sostienen Américo y Pelayo, la neutralidad evita la confusión entre las funciones y finalidades de los poderes públicos y las entidades

religiosas, en la cual la existencia de símbolos religiosos institucionales en instituciones públicas «podría originar confusión y por ello, la laicidad se colocaría como primer límite» (12). Como señala Hermida-Del Llano (2011) «del mismo modo que el Estado no puede prohibir ni promover ninguna religión concreta, tampoco puede adoptar oficialmente una creencia religiosa o exigir que los individuos deban o no tener alguna» (135).

Si los establecimientos educativos a pesar de no utilizar los símbolos religiosos como medios de proselitismo de manera expresa, incorporan su presencia en los centros, el respaldo de la escuela por el significado religioso representado por el símbolo podría tener un efecto en aquellos estudiantes y familias que no se identifican con él (Zhurnalova-Juppunov 485). En esta línea, la autora sostiene que se puede presentar un mayor riesgo para aquellas minorías religiosas de proyectar en las aulas sus símbolos religiosos por la improbabilidad de que sus símbolos puedan tener un impacto cultural significativo. Por tanto, los establecimientos públicos, y en especial las aulas, deben procurar mantener la escrupulosa neutralidad porque su presencia es contraria al principio de laicidad (Amérigo y Pelayo 63).

1.3 La jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos: un ejemplo

Debido a la escasa jurisprudencia sobre la constitucionalidad de la presencia de símbolos religiosos en las escuelas públicas colombianas, una vez visto el tratamiento de la doctrina, se presenta a manera de ejemplo un caso en Europa discutido por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). El caso, conocido como caso Lautsi, se basó en la presentación de una demanda ante el TEDH por la retirada de un crucifijo en una escuela pública italiana, situación que fue dirimida en primera instancia, por la Sección Segunda del Tribunal (TEDH 2009) y en apelación por la Gran Sala (TEDH 2011) como recurso presentado por el gobierno italiano. Brevemente, la señora Lautsi se dirigió al TEDH por la violación del artículo 2 del Protocolo No. 1 de la Convención Europea de Derechos Humanos y el artículo 9 de la Convención Europea de Derechos Humanos. La sección Segunda del Tribunal aceptó la petición de la demandante, es decir, tuteló los derechos invocados señalando al colegio público la retirada del crucifijo por violación de la Convención. En particular la sección Segunda esgrimió que el Estado no puede imponer creencias, ni siquiera simbólicamente, al dejar un símbolo religioso en el aula (espacio donde hay personas dependientes o vulnerables) como son las aulas donde están los niños. A su vez, esgrimió que al ser el crucifijo un símbolo perteneciente a la iglesia católica, el Estado vulneró la obligación de neutralidad en

la educación pública, en el cual esos símbolos en los muros son poderosos símbolos externos que violan la neutralidad del entorno educativo y producen adoctrinamiento. Por el contrario, dos años después, la Gran Sala determinó que la presencia de estos símbolos no vulneraba la neutralidad educativa y la imparcialidad por parte del Estado. La Gran Sala aceptó que el crucifijo es un símbolo religioso pero vinculado con las tradiciones históricas y culturales italianas.

1.4 La dimensión espiritual y la educación religiosa en el ámbito de la educación infantil

La Convención sobre los derechos del niño, adoptada por la Asamblea de la Organización de Naciones Unidas (ONU) el 20 de noviembre de 1989 (ONU 1989) y ratificada por el Estado colombiano mediante la Ley 12 de 1991, reconoce en su artículo 14 que los Estados Partes respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. A su vez, el artículo 27 estipula que los Estados Partes reconocen el derecho de todo niño a un nivel de vida adecuado para su desarrollo físico, mental, espiritual, moral y social». Como sostiene el comentario general número 7 del Comité de Derechos del Niño de la ONU (ONU 2005), las niñas y los niños captan activamente las dimensiones físicas sociales y culturales del mundo en el que viven aprendiendo progresivamente de sus actividades y de sus intenciones con otras personas. Además, el comentario número 5 del Comité de los Derechos del Niño establece que el artículo 6 de la Convención de los Derechos del Niño (ONU 1989), exhorta a los Estados a interpretar el término «desarrollo» en el sentido más amplio, es decir como concepto que abarca el desarrollo físico, mental, espiritual, moral, psicológico y social de las niñas y los niños.

En este sentido, en la sección de los Fines de la Educación de la Ley 115 de 1994, el inciso 1 del artículo 5 señala que la educación se desarrollará atendiendo a «El pleno desarrollo de la personalidad sin más limitaciones que las que le imponen los derechos de los demás y el orden jurídico, dentro de un proceso de formación integral, física, psíquica, intelectual, moral, espiritual, social, afectiva, ética, cívica y demás valores humanos». Respecto al currículo de educación infantil, el artículo 15 de la ley 114 define la educación preescolar como la «ofrecida al niño para su desarrollo integral en los aspectos biológico, cognoscitivo, sicomotriz, socio-afectivo y espiritual, a través de experiencias de socialización pedagógicas y recreativas». En particular, el inciso h señala «El reconocimiento de su dimensión espiritual para fundamentar criterios de comportamiento». Finalmente, el Ministerio de Educación, a través del programa de lineamientos curriculares, señaló que el desarrollo de la dimensión espiritual

en el currículo de educación infantil le corresponde en primer lugar al núcleo familiar y en segundo lugar a la institución escolar. Señala el documento, en el desarrollo de esta dimensión define la espiritualidad como la oportunidad para «establecer y mantener viva la posibilidad de trascender como una característica propia de la naturaleza humana» (Ministerio de Educación 21). El documento señala a su vez que «el espíritu humano crea y desarrolla mediante las culturas y en las culturas un conjunto de valores, de intereses, de aptitudes, actitudes de orden moral y religioso con el fin de satisfacer la necesidad de trascendencia que lo caracteriza» (21).

Para los propósitos de este estudio, en las líneas siguientes se esbozará brevemente las principales características y atributos que han sido reseñados en el ámbito educativo sobre el desarrollo de la dimensión espiritual. Por ejemplo, Alexander y McLaughlin señalan que la educación para la espiritualidad puede desarrollarse bien dentro de un contexto religioso o en un contexto no religioso (361). Respecto al primero, Hyde ha identificado cuatro características de la espiritualidad de niñas y niños en escuelas primarias católicas: la sensación sentida, la integración de la conciencia, el tejido de los hilos de significado, y las misiones espirituales (120). A su vez, tal como sostiene Grajczonek dentro de un contexto religioso como son las escuelas católicas o cristianas, el desarrollo de la dimensión espiritual de niñas y niños en la primera infancia hace parte del desarrollo integral de su desarrollo religioso (112). Es de anotar, como es habitual que dichas concepciones estén vinculadas a opciones de la escuela privada, y en particular, religiosas. Respecto al segundo, casos como en Aotearoa, Nueva Zelanda, señalan algunas prácticas educativas en las aulas vinculadas con la comida y la alimentación en el cual el compartir estos espacios con otros es un punto de inicio para analizar las experiencias espirituales de las niñas y los niños (Bone 2005, 310). La misma autora en un estudio cualitativo desarrollado en tres colegios de educación infantil encontró que algunas comunidades educativas, a través del uso de la escritura, construyen espacios donde se establecen relaciones con base en comprensiones conjuntas de espiritualidad como parte de una perspectiva integral hacia la educación (Bone 2008, 352). Recientemente, Harris señaló la relación que juega el medio natural en el desarrollo de la espiritualidad para ayudar en la identificación de los intereses, necesidades y fortalezas a través de las relaciones entre las familias y la comunidad (104).

En definitiva, como sostiene McLoughlin, en el desarrollo espiritual en el ámbito escolar, surgen dos importantes preguntas (181). Por una parte, cómo deben ser propiamente entendidos la espiritualidad y el desarrollo espiritual; y dos, cómo se justifica la influencia educativa en relación con la dimensión

espiritual. En cualquier caso, señala la autora, es necesario diferenciar el espacio que ocupa o debe ocupar el desarrollo de la dimensión espiritual en un contexto vinculado con la religión o sin ella, y en particular en el ámbito de la escuela pública y las escuelas religiosas. Bajo esta línea, Nye y Hay sostienen que el profesorado podría considerar en primer lugar la espiritualidad de los niños pequeños y el desarrollo espiritual por delante de su desarrollo religioso (144).

1.5 El papel del entorno escolar en la primera infancia: Especial atención a los mensajes vertidos en los muros de las aulas

El comentario 1 del Comité de Derechos del Niño de la ONU sobre el derecho a la educación (ONU 2001), señaló que en él «se incluyen no sólo los elementos integrantes del plan de estudios, sino también los procesos de enseñanza, los métodos pedagógicos y el marco en el que se imparte la educación, ya sea en el hogar, en la escuela u otros ámbitos» (parágrafo 8). A su vez el Comité recuerda que «el propio entorno escolar debe reflejar la libertad y el espíritu de entendimiento, paz, tolerancia, igualdad entre los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena» (parágrafo 19). Por otra parte, en el ámbito de la didáctica de la educación infantil en los últimos años se ha propuesto que el ambiente natural y construido que acompaña las aulas de educación infantil sea sometido a una supervisión con el objetivo de modificar prácticas que excluyan y distorsionen la formación integral de las niñas y los niños. Como sostiene Tarr, el reto del profesorado en educación infantil consiste por tanto en pensar más allá del papel decorativo de los muros, y dar el salto hacia cómo estos pueden ser usados efectivamente como parte del entorno educativo (2004, 90). Por tanto, dichos imaginarios que hacen parte del entorno educativo, algunos estereotipados o no, conforman la cultura del aula, a pesar de que dichos mensajes no hagan parte del currículo explícito.

A los efectos de lo hasta aquí descrito, no hemos encontrado evidencias reportadas de manera sistemática sobre la presencia de símbolos religiosos en aulas de escuelas públicas en el ámbito iberoamericano. Sin embargo, se ha discutido por ejemplo, los alcances de los principios de neutralidad y laicidad respecto a su presencia en tribunales de justicia en Brasil (Ranquetat-Júnior 1). Recientemente, Souto-Galván analizó las alternativas más adecuadas para gestionar, desde la perspectiva de género, la diversidad cultural en el ámbito escolar español en el marco de usos de símbolos religiosos en la escuela pública (6). Barrera-Rivera analizó cómo las prácticas de las diferentes religiones, sus estrategias de influencia y el pluralismo religioso en Brasil tienen importantes

injerencias en el campo de los derechos ciudadanos (150). Además, Cobos Campos, a pesar de encontrar escasa construcción jurisprudencial alrededor del derecho a la libertad religiosa en México, señala que cierto acercamiento se ha venido produciendo en Latinoamérica (63). En definitiva, para Alvarado-Bedoya en países como Colombia, la permanente transgresión del principio de laicidad y aún más evidente la ausencia de procesos de secularización garantes de una noción democrática hacen difícilmente aplicable el mandato constitucional (601).

Por esa razón, el presente estudio tiene como propósito contribuir en el estudio de la laicidad, la aconfesionalidad y la neutralidad de las instituciones del sistema educativo público. Por tanto, el objetivo del presente estudio consiste en describir la representación de las figuras humanas con contenido religioso en las aulas de educación infantil de una muestra de colegios públicos de una ciudad capital colombiana. La hipótesis central del estudio es que en una gran proporción de aulas de educación infantil de la ciudad objeto de estudio tiene representado en sus muros la presencia de símbolos de religiosos. Como segunda hipótesis se sostiene que aquellas aulas de educación infantil con presencia de símbolos religiosos serán pertenecientes a la religión católica.

2. METODOLOGÍA

2.1 Muestra

Se realizó una búsqueda de colegios públicos que imparten el grado de educación infantil (Transición) en la ciudad de Bucaramanga, Colombia, a través del registro público de la Alcaldía Municipal. La ciudad de Bucaramanga es la capital del Departamento de Santander y cuenta con una población total de 526.056 habitantes. El acceso a los centros fue informado a las directivas del mismo. Los criterios de inclusión de los colegios fueron: 1. Establecimientos públicos; 2. Pertenecientes a la ciudad de Bucaramanga. 3. Ubicados en la zona urbana. En total, participaron diez colegios públicos. De cada colegio se escogió un aula. En los colegios donde había más de un aula de los cuáles se escogieron al azar, a través de una tabla de números, un aula de educación infantil por cada uno de ellos. En los casos una sola aula por colegio, esta fue seleccionada. En Colombia el grado de Transición es el nivel obligatorio del nivel preescolar (Colombia 1994).

2.2 Unidades de muestro

De cada una de las aulas se procedió a seleccionar las unidades de registro. Las unidades de registro fueron aquellas imágenes que representasen una figura

humana a través de fotografías, dibujos, figuras humanas artificiales, etc. Para la selección de las figuras humanas con contenido religioso, la imagen debía retratar un significado unívoco sobre la pertenencia a una religión.

2.3 Recolección de la información

Las unidades de muestreo captaron en formato fotográfico todas las representaciones visuales proyectadas en los muros de las aulas de educación infantil. En ninguna de las aulas estudiadas se observaron crucifijos. Del total de las imágenes, se seleccionaron las figuras humanas con y sin contenido religioso que fueron extraídas y puestas en un archivo de un procesador de texto para su posterior análisis. La muestra total fue de 170 imágenes en las diez aulas de los diez colegios. El promedio de imágenes con las figuras humanas por aula fue de 17 (+12). En cinco aulas se encontraron imágenes de figuras humanas con contenido religioso. El promedio de imágenes religiosas por aula fue de 2 (+2). En total se reportaron 12 figuras humanas con contenido religioso.

2.4 Análisis de las imágenes

El análisis de las imágenes se realizó en dos momentos. En el primero, se realizó un análisis cuantitativo sobre la presencia de imágenes religiosas en todas las aulas de educación infantil analizadas. En este proceso, se identificó la frecuencia y el porcentaje de acuerdo a la muestra total. En un segundo momento, se procedió a realizar un análisis cualitativo sobre aquellas representaciones visuales de figuras humanas con contenido religioso únicamente. Para ello se construyó un sistema de categorías e indicadores elaborado posteriormente a la recogida de la información.

2.5 Sistema de categorías

Las categorías e indicadores que se presentan en la Tabla 1 fueron construidas en tres momentos. En un primer momento, se procedió a realizar una primera revisión sobre los patrones, tendencias, etc. de los datos recogidos. En un segundo momento, se procedió a agrupar en categorías aquellas tendencias con entidad propia. Posteriormente, las participantes del grupo discutieron sobre los indicadores de las categorías y finalmente se procedió a construir el sistema definitivo (Ver Tabla 1).

Tabla 1
Construcción de categorías

Categorías	Características
Religión	Católica; Otra
Figura representativa	Jesús; Virgen María u otras; Ángeles; Divino Niño
Dimensión elaboración	Comercial, construido
Lugar donde su ubican	Encima del tablero; En otro lado

Fuente: Elaborada por las autoras

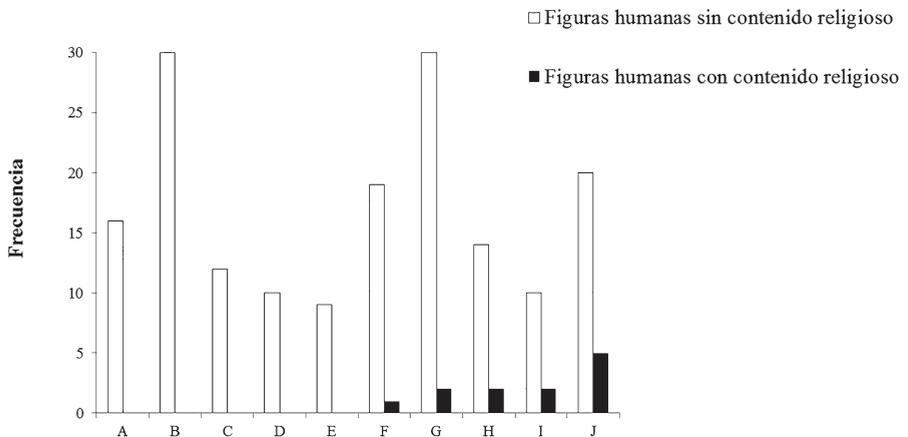
2.6 Análisis estadístico

Se realizó un análisis descriptivo de las frecuencias y los porcentajes de presencia de figuras humanas en cada uno de los colegios que hicieron parte de la muestra.

3. RESULTADOS

3.1 Resultados cuantitativos

Figura 1
Presencia de figuras humanas con contenido religioso



Fuente: Elaborada por las autoras

Con el objetivo de describir la presencia de figuras humanas con contenido religioso en los muros, en la figura 1 se observan los principales resultados de 10 aulas de educación infantil. El 50% de las aulas representa en las imágenes proyectadas en los muros una o varias imágenes de figuras humanas con contenido religioso. De la totalidad de imágenes en estos cinco centros, el 13% de las figuras humanas representadas en los muros corresponde a figuras con contenido religioso.

De los diez colegios, en la figura 1 se observa la frecuencia de presencia de figuras humanas con contenido religioso en cinco de ellos (F, G, H, I, J). En particular para cada aula, se observa que la frecuencia de presencia en los colegios G, H e I, fue de dos, respectivamente. Esto equivale a un 7%, 14% y 20% de imágenes con contenido religioso en cada uno de estos colegios. En el colegio J, de las 19 imágenes en total, 1 correspondió a imágenes con contenido religioso (5% del total en ese colegio). Por su parte, el colegio con mayor presencia de figuras humanas con contenido religioso fue el colegio J. Se observa que la frecuencia de presencia fue de 5 imágenes con contenido religioso, valor equivalente a un 25% de la muestra total para ese colegio.

3.2 Resultados cualitativos

De los diez colegios analizados, en cinco existió presencia de figuras humanas con contenido religioso. En estos cinco colegios se contabilizaron y agruparon un total de 12 representaciones visuales de figuras humanas con contenido religioso. Con el objetivo de describir si la presencia de figuras humanas con contenido religioso en los muros de las aulas de educación infantil es perteneciente a la religión católica, respecto a la categoría «Religión», todas las figuras correspondieron a la religión católica. Respecto a la categoría «Figura representativa», se observó que ocho correspondieron a figuras de vírgenes (María, Lourdes, etc.), dos a Jesús y una por los indicadores ángeles y el Divino Niño, respectivamente. Respecto a la categoría «Dimensión elaboración», se encontró que nueve correspondieron al indicador comercial y tres al construido comercial. Es decir, se observaron más representaciones vinculadas con afiches, cuadros, almanaques, etc., mientras que las elaboradas de forma artesanal fueron menores. Respecto a la categoría «Lugar», se encontró que éstas estuvieron colocadas en los muros principalmente y de acuerdo a una ubicación más específica, algunas ubicadas en la parte superior central y otras en los muros laterales. En la tabla 2 se presentan a manera de ejemplo, algunas representaciones visuales encontradas en los muros de las aulas.

