

EL MOVIMIENTO FEMINISTA MARROQUÍ: RELIGIÓN E IDENTIDAD A DEBATE

Rajae El Khamsi

Instituto de Estudios Hispano-Lusos, Universidad Mohammed v de Rabat

RESUMEN

El objetivo de este artículo es hacer una aproximación al feminismo en Marruecos como discurso y movimiento, indagando en los mecanismos que utiliza para la deconstrucción de la identidad de género y la reconstrucción de una nueva identidad femenina y feminista durante los dos grandes debates que marcaron el movimiento y que han conducido a la primera reforma del Código de Estatuto Personal en 1993 y al Código de la Familia de 2004. Es un movimiento que forja un discurso basado en el principio de la igualdad entre los sexos y que se inspira, por un lado, en los derechos humanos universales, y, por otro lado, en la *šarī'a* islámica leída e interpretada mediante la feminización del *ijtihād*. Es un discurso que está en pleno proceso de cambio y resignificación y que debe ser estudiado tanto en su contexto histórico como en su relación con los demás discursos que lo interpelan.

PALABRAS CLAVE: feminismo, movimiento social, islam, identidad, Marruecos.

ABSTRACT

«The Moroccan feminist movement: Religion and identity under discussion». The aim of this article is to examine feminism in Morocco as a discourse and a movement by investigating the mechanisms used for the deconstruction of gender identity and the reconstruction of a new feminine and feminist identity during the two great debates that have marked the feminist movement in that country, which led to the first reform of the Personal Status Code in 1993 and then to the Family Code in 2004. It is a movement that forges a discourse based on the principle of gender equality and universal human rights on the one hand, and on Islamic *šarī'a* interpreted through the feminization of *ijtihād* on the other. It is a discourse which is currently in the throes of change and redefinition and which must be studied both in its historical context and in relation to the other discourses that challenge it.

KEYWORDS: feminism, social movement, Islam, identity, Morocco.



9

0. INTRODUCCIÓN

Los conceptos de identidad y religión han sido la piedra angular en los grandes debates sobre la cuestión femenina que tuvieron lugar en Marruecos en el período comprendido entre 1992 y 2004. El primer debate surgió en 1992 tras la campaña del millón de firmas promovida por militantes de las asociaciones de mujeres y desembocó en la primera reforma del Código de Estatuto Personal¹ (CEP) en 1993. En cuanto al segundo, estalló a finales de los años noventa a raíz de la polémica que suscitó el *Plan d'Action National pour l'Intégration de la Femme au Développement*² (PANIFD) y que condujo al anuncio, en 2004, de un nuevo Código de la Familia³ (CF), fruto de una larga lucha por los derechos de las mujeres. Estos debates constituyeron dos momentos históricos para el movimiento de mujeres marroquí, pues marcaron su trayectoria, la evolución de sus referencias, sus acciones y su identidad.

Nuestro objeto de estudio⁴ es el feminismo marroquí como movimiento y como discurso. Nos interesa ver cómo las feministas en Marruecos deconstruyen la identidad de género y cómo construyen la identidad femenina y la identidad feminista. Nos centramos en el análisis de los acontecimientos ocurridos entre 1992 y 2004, período durante el cual la gestación de una fuerte polémica y un fructífero debate sobre la cuestión femenina permitieron el despliegue de diferentes posturas, discursos y acciones.

En medio de una amalgama de discursos, el feminismo marroquí cuestiona los discursos discriminatorios que encierran a las mujeres en una situación inferior (leyes discriminatorias, como el CEP y otras), critica el discurso de los partidos políticos que utilizan a las mujeres y cuestiona el discurso de los conservadores y los islamistas. Asimismo, aboga por el respeto de los derechos humanos universales y, especialmente, los derechos de las mujeres, interpelando al discurso oficial externo y exigiendo al Estado la ratificación de los convenios internacionales.

¹ *Code du Statut Personnel et des successions. Mis à jour conformément aux dernières modifications introduites par le Dahir portant loi n. 1-93-347*. Casablanca: Maktabat al-wahda al-'arabiyya, 1993 (en árabe y francés).

² Wizārat al-tanmiya al-iġtimā'iyya wa-l-taḍmun wa-l-tašġil wa-l-takwīn al-mihniyy, Kitābat al-dawla al-mukallafa bi-l-ri'āya al-iġtimā'iyya wa-l-usra wa-l-tufūla. *Mašrū' ḥuṭtat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāġ al-mar'a fī l-tanmiya, mūġaz*, 1999 (en árabe. Trad. cast. de autoría y título: Ministerio de Desarrollo Social, Solidaridad, Empleo y Formación Profesional, Secretaría de Estado encargada de la Protección Social, de la Familia y de la Infancia. *Proyecto de Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo, resumen*).

³ *Mudawwanat al-usra. Al-Qānūn raqm 03-70 ma'a l-nuṣūṣ al-taṭbīqiyya wa-l-muqtaḍayāt al-muta'alliqa bi-l-masātir al-ḥāṣṣa bi-qadāyā l-usra* (Código de la Familia. Ley núm. 03-70 con los textos de aplicación y las disposiciones relacionadas con las cuestiones de la familia), en *Publications de la Revue Marocaine d'Administration Locale et de Développement (REMALD)/Manšūrāt al-Maġalla al-maġribiyya li-l-idāra al-maḥalliyya wa-l-tanmiya*, Collection «Textes et Documents» 106, 2004 (en árabe).

⁴ Este artículo es parte de mi tesis doctoral *Género e identidad: aproximación al discurso feminista en Marruecos*, dirigida por la profesora Inmaculada Serra Yoldi y defendida en la Universidad de Valencia en 2013.

El movimiento feminista deconstruye la identidad de género, cuestiona la identidad que defienden los islamistas y conservadores —considerándola una identidad homogénea, estable y ficticia— y trata de reconstruir una nueva identidad femenina. Por reconstrucción de la identidad femenina entendemos una resignificación de lo femenino, dando un sentido positivo a lo femenino, cuestionando los roles de género y construyendo una nueva identidad femenina de mujeres empoderadas, que tienen acceso a la educación, a la formación, al empleo y a la acción política y ciudadana en condiciones de igualdad y justicia. En este proceso de resignificación encontramos continuidades y rupturas: en algunas ocasiones, se rompe con algunos tópicos; en otras, no se llegan a cuestionar ciertas normas establecidas.

1. PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

En relación con los planteamientos teóricos nos son útiles conceptos como identidad, género, feminismo, acción colectiva y movimiento social. En relación con la identidad, hemos hecho hincapié en las identidades individuales y las identidades colectivas. El concepto de identidad remite inevitablemente a otros conceptos teóricos, a saber: los actores colectivos, la acción colectiva y los movimientos sociales, la interacción social, la cultura, la nación, el género, etc. Hablar de identidades individuales nos facilita comprender las identidades y los roles de género y la feminidad, mientras que las identidades colectivas nos llevan a entender la acción colectiva del movimiento feminista, su discurso y su identidad.

Melucci destaca tres dimensiones de la identidad colectiva que se entrelazan entre sí: «1) Formulación de las estructuras cognoscitivas relativas a los fines, medios y ámbitos de la acción; 2) activación de las relaciones entre los actores, quienes interactúan, se comunican, negocian y adoptan decisiones, y 3) realización de inversiones emocionales que permiten a los individuos reconocerse»⁵. Con ello, la identidad se define tomando en cuenta tres elementos: el reconocimiento, la pertenencia y la solidaridad. Es decir, el actor es capaz de reconocer y de atribuirse los efectos de su acción, así como de solidarizarse con el grupo social de su acción colectiva para garantizar su identidad propia⁶.

En relación con los movimientos sociales y la acción colectiva, las definiciones de Melucci, Touraine y Castells son claves para nuestro análisis. Mientras que Touraine⁷ utiliza el concepto «movimiento social», Melucci prefiere hablar de la teoría de «acción colectiva» y propone un nuevo paradigma. Melucci rescata aquellas dimensiones específicamente culturales de la acción, arraigadas en la experiencia

⁵ A. MELUCCI. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1999, p. 66.

⁶ A. MELUCCI. «Respuesta a Alain Touraine», en A. TOURAINE, *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*, debates dirigidos por Alain Touraine, Barcelona: Hacer, 1990, p. 35.

⁷ A. TOURAINE. *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*, debates dirigidos por Alain Touraine. Barcelona: Hacer, 1990.





cotidiana. Presta atención a la producción de los códigos culturales y las prácticas innovadoras, como principal actividad de las redes de movilización, tanto en el lado invisible de la trama de la vida cotidiana como en la acción visible⁸.

Melucci critica la definición de movimiento social de Touraine y añade el aspecto de «romper o desafiar los límites del sistema»⁹. Según él, el significado de una acción colectiva depende del sistema de referencia y de las dimensiones analíticas empleadas. En este sentido, utiliza la solidaridad, el conflicto y la ruptura de los límites del sistema como dimensiones analíticas básicas para diferenciar entre varios tipos de acción colectiva, de la siguiente manera: «La definición analítica que propongo de movimiento social como forma de acción colectiva abarca las siguientes dimensiones: a) basada en la solidaridad, b) que desarrolla un conflicto y c) que rompe los límites del sistema en que ocurre la acción»¹⁰.

La definición de Castells de los movimientos sociales como «las acciones colectivas conscientes cuyo impacto, tanto en caso de victoria como de derrota, transforma los valores y las instituciones de la sociedad»¹¹ nos facilita entender la movilización del movimiento de mujeres en Marruecos frente a la resistencia de los conservadores e islamistas. Castells insiste en que todos los movimientos son su autodefinition y sus prácticas discursivas y políticas y que, desde una perspectiva analítica, no existen movimientos malos y buenos, progresistas o regresivos; todos son resultado de la sociedad y chocan con las estructuras sociales. A partir de esta premisa, Castells define los movimientos sociales partiendo de tres principios: la identidad del movimiento, cómo se autodefine y en nombre de quién habla; el adversario, tal como lo identifica el movimiento de forma explícita; y el objetivo social del movimiento haciendo referencia a su visión del orden social¹².

Estas definiciones nos proporcionan las claves para analizar el movimiento de mujeres marroquí a partir de su autodefinition como acción colectiva; de su adversario (el patriarcado y sus diversas manifestaciones, las políticas hostiles hacia las mujeres, etc.); de sus relaciones con otros actores sociales, tanto las de solidaridad como las de conflicto contra los adversarios del movimiento; y de su objetivo, que consiste en luchar por la defensa de los derechos de las mujeres y en redefinir la identidad¹³ y el sujeto femeninos, una ardua tarea para intentar romper con los límites del sistema.

⁸ A. MELUCCI. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, pp. 13-14.

⁹ A. MELUCCI. «Respuesta a Alain Touraine», pp. 34-35.

¹⁰ A. MELUCCI. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, pp. 46-47.

¹¹ M. CASTELLS. *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura, vol. II: El Poder de la Identidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 25.

¹² M. CASTELLS. *La Era de la Información*, pp. 93-94.

¹³ A. DE MIGUEL ÁLVAREZ (diciembre 2000). *Movimiento feminista y redefinición de la realidad* (recuperado de http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismo-ana_de_miguel-movimiento_feminista.html); A. RAMÍREZ. «Estrategias políticas y luchas identitarias: feminismos islamistas en el norte de África», en *Mujeres en el mundo árabe*, revista *Afkar/Ideas*, núm. 7 (verano 2005), pp. 54-56; C. PÉREZ BELTRÁN. «Mujeres, cambio social e identidad en el Magreb», en *Women in the Mediterranean Mirror. Les femmes dans le miroir méditerranéen*, revista *Quaderns de la Mediterrània*, núm. 7 (2006), pp. 99-104.

La teoría feminista nos ayuda a entender los procesos de politización de la cuestión femenina y de la liberación cognitiva de las militantes feministas. El género como concepto y categoría de análisis de la teoría feminista es útil para aproximarnos a la condición femenina y para analizar la construcción social de los sexos, así como para dilucidar la dominación masculina¹⁴, característica fundamental del patriarcado (principal adversario del movimiento de mujeres). Por otro lado, las concepciones de Castells, Bauman¹⁵ y Sen¹⁶ de la identidad como proceso en continuo cambio facilitan reconocer que la redefinición de la identidad desde la subjetividad propuesta por las feministas es una labor en continuo proceso de construcción y reconstrucción.

En relación con el planteamiento metodológico, ha sido acertado para el tema estudiado el empleo de un diseño basado en la metodología de análisis cualitativo. Lo cualitativo¹⁷ requiere de una actitud multidisciplinar por parte del investigador y se realiza desde un espacio transdisciplinar. El paradigma feminista corresponde precisamente a este método multidisciplinar y diferente de concebir el mundo desde la perspectiva de género, una perspectiva que ofrece una visión de lo que pasa en los sistemas sociales y culturales y ayuda al investigador a captar la complejidad de la sociedad y la ambigüedad de los roles de género en relación con todas las categorías sociales, políticas y culturales, y a considerar a hombres y mujeres como partes integrantes de la sociedad.

Para obtener los datos han resultado adecuadas las técnicas cualitativas de investigación social utilizadas: las entrevistas y los grupos de discusión. Gracias a las entrevistas en profundidad hemos podido escuchar las voces de los expertos —directoras de asociaciones, mujeres políticas, investigadores, ulema, sociólogo, etc.¹⁸—, fuentes de información de primera mano que nos hablan desde su propio conocimiento del tema y desde sus experiencias. Los grupos de discusión tienen la ventaja de la interacción entre los miembros que los componen. A partir de estos

¹⁴ P. BOURDIEU. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.

¹⁵ Z. BAUMAN. *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Madrid: Editorial Losada, 2005.

¹⁶ A. SEN. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores, 2014 (1.ª ed. 2007).

¹⁷ J.C. TÓJAR HURTADO. *Investigación cualitativa: comprender y actuar*. Madrid: La Muralla, 2006.