Tabla 2
Ejemplos de representaciones visuales de figuras humanas con contenido religioso



Fuente: Elaborada por las autoras

4. DISCUSIÓN

En el ámbito de la didáctica de la educación infantil se sostiene que el entorno escolar participa activamente en la construcción del currículo escolar (Strong-Wilson y Ellis 44). Los entornos escolares son declaraciones públicas acerca de los valores educativos del centro escolar y del profesorado (Tarr 2004, 89) y por tanto el profesorado debe hacerse las siguientes preguntas: ¿Cuál es el propósito de los símbolos presentes en los muros? ¿Para quién están ahí? ¿Cómo pueden los muros reflejar la vida de las familias, su cultura y los intereses del estudiantado? ¿Cuáles son las concepciones acerca de cómo las niñas y los niños aprenden, y cómo son estas reflejadas en los muros? A continuación se presentan distintas opciones para interpretar mejor la razón de ser de dichas preguntas en el ámbito escolar del Estado constitucionalmente laico.

Tal como sostuvo la Corte Constitucional (Sentencia C-350/94), respecto a la igualdad de confesiones religiosas, «el carácter más extendido de una determinada religión no implica que esta pueda recibir un tratamiento privilegiado por parte del Estado». No obstante, de los resultados del estudio, el 50% de los colegios analizados representan una o varias figuras humanas con contenido religioso (Figura 1). A su vez, en algunas aulas el porcentaje de presencia de figuras humanas religiosas supera el 20% del total de todas las representaciones humanas. Por tanto, la presencia de representaciones de figuras humanas con carácter religioso, señala una manifestación de la decisión política del profesorado y/o de la institución por transmitir una idea vinculada con la religión católica. Por tanto, de acuerdo a la segunda hipótesis, efectivamente, en las aulas de educación infantil con presencia de símbolos religiosos, las representaciones visuales son pertenecientes a la religión católica. Tarr señala que no solamente los mensajes explícitamente proyectados en las aulas de educación infantil están cargados de significados, sino que aquellos mensajes

silenciados y no presentes en las aulas, transmiten un mensaje de ausencia, de invisibilidad que también hace parte del currículo transmitido a las niñas y a los niños (2004, 89). En este caso, la presencia de unos símbolos religiosos podría estar vinculada con el silenciamiento de otras, así como la confusión entre el desarrollo de la dimensión espiritual y el marcado interés de relacionarse con la religión, y en este caso, con una única religión. En esta línea, los resultados señalan una manifestación del currículo oculto o no explícito que vincula una única concepción del desarrollo de la dimensión espiritual del currículo de educación infantil. En definitiva, si la misma Ley 115 de 1994 en su artículo 24, sostiene que en los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa, la presencia de símbolos religiosos como los señalados en este estudio, debería ser revisada y discutida.

4.1 El principio de neutralidad del Estado en materia religiosa

Como sostuvo la Corte en la sentencia C-512/2013, no tendría sentido trasladar al contexto religioso el enfoque adoptado en otros países respecto a las particularidades de cada Estado respecto de la cuestión religiosa. Por esa razón, nos centraremos en primer lugar en abordar la discusión a través de la jurisprudencia colombiana. Como se comentó previamente, la jurisprudencia de la Corte Constitucional ha establecido en reiteradas ocasiones la laicidad del Estado colombiano a través del principio de neutralidad en materia religiosa.

En particular, en la sentencia C-512/2003 la Corte establece en el marco de las posibles situaciones de violación de los principios de separación entre las iglesias y el Estado y el pluralismo religioso, una serie de criterios que cumplen la función de trazar la línea entre lo permitido y lo prohibido. Para la Corte está constitucionalmente prohibido: 1. Establecer una religión o iglesia oficial; 2. Que el Estado se identifique formal o explícitamente con una iglesia o religión; y 3. Que realice actos oficiales de adhesión, así sean simbólicos, a una creencia, religión o iglesia. De acuerdo con los resultados del presente estudio, la presencia de símbolos religiosos podría ser explicada a través de los dos últimos criterios. El hecho de que en los muros de aulas de educación infantil de colegios públicos exista presencia de figuras humanas con contenido religioso, es una forma de desconocimiento del principio de neutralidad que ha de orientar al Estado en materia religiosa. Es necesario recordar que los criterios previamente expuestos por la Corte fueron refrendados por la sentencia C-817/2011. Como señala la literatura, el entorno que rodea el hecho educativo, esto es, las prácticas, la comunicación entre los participantes, y los contenidos explícitos e implícitos presentes en las aulas, tienen marcadas connotaciones que han llegado a las aulas a través de una decisión o grupo de decisiones con marcado

carácter ideológico. Sanabria sostiene que uno de los cuatro principios a través de los cuales la escuela laica puede transmitir interculturalmente valores éticos implica, discreción ética y confesional, y exclusión de todo privilegio dado a una religión o a una ideología (59). Por tanto, de los resultados del presente estudio, la presencia de figuras humanas con contenido religioso privilegia a una religión, en este caso a la católica, resultado muy alejado de una escuela centrada en la necesaria neutralidad frente al hecho educativo.

Porque el ejercicio del derecho a la educación es un servicio público, es dable concluir que los establecimientos educativos públicos deben aplicar el principio de neutralidad. Este principio «comporta que las actividades públicas no tengan fundamento, sentido u orientación determinada por religión alguna –en cuanto confesión e institución– de manera que las funciones del Estado sean ajenas a fundamentos de naturaleza confesional» (Sentencia C-766/2010). Por tanto, de acuerdo a los resultados de la presente investigación se observa claramente un desconocimiento de las exigencias promovidas por el principio de neutralidad estatal, en la medida en que como ha recordado la Corte Constitucional (Sentencia C-766/2010), cualquier que sea el ámbito competencial en el que se realicen las actividades con motivación o fundamentación religiosa, como es el caso de la proyección en los muros de las aulas de educación infantil de las escuelas públicas, se distorsiona dicho principio.

4.2 La directa relación entre la dimensión espiritual y la religión

La Ley 115 de 1994 establece que uno de los objetivos de la educación preescolar es el «reconocimiento de su dimensión espiritual para fundamentar criterios de comportamiento». De acuerdo a los resultados del presente estudio, parece ser que los mensajes vertidos en los muros de las aulas, esto es, la presencia de figuras humanas con contenido religioso católico, atiende más a una intención de educación religiosa que a la condición espiritual que dicha dimensión pretende mostrar. El inciso h de la ley en mención, establece el reconocimiento de la dimensión espiritual de la niña o del niño, pero en ningún momento promueve la transmisión e imposición de la dimensión espiritual como una manifestación centrada por ejemplo en una única religión (símbolos religiosos católicos). Tarr sugiere que los mensajes vertidos en los muros de las aulas de educación infantil están basados en parte en las concepciones del profesorado sobre qué es lo que les gusta a las niñas y los niños (2004, 90). Por tanto, si uno de los objetivos de la educación preescolar es el reconocimiento de dicha dimensión espiritual, ha de ser la de cada niña o niño y no una imposición del centro escolar o del profesorado.

Como sostienen Nye y Hay, el profesorado ha de considerar el desarrollo de la espiritualidad del niño o la niña antes que el desarrollo religioso (144). No obstante, de acuerdo a los resultados del presente estudio, para que un grupo de símbolos religiosos proyectados alcance el 20% en un aula en particular (Figura 1), este comportamiento refleja una intención de transmitir ideas particulares sobre una religión. Además, dado el carácter interdisciplinar de la educación de la primera infancia, el legislador quiso vincular únicamente el desarrollo de la dimensión espiritual más que el trabajo de la educación religiosa en niñas y niños en la educación inicial. Por tanto, parece que, de acuerdo a la presencia de símbolos religiosos presentada en este estudio, y dado el carácter no solo aconfesional sino público de las instituciones visitadas, las aulas analizadas prefieren vincular la posibilidad de desarrollar dicha dimensión espiritual confundiendo con el tratamiento de la educación religiosa.

Tal como sostuvo recientemente la Corte:

La neutralidad, derivada de la laicidad, no consistirá en la búsqueda por parte del Estado de un tratamiento igual a las religiones a partir de las actividades que éste realice en relación con ellas. La neutralidad estatal comporta que las actividades públicas no tengan fundamento, sentido u orientación determinada por religión alguna –en cuanto confesión o institución–, de manera que las funciones del Estado sean ajenas a fundamentos de naturaleza confesional (Sentencia C-766/2010.)

En este sentido, alguien podría justificar que en aras de promover la libertad, los establecimientos educativos públicos podrían invitar a proyectar figuras religiosas en el mismo número que las ya presentes. Sin embargo, la misma Corte fue clara en señalar que:

La igualdad no se logra motivando las funciones estatales con base en intereses de todas las religiones por igual –algo, por demás, de imposible realización en la práctica–, pues esta pretendida igualdad, en cuanto vincula motivos religiosos en las actividades estatales, sería diametralmente contraria al principio de secularidad que resulta ser el núcleo del concepto de laicidad estatal y, de su concreción, el principio de neutralidad (Sentencia C-766/2010).

En Colombia, así como en otros países iberoamericanos, de acuerdo a la revisión de literatura realizada, este tipo de discusiones no se presentan y se da por sentado casi naturalmente la vinculación del desarrollo de la dimensión espiritual con la religión. Se considera, a pesar de no contar con la evidencia, que dicho comportamiento ha sido asimilado por cierto sector del profesorado a través de la normalización de dichas manifestaciones en el currículo de la educación para la primera infancia. Tal como sostuvo la Corte (Sentencia C-350/94), respecto al tema de igualdad de confesiones religiosas, «el carácter

más extendido de una determinada religión no implica que esta pueda recibir un tratamiento privilegiado por parte del Estado». Una alternativa por ejemplo, sería vincular a la discusión el análisis crítico de las propias prácticas por parte del profesorado para indagar por ejemplo si el uso de símbolos religiosos puede afectar la formación integral de las niñas y niños. Igualmente, que el profesorado se pregunte si las familias, así como las niñas y niños que asisten a sus aulas, al no profesar la religión de dichos símbolos, puedan sentirse afectadas de alguna manera. Igualmente, si se tiene en cuenta la voz del menor (desde una lectura contemporánea sobre el estatus activo de ciudadanía de la infancia) a la hora de utilizar dichas representaciones en las aulas. Oportunidades que debe darse el profesorado para valorar esa transmisión de significados.

4.3 La crítica al argumento de pasividad de los símbolos religiosos en las aulas y en especial en la escuela pública

Las aulas no son sitios políticamente neutrales sencillamente porque el currículo es una construcción social. En este marco se resumirán brevemente los argumentos encontrados en la sentencia del caso Lautsi para centrarse posteriormente en el argumento en contra de la pasividad de los símbolos religiosos en el entorno escolar.

Tres fueron los hechos más controvertidos extraídos y que pueden aplicarse al ámbito educativo de las sentencias referentes al caso Lautsi. El primero, el de la ausencia de evidencia sobre el impacto negativo en las niñas y los niños que tiene la presencia en los muros del símbolo religioso, alejándose de los argumentos esgrimidos por la sección segunda respecto a la situación frágil y de desarrollo de los menores. El segundo, que el símbolo no constituye un poderoso símbolo externo y que por tanto no puede ser considerado como parte integral del entorno escolar. Y el tercero, que el símbolo dada su «naturaleza pasiva» al estar solo colgado de los muros no se eleva al nivel de adoctrinamiento y por tanto no puede equiparse a la enseñanza religiosa obligatoria. Como señala Polo-Sabau en el análisis de las dos sentencias del Tribunal de Estrasburgo (Sección segunda y de la Gran Sala), la diferencia fundamental entre ambas sentencias está basada en la distinta valoración de la fuerza simbólica del crucifijo (285). En la primera, la presencia del símbolo religioso (crucifijo) es «un poderoso signo externo», mientras que en la segunda sentencia (de la Gran Sala), este símbolo religioso es un «símbolo esencialmente pasivo». Dice el autor que la clave radica en qué ha de entenderse por la pasividad del símbolo, situación de difícil análisis al vincular el Tribunal el grado de influencia de ese símbolo en el estudiantado. En palabras de Polo-Sabau de acuerdo a la postura de la Gran Sala, el crucifijo en las aulas no constituye

un símbolo esencialmente pasivo por su no demostrada influencia sobre las mentes de los estudiantes (286). El mismo autor señala que para el TEDH la cuestión de si la presencia influye en el estudiantado queda sometida a una situación probatoria únicamente. Entonces, surge la duda de si el Tribunal hubiese señalado la incompatibilidad de la presencia de ese símbolo religioso en las escuelas públicas italianas si hubiese existido evidencia de la afectación bien psíquica, afectiva o moral de los estudiantes y de la familia (Polo-Sabau 286).

Por su parte, Haupt determina que la consideración de un símbolo religioso visual como pasivo es descriptivamente inexacta y doctrinalmente incoherente (822). Bajo esta línea, como sostiene Zoethout, la exhibición de símbolos religiosos en las escuelas públicas entra en contacto con la libertad religiosa, la libertad que tienen las familias de educar a sus hijos de acuerdo a sus convicciones y toca la posición del Estado respecto a la educación pública (287). Debido a que la educación pública es un servicio público garantizado por el Estado, el mismo Estado debe garantizar una actitud de neutralidad e imparcialidad hacia la religión. De no hacerlo, señala la autora, el Estado demostraría preferencia hacia una religión, que equivaldría a un adoctrinamiento por parte del Estado. Considerar, y parece ser esa fue la línea de pensamiento de la Gran Sala del TEDH, que un símbolo religioso en las aulas educativas tiene un papel pasivo, es distanciarse de una idea integral basada en que la presencia de cualquier material curricular afecta la construcción del currículo escolar.

Bajo esta línea se discuten ahora dos opiniones discrepantes de la decisión final de la Gran Sala, así como la posición del Comité de Derechos del niño de la ONU respecto al papel que juega el entorno escolar en la formación integral de las niñas y los niños. Los magistrados Malinverni y Kalaydjieva sostienen que en la escuela pública, el Estado en materia educativa debe actuar con cautela en el sentido en que el conocimiento se transmita en una manera objetiva, crítica y pluralista (TEDH, 2011; Sentencia caso Lautsi, Opiniones discrepantes). Acerca del papel del entorno escolar, los magistrados consideran, de la misma forma en que se argumenta en este trabajo, que dichos principios (la afectación del currículo escolar) previamente señalados no solo son válidos en la elaboración y planificación del currículo escolar, sino también respecto al entorno escolar. Como los muros de las aulas de educación infantil son parte del entorno escolar y por tanto del currículo que allí se construye, aplica y reproduce, se considera que la exposición de símbolos religiosos, como ha quedado demostrado en este trabajo, es una manifestación del distanciamiento de la neutralidad del Estado en materia religiosa que debe ser seriamente revisada. En palabras de los magistrados, el principio de neutralidad estatal en materia religiosa no solo aplica al contenido, sino a todo el sistema educativo. De la misma forma, el

comentario¹ del Comité de Derechos del Niño de la ONU (ONU 2001), destaca respecto al ejercicio del derecho a la educación que en el entorno «se incluyen no sólo los elementos integrantes del plan de estudios, sino también los procesos de enseñanza, los métodos pedagógicos y el marco en el que se imparte la educación, ya sea en el hogar, en la escuela u otros ámbitos» (parágrafo 8). A su vez el Comité señala respecto a lo anterior que «el propio entorno escolar debe reflejar la libertad y el espíritu de entendimiento, paz, tolerancia, igualdad entre los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena».

Teniendo en cuenta que las niñas y niños en educación inicial son sujetos de derechos, el argumento de la pasividad de los símbolos religiosos vulnera y distorsiona este nuevo concepto, porque supone que las niñas y los niños son meros receptores de unos significados (llámense culturales, históricos, etc.) que son reproducidos en las aulas sin la más mínima crítica. Sin embargo, este argumento y la falta de evidencia sobre la afectación a los menores fueron criterios para mantener los símbolos religiosos en las escuelas públicas italianas. Quitarle valor al carácter fuerte y activo de los mensajes vertidos en los muros de las aulas, es una manifestación de la concepción pasiva del estudiantado, que como sostiene desde hace décadas la investigación social y crítica, el currículo es a todas luces una construcción social y cultural, para nada ajena a la transmisión de significados, entre los participantes y el entorno escolar.

De acuerdo a los resultados del presente estudio, en algunas aulas no solamente hay una presencia única de imágenes religiosas, sino que todas se articulan para transmitir un mismo mensaje. Posiblemente estas representaciones se articulan con otras prácticas. Consideramos que el profesorado puede estar aplicando también la transmisión de estos valores a través de otros materiales didácticos, pero no se cuenta con la evidencia para asegurarlo. Futuros estudios son necesarios que profundicen sobre estas prácticas.

Finalmente como sostiene Tarr, la comunidad educativa en general, y el profesorado en educación infantil en particular, debe analizar críticamente la calidad y la cantidad de los materiales curriculares (comerciales o no comerciales) presentes y expuestos en el entorno escolar y principalmente en los muros de las aulas (92). Las escuelas son un reflejo de las sociedades, fenómeno que reporta un alto grado de diversidad que debe ser respetada. No obstante, en el sistema educativo iberoamericano de la primera infancia y en particular en el colombiano, no existe evidencia, al menos para quienes escriben este documento, de cuáles deben ser las directrices para trabajar la dimensión espiritual y la educación religiosa en el aula de educación infantil. Si esto existiese, los vacíos que existen entre unos y otros, como ha quedado manifiesto en este

trabajo, permitirían clarificar donde empieza uno y donde termina el otro. En otras palabras, permitiría identificar hasta cierto punto el papel de los mensajes vertidos en los muros de las aulas de educación infantil, si se debaten estos en la crítica ideológica de llevar una religión a una aula de educación pública, o como una manifestación de la participación activa de las familias y de los menores hacia el fenómeno de la diversidad religiosa.