¹⁸ Se realizaron entrevistas con cuatro presidentas de asociaciones de mujeres (dos presidentas de la asociación *Union d'Action Féminine* de Rabat y Tetuán, una de *Assaïda Al Hurra* de Tetuán y otra de *Solidarité Féminine* de Casablanca); cinco mujeres políticas (de los partidos políticos *Union Socialiste des Forces Populaires*, *Parti de la Justice et du Développement*, *Parti du Progrès et du Socialisme* y *Mouvement Populaire*, así como de la entonces asociación política *Fidélité à la Démocratie*); tres profesores universitarios de las universidades de Rabat, Tetuán y Fez; dos médicas (una es bióloga y fue miembro de la Comisión de Reforma de la *Mudawana*; la otra es psiquiatra, antropóloga y escritora); dos investigadores (una historiadora que entonces era funcionaria en el Ministerio del Desarrollo Social, de la Familia y de la Solidaridad, y formó parte del gabinete del entonces secretario de Estado Saïd Saadi; el otro es abogado); y un ulema, miembro del Consejo de Ulemas.



grupos¹⁹ hemos podido descubrir opiniones a veces sorprendentes por su tono conservador sobre varios temas que afectan a la cuestión femenina. Algunas expresan unas ideas muy conservadoras que se plasman en un respeto excesivo a las tradiciones y un recelo a los cambios. Los discursos de los grupos nos revelan que las relaciones sexo-género en Marruecos están marcadas por una crisis de identidad y de roles de género, y por una crisis del patriarcado y de las relaciones feminidad-masculinidad.

A continuación, desglosaremos los resultados del trabajo de campo realizado. Nuestro objetivo es analizar el feminismo marroquí como movimiento y discurso y en relación con la identidad a la luz de los grandes debates sobre la cuestión femenina surgidos entre 1992 y 2004. Para ello, por un lado, nos centraremos en la génesis del movimiento, sus acciones y sus características; por otro, analizaremos la evolución de las referencias del movimiento y su discurso en relación con el de los demás actores del debate, especialmente el discurso conservador e islamista; y, por último, veremos cómo el movimiento cuestiona la identidad de género construida y respaldada política y culturalmente.

2. EL NACIMIENTO DE UNA CONCIENCIA FEMINISTA

La génesis del movimiento feminista en Marruecos²⁰ la situamos en un contexto internacional marcado por el interés por la cuestión femenina, a saber: la declaración de la década de las mujeres en 1975. En relación con el contexto nacional, la emergencia del movimiento debe ser analizada en su relación con los partidos políticos. En efecto, el nacimiento de la conciencia femenina y feminista, que dio lugar a la creación del movimiento, fue fruto de la decepción de las mujeres militantes dentro de los partidos políticos, por la falta de interés de estos hacia la causa femenina, relegada por ellos a un segundo plano, y también por no tomar en cuenta la especificidad de los problemas de las mujeres. El perfil de estas primeras militantes del movimiento responde a mujeres formadas en el seno del sindicato de estudiantes *Union Nationale des Étudiants du Maroc* (UNEM), así como militantes de partidos de izquierda. La liberación cognitiva de estas mujeres dio lugar a la emergencia de una conciencia feminista y al nacimiento de una nueva subjetividad femenina. Esta nueva conciencia llevó a pensar en crear un movimiento femeni-

¹⁹ Se realizaron tres grupos de discusión: un grupo de estudiantes de licenciatura en ciencias económicas de ambos sexos, un grupo de mujeres amas de casa y otro de hombres que se autodefinen como conservadores.

²⁰ Las premisas del movimiento feminista en Marruecos se remontan a los años cuarenta, cuando aparecen los incipientes indicios del interés por la cuestión femenina y las primeras reivindicaciones, especialmente de las primeras organizaciones femeninas, como la asociación *Aḥawāt al-ṣafā'* (Hermanas de la Pureza). El movimiento que aparecerá en los años ochenta retoma las mismas reivindicaciones relacionadas con reformas que afectan al estatuto civil, especialmente al matrimonio. Podemos hablar de una primera generación del movimiento en los años cuarenta durante la lucha por la independencia, y una segunda etapa de emergencia y desarrollo del movimiento a partir de los años ochenta.





no independiente de los partidos políticos y a hacer de la cuestión femenina una prioridad en la lucha por el cambio de la sociedad. La creación de un movimiento independiente surgió como necesidad imperante de darle a la cuestión femenina la importancia, prioridad, dedicación, recursos humanos e ideología que merecía. Se construyó, pues, una nueva identidad colectiva con nuevas necesidades y objetivos, lo cual condujo a una nueva acción colectiva independiente de los partidos políticos en el marco de asociaciones de mujeres.

La salida de las militantes del marco de los partidos políticos fue fomentada por una conciencia de la especificidad de la cuestión femenina y de la discriminación de las mujeres, y ayudó a generar un debate teórico sobre aspectos relacionados con la cuestión femenina, a saber: la dialéctica privado/público, la dominación masculina, los juegos de poder, la incorporación de las mujeres al espacio público, etc.

Pues había un debate teórico profundo y amplio para la institución del movimiento, sobre todo, con el objetivo de demostrar a la clase política la particularidad de la cuestión de la mujer; que las mujeres no solo son víctimas de los diferentes tipos de discriminación, violencia, opresión, falta del derecho de expresión, etc., que afectan a muchos de los militantes marroquíes, sino que además tienen problemas particulares [...], decíamos que las mujeres sufren una doble opresión (E1. *Union de l'Action Féminine*. Presidenta de la asociación)²¹.

Aunque los partidos no reconocieran la particularidad de la cuestión femenina, es importante tener en cuenta el papel fundamental jugado por ellos en el nacimiento de esta nueva conciencia femenina y, por ende, en la gestación del movimiento feminista. «Todas (*i.e.*, las asociaciones que nacieron entonces) prácticamente nacieron de la política, todas prácticamente se desprendieron del movimiento político marroquí» (E16. MDSFS²². Investigadora).

Los inicios, pues, fueron dolorosos y difíciles porque al principio hubo que llevar acciones independientes de los partidos políticos aun contando con su ayuda. Se planteó entonces la necesidad de recurrir principalmente a las mujeres para resolver cuestiones relacionadas con la causa femenina, en contextos organizativos independientes de los partidos. Las militantes de la *Organisation de l'Action Démocratique Populaire* (OADP) crearon el periódico mensual en árabe *8 mār̄s*, esto es, *8 de marzo*, cuyo primer número se publicó en noviembre de 1983. Este primer número y los siguientes recogieron los planteamientos iniciales sobre la cuestión femenina y la constitución de un movimiento feminista marroquí²³.

El periódico *8 de marzo* constituía una tribuna de debate y de gestación del movimiento, un marco de acción colectiva y de construcción social del movimiento,

²¹ Las referencias a las citas de los informantes se harán de la siguiente manera: E de entrevista, número de la entrevista, abreviatura de la entidad a la que pertenece el informante y perfil.

²² Ministerio del Desarrollo Social, de la Familia y de la Solidaridad.

²³ Véase *8 de marzo*, núm. 1, noviembre de 1983; núm. 3, enero de 1984; núm. 4, febrero de 1984; núm. 7, mayo de 1984; y núm. 58, junio de 1992.

de sus referencias teórico-ideológicas y de la nueva identidad. Se convirtió en una herramienta de movilización porque constituía una plataforma abierta de debate, reflexión y demandas. El periódico y el movimiento *8 de marzo* dieron paso a la creación de diferentes asociaciones de mujeres a partir de los años ochenta. En efecto, el periódico promovió una red feminista que encaminó al movimiento femenino a la reivindicación feminista con la creación de la *Union de l'Action Féminine* (UAF)²⁴. No obstante, en esta fase todavía se mantenía la referencia socialista.

... fue la plataforma de todos esos debates que hacíamos [...], *8 de marzo* creó una dinámica y un impulso muy grandes [...]. Cuando hacíamos reuniones en las ciudades asistían miles de mujeres. Hemos podido constatar que existía una necesidad objetiva de un movimiento [...]. Se instituyó entonces una red nacional donde participaban muchas mujeres; de ahí se constituyó un movimiento llamado *8 de marzo*. Al principio era solo un periódico pero se convirtió en movimiento que funcionaba como una organización. La creación de la *Union d'Action Féminine* más tarde fue una manera de formalizarlo (E1. UAF. Presidenta de la asociación).

Kalima, que vio la luz en 1986, es otra revista femenina que abordaba la causa de la mujer en su dimensión social, resaltando temas tabú como la virginidad, las relaciones sexuales y la prostitución. La revista fue objeto de muchas represalias, y solo vivió hasta mediados de 1989. No obstante, consiguió contribuir a la emergencia de una conciencia feminista en la época de su publicación²⁵.

El periódico *8 de marzo*, a su vez, atacado por los ulemas, los islamistas y las autoridades, y tachadas sus responsables de depravación y ateísmo, fue condenado a suspender su edición más tarde. Su crítica a la *Mudawana* fue constante y estructurada. En la línea del *iğtihād*, el periódico *8 de marzo* invitaba a hombres juristas como Moulay Rchid y El Khamlichi y a expertas como Fatima Mernissi para responder a los lectores y estudiar los casos demandados por ellos.

En esa etapa de debate y reflexión sobre la cuestión de la mujer, Mernissi publicaba muchos libros introduciendo una nueva perspectiva feminista, enfatizando la discriminación sexual y el patriarcado, y reivindicando la relectura feminizada de la historia y la reinterpretación de las leyes. Animaba y coordinaba talleres de escritura marroquíes y magrebíes, y creó junto a Aïcha Belarbi y Omar Azzimane la colección *Approches* (publicada desde 1987)²⁶.

La siguiente etapa (a partir de los años noventa), que estuvo marcada por la autonomía de las asociaciones feministas y de su proyecto de emancipación y de

²⁴ Aprovechando la experiencia adquirida a través de la publicación del periódico *8 de marzo* y conscientes de la necesidad de «una organización feminista de masas, democrática e independiente» (lema del periódico *8 de marzo*), las militantes de la OADP crean la UAF en 1987. La UAF ve la luz como organización que constituye una nueva corriente de feminismo, arabizada y marcada por las luchas políticas de los años anteriores.

²⁵ Z. DAOUD. *Féminisme et politique au Maghreb. Sept décennies de lutte*. Casablanca: Eddif, 1996.

²⁶ Z. DAOUD. *Féminisme et politique au Maghreb*.

igualdad entre las mujeres y los hombres, se centró en la lucha por el cambio de las leyes de estatuto personal, superando la simple denuncia. Se consolidó un nuevo discurso que rompía con el discurso salafista y el socialista para dar lugar a un «feminismo reformista»²⁷ que abogaba por la relectura de la religión desde una perspectiva feminista, lo cual favorecería en adelante la reconstrucción de una nueva identidad²⁸.

3. ACCIÓN COLECTIVA: ALCANCE Y LÍMITES

Las acciones del movimiento feminista marroquí abarcan varios ámbitos de intervención y diferentes acciones de reivindicación. Las actuaciones de las diferentes asociaciones de mujeres inciden en la sensibilización, la lucha contra la violencia, la defensa de los derechos de las mujeres, la escolarización, la formación e integración de las mujeres en el desarrollo, la promoción del acceso a los puestos de decisión, etc. Se llevan a cabo diferentes tipos de acción: acción de investigación y acción de reivindicación social, política y jurídica. Pero el ámbito jurídico es el que más atención ha suscitado; específicamente, la lucha por la reforma del CEP, que constituyó el eje de la acción feminista durante varias décadas y marcó tanto la trayectoria y la evolución del movimiento como el desarrollo de sus referencias teórico-ideológicas y de su discurso.

3.1. ACCIONES SOCIALES Y DE REIVINDICACIÓN POLÍTICA

A través de diferentes asociaciones de mujeres y de desarrollo se llevan a cabo acciones sociales desde la perspectiva del desarrollo sostenible, dirigidas a mujeres de las capas sociales más vulnerables. Es considerada una acción de proximidad para la integración de la mujer en el desarrollo: alfabetización y fomento de la creación de cooperativas para generar ingresos, incluyendo la sensibilización y concienciación de las beneficiarias durante el proceso de atención y formación de las mujeres. Algunos de nuestros informantes reprochan que sean acciones dirigidas solo a mujeres y reclaman que los hombres sean también beneficiarios para que los objetivos de las acciones sean eficientes.

La acción de lucha contra la violencia se ha caracterizado por su eficacia y madurez puesto que las asociaciones han podido desarrollar mecanismos y estrategias de intervención (realización de campañas de sensibilización, centros de acogida, centros de atención que ofrecen asesoría jurídica y atención psicológica) que han logrado visibilizar el fenómeno de violencia y ganar la confianza de muchas mujeres.

²⁷ R. NACIRI. «Le mouvement des femmes au Maroc». *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 33 (2014), pp. 43-64. Recuperado de <http://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2014-2-page-43.htm>.

²⁸ R. NACIRI. «Al-Ḥarakāt al-nisā' iyya fī l Mağrib, ma'a l-tawkīd 'alā Tūnis, al-Mağrib wa-l-Ġazā' ir» (trad. cast.: Los movimientos femeninos en Marruecos, poniendo énfasis en Túnez, Marruecos y Argelia). *Al-Rā'ida*, vol. 100, núm. 20 (invierno 2003), pp. 21-28 (en árabe).



La acción social de las asociaciones femeninas tiene como objetivo implícito la liberación cognitiva de las mujeres inculcándoles el principio de igualdad a través de la acción de sensibilización y concienciación y de las actividades que tienen como finalidad la capacitación y el empoderamiento de las mujeres.

El éxito de las acciones sociales ha sido posible gracias a que asociaciones y sociedad civil han desempeñado un rol importante al impulsar al Estado a crear estrategias nacionales²⁹ (lucha contra la violencia, alfabetización, capacitación, etc.), cumpliendo una labor de presión, propuesta y seguimiento, y formando redes a nivel nacional para consolidar las capacidades de las asociaciones en el ámbito de la defensa de los derechos de las mujeres y la lucha contra la violencia.

En relación con las acciones de reivindicación política, las feministas reclaman una mayor participación política de las mujeres, así como una mayor representación en los puestos de decisión de los partidos políticos, las instituciones y el Parlamento. La forma de organización y trabajo consiste en crear comisiones que trabajan en equipo: por un lado, las militantes de las asociaciones de mujeres se organizan en un consejo de coordinación y, por otro, las mujeres políticas forman una comisión de coordinación femenina de los diferentes partidos. Se trata de una estrategia de negociación conciliadora donde se apela a todos los actores (el Parlamento, el Gobierno, los partidos, etc.) y en la que se utilizan mecanismos de reflexión, debate, proposición y presión. Estas estrategias se utilizaron durante los debates sobre la cuota femenina, la lista nacional en las elecciones legislativas y la reforma del Código de los Partidos Políticos y del Código Electoral, solicitando que se contemple la perspectiva de género para una mayor representación femenina y el acceso de las mujeres a los puestos de decisión.

Consideramos que el feminismo desempeñó un rol muy importante en la renovación de la cultura y la acción política en Marruecos. Primero, la cuestión de la mujer permitió plantear el debate sobre la modernidad en la escena política... (E1.UAF. Presidenta de la asociación). «Hemos aprendido a ser fuerza de presión. Ahora nos toman en consideración tanto los partidos políticos como el Gobierno y el Parlamento. La prueba de ello es que la lista nacional fue una propuesta femenina cien por cien. Hemos dedicado tiempo para hacerlo, hemos consultado especialistas, hemos hecho encuentros con los partidos, con el primer ministro, el ministro del Interior y el rey. De esta forma, se han dado cuenta de que ya no es posible eludirnos. Ahora nos hacen caso y nos toman en consideración. Eso es positivo. Nosotras nos hemos dado cuenta de que es así como tenemos que actuar (E8. PPS. Política).

²⁹ Entre las medidas estatales que se tomaron en materia de lucha contra la violencia contra las mujeres figuran, desde la elaboración en marzo de 2002 de una Estrategia Nacional de Lucha contra la Violencia contra las Mujeres, las acciones promovidas por varios ministerios para sensibilizar y luchar contra la violencia contra las mujeres, la creación por parte del Ministerio de Salud de células para las mujeres víctimas de violencia en varios hospitales y la creación de una entidad especial en la dirección de la policía judicial para velar por la recolección de la información y de las estadísticas sobre las violencias contra las mujeres registradas por las comisarías del país.



3.2. EL CÓDIGO DE ESTATUTO PERSONAL: EJE DE LA ACCIÓN COLECTIVA DEL MOVIMIENTO

Las acciones de reivindicación jurídica se centraron en la reforma del CEP. Esta constituyó la principal reivindicación del movimiento feminista durante décadas, desde antes de la famosa campaña del millón de firmas que permitió conseguir unas enmiendas superficiales de la *Mudawana* en 1993 hasta el nuevo CF de 2004. El primer Código de Estatuto Personal (CEP) o *Mudawana*, que fue redactado por un grupo de juristas musulmanes entre 1957 y 1958 y no fue objeto de revisión hasta 1993³⁰, se caracterizaba por ser un código muy discriminatorio. Fue redactado en un momento en el que la sociedad marroquí resistía e insistía en proteger su autenticidad ante cualquier proceso de modernización. Las disposiciones de la primera *Mudawana* revelan una cierta vacilación entre el modelo occidental y el musulmán. No fue impregnada del espíritu de reforma de la época. Se trataba de una vuelta a los textos originales para desprenderse de las malas costumbres y tradiciones.

La *Mudawana* constituyó el eje prioritario de la lucha y de la acción colectiva del movimiento, considerando como objetivo prioritario politizar temas relacionados con la vida cotidiana y el ámbito privado. La acción provocó conflicto entre algunos actores y solidaridad entre otros que compartían el mismo objetivo (la lucha contra la discriminación de la mujer). Diferentes actores participaron en esta lucha (mujeres, partidos políticos progresistas y nacionales, personalidades científicas, etc.), mediante la apelación al rey y a las instituciones públicas, la creación de comisiones de coordinación, etc.

La lucha no fue ni fácil ni a corto plazo. Son muchos años de lucha incesante. Primero fue la campaña del millón de firmas en 1993, que permitió conseguir unas enmiendas superficiales que no nos permitieron conseguir los objetivos que nos planteábamos, pero, al menos, conseguimos quitar la divinidad a un código que no se podía tocar porque era como si tocáramos el Corán, y podríamos haber sido tachadas de herejes. Desde los años cincuenta, época en la que se redactó el Código, todo ha cambiado y ha sido entonces posible tocarlo y reformarlo. Desde 1993 hasta ahora ha habido luchas y marchas que han permitido que el nuevo Código de la Familia vea la luz (E8. PPS. Política). Claro, tras 1994 el movimiento feminista

³⁰ Las enmiendas introducidas en 1993 afectaban al control del repudio; a la reducción del papel del tutor matrimonial, dando derecho a la mujer mayor o huérfana de padre a contraer matrimonio ella misma; y a la limitación del ejercicio de la poligamia, que quedaba sometida al control del juez. Fueron modificadas también medidas relacionadas con la representación legal, la guarda de los niños y la pensión alimenticia. Antes, la madre no intervenía en la tutela, cuyo ejercicio queda controlado por el juez, y el padre venía en sexta posición para la guarda y custodia de los hijos. Ahora se incluye a la madre después del padre en la tutela y al padre en segundo lugar después de la madre en la guarda y custodia de los hijos, hasta la edad de doce años para el niño y quince para la niña, edades a partir de las cuales el niño y la niña pueden escoger personalmente a quién ven habilitado a custodiarlos. Esta primera revisión, aunque era superficial, tiene un fuerte valor simbólico porque permitió desacralizar esta *Mudawana*.



siguió su lucha para cambiar El Código de Estatuto Personal [...]. Por consiguiente, las últimas reformas de febrero de 2004 constituyeron un salto muy importante, porque no afectaron solo a los artículos de ley sino también a la estructura de la *Mudawana*, el lado cultural y moral de la ley (E2. UAF. Abogada).

La segunda reforma del CEP tuvo lugar en 2004 después de un largo debate suscitado por el proyecto del Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo³¹. Fue este un proyecto presentado por el Gobierno en 1999 y respaldado por el Banco Mundial, elaborado entre el Gobierno con sus ministerios —los de Educación, Derechos Humanos y Asuntos Islámicos— y la sociedad civil representada por diferentes ONG, sindicatos, etc. Tenía como objetivo promocionar a la mujer en todos los ámbitos: social, jurídico, político y económico. Usaba y reivindicaba la integración de la categoría de género como instrumento. Sus principales ejes eran la educación, la salud reproductiva, la integración de la mujer en el desarrollo y el poder de las mujeres y sus derechos en los ámbitos jurídico, político y administrativo. En marzo de 2000 más de un millón y medio de ciudadanos se manifestaron en Casablanca en contra del PANIFD para declarar su rechazo a este proyecto, que consideraban «extranjero» y opuesto a su identidad y civilización; mientras tanto, se celebraba en Rabat la marcha mundial contra la pobreza que, en cambio, apoyaba el proyecto. La mujer y la identidad nacional constituyeron el centro del debate político que surgió de este proyecto. Las propuestas de enmiendas del CEP que contenía el Plan en su eje jurídico provocaron reacciones de los ciudadanos conservadores y del Ministerio de Asuntos Islámicos, aunque este hubiese participado en la elaboración del proyecto. La Liga de Ulemas y la Comisión Nacional para la Protección de la Familia Marroquí declararon su rechazo al proyecto. En un informe del comité científico de la Liga de Ulemas³² no solo se criticaban las propuestas del proyecto en relación con la reforma del CEP, sino que también se cuestionaba el derecho de

³¹ Los principales puntos del PANIFD que suscitaron polémica son aquellos que tienen que ver con la prevención de las enfermedades sexuales y con las propuestas de revisión del CEP: prevenir los problemas sexuales facilitando y mejorando el acceso a los preservativos; prevenir los abortos clandestinos y ayudar en los casos de aborto o embarazo fuera del matrimonio y en los de enfermedades sexuales contagiosas; proporcionar una información suficiente sobre las posibles enfermedades sexuales a través de las organizaciones no gubernamentales y la organización de seminarios; revisar y actualizar algunas leyes de la *Mudawana* que atañen a la ciudadanía de las mujeres (concretamente, restringir la poligamia a casos excepcionales asistidos por un juez y con el consentimiento de la primera esposa); eliminar el repudio y regular el divorcio jurídico; convertir la ley del tutor matrimonial en algo excepcional para las mujeres adultas; dar un nombre ficticio al niño nacido de un padre desconocido; dividir los bienes conseguidos durante el matrimonio en caso de divorcio; elevar la edad para contraer matrimonio de quince años para las chicas a dieciocho años.

³² *Wizārat al-awqāf wa-l-šūʿn al-islāmiyya, Mudīriyya al-šūʿn al-islāmiyya. Taqrīr al-lağna al-ʿilmiyya ḥawla mā sumīya bi-l-ḥuṭṭa al-waṭaniyya li-idmāğ al-marʿa fī l-tanmiya* (min aršif Ğamʿiyyat ittiḥād al-ʿamal al-nisāʾī, al-Ribāt), 1999 (en árabe. Trad. cast. de autoría y título: Ministerio de Habous y de Asuntos Islámicos, Dirección de Asuntos Islámicos. *Informe de la Comisión Científica sobre el llamado Plan Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo*, del archivo de la UAF).

los autores del proyecto a hablar de un tema que, según ellos, emana de la *šarī'a*³³ islámica y, por consiguiente, es tarea restringida a los ulemas.

La Liga de Ulemas y sus secciones regionales, algunas asociaciones agrupadas en redes como la Comisión Nacional para la Protección de la Familia Marroquí, y partidos y movimientos políticos conservadores (*Parti de la Justice et du Développement* y *Mouvement de l'Unité et de la Réforme*³⁴) hicieron una contrapropaganda del Plan enfatizando solo estos puntos, que consideraban un ataque a la institución sagrada de la familia, a la tradición e identidad marroquí y a la religión musulmana; cuestionaban la validez de estas enmiendas, considerándolas una imitación de Occidente; veían en el retraso de la edad de matrimonio a dieciocho años y en las medidas de prevención de las enfermedades sexuales y de los embarazos imprevistos una incitación a la prostitución y a la lujuria, así como un alejamiento de las tradiciones musulmanas³⁵.

El Código de la Familia de 2004 acabó con la polémica suscitada por el PANIFD, que se prolongó durante cuatro años, y constituyó el acontecimiento histórico que desembocó en una nueva etapa en la historia de los derechos humanos en Marruecos. Zanjó, por fin, el debate entre los defensores de la emancipación de la mujer y los conservadores e islamistas. El contenido del nuevo CF concilia la *šarī'a* islámica, los derechos humanos y la realidad social, y sus principales fundamentos son tres: la consagración del principio de igualdad entre los cónyuges, la garantía del equilibrio de la familia y la protección de los derechos de los niños.

El nuevo CF constituye un acontecimiento histórico en Marruecos. Convierte la ley de la familia en un asunto político y público que preocupa a toda la sociedad. Las innovaciones que trae consigo facilitarán el cambio de mentalidades porque la eliminación de la terminología que ataca la dignidad de la mujer (por ejemplo, el término «obediencia») afecta directamente a lo estratégico y lo específico. El nuevo CF ya no se basa en las relaciones jerárquicas de dominación y servidumbre, sino en la igualdad de derechos y deberes entre hombres y mujeres como ciudadanos de pleno derecho.

³³ Ley islámica, que emana de las dos fuentes jurídicas del islam —el Corán y la *sunna*— y que constituye el conjunto de prescripciones y normas que regulan las acciones de los musulmanes y las sanciones ante su incumplimiento.

³⁴ Hizb al-*adāla wa-tanmiya wa-Ḥarakat al-tawḥīd wa-l-iṣlāh*. *Bayān muštarak ḥawla Mašrū' ḥuṭtat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāg al-mar'a fī l-tanmiya*. Rabat, 28 de junio de 1999 (min aršif Munazzamat taḡdīd al-wa' y al-nisā' ī. Al-Dār al-Baydā') (en árabe. Trad. cast. de autoría y título: Partido de Justicia y Desarrollo y Movimiento de Unificación y Reforma, *Declaración conjunta sobre el Proyecto de Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo*. Del archivo de la Organización de Renovación de la Conciencia Femenina, Casablanca).

³⁵ VV.AA. *Droits de la femme: un débat de société*. Rabat: Centre Tarik Ibn Ziyad, 2003 (en árabe y francés); *Mudawwanat al-usra. Ḍamān ḥuqūq al-mar'a ašs tawāzun al-usra*. Al-Ribāṭ: Markaz Ṭāriq Ibn Ziyād li-l-dirāsāt wa-l-abḥāt/Centre Tarik Ibn Ziyad d'Études et de Recherches, 2004 (en árabe. Trad. cast. del título: *Código de la Familia. Asegurar los derechos de la mujer es la base del equilibrio de la familia*).



El sometimiento del Código a votación en el Parlamento lo desacraliza y le da carácter de ley, igualándolo al resto de leyes, y, por consiguiente, está sujeto a mejoras en función de las necesidades. La implicación de la justicia (los tribunales de familia, las oficinas del ministerio público) en todas las acciones necesarias permite velar por una óptima aplicación de las disposiciones del Código.

Pero ese nuevo CF³⁶ no es solo una reforma jurídica como la anterior de 1993, sino que viene a romper con los principios de obediencia, discriminación y sumisión legalizados en el anterior Código y a instaurar los principios de igualdad, justicia y equidad. El espíritu del nuevo Código y la filosofía subyacente en sus disposiciones tienen un efecto simbólico: deconstruyen las prácticas discriminatorias, cuestionan la instrumentalización de la religión para defender el patriarcado e instituyen nuevas relaciones en la familia sobre la base de la equidad y de la igualdad entre los cónyuges.

Sin embargo, el CF de 2004, a pesar de ser un logro ampliamente deseado después de años de lucha, no respondió a todas las reivindicaciones de las feministas. Además de los límites de la aplicación del CF relacionados con su falta de comprensión por parte de los jueces, los informantes subrayan otros obstáculos que dificultan la efectiva aplicación del Código, a saber: el hecho de que sea una ley contractual, la diferencia de la aplicación entre las grandes y pequeñas ciudades, el analfabetismo, la falta de cultura de la igualdad, etc. Ante estas dificultades persistentes, las asociaciones de mujeres, por una parte, reclaman la capacitación de la sociedad para favorecer un aprovechamiento óptimo de la ley y, por otra parte, llevan acciones de evaluación anual de la aplicación de la *Mudawana* que permiten introducir las enmiendas necesarias.