4.4 Limitaciones

Dado el carácter exploratorio de esta investigación, este estudio tiene diferentes limitaciones que surgen como oportunidades para trabajos posteriores que quieran continuar con esta línea de investigación. La primera, desconocemos las prácticas curriculares del profesorado de cada aula, razón que evita generalizar sobre la transmisión de otros contenidos con base en las representaciones de las figuras humanas en los muros. En segundo lugar, no tenemos evidencia del efecto que genera en las niñas y los niños en la producción de dichas imágenes, elemento que nos puede dar más información sobre la percepción de estos en su formación. Además, no conocemos si la presencia de esas representaciones es por imposición de la dirección de los centros, de la administración pública o de los participantes, esto es el profesorado y el estudiantado. No obstante estas limitaciones, comunes a cualquier estudio de tipo descriptivo, nuestros resultados, los primeros en el ámbito iberoamericano sobre la presencia de símbolos religiosos en las escuelas públicas, son robustos en señalar que los colegios analizados, en el 50% de ellos se representan figuras humanas con contenido religioso.

5. CONCLUSIONES

Como señala Sanabria, la laicidad no es hostilidad a la religión sino la incompatibilidad con todo privilegio dado a una opción espiritual, sea ésta religiosa o atea (55). En otras palabras como señala Blancarte, «La laicidad no es entonces intrínsecamente anticlerical ni mucho menos antirreligiosa. De hecho, se puede argumentar que ésta surge precisamente como un marco institucional necesario para el desarrollo de las libertades religiosas, particularmente la libertad de creencias y la de culto» (187). Un resultado fundamental de nuestro estudio se vincula con la presencia en los colegios públicos de imágenes vinculadas con la religión católica. Llama la atención la transformación del discurso de presencia religiosa en escuelas públicas, que sobrepasa la representación del crucifijo, como ha sido debatido por tribunales de otros países. Bajo esta óptica, ninguna de las imágenes encontradas hace ilusión a este símbolo, situación que

nos lleva a concluir que en las aulas de educación infantil en esta ciudad, la presencia de la religión muta hacia un significado más cotidiano, más vinculado con las creencias familiares, tales como la virgen, los ángeles o el divino niño.

No obstante lo anterior, como se ha señalado previamente, estos resultados no pueden ser extrapolados a todas las aulas, pero sí son una evidencia de un comportamiento en principio neutral y anecdótico, que a todas luces tiene consigo una carga ideológica que podría tener un impacto en la formación de las niñas y los niños y sobre todo en el desarrollo de la dimensión espiritual.

De las imágenes analizadas, los colegios no tienen un patrón uniforme sobre la representación de los símbolos religiosos en sus aulas. Este elemento es importante, en la medida en que las representaciones se manifiestan en un importante porcentaje de colegios, más no en la totalidad. Consideramos que este comportamiento obedece más a razones particulares que a una política institucional sobre la presencia de estos símbolos en las aulas.

Desconocemos los criterios sobre los cuáles en las aulas analizadas se representan estos significados, por ejemplo, si es por el proyecto educativo institucional del centro escolar (que en cualquier caso son públicos) o a decisiones personales dentro del currículo que el personal docente considera relevante llevar a las aulas.

Por tanto, si el entorno escolar participa activamente en la construcción del currículo, ¿qué nos está enseñando? (Tarr 2014, 45). De acuerdo a los resultados del presente estudio, los muros transmiten significados vinculados con la práctica religiosa católica y por tanto, distorsionan el principio de neutralidad del Estado toda vez que muestran preferencia en las escuelas públicas por una religión concreta.

A través de la descripción de la presencia de figuras humanas con contenido religioso en los muros de las aulas de educación infantil analizadas, se ha intentado demostrar que estas aulas transmiten un conjunto de valores y creencias acerca de la forma en que se percibe la religión, la dimensión espiritual y el desarrollo del currículo del profesorado y de los centros escolares. Otras preguntas como, qué efecto tienen esas representaciones en el desarrollo de la formación integral del estudiantado, así como cuál es la participación de las niñas y niños para re-construir esos significados, es algo que necesita ser investigado en futuros estudios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander, Hanan y Terence McLaughlin. «Education in Religion and Spirituality». *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*. Ed. Patrick Brantlinger y William Thesing. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, 356-373.
- Alvarado-Bedoya, Omar Alejandro. «Laicidad y secularización: la tarea pendiente en la democracia colombiana». *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano* 21 (2015): 583-603.
- Amérigo, Fernando y Daniel Pelayo. *El uso de símbolos religiosos en el espacio público en el Estado laico español*. Madrid: Fundación Alternativas, 2013.
- Barrera-Rivera, Paulo. «Tensiones entre Pluralismo Religioso y Derechos Humanos en el Brasil Contemporáneo». *Revista Religare* 12 (2016): 128-151.
- Blancarte, Roberto. «América Latina: entre pluri-confesionalidad y laicidad». *Civitas-Revista de Ciências Sociais* 11 (2011): 182-206.
- Bone, Jane. «Breaking Bread: Spirituality, Food and Early Childhood Education». *International Journal of Children's Spirituality* 10 (2005): 307-317.
- Bone, Jane. «Creating Relational Spaces: Everyday Spirituality in Early Childhood settings». *European Early Childhood Education Research Journal* 16 (2008): 343-356.
- Cobos Campos, Amalia Patricia. «La colisión de la libertad religiosa con otros derechos fundamentales: estudio de casos judiciales en México y España». *Anuario de la Facultad de Derecho* (Universidad de Alcalá) 8 (2016): 37-66.
- Constitución Política de Colombia. Gacetas Constitucionales Nos. 114, 116 y 125 de 1991, 1991.
- Corte Constitucional Colombiana. *Sentencia C-568 de 1993*. Bogotá: Corte Constitucional, 1993.
- Corte Constitucional Colombiana. *Sentencia C-350 de 1994*. Bogotá: Corte Constitucional, 1994.
- Corte Constitucional Colombiana. *Sentencia C-512 de 2003*. Bogotá: Corte Constitucional, 2003.
- Corte Constitucional Colombiana. *Sentencia C-766/2010*. Bogotá: Corte Constitucional, 2010.
- Corte Constitucional Colombiana. *Sentencia C-817 de 2011*. Bogotá: Corte Constitucional, 2011.
- Corte Constitucional Colombiana. *Sentencia C-512 de 2013*. Bogotá: Corte Constitucional, 2013.
- Decreto 2247 de 1997*. Bogotá: Diario Oficial No. 43.131 de septiembre 18 de 1997, 1997.
- Grajczonek, J. «“To Thine Own Self Be True”: Respecting Both Religious Diversity and Religious Integrity in Contemporary Australian Early Childhood Religious Education». *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*. Ed.

- Michael Buchanan y Gellel Adrian-Mario. Switzerland: Springer International Publishing, 2015, 103-113.
- Harris, Kathleen. «Let's play at the park! family pathways promoting spiritual resources to inspire nature, pretend play, storytelling, intergenerational play and celebrations». *International Journal of Children's Spirituality* 21 (2016): 90-103.
- Haupt, Claudia. «Active Symbols». *Boston College Law Review* 55 (2013): 821-877.
- Hermida-Del Llano, Cristina. «La alianza de laicidades». *Revista Persona y Derecho* 65 (2015): 119-140.
- Herrera, Hernán. *Alcances de la libertad religiosa y de cultos en la jurisprudencia de la Corte Constitucional Colombiana en el periodo comprendido entre los años 1992 y 2006*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2007.
- Hyde, Brendan. «The identification of four characteristics of children's spirituality in Australian Catholic primary schools». *International Journal of Children's Spirituality* 13 (2008): 117-127.
- Ley 133 de 1994. Bogotá: Diario Oficial No. 41.369, de 26 de mayo de 1994.
- Ley 115 de 1994. Bogotá: Diario Oficial No. 41.214 de 8 de febrero de 1994.
- Lineamientos curriculares de la educación preescolar*. Bogotá: Ministerio de Educación, 1997.
- Llamazares-Calzadilla, María. *Ritos, signos e invocaciones: estado y simbología religiosa*. Madrid: Dykinson, 2015.
- McLaughlin, Terence. «Education, Spirituality and the Common School». *Spirituality, Philosophy and Education*. Ed. David Carr y John Aldane. London: Routledge, 2003, 185-199.
- Nye, Rebecca, and David Hay. «Identifying children's spirituality: how do you start without a starting point?». *British Journal of Religious Education* 18.3 (1996): 144-154.
- Organización de Naciones Unidas. *Convención sobre los derechos del niño*. Adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989.
- Organización de Naciones Unidas. *Comentario 1 del Comité de Derechos del Niño*. Propósitos de la Educación CRC/GC/2001/1, Abril de 2001.
- Organización de Naciones Unidas. *Comentario número 5 del Comité de los Derechos del Niño*. Medidas generales de aplicación de la Convención de los Derechos del Niño CRC/GC/2003/5, Noviembre de 2003.
- Organización de Naciones Unidas. *Comentario general número 7 del Comité de Derechos del Niño*. Realización de los derechos del niño en la primera infancia CRC/C/GC/7, Noviembre de 2005.
- Pardo-López, María. «Símbolos religiosos y deber de neutralidad estatal: el supuesto de los crucifijos en las aulas como excusa para aproximarse a la relación entre religión y estado». *Anales de derecho* 26 (2008): 183-225.

- Polo-Sabau, José. «Símbolos religiosos, escuela pública y neutralidad ideológica estatal: el caso del crucifijo». *Revista de Derecho Político* 85 (2012): 271-292.
- Prieto, Vicente. «La laicidad positiva del Estado colombiano». *Pensamiento y Cultura* 12 (2009): 39-65.
- Ranquetat-Junior, Cesar Alberto. «A presença do crucifixo nos tribunais brasileiros: laicidade e símbolos religiosos em discussão». *Debates do NER* 2 (2011/20): 97-120.
- Sanabria, Fabian. «La laicidad: un requisito para la educación pluralista». *Revista Educación y pedagogía* 18 (2009): 51-60.
- Souto-Galvan, Beatriz. «La interculturalidad en el ámbito educativo español: una perspectiva de género». *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión* 2 (2016): 1-18.
- Strong-Wilson, Teresa y Julia Ellis. «Children and place: Reggio Emilia's environment as third teacher». *Theory into practice* 46 (2007): 40-47.
- Tarr, Patricia. «Consider the walls». *Young Children* 59 (2004): 88-92.
- Tarr, Patricia. «If the Environment Is the Third Teacher, What Is It Teaching Us?». *Thinking Critically about Environments for Young Children: Bridging Theory and Practice*. Ed. Lisa Kuh. New York: Teacher College Press, 2014, 33-47.
- TEDH. *Lautsi v. Italy (Lautsi I)*, App. No. 30814/06, (Eur. Ct. H.R. Nov. 3, 2009), <http://www.echr.coe.int/echr/en/hudoc>, consultado el 01/07/2016.
- TEDH. *Lautsi & Others v. Italy [GC] (Lautsi II)*, App. No. 30814/06, 10 (Eur. Ct. H.R. Mar. 18, 2011), <http://www.echr.coe.int/echr/en/hudoc>, consultado el 01/07/2016.
- Zoethout, Carla. «Religious Symbols in the Public School Classroom: A New Way to Tackle a Knotty Problem». *Religion and Human Rights* 6 (2011): 285-290.

RESEÑAS

Recensión de: Benvenuto, Adriana, *La voce delle donne nella colonizzazione e postcolonizzazione italiana in Africa*, Roma, Sensibili alle foglie, 2015

José Manuel MAROTO BLANCO¹
Universidad de Granada

A través de una serie de testimonios literarios de italianas que han mantenido una estrecha relación con África, Adriana Benvenuto aspira, de manera muy acertada, a colmar una de las lagunas con las que ha contado la historiografía italiana. El intento de hacer emerger voces literarias de mujeres que tienen un vínculo con el continente africano tiene, como objetivo principal, visibilizar sus experiencias y romper con una serie de comportamientos en la academia y en el mundo literario que han tendido a menospreciar su experiencia en tanto que mujeres y en tanto que plantean temas esenciales para poder releer de una manera mucho más crítica el periodo colonial italiano en África.

Para ello, la autora analiza obras literarias escritas en italiano por italianas nacidas en Europa y África, autoras tanto de padres italianos como de padres africanos o resultado de una unión entre personas de ambos continentes. La crítica de la autora se apoya en la división artificial que en la literatura italiana se ha establecido entre una literatura escrita por autores italianos blancos y otra, denominada migrante, que ha sido elaborada por personas producto del mestizaje o que se han afincado en Italia tras un proceso migratorio. Adriana Benvenuto defiende con fuerza la riqueza que generan estas voces, lo útiles que son en el enriquecimiento de la cultura italiana y lo necesario que son para repensar el propio concepto de nación y las prácticas coloniales y neocoloniales de Italia en África.

El hecho de centrar el foco en las obras escritas por mujeres viene justificado por varias razones. Una de ellas es que, partiendo de la idea de género

1. Beneficiario del Programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU) otorgado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y con una relación contractual con el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada.

como construcción social, las mujeres han dejado testimonio de acontecimientos que han pasado desapercibidos ante los ojos de los hombres debido al rol social que han jugado y a las distintas y más duras opresiones que han sufrido. Así mismo, tanto para las mujeres blancas como para las que son mestizas o negras, las dificultades para publicar sus obras han sido mayores y, por tanto, su trabajo se ha visto menospreciado en relación al trabajo literario masculino.

Benvenuto nos regala en *La voce delle donne nella colonizzazione e postcolonizzazione italiana in Africa* (2015) un total de 176 páginas organizadas en cuatro capítulos dispuestos a romper con ideas preconcebidas y erróneas y a rellenar un espacio que la historiografía italiana había dejado vacío. El primer capítulo, titulado «Un posto al sole: un sogno assurdo o una necessità economica e demografica» tiene como propósito acercarnos a un periodo histórico –el de la colonización italiana– que ha sido sistemáticamente olvidado por los diversos gobiernos italianos tras la II Guerra Mundial. En él, la autora nos presenta las peculiaridades del colonialismo con respecto a otros colonialismos europeos que fueron más precoces e incide en aquellos acontecimientos que destacan por la barbarie cometida en África.

En lo que se refiere al aparato racista y machista, hay que destacar que, bajo la defensa de una supuesta pureza racial italiana, la segregación racial fue una estrategia impuesta por los colonizadores hasta el punto de que se prohibió el matrimonio y el mestizaje entre blancos y negros para preservarla (un mestizo acabó siendo visto como un potencial enemigo). Así mismo, el fascismo intentó articular un nuevo hombre y una nueva mujer italiana apoyándose en la experiencia colonial, reforzando roles de género bien diferenciados e institucionalizando de manera más dura la desigualdad racial y de género.

El segundo capítulo, «La voce della donna in colonia e dalla colonia» pretende introducirnos en el estudio de las obras de escritoras de origen italiano y africano que tuvieron una experiencia directa del periodo colonial a través de una aproximación que se apoya en los estudios poscoloniales y la literatura comparada. El análisis de los textos parte de la premisa de la enorme cantidad de factores que afectan a la subjetividad de las autoras, como la etnia, la religión, la edad o la clase social, así como el contexto histórico desde el cual vivieron su experiencia vital. Y es que por ejemplo, la historia de la mujer durante el periodo histórico del colonialismo vino marcada por una experiencia mucho más cercana al ámbito doméstico y reproductivo y un papel subalterno frente al hombre italiano. Ellas fueron a acompañar a soldados y funcionarios y su rol se basó en la figura del *angelo del focolare* o «ángel del hogar», es decir, en la abnegación, el altruismo y el respeto. No obstante, ni la mujer italiana seguía unos mismos patrones, ni la mujer escritora era la más representativa

de las mujeres en colonia. Tampoco podemos olvidar que la heterogeneidad de las mujeres durante la época colonial va más allá del color de piel.

En el tercer capítulo, «La diáspora italo-africana» se plantea fundamentalmente el estudio de cuatro obras de cuatro mujeres que fueron a África durante la colonización y que son muy representativas de las fases del colonialismo que les tocó vivir. De esta manera, *Tre anni in Eritrea* (1901) de Rosalía Pianavia Vivaldi nos muestra una obra estrechamente ligada al periodo de exploración científica de las tierras africanas y en donde la autora nos describe las primeras formas de segregación racial y trabajo forzado en Eritrea. Su orgullo de participar en un embrionario proyecto nacional de colonización no impidió que recogiera, bajo el prejuicio del exotismo africano, ritos populares de los pueblos allí afincados y que tienen un valor histórico impresionante. El manual etnográfico *Abissinia. Ieri e oggi* (1935) de Irma Arcuno también podría considerarse como una obra de exploración.

Africa come amore de la autora Annamaria Mòglie publicado tardíamente en 1978 pero aludiendo a la etapa fascista, fue escrito en su origen sin la intención de ser publicado, de ahí la sinceridad que se le atribuye a lo narrado. La autora vive un proceso en el que pasa de culpar al negro de todo lo malo, inundada por el racismo y la xenofobia, a una tímida apertura al «otro». Es interesante ver cómo, imbuida en los discursos racista que había interiorizado, considera a los mestizos como negros, negando cualquier forma de entendimiento intercultural y teniendo muy presente el concepto de pureza racial italiana. Erminia Dell'Oro, a excepción de las demás autoras, sí que ha conseguido formar parte del canon literario italiano. Su novela, *L'abbandono* (1991), alude a la experiencia colonial y al retorno italiano desde África y dibuja una realidad multicultural en Italia como demuestra el protagonismo de una niña mestiza (de padre italiano y madre africana que viajará a Italia) o un hombre que representará al migrante italiano en América y en África. El uso de palabras autóctonas africanas enriquecerá el lenguaje empleado y la literatura italiana, al hacer de palabras de pueblos sometidos en África, esenciales para entender la obra.