3.3. CARACTERÍSTICAS DE LA ACCIÓN COLECTIVA DEL MOVIMIENTO FEMINISTA MARROQUÍ

Son varias las características del movimiento feminista marroquí que lo identifican como acción colectiva. En primer lugar, una característica fundamental de la génesis del movimiento que lo diferencia de otros movimientos sociales es que

³⁶ La nueva *Mudawana* recoge la mayoría de las reivindicaciones planteadas en el PANIFD. Lo novedoso del CF se refleja en el contenido y en la forma. Sus principales disposiciones son: se abole la tutela para contraer matrimonio, que se convierte en opcional para las mujeres; el repudio y la poligamia quedan sometidos a condiciones severas; la poligamia se limita y debe ser autorizada por el juez; el código introduce la posibilidad de reparto entre los cónyuges de los bienes adquiridos durante el matrimonio mediante un acuerdo en un documento firmado adicional al acta matrimonial; se simplifica el procedimiento para contraer matrimonio para los marroquíes residentes en el extranjero. En relación con los derechos de los niños, se puede mencionar la igualdad entre niños y niñas, que se refleja tanto en la fijación de la edad para contraer matrimonio para ambos en dieciocho años, en vez de quince para las niñas, y en quince años para ambos para elegir al tutor, como en la herencia de los nietos (los hijos de la hija tienen tanto derecho a heredar de su abuelo como los hijos del hijo). Las disposiciones del CF en relación con los derechos de los niños permiten una cierta armonización de la legislación marroquí con la Convención sobre los Derechos del Niño, al tratar de consagrar el principio de no discriminación y establecer como prioridad la protección de los derechos de los niños.

no nació de forma institucional, ni como resultado de una manifestación masiva, ni como movimiento perturbador o vehemente. Desde el principio formado por una elite intelectual, se fue organizando en asociaciones. A pesar de ser un movimiento elitista en su formación (por el perfil de sus militantes) y no emanar de un movimiento de masas, no deja de ser un movimiento que se dirige a las masas a través de su acción.

Recordando a Melucci³⁷, que subraya la variabilidad, especificidad y no transferibilidad de las acciones y experiencias como características de la compleja sociedad actual, el movimiento feminista marroquí tiene varias peculiaridades que resaltan su especificidad en contextos diversos. Estas especificidades son fruto de las condiciones políticas en las que se desenvuelve el país y del rol que desempeña el movimiento en la escena del juego político.

Desde el comienzo ha sido un movimiento reivindicativo y de reforma, principalmente de reivindicación jurídica que tiene como objetivo instaurar la igualdad de los derechos entre hombres y mujeres, eliminar las formas de discriminación jurídica de la mujer y facilitar la incorporación de la mujer al espacio público. El movimiento feminista en Marruecos, según nuestros informantes, se ha convertido en catalizador del debate y del cambio, impulsor de la renovación de la cultura y participante dinamizador fundamental en el proceso de democratización y modernización por la presión ejercida, las propuestas realizadas y la eficiencia de las negociaciones establecidas. Mediante la concienciación, las reivindicaciones y el planteamiento del debate sobre las mujeres, las militantes feministas, por un lado, se convirtieron en actoras y agentes del cambio, integrando en el proceso de transición y de democratización del país una nueva dimensión, esto es, la cuestión femenina, y, por otro lado, permitieron impulsar debates nacionales cuyo resultado fue, aparte de la cuota, una reforma que conciliaba a la mayoría de los actores.

La acción colectiva del movimiento permitió romper ciertos códigos culturales y límites del sistema, y consiguió desacralizar la *Mudawana*, deconstruyendo la divinidad que le otorgaban ciertas voces conservadoras. Esta desacralización de la *Mudawana* favoreció la institucionalización de la igualdad de derechos y la politización de la cuestión femenina: esta ya no está relegada a los asuntos privados; es ahora un asunto político y público que hay que debatir en círculos políticos y no solo por parte de ulemas y alfaquíes. El movimiento ha podido, en fin, legitimar su lucha y su discurso.

En el ámbito jurídico se registraron también otros éxitos, tales como la visibilización de la violencia, la reforma del Código Penal en relación con el acoso sexual y la reforma de algunos artículos del Código Civil y del Código Comercial.

El movimiento ha conseguido acabar con el discurso victimista, tener más visibilidad, mejorar tanto su discurso como las herramientas usadas en su lucha y los mecanismos de trabajo, y ganar madurez en sus planteamientos y acciones.

³⁷ A. MELUCCI. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*.





A pesar de estos logros, el movimiento feminista marroquí sigue teniendo ciertos límites, tal como subrayan algunos informantes. Se reprocha la desunión y dispersión del movimiento por la falta de redes y de coordinación permanente y continua para compartir los recursos escasos. No obstante, algunas militantes no la consideran dispersión sino más bien diversidad: se trata de acciones múltiples pero no unificadoras que permiten ampliar el área de actuación del movimiento. Otras achacan esta dispersión y descoordinación al afán de liderazgo de algunas militantes y a la dependencia de los partidos políticos por parte de algunas asociaciones.

Algunas informantes llegan a sostener que el movimiento no constituye una acción colectiva porque no hay un grupo organizado que coordine las acciones feministas, y solo se crean coordinaciones puntuales para determinadas reivindicaciones. No obstante, este carácter informal es precisamente una de las características de los nuevos movimientos sociales³⁸. Por otro lado, el informante sociólogo lo considera un movimiento asociativo con límites consensuados, es decir, un movimiento que no rebasa las líneas de lo prohibido y de lo que se considera tabú, una característica que rebate la idea de ser un movimiento que haya podido romper con los límites del sistema. Se trata, según él, de un movimiento asociativo y reformador no subversivo que actúa en el marco de las líneas consensuadas, en un contexto marcado por la ausencia de libertad plena, de laicidad y de una sociedad civil. En este caso, cuando las militantes feministas actúan en este marco de límites consensuados, dejan de constituir una sociedad civil independiente que se opone al Estado; bien al contrario, actúan al lado del Estado y para sus intereses.

Por consiguiente, en Marruecos no tenemos una orientación feminista radical; todo el feminismo marroquí es un feminismo de reforma que se mueve en el marco del patrimonio y de lo aceptado socialmente; no hay ninguna postura radical ni revolucionaria absoluta... (E12. Universidad. Sociólogo).

No obstante, algunos estudiosos como Zghal³⁹, Filali-Ansari⁴⁰ y Pérez Beltrán⁴¹ afirman que sí existe una sociedad civil en Marruecos, que se refleja en el conjunto de organizaciones no gubernamentales independientes del Estado, que interviene y presiona durante los debates nacionales. De hecho, el movimiento sí que provocó durante algunos debates cierto desconcierto y polémica al plantear temáticas que remiten a las diádas especificidad/universalidad y espacio público/ espacio privado.

³⁸ E. LARAÑA y J. GUSFIELD (eds.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.

³⁹ A. ZGHAL. «Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del islam con los valores de la sociedad civil», en *Pensar el Magreb contemporáneo*, revista *Quaderns de la Mediterrània. Cuadernos del Mediterráneo*, núms. 2-3 (2001), pp. 25-41.

⁴⁰ A. FILALI-ANSARI. *L'Islam est-il hostile à la laïcité?* Casablanca: Le Fennec, 1999.

⁴¹ C. PÉREZ BELTRÁN. «Sociedad civil y transición democrática en Marruecos. Introducción», en C. PÉREZ BELTRÁN (ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 9-23.

Otro de sus límites es que se trata de un movimiento femenino, lo que es reprochable en opinión del informante sociólogo, que recomienda la participación de ambos sexos en sus filas. Además, está limitado por la falta de recursos, la centralización del movimiento en las grandes ciudades, la insuficiente investigación académica sobre la cuestión femenina y la falta de un nuevo marco de formación de las militantes como la UNEM, que formó políticamente a las primeras militantes.

Para superar sus límites y evitar que los logros sean reversibles, el movimiento feminista marroquí tiene que enfrentarse con varios retos. Como cualquier movimiento social, está llamado a redefinirse continuamente, definir estrategias claras y crear coordinaciones continuas y sostenidas para optimizar los recursos y ser una fuerza que gestione mejor los conflictos con las fuerzas conservadoras.

En definitiva, los siguientes retos exigen medidas que beneficien tanto a las mujeres como a los hombres: la globalización, el desarrollo, la lucha contra la pobreza, el analfabetismo, la vulnerabilidad, etc. Dicho de otro modo, hace falta una acción integral para una sociedad equilibrada.

4. EL MOVIMIENTO FEMINISTA MARROQUÍ: LA RELIGIÓN A DEBATE

Revisando las referencias ideológicas del movimiento feminista marroquí, llegamos a las siguientes constataciones: el hecho de que las militantes del movimiento feminista se hayan adherido en un principio al pensamiento socialista se explica por la influencia de los propios partidos socialistas y de la escena política en la configuración de un pensamiento feminista. La UNEM sirvió para formar política e ideológicamente a las militantes de los partidos políticos de izquierda que, posteriormente, formaron asociaciones independientes de los partidos y forjaron el movimiento feminista. El planteamiento ideológico del movimiento feminista quedó recogido en el periódico *8 de marzo* e implicaba la adopción de la referencia socialista, a saber: no desviarse del objetivo principal de la lucha por una sociedad socialista. Con ello, el movimiento encontraba en la referencia teórica y política socialista una cierta legitimidad para existir como tal. Pero el debate de gestación del movimiento empezó cuando las militantes de los partidos políticos comenzaron a darse cuenta de la particularidad de la cuestión femenina y de la necesidad de llevar una acción feminista independiente del partido, lo cual llevó posteriormente a la revisión de las referencias teórico-ideológicas del movimiento.

¿Por qué hubo esta revisión de la referencia? Yo creo que primero tenemos que recordar que prácticamente el muro de Berlín ya había caído, el polo socialista vivía sus últimos momentos... Es decir, dentro del pensamiento socialista hubo grandes cambios, así que nosotras, que adoptamos este pensamiento, también fuimos obligadas a revisar las cosas. Al mismo tiempo, por otra parte, aparecía la propagación de los islamistas, y observamos que si queremos que nuestra sociedad cambie, tenemos que tomar en cuenta sus especificidades. Y una de ellas es la religión (E16. MDSFS. Investigadora).



Las feministas eran conscientes de la especificidad de los problemas de las mujeres y de la necesidad de plantear la cuestión femenina y, de manera específica, de la discriminación sexual, no exclusivamente desde una perspectiva socialista, que la remitía al sistema económico.

El movimiento feminista en sus inicios necesitaba crear una cierta legitimidad desde el punto de vista teórico y político que le permitiese ser aceptado en la escena política incluso por los progresistas, que no veían con buenos ojos la emergencia del movimiento por ser una imitación del feminismo occidental (*niswāniyya*). Además, esa acción podría dividir al pueblo o a la clase trabajadora según aquellos que optaban por el marxismo en aquel entonces (E1. UAF. Presidenta de la asociación).

A partir de ahí, circunstancias externas e internas como la emergencia del islamismo impulsaron a las feministas a revisar las referencias y a pasar de una referencia socialista a una basada en la feminización del *īḡtihād*⁴², que se entiende por el uso de la razón para interpretar los textos y las fuentes religiosas. El feminismo, al fin, abrió y participó en un debate necesario que se generó a nivel nacional relacionado con la revisión de las fuentes, las referencias y la identidad. La madurez ideológica del movimiento es la que permitió la utilización del *īḡtihād* como nueva herramienta para aprehender la realidad y redefinir los conceptos, los códigos y los discursos religiosos, y, así, luchar contra la hostilidad de los adversarios:

Se empezó a vislumbrar que el movimiento feminista tenía reivindicaciones independientes de los partidos. Esta independencia y particularidad eran necesarias para dar el paso hacia el cambio. Fue un elemento decisivo en la historia del movimiento feminista, porque ayudó a discernir cuáles son sus propias reivindicaciones y a preparar expedientes (E2. UAF. Abogada).

El objetivo de las feministas no fue la religión en sí, sino desvelar el uso que se hace de ella y renovar y feminizar el discurso religioso. Entonces, partiendo de una interpretación en clave feminista de los textos —el Corán y la *sunna*— las feministas trataron de demostrar que no hay contradicción entre sus propias reivindicaciones, los derechos humanos universales y los preceptos del Corán. De este modo, empezaron a conciliar la referencia religiosa basada en el *īḡtihād* y la referencia universal de los derechos humanos.

En la actualidad, las asociaciones femeninas y feministas integran una triple referencia en sus acciones: la referencia social, la referencia religiosa basándose en el *īḡtihād* y la referencia universal de los derechos humanos. Los objetivos son: la consagración de la igualdad y de los derechos humanos, el fomento del desarrollo y la adopción de una perspectiva integral humanista basada en la proximidad.

⁴² Esfuerzo de interpretación de los textos y contenidos religiosos del islam para su aplicación.

Conscientes de que las leyes discriminatorias relativas al Estatuto Personal constituían un obstáculo a la integración de la mujer en el desarrollo, el CF es concebido por las feministas como un logro que permitiría establecer requisitos fundamentales como los valores humanos y universales de igualdad y justicia. Por eso, en la actualidad se preconiza la acción de proximidad, pensada para y por las mujeres, y el enfoque del desarrollo humano y sostenible.

El análisis de los discursos feministas, islamistas y conservadores contribuyó a destacar que estos fueron actores adversarios del conflicto que surgió a raíz de los debates polémicos que tuvieron lugar en Marruecos sobre el Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo y sobre la *Mudawana*, entre otros. Los islamistas tacharon las reivindicaciones de las feministas de innovadoras —en sentido peyorativo—, de herejía, de ataque a lo sagrado y de alienación y subordinación a las organizaciones internacionales, así como al sistema de las Naciones Unidas. Algunos de nuestros informantes consideraban que el movimiento feminista necesitaba que se le orientase para evitar desvíos como el que señaló la diputada del PJD: adopción de una línea de «*niswāniyya*», es decir, un feminismo de tinte radical y subversivo en el cual la lucha de las feministas se convierte en una sublevación de las mujeres contra los hombres. Las feministas, por su parte, consideraban a los conservadores e islamistas como trincheras de la resistencia y fuerza hostil, oponiéndolos a las fuerzas progresistas. Partiendo del análisis de una visión cruzada queda claro que había un cierto desconocimiento recíproco entre las dos corrientes, lo que fomentaba el aumento de la hostilidad y la creación de prejuicios y tópicos. Partiendo de los discursos de ambas, descubrimos un debate dual y excluyente que anulaba y demonizaba al otro: por un lado, las feministas dibujaban una dualidad entre modernistas y hostiles a la modernidad, entre progresistas y reaccionarios apegados al pasado; por otro, los conservadores construían una oposición entre asimilados por la cultura occidental y protectores de la identidad y de la mujer y defensores de la religión. Esto deja clara la necesidad de un debate constructivo dentro de cada corriente y entre ambas para superar la confrontación y no caer en la trampa de la manipulación de los temas de la modernidad y la identidad o la exclusión del otro.