El cuarto y último capítulo llevará por nombre «Díspora afro-italiana» y en ella se presentarán las obras escritas por mujeres de origen africano entre los años 2007 y 2011. En estos escritos se planteará de manera más precisa los problemas ligados al racismo. *Madre piccola* (2007) de Ubah Cristina Ali Farah nos habla de la peregrinación somalí en Italia, los problemas de identidad de la protagonista, que es mulata, y cómo ello conlleva a infringirse autolesiones a causa de la presión psicológica que tiene que soportar. Una mutilación literal y figurativa que nos retrotrae al periodo colonial. Gabriella Ghermandi en

Regina di fiori e di perle (2007) se ambientará en los años de la colonización para subrayar la importancia de la resistencia femenina en Etiopía, las injusticias que tuvo que sufrir la mujer etíope a causa de la legislación colonial y de los problemas de integración de una mestiza que no llega a sentirse aceptada ni en Europa ni en África.

Igiaba Scego, por su parte, tiene el poder de dar voz a un sector silenciado en su obra *La mia casa è dove sono* (2010). A través del relato autobiográfico, plantea la relación de la sociedad italiana con la comunidad somalí y hace hincapié en la discriminación racial y en la situación de mayor injusticia que sufre la mujer somalí en particular. En cuanto a la definición de la identidad de la autora, ésta intentará hacer partícipe a los lectores de un problema por el que no solo pasa ella, sino muchas personas que no responden al modelo de «italiano/a» imagino por la sociedad. Carla Macoggi en *Kkeywa* (2011) nos narrará a través de la historia de una niña mestiza la difícil tarea de ver cómo a veces el peso de la mirada del «otro» cae como una losa sobre el que no cumple con la «normal blanquitud».

En líneas generales, podemos asegurar que Adriana Benvenuto hace un trabajo de investigación más que necesario, no sólo en Italia, sino también en otros países que, como España, participaron en la empresa colonial en África. Es inconcebible hasta qué punto los sucesivos gobiernos han apostado por una «amnesia colonial» ante el miedo de no poder construir un discurso de nación lo suficientemente sólido incluyendo estos acontecimientos. Además, las obras analizadas ofrecen una nueva visión de la historia de Italia tanto en África como en Europa, y en donde se pone de manifiesto la invisibilidad que ha sufrido la voz de la mujer, considerada minoría.

Por otro lado, este trabajo es fundamental para deconstruir un discurso dominante que sigue funcionando a partir de lógicas racistas muy sutiles. La distinción que se establece en la literatura italiana entre lo «made in Italy» y lo foráneo no se sostiene, más cuando muchas de estas autoras, negras o mulatas, escriben en italiano, siendo ésta su lengua materna e Italia, su país de nacimiento. Además, como asegura Adriana Benvenuto, estas obras ponen en entredicho el propio concepto de nación, la hegemonía de la voz masculina como única voz de las prácticas asociadas al colonialismo y al neocolonialismo y dan protagonismo a voces que, desde los márgenes, ya no podrán ser jamás silenciadas.

Ariana Harwicz, la impostura como relación

Recensión de: Harwicz, Ariana. *La débil mental*.
Argentina: Mardulce, 2015

Joana MASSÓ
Universidad de Barcelona

La débil mental, última novela de Ariana Harwicz en España, ha sido publicada por Mardulce, editorial que está llevando a cabo una destacable labor de publicación y traducción de libros de escritoras y ensayistas como el importante ensayo de Anne-Emmanuelle Berger, *El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismos*, recientemente publicado, o los ensayos de la novelista Cynthia Ozick, *Metáfora y memoria*.

Novelas como *La débil mental*, así como la anterior novela de Ariana Harwicz *Matate, amor*, publicada en 2012, tratan de la impostura como relación. Leyendo las novelas, entendemos que la impostura no es lo propio de aquél o aquélla que imposta a través de gestos engañosos o falsos, usurpando el nombre o las cualidades de otros, tal y como se acostumbra habitualmente a describir a un impostor. Aquí, la impostura se despliega y se trata literariamente como una relación. La impostura se abre y se sostiene en ese entre que la narradora abre entre ella y esos otros que entran y salen en las novelas: madre, bebé, marido, suegros, vecinos.

Las novelas nos sitúan en un mundo hecho de simulacros afectivos, de destiempos amorosos y desencuentros sexuales, de desajustes que transitan entre la incomprensión y la insinceridad, entre el fraude y el fracaso, siempre dentro de las relaciones: en las relaciones de corta distancia, esas que sabemos que nos constituyen, pero también aquellas que a menudo sentimos como lejanas, como la relación social.

Esta manera de entender la impostura no como una suplantación de una identidad o de una verdad, sino a partir de la relación, como algo que anida y se sostiene en las relaciones con los demás, puede y ha tenido muchos tratamientos, algunos directamente relacionados tanto con el espacio literario

moderno y su exploración literaria del artificio y la falsedad, como también con el espacio literario judío.

Recientemente, la novela de Javier Cercas *El impostor* ha tratado la cuestión de la impostura a partir de la figura de Enric Marco que, a lo largo de décadas, se hizo pasar por un deportado del campo de concentración de Mathausen sin haberlo sido y que acabó de presidente del Amical de Mathausen, tardando a ser desenmascarado. Una figura, la de Enric Marco, en torno a la cual Cercas construía su argumentación sobre la necesaria complicidad de una población española en tiempos políticos difíciles, los de la Transición española tras la muerte de Franco que, al igual que Enrique Marco, también se habría vuelto necesariamente impostora respecto de su pasado, fabricándose uno nuevo y, así, esta sociedad con necesidades de un nuevo pasado, no habría tampoco, cómplicemente, desenmascarado el falso pasado de Marco.

Lejos de este tratamiento de quienes son, y de qué manera, los cómplices de las imposturas, otros escritores se han relacionado con la impostura a partir de los modos de relación con el otro, de un modo seguramente menos ideológico pero más político, como el filósofo francés Jacques Derrida, nacido en la Algeria colonial francesa en 1930 en el seno de una familia judía, y que dedicó algunos de sus textos a situar las consecuencias de la herida del mundo colonial y antisemita de la Algeria bajo las leyes de Pétain durante la ocupación alemana de Francia en la Segunda Guerra Mundial. Para Derrida, la impostura es algo que ya siempre está trabajando en nuestras voces y en nuestra escritura, en la lengua de nuestra historia y sus palabras, en las herencias presentes en la lengua y en las que están silenciadas. Por ello, para Derrida, el trabajo del escritor y de la escritura debe pensarse, como dijo en el Seminario de Barcelona que tuvo lugar en 2002 junto a Hélène Cixous, como «un cambio casi constitucional en el sentido de la constitución política». Y ello porque en la escritura debe establecerse cada vez «un nuevo contrato», una nueva «constitución» que pueda renegociar, reconstruir en permanencia ese deshacer de las imposturas que ya siempre están en marcha en aquello que pensamos y escribimos, en esas voces que hablan siempre más rápido que nosotros.

Tanto en *La débil mental* como en *Matate, amor* ese cuerpo a cuerpo con la escritura que busca deshacer imposturas está íntimamente tramado con distintas formas de violencia y destrucción. La frase final de *La débil mental*, «que explote todo, destruirlo todo, dice mamá, y todavía quiere más» inscribe el célebre título de Marguerite Duras, *Détriure, dit-elle, Destruir, dice ella*, y su comprensión de la escritura como una forma de masacrarse: «Escribo para vulgarizarme, para masacrarme, y después para quitarme importancia, para aligerarme».

Asimismo, *La débil mental* también inscribe el lugar de la escritura en ese lugar de la debilidad mental, de la discapacidad o la carencia de suficiencia como el lugar propio de escritura. En el ámbito de la crítica feminista y los estudios de género, hemos hablado mucho en los últimos años de vulnerabilidad, de *vulnus*, herida, a raíz de la escritura de Hélène Cixous y el pensamiento de Judith Butler, y de la necesidad de elaborar otras representaciones, otras ficciones y otros imaginarios que nos permitan desplegarlos como sujetos en distintas relaciones y fuerzas de la dependencia que nos hacen y nos deshacen como los sujetos no autónomos que somos.

Quizás una de las apuestas que, con más nitidez, emergen en novelas como *La débil mental* es la de una escritura que gira en torno a la urgencia de sentir que somos vínculos y que, afectivamente, políticamente, contingentemente, no sabemos cómo relacionarnos con esos vínculos que nos deshacen pero también nos rehacen. Sin duda, la próxima novela de Ariana Harwicz, *Precoz*, así como su proyecto en curso, *Racista*, seguirán enlazados en esa trama.

Madres arrepentidas.

Una mirada radical a la maternidad y sus falacias sociales

Orna Donath. Reservoir Books, 2016.

Helena PÉREZ-DE LA MERCED¹

Universidad Autónoma de Madrid

A diario escuchamos referencias a la maternidad y sin embargo esta sigue siendo la gran desconocida (Badinter 2011, 25). La maternidad planea sobre el ideario colectivo como si de un hecho eminentemente ligado a la naturaleza se tratara, y por ende, de un fenómeno que viene a ser definido en términos esencialistas. *De facto*, de la realidad biológica de poder tener descendencia se han extraído muchas de las características que establecen la definición de feminidad (Rich 1996, 77), y por extensión, muchos de los atributos que definen la maternidad normativa. Empero, la maternidad, –como sabemos–, está formada por un aspecto biológico; pero además, se trata de un fenómeno socialmente construido que posee diferentes dimensiones: demográfica, social, económica, política... Echando la vista atrás, a la hora de abordar el estudio de la maternidad la balanza se ha inclinado hacia aspectos médico-biológicos en detrimento de elementos de índole socio-política. Una tensión teórica en la que de un lado de la cuerda se sitúan enfoques teóricos que tienden a ver la maternidad y el ejercicio de la misma a través de las gafas de la biología y, del otro lado, perspectivas que perciben la institución de la maternidad como edificio socialmente construido.

Enmarcándose en esta última visión que otorga mayor importancia al aspecto socio-cultural, diversas autoras han tratado de poner el foco en el hecho de la maternidad como constructo social desvelando la influencia del patriarcado, considerando a la mujer como sujeta, descifrando los mecanismos

1. Helena Pérez-de la Merced es beneficiaria de la beca FPI (Formación Personal Investigador) de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) en el Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación de la Facultad de Psicología de la UAM dentro del programa de Doctorado Interuniversitario en Estudios de Género del Instituto Universitario de Estudios de la Mujer (IUEM) de la UAM.

que modelan la institución de la maternidad y desentrañando las marañas teóricas de corte esencialista. Empezando por De Beauvoir, – como piedra angular de la distinción entre sexo y género–, y siguiendo con autoras como Chodorow, Hays, Rich, Badinter, O'Reilly o Gilligan, todas ellas han logrado crear un corpus de conocimiento dentro de los Estudios de Género en torno a la maternidad.

Orna Donath sigue la estela de estas investigadoras. La socióloga israelí ha realizado previamente otros trabajos sobre la maternidad, por ejemplo, estudiando el caso de las no madres (*childfree*) y este bagaje previo resulta algo palpable en cuanto a la riqueza de la bibliografía manejada. En esta ocasión, la autora que nos ocupa aborda el hecho concreto de las madres que se arrepienten de haberlo sido. Partiendo de la premisa de que identificarse como madre que se arrepiente de serlo representa un tabú y es objeto de estigmatización en las sociedades occidentales, la autora conceptualiza el arrepentimiento como postura emocional. En este punto resulta especialmente interesante la distinción realizada en el libro entre arrepentimiento y ambivalencia. La ambivalencia, concepto trabajado por autoras como Rich, representaría esa complejidad que entraña la maternidad siendo una emoción que pueden experimentar tanto madres que se autodenominan arrepentidas así como las que no lo están. La ambivalencia, por tanto, se corresponde con un sentimiento en el que coexisten sentimientos encontrados (emociones «positivas» y «negativas») frente al arrepentimiento como una sensación de pesar por algo que has hecho o no has hecho (emoción «negativa»). Según la autora, esta ambivalencia acaba por neutralizar el sentimiento de arrepentimiento, y por consiguiente, resulta crucial en el análisis de los sentimientos alrededor de la maternidad situar el arrepentimiento en el centro del debate. Por tanto, alumbrar el hecho de arrepentirse de ser madre resulta novedoso y viene a dar una vuelta de tuerca teórica a análisis previos centrados tan solo en sentimientos duales como la ambivalencia.

El trabajo de Donath se enfoca desde una metodología acertadamente cualitativa a través de entrevistas en profundidad a todas aquellas madres que reconocen explícitamente «arrepentirse de tener hijos e hijas». Los testimonios recogidos permiten hablar del relato de lo social que hay en este grupo determinado: el de madres que se arrepienten de haberlo sido, y a la vez, da voz a aquellas a las que tradicionalmente no se ha escuchado. A través de las entrevistas se recoge información sobre cómo las sujetas actúan y reconstruyen todo un sistema de representaciones sociales en sus acciones individuales (Alonso 2015, 393-395). Por todo lo anterior, el libro de Donath podría enmarcarse, además de en el área de los Estudios de Género, dentro de la Sociología de la

Desviación por revelar un comportamiento desviado y estigmatizado, es decir, una conducta poco aceptada socialmente.

Madres arrepentidas va dirigido tanto a un público especializado como a personas no expertas en el tema debido a su tono divulgativo, mostrando una declaración de intenciones ya en su portada con el título en forma de *hashtag* (*#madresarrepentidas*) y continuando con una redacción que proporciona una comprensible y entretenida lectura.

Atendiendo a la estructura del libro, el capítulo uno teoriza sobre el funcionamiento de las que llama «sociedades occidentales natalistas» y, en concreto, apuntando hacia los caminos que toman las mujeres para decidir ser madres como punto de partida para estudiar el arrepentimiento. En primer lugar la autora habla de la «vía natural», la cual bebe de un esencialismo exacerbado en el que la esencia (el hecho de que la medicina te asigne al nacer la etiqueta de hembra y no de varón) se traduce en destino (ser madre) y que se asienta en bases como la falacia animalista, esto es, establecer analogías entre el comportamiento humano y el animal. En segundo lugar, la «libertad de elección» que obedece a axiomas de la ideología liberal fundamentada en razones puramente individuales y que obvia la macroestructura en la que acaece la maternidad. Frente a estos postulados, existen feministas (dentro de las que se enmarca Donath) que han cuestionado la aparente neutralidad de la «vía natural» y de la «libertad de elección» desvelando cómo, en este caso las mujeres, no nos encontramos ajenas a las dinámicas de poder de la sociedad capitalista y patriarcal en la que nos encontramos. A través de los testimonios observamos cómo existe cierta inercia a adherirse a una trayectoria vital «normativa»: tener pareja (heterosexual), casarse y tener descendencia como vías para la aceptación en la comunidad o incluso como herramienta para arreglar el presente. En este apartado se esbozan varios conceptos útiles a la hora de desmontar el mito de la «libre elección», tales como la «voluntad institucionalizada» (como una suma de deseos de una misma y expectativas sociales) y asimismo estableciendo la diferencia entre «consentimiento» y «voluntad». Las entrevistadas muestran una diversidad de experiencias frente a la simplicidad lanzada por el mito de la «libre elección». Aspecto a destacar es que el libro ofrece una acertada contextualización histórica sobre la genealogía de cada uno de los constructos en torno al modelo de maternidad hegemónica que constituye un aspecto transversal a todos los capítulos del libro.

El capítulo dos versa sobre la construcción de los atributos y las conductas deseadas de las madres y la consiguiente jerarquización de unos sobre otros dibujando un modelo de maternidad hegemónica, y en consecuencia, generando unas determinadas expectativas hacia las madres. Se establece así una

dicotomía entre la buena y la mala madre, una simbología de la «buena/mala madre» que sobrevuela el imaginario colectivo, que de forma sutil y eficaz fuerza a las mujeres a adoptar determinados comportamientos, que empapa cada una de las facetas de la vida y que funciona como un potente motor que mueve a las mujeres hacia las conductas normativas, hacia lo que *debe ser* y que, en definitiva, actúa como instrumento de control social. Retar el modelo de maternidad hegemónica tiene penalizaciones y subvertir el orden de maternidad normativa traerá consigo consecuencias. Cómo no, el arrepentimiento del hecho ser madre se forja socialmente como estigma y como tabú. A través de los relatos vemos cómo estas madres arrepentidas tienen profundamente interiorizado este sistema binario esforzándose por cumplir los mandatos de la «buena madre». En este punto se desvela el arrepentimiento hacia la maternidad como un sentimiento que se desmarca de la feminidad normativa fraguando una identidad femenina diferente aislada del componente conductual que sí obedece a las premisas de la «buena madre».

El capítulo tres, por su parte, se centra en el arrepentimiento como sentimiento. Cabe mencionar que estas mujeres aportan un matiz diferenciador: se arrepienten de la maternidad como institución (el deber de ser responsable de una persona y la renuncia que ello implica) y no de los y las hijas que son seres humanos con derecho a vivir. A la hora de evaluar los pros y contras estas madres arrepentidas destacan la falta de ventajas de esta institución. Conscientes de que socialmente el arrepentimiento como postura emocional juega en contra de las leyes del mitificado instinto maternal y este sentimiento es visto como algo problemático desde el punto de vista psicológico, estas madres deben conjugar esta realidad con la certeza de que la promesa de que finalmente la maternidad traerá recompensas no va a cumplirse.

El capítulo cuatro trata otro de los manidos mensajes sobre la maternidad: ser madre como estadio de plenitud. En contraposición, este mito choca con la emoción que describen estas madres arrepentidas, la de vacío. La maternidad en las entrevistadas es vivida como una historia interminable que ha desdibujado su identidad previa, que las hace anhelar la posibilidad de recobrar su vida normal (anterior a la maternidad) y que las hunde en la nostalgia de su yo anterior. En suma, una no identificación con este yo presente pero que se produce bajo la vigilancia social y las empuja a cumplir con este papel de «buena madre». Cobra especial relevancia el tema tratado en este capítulo puesto que cabe pensar que el arrepentimiento puede hundir sus raíces en este sentimiento de no ser quiénes eran, de no sentirse identificadas con el hecho de ser madres.

Precisamente fruto de esta vigilancia social, el capítulo cinco aborda las tensiones derivadas de la expresión de este arrepentimiento en público: con

otras personas de su entorno laboral o social así como con sus hijos e hijas. En este punto emerge el miedo a perturbar a sus seres queridos o a que esta verbalización de sentimientos negativos hacia la maternidad sea motivo de marginación en el trabajo. Aspecto especialmente complejo resulta manifestar este sentimiento de arrepentimiento con los y las hijas puesto que el dilema se mueve entre protegerlos así como prevenirles y advertirles del lado no tan visible que puede llegar a tener la maternidad. En este aspecto estas madres ofrecen diferentes estrategias y formas de gestionar este sentimiento que van desde el ocultamiento hasta las declaraciones veladas bajo el pañuelo del sentido del humor.