Cuando planteamos la relectura y el análisis del Código de Estatuto Personal [...], entonces eso era un tabú, porque remitía a lo prohibido, fuimos atacadas fuertemente por los islamistas y los ulemas. Tras la campaña del millón de firmas salió una fetua de pena de muerte para la presidenta de la *Union de l'Action Féminine* que lanzó dicha campaña porque reivindicamos la reforma de la *Mudawana*. Los ulemas escribieron al rey, al primer ministro y al ministro de Justicia solicitando prohibir la UAF y juzgarme porque, para ellos, llamamos a la herejía y atacamos lo sagrado (E1. UAF. Presidenta de la asociación).

Para superar el conflicto entre feministas e islamistas, se hace imprescindible para ambos la revisión de las claves de resistencia y de los imaginarios contruidos de unos sobre otros. Las diferentes claves son la religión, las leyes, la mujer, la cuestión femenina, la especificidad, la modernidad y la identidad.

Comparando los discursos de islamistas y feministas sobre los temas de la religión, tal como lo expresó uno de nuestros informantes, las feministas planteaban,



desde una perspectiva de «insuficiencia», la necesidad de revisión de las leyes que se inspiran en la religión y trataban de feminizar el *iğtihād* y complementar así la referencia religiosa con la referencia universal de derechos humanos, partiendo de la idea de que el principio de la igualdad está presente en el islam pero está silenciado. En cambio, los islamistas utilizaban más bien la perspectiva de la «no aplicación» del islam como causa del deterioro de la situación de la mujer.

El debate sobre el PANIFD y sobre la reforma del CEP reflejaba las visiones de cada parte. Las reivindicaciones de las mujeres de reforma de la *Mudawana* afectaban a lo cultural, lo simbólico y lo religioso porque remitían al ámbito privado, a las relaciones entre los sexos y a la identidad de género. Durante el debate, las militantes feministas fueron tachadas de herejes por los ulemas y los islamistas, aunque al final de la polémica hubo un giro en el discurso de los islamistas, que pasaron de la hostilidad total a la aprobación de la *Mudawana* de 2004. Según los informantes, el conflicto sobre la *Mudawana* y el PANIFD fue político y ambos bandos manipularon el discurso y utilizaron la cuestión femenina para intereses políticos.

De la comparación de los discursos de islamistas y feministas sobre la mujer y la cuestión femenina se desprende una clara distinción de los islamistas entre el espacio privado y el espacio público. Según el ulema entrevistado, el espacio privado lo rige la razón del amor y del cuidado, con lo cual no deben intervenir ni leyes ni normas del Estado sino solo la *šarī'a*, el hombre y el amor, a diferencia del espacio público, regido por la razón de justicia, donde sí tienen que intervenir las leyes. Con esta distinción y oposición entre razón de amor y razón de justicia, el ulema explicaba la cuestión femenina reflejando una visión que consideramos esencialista sobre los roles entre hombres y mujeres:

... la cuestión del divorcio es una de las cosas que el Código de la Familia sacrificó. Antes del nuevo Código, el hombre podía repudiar a su mujer en su casa. Dice con su boca o escribe la frase «yo he repudiado a fulana» y si escuchan esa frase dos adules del tribunal, como testigos, el divorcio es efectivo; no hace falta la firma del juez. Pero, ahora, el nuevo Código exige la autorización, es decir, el hombre no es libre de repudiar a su esposa, y está obligado por narices a quedarse con esa mujer hasta que el juez le dé la autorización del divorcio. Si el juez le autoriza, ese hombre se libera entonces de esa atadura; pero si el señor juez rechaza ejecutar el divorcio —me parece, no he leído detalladamente la *Mudawana*— ese marido, pobrecito, estará obligado a seguir conviviendo con su esposa. [...]. El divorcio ahora no es efectivo hasta que el juez anuncie el divorcio. El juez es el que anuncia, juzga que esa mujer está divorciada. El hombre antes era el juez para sí mismo, era el que decidía... (E5. Consejo de Ulemas. Ulema).

La mujer y la cuestión femenina han constituido siempre un tema de debate entre feministas e islamistas. Mientras que las feministas creen en la perspectiva de la igualdad y defienden la particularidad de la cuestión femenina, y la necesidad de tratarla como cuestión horizontal por considerar ciudadana a la mujer y no solo madre o esposa, los islamistas prefieren tratarla desde la perspectiva de la complementariedad entre los sexos y en el marco del partido y del movimiento islamista, de ahí que para ellos sea innecesario un movimiento femenino aparte. No obstante,



nuestra informante del partido PJD dice que se está gestando ahora un movimiento femenino islámico para dar respuesta al feminismo existente en Marruecos con principios de izquierdas e influencia occidental.

Pero hay una necesidad urgente para crear estas organizaciones: por un lado, para asegurar un cierto equilibrio en la escena y por otro lado, por motivos personales relacionados con personas y con algunas organizaciones determinadas. Es necesaria ahora la independencia de una acción femenina con referentes islámicos para darle fuerza frente a la acción feminista que predomina actualmente, que parte de ideologías izquierdistas y no-religiosas u otras perspectivas que predominan en la escena internacional en general o en Marruecos en particular (E7. PJD. Diputada).

En cuanto a la relación del discurso feminista con el discurso oficial interno, cabe señalar que en los años sesenta diferentes asociaciones como la Unión Nacional Femenina Marroquí y la Asociación Marroquí de Planificación Familiar fueron creadas por el Estado para llenar el vacío que existía al respecto. Pero no son asociaciones feministas sino femeninas vinculadas a la voluntad del rey Hassan II y al llamado «feminismo de Estado», porque las verdaderas asociaciones feministas vieron la luz en los años ochenta⁴³, fruto de una toma de conciencia de cómo la cuestión de la mujer fue desdeñada y relegada a un segundo plano.

La distinción que hace el sociólogo entrevistado entre tres tipos de movimiento —feminismo de Estado, feminismo asociativo y feminismo de los partidos políticos— permite entender y distinguir entre diferentes tipos de acción enfocada a la liberación de la mujer y a la consagración de la igualdad entre hombres y mujeres con sus matices y en función de los diferentes actores que la emprenden. El logro de la *Mudawana* de 2004 fue un claro ejemplo de la interacción entre el feminismo de Estado y el feminismo asociativo. Fue un momento en el que el Estado, los partidos políticos y la sociedad civil coincidieron en la necesidad de poner la cuestión de la mujer en el centro del proceso de democratización y modernización del país.

El Estado también se ha comportado con el movimiento feminista de forma positiva, porque se dio cuenta de su evolución y madurez; por consiguiente, trabajamos juntos en varias ocasiones. Por ejemplo, cuando hay una conferencia internacional, se consulta a las asociaciones femeninas, y estas preparan informes anuales sobre

⁴³ La *Association Démocratique des Femmes du Maroc* (ADFM) es una de las primeras asociaciones de índole feminista que verá la luz. Nacida en 1985 de la sección de mujeres del Partido del Progreso y del Socialismo, desde su creación y hasta la actualidad, la ADFM se ha atribuido la misión de defensa y promoción de los derechos de las mujeres, tanto en el plano económico y sociocultural como en el jurídico y político. Ha tomado varias iniciativas, tales como lanzar la llamada por la elaboración de una carta nacional de los derechos de la mujer, y formar redes, como la red Anaruz, que fue creada en 2004 y agrupó a diecinueve asociaciones y centros de atención a las mujeres víctimas de violencia. La ADFM tiene muchas publicaciones de encuestas, investigaciones, etc. Su acción ha ido desarrollándose y ampliándose a partir de los años noventa con la consolidación de las capacidades políticas de las mujeres, llegando a crear en 1997 el *Centre pour le Leadership Féminin* (CLEF).



los derechos de la mujer. Eso demuestra la importancia de la voluntad política (E2. UAF. Abogada).

El papel de la monarquía se vio reflejado también en la voluntad de impulsar la participación de las mujeres en los puestos de decisión al nombrar directamente a mujeres para altos cargos (y al animar a los partidos políticos a usar la discriminación positiva para mejorar el acceso de la mujer a los puestos de decisión). El papel del rey ha constituido un arbitraje para gestionar el conflicto durante los debates nacionales y consolidar la armonía y el equilibrio; al final de los debates polémicos, la monarquía siempre sale ganando porque reafirma su poder como garante de la religión y de la modernización del país: por un lado, el rey participa en el proceso de deconstrucción del carácter sagrado de la *Mudawana*, y por otro, la monarquía se está modernizando para adaptarse a la sociedad actual al introducir las reivindicaciones feministas casi en su totalidad.

Mohamed VI querría demostrar a los islamistas que no tienen más remedio que aceptar el tema de la *Mudawana*. Cuando se plantea arbitraje para un tema, no queda más remedio que aceptar los resultados; no hay más remedio. Mohamed VI lo ha hecho muy bien, dejando pasar, primero, todas las reivindicaciones y, segundo, planteándolo en el Parlamento: deconstruyó todo el carácter sagrado que tenía la *Mudawana*, adoptó el *iğtibād*, introdujo reformas desde dentro del islam y de la escuela malikí, y planteó el proyecto en el Parlamento. Esto es una señal de que la monarquía se está reformando, de que está renovando sus métodos tradicionales. Hace falta que se adapte a las novedades de la situación (E16. MDSFS. Investigadora).

El movimiento feminista consiguió implicar al Estado en la adopción de la perspectiva de género e incorporarla en muchos sectores públicos. Las asociaciones de mujeres se convirtieron en un socio efectivo del Estado, aunque demandan más apoyo y colaboración efectiva de parte de este y más implicación en la cuestión de la igualdad.

Llegados a este punto, el análisis del movimiento feminista marroquí, su trayectoria, sus características, sus objetivos, sus acciones y su relación con algunos actores de la sociedad nos remite inevitablemente a la cuestión de la identidad.

5. EL MOVIMIENTO FEMINISTA MARROQUÍ: LA IDENTIDAD A DEBATE

El tema de la identidad es una herramienta analítica y conceptual clave y útil, teórica y empírica, para describir y entender el movimiento en su acción, su discurso y su interacción con otros actores sociales y discursos. Por un lado, el concepto de identidades individuales nos remite a los roles y a las identidades de género, mientras que el de las identidades colectivas remite a la identidad del movimiento de mujeres y al feminismo.





En efecto, el planteamiento de los conceptos de identidad y las definiciones de Castells y de Melucci de los movimientos sociales (definición, objetivo y adversario) y del feminismo como movimiento social y acción colectiva permiten hacer una aproximación al movimiento de mujeres marroquí; es decir, permiten aproximarse a una definición del movimiento a través de sus referencias, sus objetivos (que consisten en la redefinición de la identidad femenina a través de sus acciones y sus reivindicaciones) y su adversario (el patriarcado y todos los discursos y las definiciones de la identidad que se hacen por otros). Esta aproximación permite entender cómo las mujeres intentan reapropiarse individual y colectivamente del derecho a diseñar sus identidades personales y colectivas, rompiendo con las definiciones que otros hacen de ellas (discurso colonizador, discurso nacionalista, discurso islamista conservador, partidos políticos, discurso oficial interno a través de las políticas públicas y las leyes, y el de otros feminismos, desde una visión hegemónica).

El concepto de la identidad es considerado difícil de definir, huidizo y polémico, porque es difícil determinar las claves que la definen, y tampoco se puede definir por una única variante, ya sea la lengua, las fronteras, la nación o la religión. Además, es un concepto que remite al debate sobre la especificidad y la universalidad.

La mayoría de nuestros informantes cuestionaron la concepción de la identidad como algo inmóvil y estático, y algunos criticaron el uso de la identidad por parte de los islamistas y conservadores como pretexto para resistir a los cambios que afectan a todo aquello que remite a lo específico:

Que nosotros, a diferencia de las demás naciones, vemos que nuestro ideal supremo está en el pasado, no en el futuro; nuestra identidad, nuestro auge y nuestra edad de oro están en el pasado, nuestra identidad está en Dios, en el pasado, es decir, atrás... (E12. Prof. Sociólogo).

No solo los políticos reivindican la protección de la identidad; amplias capas de población joven rechazaron el CF en nombre de la identidad y lo consideraron inspirado en un modelo occidental, tal como reflejan los testimonios de algunos miembros de los grupos de discusión:

- En relación con la *Mudawana*, siendo musulmanes vemos que ha venido para imponer unas reformas que nosotros los musulmanes...
- ... unas enmiendas que no corresponden a nuestras creencias como musulmanes en Marruecos. Hemos crecido y nos han educado de una manera diferente; por ejemplo, nos dijeron que la poligamia es legítima mientras que viene el nuevo código para decir que no.
- ... El código ha traído unas leyes que no podemos aceptar, que naturalmente no tenemos que aceptar porque no se corresponden con la *šarī'a* islámica (GD3. Hombres)⁴⁴.

⁴⁴ Haremos referencia a las citas de los grupos de discusión de la siguiente manera: GD para hacer referencia al grupo de discusión, seguido del número y del perfil del grupo.

Las feministas, convencidas de que la modernidad no se opone al islam, compaginan dos referencias diferentes, la referencia religiosa y la referencia universal de los derechos humanos, basándose en el uso del *iğtihād*. Por eso, algunos de nuestros informantes critican la utilización de la especificidad como discurso, la protección de la identidad como pretexto para mantener el orden patriarcal, y la dominación masculina y el uso de una interpretación de la religión que justifique estos discursos.

Nosotras intentamos captar aquellas dimensiones modernistas de la religión musulmana, dado que las leyes que tratamos de cambiar o crear se van a aplicar en una sociedad musulmana. No vamos a engañarnos pensando que estamos en una sociedad laica. Tenemos que tomar en cuenta eso y aprovechar el patrimonio que tenemos. La modernidad a mi parecer no es contraria a la cuestión del *iğtihād* en el islam. Tratamos de coger las partes luminosas que no se oponen a los principios de derechos humanos como justicia, igualdad, etc.; no existe contradicción alguna entre ambos (E2. UAF. Abogada).

Según la mayoría de nuestros informantes, el debate sobre la especificidad y la universalidad y la cuestión de la identidad surgieron cuando se planteó la reforma del CEP de 1993; más tarde, a raíz del Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo desde 1998; y, además, cada vez que los militantes del movimiento de derechos humanos y el feminista solicitan al Estado la ratificación o la firma de convenios internacionales de derechos humanos.