El capítulo seis trata de cuestionar dos creencias ampliamente extendidas. La primera de ellas, la proposición de que si mejoran las condiciones materiales, emocionales o personales este sentimiento de arrepentimiento se desvanecerá. Empero, los relatos de estas madres dan cuenta de la variedad de situaciones y de que, pese a esto, el arrepentimiento es común a todas ellas. En segundo lugar, frente a la tradicional concepción del rol de madre, la autora plantea concebir la maternidad como una relación humana más; con sus luces y sus sombras, despojando así a la misma de obligaciones e ideas preconcebidas.

Uno de los grandes aciertos es, como la autora indica, que la mayoría de los estudios previos trabajan con madres que se encuentran en el periodo inicial de la maternidad, es decir, con bebés así como niños y niñas de escasa edad. Sin embargo, el libro recoge las voces de madres con descendencia de mayor edad, hecho que aporta una innovadora visión retrospectiva de la vivencia de la maternidad. La edad de las mujeres entrevistadas va desde los 26 hasta los 73 años, posibilitando una visión más holística en relación con las vivencias de madres a lo largo de todo el ciclo vital. Cabe mencionar que el libro se refiere a un tipo específico de madres: mujeres occidentales, heterosexuales, sin diversidad funcional, con estudios más allá de la formación obligatoria y con pareja en el momento de ser madres. La autora, teniendo esto en mente, se esfuerza, –acertadamente–, en resaltar que estas madres pertenecen a un contexto social, económico, cultural y étnico concreto.

Otro de sus puntos fuertes a nivel analítico es cómo Donath intenta desmenuzar la alianza del capitalismo y el patriarcado en el ámbito concreto de la maternidad. Aunque a veces se echen en falta análisis más exhaustivos, en este sentido lo destacable es que la autora logra aportar argumentos potentes que caminan en la línea de desmontar el mito neoliberal de la «libre elección» frente a la existencia de mapas emocionales complejos que guiaron las actuaciones de estas madres arrepentidas.

En definitiva, el presente libro representa una obra esencial que viene a aumentar el corpus de los Estudios de Género en el aspecto concreto de la maternidad y que, sin duda, guiará futuras investigaciones. Una obra que ayuda a observar la maternidad como un fenómeno caleidoscópico que entraña una amalgama de sentimientos y vivencias en la que tienen cabida las diferentes experiencias del ejercicio de la maternidad hasta ahora silenciadas, en este caso, las madres que se arrepienten de haberlo sido. *Madres arrepentidas* viene a continuar el trabajo previo de diferentes autoras sobre maternidad sacando a la luz el sentimiento de arrepentimiento de manera novedosa, algo tremendamente interesante a la vez que necesario al exponer relatos que desafían la visión estática de la maternidad edulcorada dejando atrás tabúes (en este caso el arrepentimiento) que ayudan a cuestionar el modelo normativo de maternidad, –en ciertos puntos asfixiante–, para así elaborar marcos teóricos alternativos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, L. E. «La entrevista como práctica social». Coords. M. García Ferrando, F. Alvira Martín, L.E. Alonso, M. Beltrán, & C. Torres Albero. *El Análisis de la realidad social: Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Editorial, 2015, 390-417.
- Badinter, E., & Roca, M. *La mujer y la madre. Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. Madrid: La esfera de los libros, 2011.
- Hays, S. *Las contradicciones culturales de la maternidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Rich, A. C., Becciu, A., Martínez Gimeno, C., & Bengoechea Bartolomé, M. *Nacemos de mujer: La maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Cátedra, 1996.

RESEÑA BIO-BIBLIOGRÁFICA DE LAS/OS COLABORADORAS/ES

Zorayda BELLO DE MARTÍNEZ

Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad Nacional de Colombia. Postgrado en el Instituto Caro y Cuervo. Estuvo vinculada con el sector público del Magisterio en Colombia durante más de cuarenta años. Autora de libros sobre filosofía y educación artística en el ámbito educativo.

Coral CUADRADA MAJÓ

Es profesora de Historiografía, Archivística, Historia Medieval e Historia de las Mujeres en la Universidad Rovira y Virgili (URV) de Tarragona y del Master interuniversitario *Estudios de las Mujeres, Género y Ciudadanía*. Es directora del Archivo de los Marqueses de Santa María de Barbará. Fue cofundadora en 1989 del grupo multidisciplinar de investigación GRÈC (género, raza, etnia y clase) de dicha Universidad, del cual fue coordinadora del 2004 al 2009. Es investigadora-fundadora del MARC (Medical Anthropology Research Center), y del grupo de investigación CECOS (Centre d'Estudis de Conflictes Socials), ambos de la URV. Coordina en la URV el master interuniversitari *Estudios de mujeres, género y ciudadanía*, del Instituto Interuniversitario de Estudios de Mujeres y Género (Cataluña). Forma parte de la Comisión de Planes de Igualdad de la URV. Ha impartido conferencias en congresos, seminarios, jornadas, talleres, etc. Ha publicado numerosos artículos y varios libros de historia de las mujeres, teorías feministas, de historia medieval y de historia de la medicina.

Eider DE DIOS FERNÁNDEZ

Licenciada en Historia por la Universidad de Deusto, máster y doctora en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco. En 2009 obtuvo una beca predoctoral del Gobierno Vasco. Recientemente, ha defendido su tesis doctoral «Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar. Género, clase e

identidad a través del servicio doméstico en el Gran Bilbao (1939-1985)», dirigida por Mercedes Arbaiza y Miren Llona. Entre sus publicaciones destacan: «Domesticidad y familia aprendiendo a ser mujer durante el franquismo», en *Revista Feminismo/s*, n. 23, 2014, pp. 23-46 y «‘Las que tienen que servir’ y las servidas. La evolución del servicio doméstico en el franquismo y la construcción de la subjetividad femenina», en *Revista Historia Autónoma*, n. 3, 2013, pp. 97-111. Igualmente, ha realizado una colección de entrevistas sobre el servicio doméstico en la dictadura y transición para AHOA (Ahozko Historiaren Artxiboa/Archivo de la Memoria) fragmentos disponibles en <http://www.ahoaweb.org/coleccion.php?col=26>.

Montserrat DUCH PLANA

Nascuda a Tarragona el 1959. Catedrática d'Història Contemporània a la Facultat de Lletres de la Universitat Rovira i Virgili, és Coordinadora del Grup de Recerca Consolidat ISOCAC (Ideologies i Societat a la Catalunya contemporània) des de 2010. Directora de la col·lecció Atenea d'estudis de dones, gènere i feminismes.

Ha publicat una quinzena de llibres, entre els més recents: *Quimeres. Sociabilitats i memòries col·lectives a la Catalunya del segle XX* (2012). Ha coordinat *El gènere de la polis. La trajectòria de les dones en el catalanisme polític* (2013). *¿Una ecologia de las memorias sociales? La transición española a la democracia revisitada* (2014) i amb Ramon Arnabat (eds). *Historia de la sociabilidad contemporánea. Del asociacionismo a las redes sociales* (2014). Ha coeditado «Sociabilitats a la Catalunya contemporània. Temps i espais en conflicte» (2015) i con Santiago Castillo «Sociabilidades en la Historia» (2015).

Ha estat parlamentària i vicerectora de la URV en l'actualitat es membre dels consells de redacció de *Recerques i Ayer*.

Lorena GARCÍA SAIZ

Docente de Lengua Castellana y Literatura en el Instituto La Talaia (Segur de Calafell, Tarragona). Licenciada en Periodismo (Universidad Cardenal Herrera-CEU San Pablo, 2001). Master en Ciudadanía y Género (UJI, 2013). Master en Noves Tendències i Processos d'Innovació i Comunicació (UJI, 2010). Experto en Metodología y Didáctica del Español como Lengua Extranjera y como segunda lengua (Universitat de València, 2014). Experta en Mediación Intercultural (UV, 2004). Experiencia laboral como periodista en Cadena Ser, periódico Mediterráneo, periódico El País y agencia EFE entre 2001 y 2011.

Ha presentado ponencias sobre género en varios Congresos y Jornadas universitarias y ponencias sobre español como segunda lengua (ELE) en diversas

jornadas y congresos universitarios y artículos sobre género en diversas publicaciones universitarias.

Itzea GOICOLEA AMIANO

Doctoranda (3.º año) en el departamento de Historia del EUI en Florencia, me hallo sumergida en la poco conocida ocupación española de Tetuán (1859-62). Licenciada en Traducción e interpretación de inglés y árabe. Tras vivir tres años en Egipto cursé el Máster en estudios feministas y de género, en el seno del cual realicé la investigación del que es fruto el trabajo: *Feminismo y piedad: un análisis de género en torno a las conversas al islam*, galardonada con el Premio Honorífico María Goyri (UPV/EHU).

M.ª Teresa GONZÁLEZ SANTOS

Fundadora y Presidenta de la Asociación para la Cooperación con el espacio MENA (Middle East and North of Africa) «ENCUENTRO al-LIQÁ». Politóloga, experta en política y sociedades árabes contemporáneas por la Universidad de Granada. Máster Oficial Universitario en Sociología: «Problemas Sociales. Gestión y Dirección de Programas Sociales» y Doctora en Sociología por la misma universidad. Ha realizado estancias de investigación en el Institut de Recherches du Monde Arabe et Musulman de Aix-en-Provence; en La Sorbona Université Paris-V (Francia); en el Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles (Bélgica) y en el Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género (IUIEG) de la Universidad de Alicante.

Tatiana HERNÁNDEZ JUSTO

Graduada en Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Granada (Premio extraordinario de Grado). Master en «Culturas Árabe y Hebrea: Al-Andalus y Mundo Árabe Contemporáneo» (Universidad de Granada). Beca de colaboración (MEC) en el Departamento de Estudios Semíticos. Comunicación presentada en las III Jornadas Internacionales Mediterráneas (Madrid, CSIC. 26, 27 y 28 de octubre de 2016).

María JIMÉNEZ-DELGADO

Doctora en Sociología de la Educación, profesora del departamento de Sociología I e investigadora del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante. Sus líneas de trabajo se centran en el género, la igualdad, la inmigración, la multiculturalidad y la educación. Es directora del grupo de investigación OBSOEDU (Observatorio Sociológico de

la Educación) de la UA. Ha sido investigadora principal (IP) en el Proyecto I+D «Éxito escolar, igualdad e inserción socio-laboral de las mujeres jóvenes de origen magrebí» (2013-2015). Participa en el proyecto de investigación I+D+I, del Programa Estatal de Investigación, Desarrollo e Innovación Orientada a los Retos de la Sociedad 2015: Prevención y superación de la violencia de género en el pueblo gitano» (CSO2015-69504-R). Ha recibido el accésit del XXIII Premio Victoria Kent de investigación feminista de la Universidad de Málaga (2013) por el trabajo «'Yo soy yo'. Las estudiantes de origen marroquí hablan de sí mismas». Forma parte del comité de investigación en Sociología de Género de la Federación Española de Sociología (FES). Coordinadora de las Jornadas de Sociología de la Educación, que en su quinta edición, del año 2016, abordaron la temática «Género, educación e Igualdad».

Es autora del artículo «Discursos interculturales y prácticas asimilacionistas: algunas contradicciones en el sistema educativo español» *Convergencia Revista de Ciencias Sociales* 71 (2016): 41-62, y coautora en las publicaciones: Jiménez-Delgado, María, Jareño-Ruiz, Diana y El-Habib, Brahim. «La inclusión educativa y social de las jóvenes de origen inmigrado a través de la educación postobligatoria», *Prisma social. Revista de ciencias sociales* 16, (2016): 411-449, y El-Habib Draoui, B., Jiménez-Delgado, M., Ruiz-Callado, R. y Jareño-Ruiz, D. (2016). Composición escolar y expectativas del alumnado por origen y etnia: una aproximación a la segregación escolar extraoficial. *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, 9 (1): 59-77.

Vladimir MARTÍNEZ-BELLO

Licenciado en Derecho, Master en Estudios Internacionales, candidato a Doctor en Derechos Humanos (Institut de Drets Humans de la Universitat de València) y Doctor en Ciencias de la Actividad Física y del Deporte por la Universitat de València. Fue beneficiario de una beca para formación de personal docente e investigador otorgada por la Universitat de València (2007-2011). Desde el 2012 se desempeña como profesor de tiempo completo adscrito a la Unidad de Didáctica de la Expresión Corporal en el Departamento de Didáctica de la Expresión Musical, Plástica y Corporal de la Facultat de Magisteri de la Universitat de València, España.

Ángela MARTÍNEZ-ROJAS

Candidata a Doctora en Estudios Jurídicos, Ciencia Política y Criminología. Facultat de Dret, Universitat de València. Master en Abogacía (2012) y Licenciada en Derecho (2007), Universitat de València. Ha sido beneficiaria de ayudas para estudiantes de doctorado financiadas por el Vicerrectorado de

Cultura de la Universitat de València. Igualmente ha sido becaria en programas de movilidad vinculados a su programa de doctorado (2010). En el año 2014, fue investigadora visitante en el Institute of Advance Legal Studies de la University of London (Reino Unido).

Raúl MÍNGUEZ BLASCO

Licenciado y Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad de Valencia (2014), Raúl Mínguez Blasco es Investigador Postdoctoral en la Universidad del País Vasco y Profesor asociado en la Universidad de Valencia (2015). Con un Máster en Historia Contemporánea (Universidad de Valencia, 2009), ha sido Becario FPI de la Conselleria de Educació de la Generalitat Valenciana (2009-2013) y está acreditado como Ayudante doctor por la ANECA. Ha participado como investigador colaborador en cinco proyectos de investigación, y ha recibido el premio Miguel Artola por su tesis doctoral, concedido por la AHC (2015). Entre sus principales publicaciones: *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016; «¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica», *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 397-426; «Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)», *Ayer*, 96 (2014), pp. 39-60; «Monjas, esposas y madres católicas: una panorámica de la feminización de la religión en España a mediados del siglo XIX», *Amnis*, 11 (2012), 10 pp, ed. digital: <http://amnis.revues.org/1606>; «L'educació de les dones entre la Il·lustració i el liberalisme: la Societat Econòmica de València (1776-1874)», *Educació i Història*, 17 (2011), pp. 77-99.

Alejandra PALAFOX

Investigadora del programa *Contrato Puente* en el Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Granada. Miembro del Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género, pertenece al Grupo de investigación Estudios de las Mujeres (HUM-603). Doctora en Historia con mención internacional por la UGR, con la tesis «Cumplir o resistir. Mujeres y delitos sexuales en la ciudad de México (1824-1880)». Máster *América Latina Contemporánea y relaciones con la UE* de la Universidad de Alcalá. Entre sus publicaciones destacan: «Justicia, matrimonio y civilización en la primera mitad del siglo XIX mexicano. Una aproximación a través de la figura del fiscal Juan Bautista Morales», en Mar García Arenas, Adrián García Torres y Rosa Tribaldos Soriano (eds.), *España e Hispanoamérica en los*

siglos XVI-XIX: líneas recientes de investigación histórica, Alicante, Publicaciones Universidad de Alicante (En prensa, 2016). «Sodomía y masculinidad en la ciudad de México (1821-1870)», *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla (CSIC), Vol. 72, n. 1, 2015, pp. 289-320. «Descolonizar la independencia: etnia, género y desigualdad en la Ciudad de México (1821-1870)», en Gil Lázaro, Alicia, Sanz Jara, Eva y Simón Ruiz, Inmaculada (coord.), *Universalización e historia. Repensar los pasados para imaginar los futuros*, Alcalá de Henares, IELAT, UAH, 2015, pp. 87-101. «Raza, género y colonia en la novela de Vicente Riva Palacio: una estrategia de exclusión», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 44, Madrid, Universidad Complutense (UCM), 2015, pp. 13-28. «Justicia, regulación sexual y feminidad en la ciudad de México (1827-1870)» en *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n. 2, Medellín, México DF, Universidad de Antioquía, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013, pp. 8-30.

Ginés PUENTE PÉREZ

Finalizó los estudios de Historia en 2013. En la actualidad está concluyendo el máster en Estudios de Mujeres, Género y Ciudadanía. Es becario de proyecto y asistente docente de Máster en el Grado de Historia en la Universitat Rovira i Virgili (Tarragona). Ha publicado varios trabajos, todos ellos enmarcados en el siglo XIX. Entre otras temáticas ha trabajado los procesos migratorios hacia América Latina (XVIII-XIX), la construcción de las nuevas redes de comunicación catalanas (XIX), los procesos de secularización (XIX-XX) y, en la actualidad, su línea de investigación se centra en la formación de las identidades anarco-feministas, específicamente en el estudio de la obra y la vida de Teresa Mañé Miravent.

José Joaquín RODRÍGUEZ MORENO

Doctor en Historia por la Universidad de Cádiz. En la actualidad imparte clases en el programa de estudios hispanos Northwest-Cádiz de la University of Washington (Estados Unidos) y en el máster oficial en Estudios Hispánicos de la Universidad de Cádiz. Sus estudios se centran en la cultura de masas con un enfoque cultural, trabajando principalmente la historieta estadounidense y española; fruto de dichas investigaciones han sido los libros *Los cómics de la Segunda Guerra Mundial: El caso de Timely Publications* (Universidad de Cádiz, 2011), *La explosión Marvel: Historia de Marvel en los años setenta* (Dolmen, 2012) y *King Kirby: Jack Kirby y el mundo del cómic* (Dolmen, 2013). También ha dirigido las revistas de investigación *Revista de Historia Ubi Sunt?*

e *Historietas: Revista de estudios sobre la historieta*, y ha sido coordinador del Programa Tebeoteca de la Universidad de Cádiz. Entre sus últimas publicaciones se encuentran «Hijos del átomo: La mutación como génesis del monstruo contemporáneo. El caso de Hulk y los X-Men en Marvel Comics», *Revista Sans Soleil. Estudios de la imagen* n.º7 (2015) y «Peligrosamente bella: El mensaje en las aventuras de Catwoman durante la Edad de Oro del cómic estadounidense (1940-1954)», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea* n.º26 (2014).