La Constitución marroquí revisada en 1992 introdujo claramente su respeto y adhesión a los derechos humanos universalmente reconocidos. Sin embargo, la ratificación de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW de 1979) en junio de 1993 y su publicación ocho años después (en 2001) en el *Boletín Oficial* no tuvieron gran impacto dadas las reservas interpuestas, que la convirtieron en un mero acto simbólico sin efecto.

Efectivamente, antes de las reservas, Marruecos dejó claro a través de dos declaraciones (a propósito del artículo 2 y del párrafo 4 del artículo 15 de la CEDAW) que la aplicación de las disposiciones de los artículos de la Convención no debería tener ningún efecto sobre las disposiciones constitucionales que reglamentaban la sucesión al trono en el reino de Marruecos, ni tenía que oponerse a las disposiciones de la *šarī'a* islámica.

El legislador marroquí declaró en su momento que las disposiciones del CEP no podían ser transgredidas ni abrogadas por estar fundamentadas en la *šarī'a*. Marruecos declaró no estar dispuesto a modificar los artículos 34 y 36 de la *Mudawana* relativos a los derechos y deberes recíprocos entre los cónyuges, especialmente en lo que se refiere a las obligaciones de la esposa para con su marido, aunque para las feministas estos artículos contradecían el artículo 15, párrafo 4, de la CEDAW, relativo a la igualdad absoluta entre la mujer y el hombre ante la ley y ante los derechos civiles; según el legislador marroquí, la *šarī'a* establece la institución del



matrimonio bajo un equilibrio sagrado entre los cónyuges con el fin de preservar la consolidación de los lazos familiares⁴⁵.

Según algunas informantes, también se plantean algunas cuestiones de especificidad cultural a la hora de la intervención de las organizaciones internacionales en el marco de los proyectos de cooperación al desarrollo.

Adlbi Sibai⁴⁶, partiendo del estudio de los discursos de los técnicos de cooperación al desarrollo de ONGD españolas instaladas en Marruecos, de las mujeres marroquíes del ámbito asociativo y de académicas y expertas del movimiento de mujeres sobre el tema de las mujeres, el feminismo y el islam en el contexto marroquí, concluye que estos diferentes actores están implicados en el proceso de construcción de la islamofobia. Adlbi Sibai considera que la cooperación no gubernamental al desarrollo española en Marruecos ha participado en el fomento de discursos enfrentados entre grupos laicos e islamistas, reduciendo el escenario marroquí al binomio progresista moderno/islamista conservador, e invisibilizando otros discursos sobre el feminismo y el islam.

En definitiva, nuestros informantes recomiendan que no se sacrifique el valor de la igualdad bajo el pretexto de la protección de la identidad o la especificidad cuando surge la confrontación entre lo universal y lo específico.

Según nuestros informantes, la identidad y los roles de género que perpetúan la inferioridad de las mujeres y la dominación masculina se construyen y se mantienen a través de las tradiciones y las leyes discriminatorias, entre otros factores. Esto se refleja claramente en cómo se trataba el tema de la violencia contra las mujeres en el ámbito doméstico: en lugar de criminalizarlo, se banalizaba, animándose a las mujeres a aguantar y legitimándose la discriminación a través de las leyes. Los dos códigos de estatuto personal anteriores al CF de 2004 también legitimaban la discriminación de las mujeres y la vulneración de sus derechos a través de disposiciones que oprimen a las mujeres y favorecen a los hombres en relación con el tema del repudio, el matrimonio, el deber de obediencia, la guarda y custodia de los hijos, etc. La polémica alrededor de la reforma del CEP, que posteriormente acabó dando a la luz el nuevo CF en 2004, y la resistencia de los islamistas y conservadores a las reivindicaciones feministas también nos proporcionan varias manifestaciones claves para entender las construcciones de género en Marruecos.

Por otro lado, el peso de la sociedad, a través de las tradiciones, las costumbres, los valores, la mirada de los demás, el honor, los tabúes, etc., también afecta a las mujeres. A modo de ejemplo, el fenómeno de las madres solteras y los niños abandonados refleja la hipocresía social cuando se exculpa al hombre y se echa toda la responsabilidad sobre la mujer. El cambio de mentalidades es muy difícil mien-

⁴⁵ N. SKALLI (24 enero 2008). *Mise en oeuvre de la CEDAW. 3ème et 4ème rapports périodiques* (recuperado de <file:///D:/Descargas/Mise%20en%20oeuvre%20de%20la%20CEDAW%203%C3%A8me%20et%204%C3%A8me%20rapports%20p%C3%A9riodiques.pdf>).

⁴⁶ S. ADLBI SIBAI. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal, 2016.



tras reine la ignorancia y el analfabetismo⁴⁷, que dificultan romper los esquemas y paradigmas discriminatorios anclados y legitimados por el entorno social. Mientras tanto, el discurso conservador patriarcal sigue perpetuándose a través de los medios de comunicación⁴⁸, las leyes discriminatorias, el analfabetismo y las tradiciones, entre otros. Por eso, la acción del movimiento de mujeres en Marruecos tiene como fin romper y deconstruir la identidad femenina preestablecida e inculcada por las leyes discriminatorias, las tradiciones y las mentalidades patriarcales, y reconstruir una nueva identidad. Esta deconstrucción de la identidad de género consiste en la reivindicación del cambio y de la abolición de las leyes discriminatorias, el cuestionamiento de la identidad y los roles de género y el patriarcado, y el uso del *iğtihād* para demostrar que no es el mensaje religioso el que discrimina a la mujer sino, más bien, el sistema patriarcal. Esta discriminación a menudo se justifica mediante interpretaciones misóginas del discurso religioso.

Entonces planteamos la problemática del proyecto social desde la cuestión femenina. Planteamos también la cuestión de la identidad [...], planteamos la pregunta siguiente: ¿esa es realmente nuestra identidad?, ¿somos realmente tal como pensamos que es nuestra identidad? o ¿estamos en un estado enfermizo que queremos cambiar y debemos cambiarlo, o sea, que no es una identidad sagrada e invariable frente al otro? (E1. UAF. Presidenta de la asociación).

La resignificación de la identidad femenina necesita que se lleven a cabo acciones que incidan en los intereses estratégicos de las mujeres, la promoción de la igualdad, la construcción de nuevas identidades femeninas mediante la promoción de perfiles de mujeres empoderadas, facilitándoles el acceso a los puestos de poder en la política, y dándoles voz y oportunidades para participar en la toma de decisiones.

El análisis de los grupos de discusión nos revela otro frente de lucha que tiene el movimiento feminista marroquí para deconstruir los discursos discriminatorios. Además de las leyes discriminatorias y los actores adversarios, la mentalidad de la población, tanto femenina como masculina, independientemente de la edad y del nivel cultural, favorece la reproducción de los roles y las identidades de género. Si bien gran parte de las mujeres entrevistadas defienden la emancipación de las mujeres, un número considerable de los miembros de los diferentes grupos de

⁴⁷ La tasa de alfabetización de la población de más de quince años de edad era muy baja durante el período estudiado: en total, se pasó del 41,6% en 1994 al 56,1% en 2009; en el caso de las mujeres, del 28,7% al 43,9%, y en el de los hombres, del 55,2% al 68,9%. La disparidad en función del entorno de residencia es igualmente alta, dado que en el entorno rural se registraba una tasa del 20,7% en 1994 y del 38,0% en 2009, mientras que en el entorno urbano se pasó del 59,9% al 68,5% en las mismas fechas. Véase Haut Commissariat au Plan, *Les indicateurs sociaux du Maroc en 2009* (recuperado de <file:///D:/Descargas/Les%20Indicateurs%20sociaux%20du%20Maroc,%202009.pdf>).

⁴⁸ LAMHAIDI, N. (marzo 2007). *Image de la femme dans les médias marocains. Réalités et perspectives*. Ministère du Développement Social, de la Famille et de la Solidarité, FNUAP (recuperado de http://www.social.gov.ma/sites/default/files/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84_22.pdf).

discusión (hombres, mujeres amas de casa y jóvenes estudiantes de ambos sexos) critica las aportaciones de la nueva *Mudawana* que limitan el poder de los hombres (en materia de poligamia, divorcio, etc.) y muestra una visión conservadora sobre la mujer basada en la división de los roles y la supremacía de los hombres. Buena parte de estos entrevistados atribuye los problemas de la sociedad a la no aplicación de la *šarī'a* islámica y critica la acción del movimiento feminista, que es considerada una conspiración contra la familia y la sociedad.

– Uno de los inconvenientes es también el abuso del poder. Por ejemplo, ahora se dan muchos derechos a las mujeres y por las mentalidades que hay ahora, es posible que se abuse de ese exceso de derechos que les ha dado la *Mudawana* (manifiesta una estudiante del grupo).

– Las mujeres no tienen todavía la madurez para manejar los derechos que les ha dado la *Mudawana* (así se expresa un estudiante del grupo) (GD1. Estudiantes).

– Pues, ya ves el resultado; la situación de la mujer va de mal en peor, lo que demuestra que esa gente que intenta mejorar la situación no trae más que destrucción, pero si les preguntamos a ellos, dirán que se está mejorando...

– No son mujeres solteras sino mujeres fracasadas en su vida matrimonial [se refiere a las militantes de las asociaciones de mujeres], y quizá quieren transmitir a todo el pueblo el rencor, odio y anhelo de venganza que sienten hacia los hombres, y reproducir ese sentimiento a nivel nacional. No quieren que su fracaso y su problema queden restringidos solo a ellas sino que sea de todas las mujeres del país. Eso es una gran discriminación (GD3. Hombres).

Los testimonios de los grupos de discusión revelan que hay una gran brecha entre el movimiento de mujeres y muchas capas de la población que no valoran ni entienden, por desconocimiento o por prejuicios, el objetivo de las acciones del movimiento.

6. CONCLUSIONES

Hablar del movimiento feminista marroquí, de sus objetivos y su trayectoria nos lleva inevitablemente a plantear la cuestión de la identidad y del discurso religioso. El tema de la identidad surge cuando hablamos de las leyes discriminatorias que el movimiento quiere erradicar porque reproducen aquellos roles e identidad de género que perpetúan la inferioridad de las mujeres. El tema de la identidad también está presente en los discursos de los conservadores cuando pretenden proteger la identidad frente a los cambios que pueden afectar al ámbito de lo religioso, lo específico, lo simbólico y lo cultural. La identidad, por lo tanto, ha constituido el eje del debate sobre la especificidad y la universalidad entre los diferentes actores de la sociedad cuando se han planteado las reformas de las leyes que afectan al ámbito privado. En este caso, las feministas, frente al discurso conservador que usa la protección de la identidad y de la religión como pretexto para mantener el orden patriarcal, abogan por una relectura y una reinterpretación de la religión que no contradicen los principios de la igualdad y la justicia.



En efecto, el tema de la identidad estuvo muy presente en los dos grandes debates que hemos mencionado. En el primero se consideraba impensable la reforma de la *Mudawana*: los ulemas lo consideraban una tarea que no incumbía a las militantes feministas, y estas, por vez primera, trataron de buscar en la religión misma los argumentos para defender sus demandas. Se planteó el tema de la identidad porque el argumento de los que se oponían a la reforma de la *Mudawana* era proteger la sociedad de la depravación y del desvío. En el segundo debate, en contra del PANIFD, que los opositores consideraban una importación occidental, una imposición externa peligrosa para la sociedad, volvió a surgir el tema de la identidad, como pretexto para frenar el cambio.

Llegados a este punto de las conclusiones de nuestro análisis del movimiento de las mujeres en Marruecos a la luz de los debates del período comprendido entre 1992 y 2004, podemos decir que muchos cambios⁴⁹ para bien han tenido lugar desde entonces, aunque desde 2004 no ha habido un fuerte debate ni se ha planteado el tema de la identidad con tanta vehemencia como ocurrió en el período estudiado (1992-2004). Sin embargo, desde 2012 los acontecimientos en Marruecos, en particular, y en los países araboislámicos, en general, hacen que el tema de la identidad vuelva a resurgir en el corazón de los debates sociales y políticos⁵⁰.

Desde 2012 el partido islamista moderado *Parti de la Justice et du Développement* lidera el Gobierno por primera vez en Marruecos después de ganar las elecciones legislativas anticipadas de diciembre de 2011⁵¹, tras la reforma de la Constitución en 2011. Se inicia, según la alianza *Printemps de la Dignité*⁵² (formada por un grupo considerable de asociaciones feministas y femeninas), una nueva etapa marcada por

⁴⁹ El movimiento está más fortalecido, organiza más coordinaciones y alianzas, sigue luchando por la paridad y tiene más visibilidad en el espacio público por medio de la organización de manifestaciones y concentraciones. En efecto, el movimiento muestra más presencia en la escena política a través de la formación de mujeres para acceder a la escena política, el seguimiento de los acontecimientos que afectan a las mujeres, la elaboración de memorandos y la participación en los grandes debates, como el que afecta al tema de las leyes de la herencia que ha planteado el Consejo Nacional de Derechos Humanos. Se está cada vez más cerca de las mujeres vulnerables y no solo se habla en su nombre (el caso de la lucha por el acceso de las mujeres a la tierra, una acción emprendida por la *Association Démocratique des Femmes du Maroc* a favor de las mujeres *sulāliyāt*, es un buen ejemplo de ello).

⁵⁰ Resurge el debate en términos identitarios porque se vuelve a plantear la cuestión de la mujer desde un enfoque conservador y religioso. Después de las revoluciones de la primavera árabe, llegan los islamistas al poder y aprovechan para plantear su ideología y su discurso. En este contexto, las militantes y los militantes de los derechos humanos luchan por mantener los logros y no permitir que haya retrocesos en materia de igualdad y derechos. Los juegos de poder marcan de nuevo los pasos de los debates sobre la cuestión femenina, favoreciendo que esos debates tengan un tinte identitario basado en lo cultural y lo simbólico y que algunos discursos de nuevo tomen como referencia la religión y usen la identidad como pretexto.

⁵¹ El *Parti de la Justice et du Développement* renueva la experiencia de liderar el Gobierno en abril de 2017, después de cinco meses sin poder formar Gobierno tras las elecciones legislativas del pasado octubre.

⁵² Véase el blog de la red *Printemps de la Dignité* (<https://pdmaroc.wordpress.com>) y la página web de la *Association Démocratique des Femmes du Maroc* (<http://www.adfm.ma>).



retrocesos y congelación de varios proyectos ya iniciados u otros anunciados por la nueva Constitución de 2011. Desde el famoso proyecto del Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo de 1999 se han sucedido varios proyectos integrales para implantar políticas de igualdad⁵³; sin embargo, siguen siendo tareas pendientes la consagración del principio de la igualdad y la implementación de la perspectiva de género de forma transversal en las políticas públicas, con el fin de conseguir el empoderamiento de las mujeres en el plano económico y social. Asimismo, aún se espera que vea la luz la institución constitucional La Autoridad de la Paridad y que se haga una revisión del proyecto de ley 103.13 de lucha contra la violencia contra las mujeres, del proyecto del Código Penal y del Código de Procedimiento Penal, entre otros. Dicho esto, nos surgen perspectivas futuras de investigación partiendo del mismo enfoque planteado en este artículo.

En definitiva, estudiar el movimiento de mujeres en Marruecos utilizando el género y la identidad como conceptos y categorías de análisis nos sirve para afirmar que los movimientos de las mujeres en el mundo islámico o araboislámico deben ser estudiados tomando en cuenta unos elementos clave, a saber: ¿quién define la identidad, y cómo se define?, ¿cómo redefinen las mujeres su propia identidad? Nos referimos a las definiciones de la identidad presentes en las políticas del Estado, en los discursos religiosos y/o conservadores, en los discursos nacionalistas, en los discursos políticos, en las tradiciones y costumbres y en los discursos externos, y al impacto que tienen estas definiciones sobre los gobiernos y las decisiones que toman. Asimismo, hay que tener en cuenta la influencia de estos discursos de identidad sobre las mujeres; es decir, ¿cómo les afectan? y ¿qué posición tienen los movimientos de mujeres frente a estos discursos?

RECIBIDO: 15 de marzo de 2017, ACEPTADO: 20 de mayo de 2017

⁵³ Esto es, la Estrategia Nacional por la Paridad y la Igualdad entre los Sexos con la Integración de la Perspectiva de Género en las Políticas y Programas de Desarrollo (2006), la Agenda Gubernamental de la Igualdad (2011-2015) y, posteriormente, el Plan Gubernamental de la Igualdad hacia la Paridad (ICRAM 2012-2016). Para más información, véase la página web del Ministerio de la Solidaridad, de la Mujer, de la Familia y del Desarrollo Social (<http://www.social.gov.ma>). Con el nuevo Gobierno constituido el 5 de abril de 2017, este ministerio pasa a denominarse Ministerio de la Familia, de la Solidaridad, de la Igualdad y del Desarrollo Social.



ABREVIATURAS

- ADFM: Association Démocratique des Femmes du Maroc (Asociación Democrática de las Mujeres Marroquíes).
- CEDAW: Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer).
- CEP: Code de Statut Personnel (Código de Estatuto Personal o *Mudawana*).
- CF: Code de la Famille (Código de la Familia, llamado también *Mudawana*).
- CLEF: Centre pour le Leadership Féminin (Centro para el Liderazgo Femenino).
- MDSFS: Ministère du Développement Social, de la Famille et de la Solidarité (Ministerio del Desarrollo Social, de la Familia y de la Solidaridad).
- OADP: Organisation de l'Action Démocratique Populaire (Organización de la Acción Democrática Popular).
- PANIFD: Plan d'Action National pour l'Intégration de la Femme au Développement (Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo).
- PJD: Parti de la Justice et du Développement (Partido de Justicia y Desarrollo).
- PPS: Parti du Progrès et du Socialisme (Partido del Progreso y del Socialismo).
- UAF: Union de l'Action Féminine (Unión de la Acción Femenina). Últimamente ha pasado a llamarse *Union de l'Action Féministe* (Unión de la Acción Feminista).
- UNEM: Union Nationale des Étudiants du Maroc (Unión Nacional de los Estudiantes de Marruecos).



BIBLIOGRAFÍA

- 8 mār̄s, ǧarīda šahriyya (8 de marzo, periódico mensual), números 1 (noviembre 1983), 3 (enero 1984), 4 (febrero 1984), 7 (mayo 1984), 58 (junio 1992).
- ADLBI SIBAI, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal, 2016.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Madrid: Editorial Losada, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- CASTELLS, Manuel. *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura. Vol. II: El Poder de la Identidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Código de la Familia. Asegurar los derechos de la mujer es la base del equilibrio de la familia*: véase *Mudawwanat al-usra. Ḍamān huqūq al-mar'a asās tawāzun al-usra*.
- Moudawana. Code du Statut Personnel et des successions. Mis à jour conformément aux dernières modifications introduites par le Dahir portant loi n. 1-93-347*. Casablanca: Maktabat al-Waḥda al-'arabiyya, 1993.
- Código de la Familia. Ley núm. 03-70 con los textos de aplicación y las disposiciones relacionadas con las cuestiones de la familia*: véase *Mudawwanat al-usra. Al-Qānūn raqm 03-70 ma'a l-nuṣūṣ al-taṭbīqiyya wa-l-muqtaḍāyāt al-muta'alliqa bi-l-masāṭir al-ḥāṣṣa bi-qaḍāyā l-usra*.
- Constitución del Reino de Marruecos de 2011* (en traducción castellana). Recuperado de http://www.usc.es/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Const-Marruecos-2011_es.pdf.
- Constitución marroquí de 1996* (en traducción castellana). Recuperado de <http://www.embajadamarruecosbogota.com/archivos/laconstitucion.pdf>.
- DAOUD, Zakya. *Féminisme et politique au Maghreb. Sept décennies de lutte*. Casablanca: Eddif, 1996.
- FILALI-ANSARI, Abdou. *L'Islam est-il hostile à la laïcité ?* Casablanca: Le Fennec, 1999.
- Haut Commissariat au Plan (HCP). *Les indicateurs sociaux du Maroc en 2009*. Recuperado de <file:///D:/Descargas/Les%20Indicateurs%20sociaux%20du%20Maroc,%202009.pdf>.
- Ḥizb al-'adāla wa-l-tanmiya wa-Ḥarakat al-tawḥīd wa-l-iṣlāh. *Bayān muṣṭarak ḥawla Maṣrū' ḥuṭtat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāǧ al-mar'a ft l-tanmiya* (min arṣīf Munazzamat taǧdīt al-wa'y al-nisā' ī. Al-Dār al-Baydā'). Rabat, 28 de junio de 1999 (en árabe. Trad. cast. de autoría y título: Partido de Justicia y Desarrollo y Movimiento de Unificación y Reforma. *Declaración conjunta sobre el Proyecto de Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo*. Del archivo de la Organización de Renovación de la Conciencia Femenina. Casablanca).
- LAMHAIDI, Nadia (marzo 2007). *Image de la femme dans les médias marocains. Réalités et perspectives*. Ministère du Développement Social, de la Famille et de la Solidarité, FNUAP. Recuperado de http://www.social.gov.ma/sites/default/files/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84_22.pdf.
- LARAÑA, Enrique y GUSFIELD, Joseph (eds.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.
- MELUCCI, Alberto. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1999.
- MELUCCI, Alberto. «Respuesta a Alain Touraine», en ALAIN TOURAINE, *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*, debates dirigidos por Alain Touraine, Barcelona: Hacer, 1990, pp. 31-37.



MIGUEL ÁLVAREZ, Ana de (diciembre 2000). *Movimiento feminista y redefinición de la realidad* (texto base de su intervención en el Congreso Feminista de Córdoba en diciembre de 2000). Recuperado de http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismo-ana_de_miguel-movimiento_feminista.html.

Ministerio de Habous y de Asuntos Islámicos, Dirección de Asuntos Islámicos. *Informe de la Comisión Científica sobre el llamado Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo*: véase Wizārat al-awqāf wa-l-šū'ūn al-islāmiyya, Mudīriyya al-šū'ūn al-islāmiyya. *Taqrīr al-lağna al-'ilmiyya ḥawla mā sumiya bi-l-ḥuṭtat al-waṭaniyya li-idmāğ al-mar'a fī l-tanmiya*.

Mudawwanat al-usra. Damān ḥuqūq al-mar'a asās tawāzun al-usra. Al-Ribāt: Markaz Ṭāriq Ibn Ziyād li-l-dirāsāt wa-l-abḥāt/Centre Tarik Ibn Ziyad d'Études et de Recherches, 2004 (en árabe. Trad. cast. del título: *Código de la Familia. Asegurar los derechos de la mujer es la base del equilibrio de la familia*).

Mudawwanat al-usra. Al-Qānūn raqm 03-70 ma'a l-nuṣūṣ al-taṭbīqiyya wa-l-muqtaḍayāt al-muta'alliqa bi-l-masātir al-ḥāṣṣa bi-qaḍāyā l-usra (Código de la Familia. Ley núm. 03-70 con los textos de aplicación y las disposiciones relacionadas con las cuestiones de la familia), en *Publications de la Revue Marocaine d'Administration Locale et de Développement (REMALD). Manšūrāt a-Mağalla al-mağribiyya li-l-idāra al-maḥalliyya wa-l-tanmiya*, Collection «Textes et Documents» 106, 2004 (en árabe).

NACIRI, Rabéa. «Al-Ḥarakāt al-nisā'iyya fī l-Mağrib, ma'a l-tawkīd 'alā Tūnis, al-Mağrib wa-l-Ġazā'ir» (trad. cast.: Los movimientos femeninos en Marruecos, poniendo énfasis en Túnez, Marruecos y Argelia). *Al-Rā'ida*, vol. 100, núm. 20 (invierno 2003), pp. 21-28 (en árabe).

NACIRI, Rabéa. «Le mouvement des femmes au Maroc». *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 33 (2014), pp. 43-64. Recuperado de <http://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2014-2-page-43.htm>.

Partido de Justicia y Desarrollo y Movimiento de Unificación y Reforma. *Declaración conjunta sobre el Proyecto de Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo*: véase Ḥizb al-'adāla wa-l-tanmiya wa-Ḥarakat al-tawḥīd wa-l-iṣlāh. *Bayān muṣṭarak ḥawla Mašrū' ḥuṭtat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāğ al-mar'a fī l-tanmiya*.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo. «Mujeres, cambio social e identidad en el Magreb», en *Women in the Mediterranean Mirror. Les femmes dans le miroir méditerranéen*, revista *Quaderns de la Mediterrània*, núm. 7 (2006), pp. 99-104.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo. «Sociedad civil y transición democrática en Marruecos. Introducción», en Carmelo PÉREZ BELTRÁN (ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 9-23.

RAMÍREZ, Ángeles. «Estrategias políticas y luchas identitarias: feminismos islamistas en el norte de África», en *Mujeres en el mundo árabe*, revista *Afkar/Ideas*, núm. 7 (verano 2005), pp. 54-56.

SEN, Amartya. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores, 2014 (1ª ed. 2007).

SKALLI, Nouzha (24 enero 2008). *Mise en oeuvre de la CEDAW. 3ème et 4ème rapports périodiques*. Recuperado de <file:///D:/Descargas/Mise%20en%20oeuvre%20de%20la%20CEDAW%203%C3%A8me%20et%204%C3%A8me%20rapports%20p%C3%A9riodiques.pdf>.

TÓJAR HURTADO, Juan Carlos. *Investigación cualitativa: comprender y actuar*. Madrid: La Muralla, 2006.



- TOURAINÉ, Alain. *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*, debates dirigidos por Alain Touraine. Barcelona: Hacer, 1990.
- ZGHAL, Abdelkader. «Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del islam con los valores de la sociedad civil», en *Pensar el Magreb contemporáneo*, revista *Quaderns de la Mediterrània. Cuadernos del Mediterráneo*, núm. 2-3 (2001), pp. 25-41.
- VV.AA. *Droits de la femme: un débat de société*. Rabat: Centre Tarik Ibn Ziyad, 2003. Cahiers du Centre Tarik Ibn Ziyad 3 (en árabe y francés).
- Wizārat al-awqāf wa-l-šū'ūn al-islāmiyya, Mudīriyya al-šū'ūn al-islāmiyya. *Taqrīr al-lağna al-'ilmiyya ḥawla mā sumiya bi-l-ḥuṭṭa al-waṭaniyya li-idmāğ al-mar'a fī l-tanmiya* (min aršif Ġam'iyyat ittihād al-'amal al-nisā'ī, al-Ribāṭ), 1999 (en árabe. Trad. cast. de autoría y título: Ministerio de Habús y de Asuntos Islámicos, Dirección de Asuntos Islámicos. *Informe de la Comisión Científica sobre el llamado Plan Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo*, del archivo de la UAF, Rabat).
- Wizārat al-tanmiya al-iğtimā'iyya wa-l-taḍāmun wa-l-tašğīl wa-l-takwīn al-mihniyy, Kitābat al-dawla al-mukallafā bi-l-ri'āya al-iğtimā'iyya wa-l-usra wa-l-ṭufūla. *Mašrū' ḥuṭṭat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāğ al-mar'a fī l-tanmiya, mūğaz*, 1999 (en árabe. Trad. cast. de autoría y título: Ministerio de Desarrollo Social, Solidaridad, Empleo y Formación Profesional, Secretaría de Estado encargada de la Protección Social, de la Familia y de la Infancia. *Proyecto de Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo, resumen*).



MUJERES MARROQUÍES MIGRANTES EN FRANCIA: CREYENTES Y CIUDADANAS

María Teresa González Santos
Universidad de Granada

RESUMEN

El incremento de la presencia femenina musulmana inmigrante en Francia ha dado lugar a una gran visibilidad de esta comunidad, debido a su vestimenta y a sus prácticas religiosas. El desarrollo acelerado de las regulaciones jurídicas respecto a la laicidad se ha convertido en un fenómeno que se ha plasmado en una especificidad denominada «laicidad a la francesa». En el presente artículo desvelaremos, a través del análisis de los discursos de las mujeres inmigrantes marroquíes, cuáles son los resultados de este incremento de la población marroquí inmigrante; la relación entre ciudadanía y religión musulmana, interpretada por las propias mujeres inmigrantes marroquíes; y, en último lugar, las fricciones que se producen en materia de identidad entre la sociedad de destino y estas mujeres.

PALABRAS CLAVE: mujeres marroquíes inmigrantes, Francia, identidad, ciudadanas, creyentes.