María Nieves SALDAÑA

María Nieves Saldaña es Profesora Titular Acreditada y responsable del Área de Derecho Constitucional de la Universidad de Huelva. Ha desarrollado una extensa experiencia docente, investigadora y de gestión universitaria, con dedicación exclusiva en la Universidad durante más de 25 años. Ha sido Directora General de Profesorado de la Universidad de Huelva y Vicedecana de Ordenación Académica de su Facultad de Derecho. Ha sido Premio Extraordinario de Doctorado, ha ampliado estudios en la Universidad de Harvard y actualmente es Investigadora Titular del Seminario de Historia Constitucional Martínez Marina, miembro del Comité Científico Internacional de Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, encargada de la Subsecretaría de la Revista Internacional de Pensamiento Político y miembro de la Asociación de Constitucionalistas de España (ACOES).

En su trayectoria investigadora se ha especializado en el análisis de los derechos fundamentales, especialmente en relación con la configuración de la libertad de expresión y el derecho a la privacidad en el Derecho Constitucional comparado anglosajón y norteamericano. Asimismo, se ha especializado en el análisis de la igualdad entre mujeres y hombres, especialmente en el ámbito de la democracia representativa y de la participación política y pública, a nivel nacional e internacional, siendo Profesora del Programa de Doctorado Interuniversitario en Estudios Interdisciplinarios de Género, en el que participan más de 10 universidades españolas así como el CSIC y del Máster Oficial Interuniversitario en Género, Identidad y Ciudadanía de las Universidades de Huelva y Cádiz, perteneciendo asimismo a la Red Feminista de Derecho Constitucional (RFDC) y a la Asociación de Mujeres Investigadoras y Tecnólogas (AMIT). Una buena parte de sus más de 50 publicaciones pueden consultarse a texto completo en su perfil de la Red Científica Internacional Researchgate https://www.researchgate.net/profile/MARIA_SALDANA

Paula SEPÚLVEDA NAVARRETE

Trabajadora Social de la Universidad Tecnológica Metropolitana de Chile y Doctora en Arte y Humanidades, programa Género, Identidad y Ciudadanía de la Universidad de Cádiz. Actualmente es profesora sustituta interina del Área de Trabajo Social de la Universidad de Cádiz. Investigadora participante en el proyecto de investigación «Construcciones del yo: narraciones y representaciones del sujeto moderno entre lo personal y lo colectivo, siglos XVII-XIX», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2014-53802-P). Miembro del grupo de investigación de la Universidad de Cádiz «Género e Historia» (HUM 306) del Plan Andaluz de Investigación. Ha trabajado para el Servicio Nacional de la Mujer (Gobierno de Chile) en el ámbito de la transversalización de género, políticas públicas y salud; así como Coordinadora de un Centro de la Mujer por violencia de género. En el ámbito de la sociedad civil ha trabajado en la ONG Cordillera y la ONG Cobijo: hábitat y desarrollo, entre otras. Ganadora del Premio al Mejor artículo científico técnico en la VI edición del Congreso anual para el Estudio de la Violencia contra las mujeres, de la Consejería de Igualdad y Políticas Sociales de la Junta de Andalucía, 2015.

Isabel TURÉGANO MANSILLA

Profesora Titular de Filosofía del derecho en la Universidad de Castilla-la Mancha. Miembro del Consejo Asesor Nacional del Instituto de Resolución de Conflictos de esta Universidad. Es Secretaria de la Comisión de Ética en Investigación de la UCLM y miembro del Consejo de Redacción de los *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*. Ha impartido diversos cursos de posgrado y especialización, así como conferencias en varias Universidades españolas, europeas y americanas. Ha sido y es investigadora en varios proyectos nacionales y autonómicos sobre temas de Filosofía del Derecho, Teoría del Conflicto, Confianza y Capital Social, Ciudadanía e identidad, Derechos humanos y justicia global en el contexto de las migraciones y reforma de la Constitución.

Sus líneas de investigación son la Jurisprudencia analítica británica, el pensamiento moral y político feminista, el concepto de poder constituyente y de soberanía, la justicia transicional, los problemas de la justicia global, la teoría jurídica transnacional y las migraciones transfronterizas. Además de numerosos artículos en revistas indexadas y capítulos de libros, es autora de las monografías *Derecho y moral en John Austin* (CEPC, 2001) y *Justicia global: Los límites del constitucionalismo* (Palestra, 2010) y editora de *La justicia de transición: concepto, instrumentos y experiencias*, (Editorial Universidad del Rosario, 2013).

CÓMO PRESENTAR UN ORIGINAL

1. Los trabajos serán el resultado de una investigación original y deberán contener conclusiones novedosas apoyadas en una metodología debidamente planteada y justificada. Sólo se admitirán trabajos inéditos que no estén en proceso de evaluación por otras revistas.
2. La extensión de los trabajos presentados no excederá de 9000 palabras, incluidas notas y bibliografía.
3. El número y extensión de las notas al pie se reducirá a lo indispensable.
4. Los autores someterán sus artículos en Word a través del correo electrónico de la revista (revistafeminismos@ua.es) y deberán aportar imprescindiblemente:
 - Título del trabajo.
 - Nombre del autor o de la autora, institución a la que pertenece, dirección profesional completa y dirección electrónica.
 - Archivo del texto en formato Word, omitiendo el nombre del autor o autora, con:
 - El título en español y en inglés.
 - Un resumen de unas 150 palabras en español, y su correcta versión inglesa. Este resumen deberá atenerse al siguiente esquema: objetivos del trabajo, metodología y conclusiones o tesis.
 - Cinco palabras-clave en español, y su correcta versión inglesa.
 - El texto del original.
 - Un breve C.V. (como máximo 300 palabras).
5. Los trabajos se someterán a un proceso de selección y evaluación anónimo y por pares, según el procedimiento y los criterios hechos públicos por la revista.

NORMAS EDITORIALES Y ESTILO DE LA REVISTA *FEMINISMO/S*

1. Los artículos estarán redactados en Word con letra Times New Roman, tamaño de 12 puntos y con un interlineado de un espacio y medio.
2. La extensión no excederá de 9000 palabras, incluidas notas y bibliografía.
3. La primera línea de cada párrafo irá sangrada.
4. Las notas, que deberán reducirse a lo indispensable y se utilizarán sólo para información suplementaria, serán a pie de página, con letra de 10 puntos e interlineado sencillo. La llamada en el texto irá antes del signo de puntuación.
5. Las referencias bibliográficas irán entre paréntesis en el texto del artículo, no en las notas, siguiendo las siguientes indicaciones:

5.1. Referencia a una idea de un autor/a cuyo nombre no se cita expresamente en el texto:

- «En la cultura renacentista y humanística italiana este debate sobre los sexos tuvo una muy especial viveza» (Blanco 265).
- El debate sobre los sexos fue muy vivo en la cultura del Renacimiento y del Humanismo italianos (Blanco 265).

No se pone coma [,] entre el nombre y el número de página.

5.2. Referencia a una idea de un autor cuyo nombre sí se cita en el texto:

- Según Moi, «la obra de Kristeva no se puede considerar fundamentalmente feminista» (174).

5.3. Si el autor solo tiene una obra citada, **no se incluye el año de edición.**

5.4. Si se menciona más de una obra de un mismo autor, inclúyase la fecha de edición de cada una, detrás del nombre. Debe insertarse una coma [,] **SOLAMENTE** entre el año y la página:

- «En la cultura renacentista y humanística italiana este debate sobre los sexos tuvo una muy especial viveza» (Blanco 1997, 265).

5.5. Empleen «ver» o «Ver». No empleen «cfr.», «véase», «vid.» o «comp.». En ningún caso se emplean indicaciones como «op. cit.», «art. cit.», «loc. cit.», «id.», «ibid.», «supra», «infra», «passim», «et alii».

6. Las citas extensas (cuatro o más líneas) se destacan del texto mediante un párrafo sangrado. No se usan comillas. El punto irá en este caso delante del paréntesis que contiene la referencia bibliográfica y no después.

7. Los diferentes apartados del texto se ordenarán siguiendo la numeración arábica (1, 2, 3,...) y el título de cada uno de ellos irá en letra mayúscula y en negrita. Los subapartados se enumerarán de la siguiente manera: 1.1, 1.2, 1.3, etc. y sus títulos irán en minúscula y en negrita.

8. Las fotografías e imágenes deben entregarse en formato digital, separadas del texto, en formato tif, con una calidad de 300 puntos por pulgada. Deben ir identificadas convenientemente según sean citadas en el texto.

9. Lista de obras citadas:

9.1. Las entradas bibliográficas aparecerán al final del documento, ordenadas alfabéticamente y con sangría francesa.

9.2. Los nombres de los autores y editores se darán completos, y nunca en mayúsculas.

9.3. Al incluir una obra de varios autores, solo en el primero se hace preceder el apellido.

9.4. Cuando se incluye más de una obra de un mismo autor, se ordenan cronológicamente; en todos los casos se hace constar el nombre del autor.

9.5. En las revistas, el número de volumen y fascículo se dará siempre con caracteres arábigos.

9.6. Cada entrada se organizará de la siguiente manera:

A. LIBROS

• **Con un/a solo/a autor/a o editor/a:** Apellido, Nombre. *Título del libro en cursiva*. Edición utilizada. Número de volúmenes [si más de uno]. Nombre de la serie o colección [si procede]. Lugar de publicación: Nombre de la editorial, Fecha de publicación.

Bloom, Harold. *Poetry and Repression: Revision from Blake to Stevens*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Moi, Toril (ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

• **Con varios/as autores/as o editores/as:** Apellidos, Nombre, y Nombre Apellidos. *Título en cursiva*. Ciudad: Editorial, año.

Anderson, Bonnie, y Judith P. Zinsser. *Historia de las mujeres: una historia propia*. 2 vols. Barcelona: Crítica, 1991.

Perrot, Michelle, y Georges Duby (eds.). *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus, 1991.

B. ARTÍCULOS

- **Con un/a solo/a autor/a:** Apellidos, Nombre. «Título». *Revista en cursiva* n.º volumen en arábigo. Fascículo en arábigo (año): páginas (sin p./pp.).

Valcárcel, Amelia. «El primer ensayo feminista de una teoría del poder». *Panorama* 9 (1990): 59-64.

Vogel, Lisa. «Erotica, the Academy and Art Publishing: A Review of Woman as Sex Object. *Studies in Erotic Art, 1730-1970*, New York, 1972». *Art Journal* 35.4 (1976): 378-385.

- **Con varios/as autores/as:** Apellidos, Nombre, y Nombre Apellidos. «Título». *Revista en cursiva* n.º volumen en arábigo. Fascículo en arábigo (año): páginas (sin p./pp.).

López-Zafra, Esther y Rocío García Retamero. «Mujeres y liderazgo: ¿discapacitadas para ejercer el liderazgo en el ámbito público?». *Feminismo/s* 13 (2009): 85-104.

C. COLABORACIÓN EN LIBRO COLECTIVO: Apellido del autor/ de la autora, Nombre del autor/ de la autora. «Título de la colaboración». *Título del libro en cursiva*. Ed./Eds. Nombre y apellidos del editor o de la editora. Edición utilizada. Número de volumen [si más de uno]. Lugar de publicación: Nombre de la editorial, fecha de publicación. Páginas.

Smith-Rosenberg, Carroll. «Writing History: Language, Class and Gender». *Feminist Studies*. Ed. Teresa de Lauretis. Bloomington: Indiana University Press, 1986, 31-54.

D. TÍTULOS DE LIBROS CON VARIOS VOLÚMENES

- **Si cada volumen tiene un título propio**, se hará constar así:

Díaz-Diocaretz, Myriam, e Iris M. Zavala (coords.). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, I: *Teoría feminista: discursos y diferencias*. Barcelona: Anthropos, 1993.

• Si cada volumen no tiene título propio:

Pardo Bazán, Emilia. *Obras completas*. Vol. 2. Ed. Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1957.

E. CITAS DE PRENSA: Apellido del autor, Nombre del autor. «Título del trabajo». *Nombre del periódico en cursiva* [caso de que no sea universalmente conocido: Ciudad, País] Día Mes Año: páginas.

Lara, Fernando. «Victoria Kent, una mujer de suerte». *Triunfo*, 22 octubre 1977: 62.

F. PUBLICACIÓN EN INTERNET: Apellido del autor, Nombre del autor. «Título del trabajo». *Nombre de la publicación en cursiva* Volumen. Número (Año): páginas [si tiene]. Fecha de acceso.

Safa Barraza, Patricia, y Juan Manuel Ramírez Sáiz. «Deterioro urbano y calidad de vida en las grandes urbes: la participación de las mujeres en las organizaciones vecinales». *La ventana* 54 (2011): 110-145. 20 de abril de 2015.

G. Las WEBS se citarán de acuerdo al siguiente modelo:

<http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros>, consultado el 19-06-2008

CÓMO PROPONER UN MONOGRÁFICO

La propuesta de un monográfico para la revista *Feminismo/s* se hará llegar a la directora de la revista (Helena.Establier@ua.es) y contendrá la siguiente información:

1. Título provisional del monográfico.
2. Un C.V. completo de la coordinadora/del coordinador (o de las coordinadoras/los coordinadores) del mismo.
3. Una descripción de sus objetivos y una justificación de la oportunidad del tema propuesto (300 palabras).

4. Un listado provisional de participantes en el volumen, acompañado de una breve reseña bio-bibliográfica de cada una/uno de ellas/os y de los títulos de los trabajos previstos (a ellos se sumarán posteriormente aquellos recibidos a través del *call for papers* y que superen, como los anteriores, el proceso de evaluación de la revista).

5. Las propuestas serán consideradas por el Consejo de Redacción de *Feminismo/s* en el plazo máximo de un mes a partir de la fecha de recepción de las mismas.

PROCESO DE EVALUACIÓN

1) Los originales recibidos son valorados, en primera instancia, por el Consejo de Redacción de la revista para decidir sobre su adecuación a las áreas de conocimiento y a los requisitos que la revista ha publicado para los/las autores/as.

2) El Consejo de Redacción envía los originales, sin el nombre del autor o de la autora, a dos revisores/as externos/as al Consejo Editorial, quienes emiten su informe en un plazo máximo de seis semanas. Sobre esos dictámenes, el Consejo de Redacción decide rechazar o aceptar el artículo o solicitar modificaciones al autor o autora del trabajo. Los/las autores/as reciben una notificación detallada y motivada donde se expone, retocado, el contenido de los informes originales, con indicaciones concretas para la modificación si es el caso. *Feminismo/s* puede enviar a los/las autores/as los informes originales recibidos, íntegros o en parte, siempre de forma anónima. En el caso de discrepancia en los informes de evaluación, la revista se reserva el derecho de someter el trabajo a la valoración de la Coordinadora/del Coordinador del volumen y del Consejo de Redacción, o de solicitar una tercera evaluación del mismo.

3) El informe emitido por los/las revisores/as incluye:

a) una valoración global del artículo y de los resúmenes.

b) una valoración cuantitativa de la calidad (buena | aceptable | insuficiente) según estos cinco criterios: originalidad e interés del tema; pertinencia en relación con las investigaciones actuales en el área; rigor metodológico y articulación expositiva; bibliografía significativa y actualizada; pulcritud formal y claridad de discurso.

c) una recomendación final: publicar | solicitar modificaciones | rechazar.

COBERTURA, DIFUSIÓN Y PRESENCIA EN BASES DE DATOS

La revista está indizada en las bases de datos ISOC (Base de datos del Centro de Información y Documentación Científica del CSIC), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences), MLA (Modern Language Association), CIRC, DICE, MIAR, Latindex, Dialnet.

PRINCIPIOS ÉTICOS DE PUBLICACIÓN

La publicación de artículos en una revista con revisión por pares es un reflejo directo de la calidad del trabajo de sus autoras/es, y del compromiso y cualificación de los investigadores/es que actúan como revisoras/es. Por ello *Feminismo/s* es una publicación comprometida con los principios éticos de la actividad científica en los siguientes términos:

1. Publicación y autoría

Todos los artículos deben incluir un listado de referencias, así como indicar si han recibido apoyo económico. Los trabajos deben estar libres de plagio o fraude científico, cuyos supuestos* se enumeran de manera no exhaustiva a continuación:

- Plagio: copia literal sin entrecomillar y citar la fuente; copia sustancial (materiales de investigación, procesos, tablas...); parafrasear o reproducir ideas sin citar la fuente y/o cambiando el significado original; reutilizar y enviar textos propios ya publicados sin indicar la fuente y el parafraseo abusivo incluso citando la fuente.
- Fraude científico: no reconocimiento de todas/os las/los investigadoras/es participantes en la elaboración del trabajo, el envío simultáneo a varias publicaciones, la división de un trabajo en partes diferentes que comparten las mismas hipótesis, población y métodos, así como la utilización de datos falsos o no probados. Finalmente, las/los autoras/es deben declarar a la revista los potenciales conflictos de interés cuando envían un trabajo.

* Fuente: <http://www.ethics.elsevier.com/>

2. Responsabilidad de las/los autoras/es

- El envío de trabajos a *Feminismos/s* supone la lectura y aceptación de las normas editoriales y de publicación de la revista, incluida la participación en un proceso anónimo de evaluación por pares.
- Todas/os las/los autoras/es que firman un trabajo deben haber contribuido de manera significativa a su elaboración y deben estar de acuerdo con el resultado final y con el envío del trabajo para su evaluación.
- Los trabajos deben reconocer a todas/os las/los autoras/ que han participado en su elaboración.
- Los datos utilizados en el artículo deben ser reales y auténticos.
- Las/los autoras/es asumen la obligación de corregir y/o retractarse ante posibles errores detectados posteriormente.
- Los artículos han de ser inéditos y no pueden ser enviados simultáneamente a ninguna otra publicación.

3. Proceso de revisión

Todos los artículos enviados a la revista se someten a un proceso de revisión por pares con las siguientes características:

- La selección de los revisores se realiza en función de normas y principios previos basados tanto en su cualificación como en la calidad de su producción científica.
- El proceso de revisión será totalmente anónimo tanto para las/ los autoras/es como para las/los revisoras/es. Los artículos y sus revisiones serán tratados confidencialmente.
- Las/los revisoras/es consideran, entre sus criterios de evaluación, el respeto a los principios éticos esenciales en la investigación científica.
- Los juicios expresados en las revisiones deben ser objetivos.
- Tanto autoras/es como revisoras/es deben revelar las relaciones y fuentes de financiación que puedan generar potenciales conflictos de intereses.

4. Responsabilidades de las editoras/editores

- El equipo editorial tiene la responsabilidad y la autoridad para aceptar o rechazar un artículo basándose en las revisiones.
- El equipo editorial revelará en su caso las relaciones o fuentes de financiación que puedan ser potencialmente consideradas como conflictos de intereses respecto a los artículos que rechaza o acepta.

- Sólo se aceptarán los artículos en los que existe una evidencia cierta sobre el cumplimiento de las normas editoriales.
- El Consejo de Redacción de *Feminismo/s* se reserva el derecho de retirar cualquier trabajo recibido, aceptado o ya publicado en caso de constatarse plagio, falsificación o publicación duplicada, así como los diversos supuestos de fraude científico anteriormente enumerados. Del mismo modo, promoverá la publicación de correcciones o retracciones frente a errores detectados.
- El equipo editorial se compromete a preservar el anonimato de las/ los revisoras/revisores de manera que nunca puedan asociarse con los artículos revisados.

5. Cuestiones éticas de publicación

El equipo editorial se compromete a:

- Vigilar y preservar los principios éticos de publicación.
- Mantener la integridad del expediente académico.
- Evitar la publicación de material plagiado o elaborado de manera fraudulenta.
- Estar abierto a la publicación de correcciones, clarificaciones, retracciones y disculpas siempre que sea necesario.
- Ofrecer apoyo en el proceso de retractación de artículos.
- Realizar todas las acciones necesarias para cumplir los estándares de compromiso intelectual y ético.

Aviso legal

A efectos de lo estipulado en los artículos 138-143 de la Ley de Propiedad Intelectual, la publicación de un trabajo que atente contra dichos derechos será responsabilidad del autor/a. El equipo editorial de *Feminismo/s* no se hace responsable, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos. Del mismo modo, las opiniones y hechos expresados en cada artículo son de exclusiva responsabilidad de sus autoras/es y *Feminismo/s* no se identifica necesariamente con ellos.

CÓMO OBTENER LA REVISTA

La revista se vende a un precio de 12 euros a través del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante

Ventas:

Teléfono: 96 590 9445

Fax: 96 590 94 45

E-Mail: Publicaciones.Ventas@ua.es

La revista mantiene intercambios con publicaciones pertenecientes a otras instituciones académicas y/o investigadoras, españolas y extranjeras.

COM PRESENTAR UN ORIGINAL

1. Els treballs seran el resultat d'una investigació original i hauran de contenir conclusions noves recolzades en una metodologia plantejada i justificada degudament. Només s'admetran treballs inèdits que no estiguen en procés d'avaluació per altres revistes.

2. L'extensió dels treballs presentats no excedirà de 9000 paraules, incloent-hi notes i bibliografia.

3. El nombre i extensió de les notes al peu es reduirà a l'indispensable.

4. Els autors sotmetran els seus articles en Word a través del correu electrònic de la revista (revistafeminismos@ua.es) i hauran d'aportar imprescindiblement:

- Títol del treball.
- Nom de l'autor o de l'autora, institució a la qual pertany, adreça professional completa i adreça electrònica.
- Arxiu del text en format Word, que no continga el nom de l'autor o autora, amb:
 - El títol en espanyol i en anglès.
 - Un resum d'unes 150 paraules en espanyol, i la seua correcta versió anglesa. Aquest resum haurà d'atenir-se a l'esquema següent: objectius del treball, metodologia i conclusions o tesis.
 - Cinc paraules clau en espanyol, i la seua correcta versió anglesa.
 - El text de l'original.
 - Un breu CV (com a màxim 300 paraules).

5. Els treballs se sotmetran a un procés de selecció i avaluació anònim i per experts, segons el procediment i els criteris fets públics per la revista.

NORMES EDITORIALS I D'ESTILS

1. Els articles estaran redactats en Word amb lletra Times New Roman, mida de 12 punts i amb un interlineat d'un espai i mig.
2. L'extensió no excedirà de 9000 paraules, incloent-hi notes i bibliografia.
3. La primera línia de cada paràgraf anirà sagnada.
4. Les notes, que s'hauran de reduir a l'indispensable i s'utilitzaran només per a informació suplementària, seran a peu de pàgina, amb lletra de 10 punts i interlineat senzill. La crida en el text anirà abans del signe de puntuació.
5. Les referències bibliogràfiques aniran entre parèntesis en el text de l'article, no en les notes, seguint les indicacions següents:

5.1. Referència a una idea d'un autor/a el nom del/la qual no se cita expressament en el text:

- «En la cultura renacentista y humanística italiana este debate sobre los sexos tuvo una muy especial viveza» (Blanco 265).
- El debate sobre los sexos fue muy vivo en la cultura del Renacimiento y del Humanismo italianos (Blanco 265).

No es posa coma [,] entre el nom i el número de pàgina.

5.2. Referència a una idea d'un autor el nom del qual sí se cita en el text:

- Según Moi, «la obra de Kristeva no se puede considerar fundamentalmente feminista» (174).

5.3. Si l'autor solament té una obra citada, no s'inclou l'any d'edició.

5.4. Si se cita més d'una obra d'un mateix autor, cal incloure la data d'edició de cadascuna, darrere del nom. Ha d'inserir-se una coma [,] SOLAMENT entre l'any i la pàgina:

- «En la cultura renacentista y humanística italiana este debate sobre los sexos tuvo una muy especial viveza» (Blanco 1997, 265).

5.5. Utilitzeu «ver» o «Ver». No empen «cfr.», «véase», «vid.» o «comp.». En cap cas s'usen indicacions com «op. cit.», «art. cit.», «loc. cit.», «id.», «ibid.», «supra», «infra», «passim», «et alii».

6. Les cites extenses (quatre o més línies) es destaquen del text mitjançant un paràgraf sagnat. No s'usen cometes. El punt anirà en aquest cas davant del parèntesi que conté la referència bibliogràfica i no després.

7. Els diferents apartats del text s'ordenaran seguint la numeració aràbiga (1, 2, 3,...) i el títol de cadascun anirà en lletra majúscula i en negreta. Els subapartats s'enumeraran de la manera següent: 1.1, 1.2, 1.3, etc. i els seus títols aniran en minúscula i en negreta.

8. Les fotografies i imatges s'han de lliurar en format digital, separades del text, en format tif, amb una qualitat de 300 punts per polzada. Han d'estar identificades convenientment segons siguin citades en el text.

9. Llista d'obres citades:

9.1. Les entrades bibliogràfiques apareixeran al final del document, ordenades alfabèticament i amb sagnat francès.

9.2. Els noms dels autors i editors es donaran complets, i mai en majúscula.

9.3. Quan s'incloua una obra de diversos autors, solament en el primer es fa precedir el cognom.

9.4. Quan s'inclou més d'una obra d'un mateix autor, s'ordenen cronològicament; en tots els casos es fa constar el nom de l'autor.

9.5. En les revistes, el número de volum i fascicle es donarà sempre amb caràcters aràbics.

9.6. Cada entrada s'organitzarà de la manera següent:

A. LLIBRES

• **Amb únic/a autor/a o editor/a:** Cognom, Nom. *Títol del llibre en cursiva*. Edició utilitzada. Número de volums [si més d'un]. Nom de la sèrie o col·lecció [si escau]. Lloc de publicació: Nom de l'editorial, data de publicació.

Bloom, Harold. *Poetry and Repression: Revision from Blake to Stevens*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Moi, Toril (ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

• **Amb diversos/es autors/es o editors/es:** Cognoms, Nom, i Nom Cognoms. *Títol en cursiva*. Ciutat: Editorial, any.

Anderson, Bonnie, y Judith P. Zinsser. *Historia de las mujeres: una historia propia*. 2 vols. Barcelona: Crítica, 1991.

Perrot, Michelle, y Georges Duby (eds.). *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus, 1991.

B. ARTICLES

- **Amb un/a únic/a autor/a:** Cognoms, Nom. «Títol». *Revista en cursiva* núm. Volum en aràbic. Fascicle en aràbic (any): pàgines (sense p./pàg.).

Valcárcel, Amelia. «El primer ensayo feminista de una teoría del poder». *Panorama* 9 (1990): 59-64.

Vogel, Lisa. «Erotica, the Academy and Art Publishing: A Review of Woman as Sex Object. *Studies in Erotic Art, 1730-1970*, New York, 1972». *Art Journal* 35.4 (1976): 378-385.

- **Amb diversos/es autors/es:** Cognoms, Nom, i Nom Cognoms. «Títol». *Revista en cursiva* núm. volum en aràbic. Fascicle en aràbic (any): pàgines (sense p./pàg.).

López-Zafra, Esther y Rocío García Retamero. «Mujeres y liderazgo: ¿discapacitadas para ejercer el liderazgo en el ámbito público?». *Feminismo/s* 13 (2009): 85-104.

C. COL·LABORACIÓ EN LLIBRE COL·LECTIU: Cognom de l'autor o de l'autora, Nom de l'autor o de l'autora. «Títol de la col·laboració». *Títol del llibre en cursiva*. Ed./Eds. Nom i cognoms de l'editor o de l'editora. Edició utilitzada. Número de volum [si més d'un]. Lloc de publicació: Nom de l'editorial, data de publicació. Pàgines.

Smith-Rosenberg, Carroll. «Writing History: Language, Class and Gender». *Feminist Studies*. Ed. Teresa de Lauretis. Bloomington: Indiana University Press, 1986, 31-54.

D. TÍTOLS DE LLIBRES AMB DIVERSOS VOLUMS

- **Si cada volum té un títol propi**, es farà constar així:

Díaz-Diocaretz, Myriam, e Iris M. Zavala (coords.). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), I: Teoría feminista: discursos y diferencias*. Barcelona: Anthropos, 1993.

- Si cada volum no té títol propi:

Pardo Bazán, Emilia. *Obras completas*. Vol. 2. Ed. Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1957.

E. CITES DE PREMSA: Cognom de l'autor, Nom de l'autor. «Títol del treball». *Nom del periòdic en cursiva* [cas que no siga universalment conegut: Ciutat, País] dia mes any: pàgines

Lara, Fernando. «Victoria Kent, una mujer de suerte». *Triunfo*, 22 octubre 1977: 62.

F. PUBLICACIÓ EN INTERNET: Cognom de l'autor, Nom de l'autor. «Títol del treball». *Nom de la publicació en cursiva* Volum. Número (Any): pàgines [si en té]. Data d'accés.

Safa Barraza, Patricia, y Juan Manuel Ramírez Sáiz. «Deterioro urbano y calidad de vida en las grandes urbes: la participación de las mujeres en las organizaciones vecinales ». *La ventana* 54 (2011): 110-145. 20 de abril de 2015.

G. Les WEBS se citaran d'acord amb el model següent:

<http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros>, consultado el 19-06-2008.

COM PROPOSAR UN MONOGRÀFIC

La proposta d'un monogràfic per a la revista *Feminismo/s* es farà arribar a la directora de la revista (Helena.establier@ua.es) i contindrà la informació següent:

1. Títol provisional del monogràfic.
2. Un CV complet de la coordinadora o del coordinador (o de les coordinadores o coordinadors) del monogràfic.
3. Una descripció dels objectius i una justificació de l'oportunitat del tema proposat (tres-centes paraules).

4. Una llista provisional de participants en el volum, acompanyat d'una breu ressenya biobibliogràfica de cadascun o cadascuna i dels títols dels treballs previstos (als quals se sumaran posteriorment els rebuts a través de la convocatòria de comunicacions i que superen, com els anteriors, el procés d'avaluació de la revista).

5. Les propostes seran considerades pel Consell de Redacció de *Feminismo/s* en el termini màxim d'un mes a partir de la data de recepció.

PROCÉS D'AVALUACIÓ

1) Els originals rebuts són valorats, en primera instància, pel Consell de Redacció de la revista per a decidir sobre l'adequació a les àrees de coneixement i als requisits que la revista ha publicat per als autors o autores.

2) El Consell de Redacció envia els originals, sense el nom de l'autor o de l'autora, a dos revisors o revisores externs al Consell Editorial, els quals emeten el seu informe en un termini màxim de sis setmanes. Sobre aquests dictàmens, el Consell de Redacció decideix rebutjar o acceptar l'article o sol·licitar modificacions a l'autor o autora del treball. Els autors o autores reben una notificació detallada i motivada en què s'exposa, retocat, el contingut dels informes originals, amb indicacions concretes per a la modificació si és el cas. *Feminismo/s* pot enviar als autors o autores els informes originals rebuts, íntegres o en part, sempre de manera anònima. En cas de discrepància en els informes d'avaluació, la revista es reserva el dret de sotmetre el treball a la valoració de la coordinadora o coordinador del volum i del Consell de Redacció, o de sol·licitar-ne una tercera avaluació.

3) L'informe emès pels revisors o revisores inclou:

a) una valoració global de l'article i dels resums.

b) una valoració quantitativa de la qualitat (bona | acceptable | insuficient) segons aquests cinc criteris: originalitat i interès del tema; pertinència en relació amb les investigacions actuals en l'àrea; rigor metodològic i articulació expositiva; bibliografia significativa i actualitzada, netedat formal i claredat de discurs.

c) una recomanació final: publicar | sol·licitar modificacions | rebutjar.

COBERTURA, DIFUSIÓ I PRESENCIA EN BASES DE DADES

La revista està indexada en les bases de dades d'ISOC (Base de dades del Centre d'Informació i Documentació Científica del CSIC), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences), MLA (Modern Language Association), CIRC, DICE, MIAR, Latindex, Dialnet.

PRINCIPIS ÈTICS DE PUBLICACIÓ

La publicació d'articles en una revista amb avaluació d'experts és un reflex directe de la qualitat del treball dels/de les autors/es i del compromís i la qualificació dels/de les investigadors/es que actuen com a revisors/es. Per això *Feminismo/s* és una publicació compromesa amb els principis ètics de l'activitat científica en els termes següents:

1. Publicació i autoria

Tots els articles han d'incloure una llista de referències, com també indicar si han rebut suport econòmic. Els treballs han d'estar lliures de plagi o frau científic. Els supòsits* de plagi i frau científic són els esmentats a continuació:

- Plagi: còpia literal sense usar les cometes i citar la font; còpia substancial (materials d'investigació, processos, taules...); parafrasejar o reproduir idees sense citar la font o canviant el significat original; reutilitzar i enviar textos propis ja publicats sense indicar la font i parafrasejar de manera abusiva fins i tot citant la font.
- Frau científic: no reconeixement de tots/es els/les investigadors/es que participen en l'elaboració del treball; l'enviament simultani a diverses publicacions; la divisió d'un treball en parts diferents que comparteixen les mateixes hipòtesis, població i mètodes, com també la utilització de dades falses o no provades. Finalment, els/les autors/es han de declarar a la revista els potencials conflictes d'interès quan envien un treball.

* Font: <http://www.ethics.elsevier.com/>

2. Responsabilitat dels/de les autors/es

- L'enviament de treballs a *Feminismo/s* implica la lectura i l'acceptació de les normes editorials i de publicació de la revista, incloent-hi la participació en un procés anònim d'avaluació d'experts.
- Tots/es els/les autors/es que signen un treball han d'haver contribuït de manera significativa en l'elaboració i han d'estar d'acord amb el resultat final i amb l'enviament del treball perquè siga avaluat.
- Els treballs han de reconèixer a tots/es els/les autors/es que hi han participat.
- Les dades utilitzades en l'article han de ser reals i autèntiques.
- Els/les autors/es assumeixen l'obligació de corregir o retractar-se davant possibles errors detectats posteriorment.
- Els articles han de ser inèdits i no poden ser enviats simultàniament a cap altra publicació.

3. Procés de revisió

Tots els articles enviats a la revista se sotmeten a un procés d'avaluació d'experts amb les característiques següents:

- La selecció dels/de les revisors/es es fa d'acord amb les normes i els principis previs basats tant en la seua qualificació com en la qualitat de la seua producció científica.
- El procés de revisió serà totalment anònim tant pels/per els autors/es com pels/per les revisors/es. Els articles i les revisions seran tractats confidencialment.
- Els/les revisors/es consideren, entre els criteris d'avaluació, el respecte als principis ètics essencials en la investigació científica.
- Els judicis expressats en les revisions han de ser objectius.
- Tant autors/es com revisors/es han de revelar les relacions i les fonts de finançament que puguen generar potencials conflictes d'interessos.

4. Responsabilitats dels/de les editors/es

- L'equip editorial té la responsabilitat i autoritat per a acceptar o rebutjar un article basant-se en les revisions.
- L'equip editorial revelarà, si escau, les relacions o les fonts de finançament que puguen ser potencialment considerades com a conflictes d'interessos pel que fa a l'acceptació o el rebuig dels treballs.

- Només s'acceptaran els articles en els quals hi ha una evidència certa sobre el compliment de les normes editorials.
- El Consell de Redacció de *Feminismo/s* es reserva el dret de retirar qualsevol treball rebut, acceptat o ja publicat en cas de constatar-se plagi, falsificació o publicació duplicada, com també els diversos supòsits de frau científic anteriorment enumerats. De la mateixa manera, promourà la publicació de correccions o retractacions davant errors detectats.
- L'equip editorial es compromet a preservar l'anonimat dels/de les revisors/es de manera que mai puguin ser associats/des amb els articles revisats.

5. Qüestions ètiques de publicació

L'equip editorial es compromet a:

- Vigilar i preservar els principis ètics de publicació.
- Mantenir la integritat de l'expedient acadèmic.
- Evitar la publicació de material plagiat o elaborat de manera fraudulenta.
- Estar obert a la publicació de correccions, aclariments, retractacions i disculpes sempre que siga necessari.
- Oferir suport en el procés de retractació d'articles.
- Fer totes les accions necessàries per a complir els estàndards de compromís intel·lectual i ètic.

Avis legal

D'acord amb el que estableixen els articles 138-143 de la Llei de propietat intel·lectual, la publicació d'un treball que atempte contra aquests drets serà responsabilitat de l'autor/a. L'equip editorial de *Feminismo/s* no es fa responsable, en cap cas, de la credibilitat i autenticitat dels treballs. De la mateixa manera, les opinions i els fets expressats en cada article són de responsabilitat exclusiva dels/de les autors/es i *Feminismo/s* no s'identifica necessàriament amb aquests.

COM ES POT OBTENIR LA REVISTA

La revista es ven a un preu de 12 euros a través del Servei de Publicacions de la Universitat d'Alacant

Vendes:

Telèfon: 96 590 9445

Fax: 96 590 94 45

E-mail: Publicaciones.ventas@ua.es

La revista manté intercanvis amb publicacions pertanyents a altres institucions acadèmiques o investigadores, espanyoles i estrangeres.

HOW TO SUBMIT A MANUSCRIPT

1. The works submitted should be unpublished under no evaluation process by other journals and must contain novel conclusions supported with a duly proposed and justified methodology.

2. The length of the papers should not exceed 9,000 words, including notes and bibliography.

3. The number and length of footnotes should be reduced to the minimum necessary.

4. Authors should submit their articles in Word via electronic mail (Revistafeminismos@ua.es) along with the following documents:

- Title of the work.
- Name of the author, the institution they belong to, full professional address and electronic mail.
- Text file in Word format, omitting the name of the author with:
 - The title in Spanish and English.
 - A 150-word abstract in Spanish and its correct English version. This abstract should follow the following outline: objectives of the paper, method and conclusions or thesis.
 - Five key words in Spanish and its correct English version.
 - Original text.
 - A short curriculum vitae (maximum of 300 words).

5. Papers will undergo a process of anonymous selection and evaluation peer review, according to the procedure and criteria published by the journal.

EDITORIAL GUIDELINES AND STYLE

1. Articles should be drafted in Word with Times New Roman font, 12-point size with with one-and-a-half line spacing.
2. Length should not exceed 9,000 words, including notes and bibliography.
3. First line of each paragraph shall be indented.
4. Notes, which should be reduced to the minimum necessary and used only for supplementary information, will only be footnoted, with 10-point font and single spacing. Footnote number in the text should go before the punctuation mark.
5. Bibliographical references should go between parentheses in the text, and not in the notes, according to the following instructions:

5.1. Reference to an idea of an author whose name has not been expressly quoted in the text:

- «In the Italian Renaissance and humanistic culture, this debate on gender had a very special liveliness» (Blanco 265).
- This debate on gender had a very special liveliness in the Italian Renaissance and humanistic culture (Blanco 265).

No comma is used [,] between the name and page number.

5.2. Reference to an author's idea whose name is quoted in the text:

- According to Moi, «Kristeva's work cannot be considered fundamentally feminist» (174).

5.3. Should the author has an only work published, the **year of publication will not** be included.

5.4. Should more than work by the same author be mentioned, each year of publication should be included after the author's name. A comma should be used [,] **ONLY** between the year and the page number:

- «In the Italian Renaissance and humanistic culture, this debate on gender had a very special liveliness» (Blanco 1997, 265).

- 5.5. Use «see» and not «cfr.», «véase», «vid.» o «comp.». Under no circumstances expressions such as «op. cit.», «art. cit.», «loc. cit.», «id.», «ibid.», «supra», «infra», «passim», «et alii» will be used.
6. Large figures (four or more lines) are highlighted in the text with an indented paragraph. Inverted commas are not used. Full stop goes, in this case, in front of the parentheses containing the bibliographical reference but never behind.
7. The different sections of the text are organised following the Arabic numerals (1, 2, 3,...) and the title for each section shall be capitalised in italics. Subsections shall be numbered as follows: 1.1, 1.2, 1.3, etc. and their titles shall be lowercase in Italics.
8. Photographs and images shall be submitted in a 300 pixels resolution as a.tiff, aside from the text. They should be duly identified according to the way they have quoted in the text.
- 9 List of quoted works:
- 9.1. Bibliographical references shall be mentioned at the bottom of the document, in alphabetic order with hanging indentation.
- 9.2. The names of authors and publishers shall be given in full and never capitalised.
- 9.3. In the case of a work with several authors, the surname shall only precede the first one.
- 9.4. In the case of more than work by the same author, a chronological order is needed and their name shall be mentioned in all cases.
- 9.5. In the case of journals, the number of issue and part shall be always given in Arabic numerals.
- 9.6. Each reference shall be organised as follows:

A. BOOKS

- **With only one author or publisher:** Surname, Name. *Title of the book in Italics*. Edition used. Number of volumes [if more than one]. Name of the series or collection [if appropriate]. Place of publication: Name of the publishing firm, Date of publication.

Bloom, Harold. *Poetry and Repression: Revision from Blake to Stevens*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Moi, Toril (ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

- **With several authors or publishers:** Surnames, names and Names Surnames. *Title in Italics*. City: Publishing firm, year.

Anderson, Bonnie, and Judith P. Zinsser. *Historia de las mujeres: una historia propia*. 2 vols. Barcelona: Crítica, 1991.

Perrot, Michelle, and Georges Duby (eds.). *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus, 1991.

B. ARTICLES

- **With one author :** Surname, Name. «Title». *Revista en cursiva* volume no. in Arabic numerals. Issues in Arabic numerals (year): pages (without pg./pgs.).

Valcárcel, Amelia. «El primer ensayo feminista de una teoría del poder». *Panorama* 9 (1990): 59-64.

Vogel, Lisa. «Erotica, the Academy and Art Publishing: A Review of Woman as Sex Object. *Studies in Erotic Art, 1730-1970*, New York, 1972». *Art Journal* 35.4 (1976): 378-385.

- **With several authors** Surnames, Name, and Name surnames. «Titles». *Revista en cursiva* volume no. in Arabic numerals. Issues in Arabic numerals (year): pages (without pg./pgs.).

López-Zafra, Esther and Rocío García Retamero. «Mujeres y liderazgo: ¿discapacitadas para ejercer el liderazgo en el ámbito público?». *Feminismo/s* 13 (2009): 85-104.

- **COLLABORATIVE BOOK:** Author's surname, author's name. «Title of the collaboration». *Title of the book in Italics*. Publisher's name and surname. Edition no. Volume no. [if more than one]. Place of publication: Name of the publishing firm, publication date. Pages.

Smith-Rosenberg, Carroll. «Writing History: Language, Class and Gender». *Feminist Studies*. Ed. Teresa de Lauretis. Bloomington: Indiana University Press, 1986, 31-54.

D. BOOK TITLES WITH SEVERAL VOLUMES

- Should every volume have its own title, state them as follows:

Díaz-Diocaretz, Myriam, and Iris M. Zavala (coords.). *Breve historia feminista de la literatura española (in Spanish), I: Teoría feminista: discursos y diferencias*. Barcelona: Anthropos, 1993.

- Should every volume have different titles:

Pardo Bazán, Emilia. *Obras completas*. Vol. 2. Ed. Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1957.

E. **PRESS QUOTES:** Author's surname, author's name. «Title of the article». *Name of the newspaper in Italics* [if not universally recognised: City, Country] Day Month Year: pages

Lara, Fernando. «Victoria Kent, una mujer de suerte». *Triunfo*, 22 October 1977: 62.

F. **PUBLICATION IN THE INTERNET:** Author's surname, author's name. «Title of the work». *Name of the periodical in Italics*. Volume. No. (Year): pages [if any]. Date of consultation.

Safa Barraza, Patricia, and Juan Manuel Ramírez Sáiz. «Deterioro urbano y calidad de vida en las grandes urbes: la participación de las mujeres en las organizaciones vecinales ». *La ventana* 54 (2011): 110-145. 20 April 2015.

G. **WEB SITES** shall be quoted according to this model:

<http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros>, consulted on 19-06-2008

HOW TO PROPOSE A MONOGRAPH

The proposal for a monograph for *Feminismo/s* journal should be submitted to the editor of the journal (Helena.Establier@ua.es) with the following information:

1. Provisional title of the monograph.
2. A comprehensive CV of its coordinator/s.

3. A description of their objectives and a justification for the timing of the proposed topic (300 words).
4. A provisional list of participants in the volume, along with a brief bio-bibliographical review of each participant and titles of the planned papers (and added to those submitted through our call for papers provided they pass the journal selection process).
5. Proposals will be considered by the Editorial Board of *Feminismo/s* within a maximum period of one month from the date of receipt.

ASSESSMENT CRITERIA

- 1) Original papers are firstly assessed by the Editorial Board of the journal on their suitability to the fields of knowledge and the requirements established for authors by the journal.
- 2) The Editorial Board submits originals (without the author's name written down) to two external reviewers, who shall release a report within six weeks. On these views, the Editorial Board decides on rejecting or accepting the article or apply for modifications to the author. Authors are given a detailed and reasoned notification where the content of original reports (retouched) is exposed with specific indications for modifications if appropriate. *Feminismo/s* can send authors the original reports submitted, either complete or in part and always anonymously. In the case of a discrepancy with assessment reports, the journal reserve the right to submit the paper for either assessment of the Issue Coordinator and the Editorial Board or to request a third party assessment.
- 3) The report submitted by reviewers includes:
 - a) a global assessment of both the article and abstracts.
 - b) a quantitative assessment of the quality (good | acceptable | insufficient) according to 5 criteria: originality and interest of the issue; appropriateness with respect to current research in the area; methodological rigour and expository articulation; relevant and updated bibliography; formal neatness and clear discourse.
 - c) a final recommendation: publish | apply for modifications | reject.

COVERAGE DISSEMINATION AND PRESENCE IN DATABASES

The journal is indexed in ISOC (Database of CSIC's Scientific Information Documentation Centre), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences), MLA (Modern Language Association), CIRC, DICE, MIAR, Latindex, Dialnet.

PUBLICATION ETHICS AND MALPRACTICE STATEMENT

The publication of articles in a peer-review journal is a direct reflection of the quality of the work of their authors, and the commitment and qualifications of the researchers who act as reviewers. Therefore *Feminismo/s* is a publication committed to the ethical principles of scientific activity on the following terms:

1. Publication and authorship

All manuscripts must include a list of references, and indicate whether they have received financial support. Works must be free of plagiarism or scientific fraud. Illustrative cases* of plagiarism and scientific fraud can be consulted in a non-exhaustive list below:

- Plagiarism: literal copy without quoting and referencing the source; substantial copying (research materials, processes, tables...); paraphrasing or reproducing ideas without citing the source and/or changing the original meaning; text-recycling (reusing a published own text) without indicating the source, and abusive paraphrasing even quoting the source.
- Scientific fraud: no recognition of all the participating researchers in the study, simultaneous submission to several publications, the division of a work in different parts ('slices') that share the same hypotheses, population and methods, as well as the use of false or unproven data. Finally, the authors should disclose potential conflicts of interest to the journal when a manuscript is sent.

* Source: <http://www.ethics.elsevier.com/>

2. Authors' Responsibility

- The manuscripts submission to *Feminismo/s* involves reading and acceptance of the journal publishing guidelines, including participation in an anonymous peer-review process.
- All authors signing a work must have contributed significantly to its development and must agree both with the end result and with the manuscript submission for evaluation.
- Manuscripts must acknowledge all authors who have participated in their elaboration.
- Data used in the article must be real and authentic
- The authors assume the obligation to retract/correct when possible errors are later detected.
- Articles must be original and cannot be sent simultaneously to any other publication.

3. Review Process

All articles submitted to the journal are subjected to a peer review process with the following characteristics:

- The selection of reviewers is done according to rules and principles based on both their qualification and the quality of their scientific production.
- The review process will be totally anonymous both for authors and for reviewers. Manuscripts and reviews will be treated confidentially.
- Reviewers will take into account for their evaluation criteria the respect for the ethical principles that are essential in scientific research.
- The judgments expressed in the reviews should be objective.
- Authors and reviewers should disclose all relationships and funding sources that could generate potential conflicts of interest.

4. Editors' Responsibilities

- The editorial board has the responsibility and authority to accept or reject a manuscript based on the peer reviews.
- The editorial board will reveal any relationships or funding sources that could potentially be considered conflicts of interest regarding the rejection or the acceptance of manuscripts.
- The journal only accepts manuscripts when reasonably certain of compliance with editorial standards.

- The Editorial Team reserves the right to remove any received, accepted or already published work where plagiarism, falsification, duplicate publication or scientific fraud is found. Similarly, it will encourage the publication of retractions or corrections to errors detected.
- The editorial team is committed to preserve the anonymity of the reviewers so that they can never be associated with the reviewed manuscripts.

5. Publishing ethical Issues

The editorial board is committed to:

- Monitoring and maintaining the publishing ethics.
- Maintaining the integrity of the academic record.
- Avoid publishing plagiarized or fraudulently prepared material.
- Be willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed.
- Provide support in the process of retracting articles.
- Perform all actions required to meet the standards of intellectual and ethical commitment.

Disclaimer

Regarding the provisions in articles 138-143 of the Spanish Law on Intellectual Property, the publication of a work prejudicial to those rights shall be the responsibility of the author. The editorial team of *Feminismo/s* is not responsible, in any case, for the credibility and authenticity of the works. In the same way, the opinions and facts expressed in each article are the sole responsibility of the authors and *Feminismo/s* does not necessarily agree with them.

HOW TO GET THE JOURNAL

The journal is on sale at €12 through the University of Alicante Publications Service

Sales:

Tel. 96 590 9445

Fax: 96 590 94 45

E-Mail: Publicaciones.Ventas@ua.es

The journal exchanges publications with other journals from Spanish and international academic and/or research institutions.

Números anteriores publicados

- Feminismo/s 1.** *Feminismo y multidisciplinariedad*. Helena Establier (coord.)
- Feminismo/s 2.** *Imagin/ando a la mujer*. Pilar Amador Carretero (coord.) y Mónica Moreno Seco (ed.)
- Feminismo/s 3.** *Mujer y participación política*. Mónica Moreno Seco y Clarisa Ramos Feijóo (coords.)
- Feminismo/s 4.** *Writing, memoirs, autobiography and history*. Silvia Caporale Bizzini (coord.)
- Feminismo/s 5.** *Habitar / escribir / conquistar el espacio*. Teresa Gómez Reus (ed.)
- Feminismo/s 6.** *Violencia estructural y directa: mujeres y visibilidad*. Carmen Mañas Viejo (coord.)
- Feminismo/s 7.** *Hélène Cixous: Huellas de intertextos*. Maribel Peñalver Vicea y Rosa María Rodríguez Magda (eds.)
- Feminismo/s 8.** *Mujeres y derecho*. Nieves Montesinos Sánchez y M.^a del Mar Esquembre Valdés (coords.). Nieves Montesinos Sánchez (ed.)
- Feminismo/s 9.** *Género, conflicto y construcción de la paz. Reflexiones y propuestas*. Eva Espinar Ruiz y Eloisa Nos Aldás (coords.)
- Feminismo/s 10.** *Medicines i Gènere. El torsimany necessari*. Elizabeth Mora Torres, Albert Gras i Martí (coords.)
- Feminismo/s 11.** *La representación/presencia de la mujer en los Medios de Comunicación*. Sonia Núñez Puente (coord.) y Helena Establier Pérez (ed.)
- Feminismo/s 12.** *Mujeres en democracia*. Nieves Montesinos Sánchez y M.^a del Mar Esquembre Valdes (coords. y eds.)
- Feminismo/s 13.** *Mujeres y diversidad funcional (discapacidad): construyendo un nuevo discurso*. Carmen Mañas (coord.)
- Feminismo/s 14.** *Género y nuevas tecnologías de la información y la comunicación*. Eva Espinar Ruiz (Coord.)
- Feminismo/s 15.** *¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?* Elena Nájera (Coord.)
- Feminismo/s 16.** *Género e imagen del poder en la historia contemporánea*. Mónica Moreno Seco y Alicia Mira Abad (Coords.)

- Feminismo/s 17.** *La arquitectura y el urbanismo con perspectiva de género.* María Elia Gutiérrez Mozo (Coord.)
- Feminismo/s 18.** *Salud pública desde la perspectiva de género: Hitos e innovación.* María Teresa Ruiz Cantero (Coord.)
- Feminismo/s 19.** *Mirada/s trans/identitarias.* Ángel Amaro (Coord.)
- Feminismo/s 20.** *La Diosa y el poder de las mujeres. Reflexiones sobre la espiritualidad femenina en el siglo XXI.* Angie Simonis (Coord.)
- Feminismo/s 21.** *Mujeres, actividad física, deporte y ocio.* Juan Tortosa Martínez y Lilyan Vega Ramírez (Coords.)
- Feminismo/s 22.** *Ecofeminismo/s: Mujeres y Naturaleza.* Lorraine Kerslake y Terry Gifford (Coords.)
- Feminismo/s 23.** *Todo sobre mi familia. Perspectivas de género.* Adrián Gravelázquez (Coord.)
- Feminismo/s 24.** *Género y humor en discursos de mujeres y hombres.* G. Angela Mura y Leonor Ruiz Gurillo (Coords.)
- Feminismo/s 25.** *Violencia escolar y género.* Almudena Iniesta Martínez (Coord.)
- Feminismo/s 26.** *Feminismos en las sociedades árabes.* Eva Lapiedra Gutiérrez (Coord.)
- Feminismo/s 27.** *Comunicación y relaciones de género: prácticas, estructuras, discursos y consumo.* Alejandra Hernández Ruiz y Marta Martín Llaguno (Coords.)

EMPIRIA

REVISTA DE METODOLOGÍA DE CIENCIAS SOCIALES

N° 34 - 2016
mayo-septiembre

ISSN 1139-5737

ARTÍCULOS ORIGINALES

Claves para pensar en la construcción de un objeto de investigación complejo: Decisiones teórico-metodológicas en un abordaje multimétodo sobre niños/as, adolescentes y jóvenes que trabajan en las calles (La Plata, Buenos Aires, Argentina)

María Eugenia Rausky, María Laura Crego, María Laura Peiró, Javier Alberto Santos

Evolución en los procesos e itinerarios de las personas sin hogar en España: ¿retorno al pasado?

Domingo Carbonero Muñoz, Agustín Ruíz Vega

Propuestas para resolver dificultades en la investigación: Cómo activar materiales de análisis y otros recursos

Jesús Antonio Ruiz-Herrero

Investigación social cualitativa y dilemas éticos: De la ética vacía a la ética situada

Begoña Abad Miguélez

¿Qué precisión están teniendo los sondeos en el nuevo ciclo político? Elecciones Europeas 2014 y autonómicas/municipales 2015

Noel Bandera López

La narrativa como método desencadenante y producción teórica en la investigación cualitativa

Rosario García-Huidobro Munita

UNED

UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