ABSTRACT

«Migrating Moroccan women in France: Believers and citizens». The growing population of female Muslim immigrants in France constitutes a highly visible community because of its characteristic styles of dress and religious practices. The accelerated development of legal regulations related to secularism conform a particularly French approach to the issue that has come to be known as «French-style secularism». In the present article, we will use an analysis of the discourses of female Muslim immigrants in France to show some of the consequences of this increase of the Moroccan immigrant population, particularly in terms of the relationship between citizenship and the Muslim religion as interpreted by Moroccan immigrant women themselves, and the frictions that occur as regards identity between the host society and these women.

KEYWORDS: Moroccan immigrant women, France, identity, female citizens and believers.



0. INTRODUCCIÓN

El importante aumento de inmigrantes musulmanes en Francia se ha traducido en un espectacular incremento en la presencia de mujeres musulmanas que llevan el *hiyab* (ár. *hiġāb*). Este fenómeno ha suscitado un rápido desarrollo de las regulaciones en materia de laicidad sobre las prácticas religiosas, que los distintos gobiernos franceses se han apresurado a ordenar, conformándose lo que ya se conoce como una «laicidad a la francesa». El presente trabajo se articula en torno a dos grandes partes: una de corte teórico y otra de tipo empírico-analítico, que se fundamenta en un estudio sociológico cualitativo.

La primera parte comprende cinco apartados. En el primer apartado, presentamos el diseño metodológico de la investigación llevada a cabo. En el segundo, establecemos las bases teóricas que sostienen nuestro trabajo. En el tercero, describimos el modelo de ciudadanía en la sociedad de destino. En el cuarto, analizamos el principio de laicidad y el ejercicio de la religión islámica en Francia. En el quinto, exponemos las fases de la inmigración marroquí y el impacto que ejerce el significativo incremento de esta con respecto al ejercicio de su religión sobre la sociedad de destino.

En cuanto a la segunda parte, incluye el estudio empírico-analítico sobre las mujeres marroquíes migrantes en Francia como creyentes y ciudadanas. En último lugar, mostramos unas conclusiones sobre la relación entre la ciudadanía republicana combinada con la práctica de la religión islámica por parte de las inmigrantes marroquíes en Francia.

1. DISEÑO METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN

Los interrogantes que han motivado nuestra investigación sobre la dimensión religiosa en los procesos migratorios de las marroquíes inmigradas en Francia son: ¿cuál es el modelo de ciudadanía de la sociedad receptora y cuál es el régimen jurídico-político que regula el ejercicio de la religión en Francia?, ¿cómo afecta este modelo de ciudadanía a la práctica de la religión por parte de las inmigrantes marroquíes? y, por último, ¿qué relación existe entre la identidad laica de la sociedad de destino y la identidad musulmana de dichas mujeres? Estas preguntas de investigación nos conducirían hacia respuestas o resultados, tales como la existencia de una pluralidad de pautas de identidad inéditas en la práctica de su religión, por otro lado antagónica, con respecto a los valores de identidad de la sociedad francesa, inspirados en la separación entre Iglesia y Estado, algo más que incompatible con el dogma islámico.

En nuestra tarea de responder a las preguntas sugeridas, estructuraremos la investigación en torno a los objetivos que enumeramos a continuación: el objetivo primordial es investigar la relación existente entre la identidad ciudadana y la identidad religiosa de las inmigrantes marroquíes en Francia; el segundo objetivo es estudiar los presupuestos teóricos sobre la identidad de los grupos y de los sujetos; el tercero es exponer los modelos de ciudadanía en relación con la identidad social de



los individuos, particularmente, el modelo de ciudadanía republicana imperante en la sociedad receptora; el cuarto, desvelar las fricciones existentes entre la concepción laica y la concepción islámica del modelo de sociedad y los ajustes operados por la comunidad marroquí respecto a la ley estatal francesa; y, por último, el quinto objetivo es el análisis del discurso de las marroquíes inmigrantes, con el fin de conocer las distintas pautas de conducta —confesionales o no— adoptadas para su integración en la sociedad receptora.

El propósito de nuestro trabajo es entender la percepción que las inmigrantes marroquíes tienen del contexto social de recepción, de su identidad, de sus respuestas de adaptación y de las estrategias llevadas a cabo en materia de la práctica de la religión, y para tratar de alcanzar este objetivo hemos utilizado una metodología cualitativa. Para el acceso a los discursos de las marroquíes hemos seleccionado la entrevista semiestructurada como técnica de producción de datos. La muestra se ha diseñado de acuerdo con la técnica del muestreo teórico, según la cual la elección de los sujetos determinaría los discursos. Las entrevistadas se han distribuido a partir de la clasificación propuesta por Venel (2004), que establece cuatro modelos de relación entre ciudadanía y religión practicados por las inmigrantes musulmanas en Francia. El análisis de los discursos de las entrevistadas se ha efectuado en función de las siguientes variables: el contexto social de recepción, el carácter de su identidad, sus respuestas de adaptación y las estrategias para la práctica de su religión. En suma, se les ha dado la palabra a las marroquíes inmigrantes para conocer sus discursos y cómo dan sentido a su doble rol de ciudadanas y creyentes en el ámbito de la sociedad francesa.

Las características de los sujetos seleccionados fueron las siguientes: mujeres, inmigrantes, de origen marroquí y residentes en Francia. La muestra de la investigación ha constado de veintinueve entrevistas, aunque en este trabajo se recogen únicamente las que proporcionaron una mayor información sobre las cuestiones planteadas.

El trabajo de campo realizado se ha desarrollado en el interior de diversas asociaciones de inmigrantes magrebíes en las ciudades de París, Aix-en-Provence y Marsella durante los meses de septiembre de 2015, diciembre de 2016 y enero de 2017.

2. CUESTIONES TEÓRICAS PLANTEADAS EN TORNO A LA IDENTIDAD SOCIAL

Los autores que se han ocupado de la explicación teórica de la identidad social han abordado distintas cuestiones de interés. Entre ellas cabe destacar el análisis de la influencia del sistema subjetivo de creencias sobre las relaciones intergrupales (Tajfel & Turner, 1974) o la construcción de una Teoría de la identidad social, a partir de la relevancia de los efectos de las categorizaciones en relación con los comportamientos de discriminación intergrupales (Turner & Brown, 1978). Igualmente, la elaboración de la Teoría de la autocategorización, centrada en los procesos de la configuración de la identidad (Turner, 1985), ha dado lugar a numerosas aportaciones. Desde su propia perspectiva, Tajfel (1974; 1978) concluyó que la



conducta social de los individuos era distinta según fuese intergrupala, condicionada por la pertenencia a diferentes grupos sociales, o interpersonal, marcada por las relaciones sociales individuales con el resto de los sujetos y por los rasgos propios de su personalidad.

Estas claves nos remiten a un retorno del sujeto en sociología frente a los arquetipos deterministas que son justificados por las causas, la acción y la conciencia social. Pero ¿qué es la identidad social? La identidad es una dimensión de los actores sociales que pertenece a lo subjetivo y que se localiza entre la libertad y el determinismo; es la autonomía y la autogestión de los individuos que emerge y se confronta en relación con otras identidades en el mundo de las interacciones sociales (Goffman, 1993; Turner, 1999). Desde esta perspectiva, la identidad no es una propiedad inherente al sujeto, sino que surge y se desarrolla en el contexto de las interacciones cotidianas con otros individuos; es intersubjetiva y relacional, constituyendo un producto del proceso social.

El análisis de la identidad puede efectuarse, bien a través de las representaciones sociales y de su organización en el interior del individuo respecto a sí mismo y en relación con los otros, bien mediante las relaciones de su grupo con los demás grupos. Estas representaciones son marcos intelectuales o sistemas conceptuales que son utilizados para la construcción de la realidad y, además, definen el comportamiento del individuo; es decir, son representaciones efectivas que funcionan y actúan en la vida social, orientando la acción de los sujetos (Zavalloni, 1973). La representación de la identidad se sitúa en una toma de conciencia de las diferencias entre los individuos y entre los grupos y, así, tenemos tres lugares de determinación social de las representaciones identitarias: las matrices procedentes de la cultura, las ideas que circulan en un determinado tiempo y lugar, y las experiencias vividas por los sujetos.

Estas diferencias se canalizan a través de la autoidentificación de los individuos y de los grupos, por la afirmación de sus diferencias; este es el elemento crucial de la lógica de la identidad. Estas diferencias se ordenan en oposiciones dicotómicas que están presentes en el lenguaje y el mundo simbólico de los individuos y de los grupos, tales como negro/blanco, inmigrante/autóctono, mujer/hombre, laico/religioso, por enumerar algunas, y que «van asociadas a múltiples reglas de comportamiento, códigos y roles sociales que contradistinguen las relaciones tanto en el interior del grupo como hacia afuera, con respecto a los “otros”, los extraños, los extranjeros, los enemigos...» (Giménez, 1996, p. 15).

En este sentido, tanto la distinción entre la concepción del «sí» que abarca los valores y las aspiraciones del yo más profundo, que no es inmutable pero sí persistente, como la imagen del «sí» que significa la fotografía que representa al individuo en un determinado momento como algo que es efímero, variable y puntual conducen a un dilema que consiste en superar el mantenimiento de la libertad del sujeto, pero sin disolver la consistencia y el grosor de su identidad (Turner, 1999).

La configuración de la identidad está implícita en la sociedad global y afecta de distinta manera a las diferentes sociedades. Así, en las sociedades arcaicas basadas en personajes mitológicos, la identidad se apoya en las prácticas rituales; las sociedades tradicionales, fundamentadas en la identidad étnica grupal, en los



mitos y en las tradiciones religiosas, tienen tendencia a la absorción centrípeta del individuo dentro de la comunidad; por lo que respecta a las sociedades modernas, su rasgo fundamental identitario es la diferenciación, la complejidad y la pluralidad de la vida social (Berger, 1981).

Como podemos comprobar, las identidades grupales no pertenecen a una esencia sino que son sistemas de representaciones y de relaciones que no son inmutables; al contrario, son activas: surgen de procesos históricos y son el resultado de conflictos. Las identidades individuales suelen transformarse en los casos de emigrantes que desarrollan respuestas de adaptación a su nueva situación, redefiniendo su identidad sobre el sustrato de su identidad precedente; o también pueden sufrir mutaciones, como en los casos de conversión o desconversión religiosa, que son el resultado de su migración a otros países con tradiciones o sistemas distintos a los de las sociedades de origen (Berger, 1981; Turner, 1999; Giménez, 1996).

3. EL MODELO DE CIUDADANÍA EN LA SOCIEDAD DE DESTINO

El concepto de ciudadanía se refiere a los componentes de una organización de carácter político que tiene su origen en dos momentos de la historia de Occidente: el primero, con la emergencia de las polis griegas; y el segundo, con el origen de las ciudades-estado de la época medieval. Más tarde, surge la filosofía política moderna, que abandona la filosofía clásica para abrazar la filosofía política social con Maquiavelo en Italia, Hobbes y Locke en Inglaterra, Rousseau en Suiza y Kant en Alemania, aportando nuevos conceptos y valores al calor de la evolución política y social de las sociedades occidentales.

Todos los modelos de ciudadanía se apoyan en principios políticos particulares y en el reconocimiento de ciertos valores de base, alrededor de los cuales se configuran las diversas identidades que articulan las distintas organizaciones políticas de dichas sociedades (Habermas, 1987). Así, en la época clásica, la concepción espartana de ciudadanía se articulaba en torno al valor militar y a la disciplina, como elemento primordial del ciudadano y bajo el principio de «buen orden». La sociedad ateniense se agruparía en función de la igualdad ante la ley y la libertad de expresión: isonomía e isegoría, respectivamente. El pueblo romano se establecería alrededor del equilibrio de los diversos intereses inmersos en el pueblo. Las ciudades-estado de la época medieval se fundaron en base a la independencia política y a la libertad para el ejercicio de la empresa y el comercio. Sin embargo, la ciudadanía contemporánea se estructuró en función de las ideas de justicia y del bien, dando lugar a una tipología específica que comprende cuatro modelos de ciudadanía, definiéndose estos como liberal, libertario, republicano y comunitario, que exponemos a continuación en el cuadro de la página siguiente.



TIPOLOGÍA DE MODELOS DE CIUDADANÍA CONTEMPORÁNEA

DENOMINACIÓN	CONCEPTO	CARACTERÍSTICAS
Ciudadanía liberal	Concepción política de la justicia	Otorga el mismo valor a la libertad y a la igualdad ciudadana
Ciudadanía libertaria	Justificación del Estado mínimo	Únicamente concede importancia a la libertad
Ciudadanía republicana	Concepto procedimental de democracia	Prevalen las libertades positivas
Ciudadanía comunitaria	Rearticulación moral de la identidad moderna	Garantiza el mismo valor a las diversas identidades colectivas e individuales inmersas en la comunidad política

Fuente: elaboración propia a partir de Benítez, 2004.

En todas las etapas históricas encontramos un denominador común: la definición de ciudadanía como la condición política del individuo.

El modelo republicano de ciudadanía es el que prevalece en Francia y reúne una serie de características que lo definen como una forma de gobierno mixta; en él los ámbitos público y político son esenciales para el desarrollo de los sujetos como personas, pues es el más rico en ideales y contenidos. Por otra parte, este modelo permite el rol activo de los individuos, ya que los ciudadanos se preocupan y participan en el gobierno de toda la sociedad, lo cual, además, constituye un honor en sí mismo, en un sistema donde la ética y la política van unidas.

Este modelo impulsa la faceta política de los individuos, a través de la educación, el compromiso con la comunidad y su participación en el sistema democrático, promoviendo la ciudadanía activa. Benítez lo expresa de la siguiente manera:

... la participación activa en los asuntos comunes de todos los miembros de la comunidad implica que la sociedad es una asociación de ciudadanos libres e iguales que forman una comunidad jurídica que se gobierna a sí misma. Los destinatarios del derecho serán, también, sus autores (Benítez, 2004, p. 221).

En esta línea, las formas jurídicas de la democracia quedan plasmadas en un sistema de elementos fundamentales que permiten el derecho a la autonomía privada y a la autonomía pública, haciendo de los ciudadanos una comunidad jurídica libre e igualitaria, que se institucionaliza mediante el Estado de derecho. En definitiva, el modelo republicano se sustenta en el gobierno de las leyes y no de los individuos.

El régimen político actual de Francia se basa en la Quinta República, instaurada por la Constitución de 1958, que ampara una democracia que se sustenta en los presupuestos de la laicidad y la neutralidad del Estado como principios de derecho público, y es gobernada por un presidente elegido por sufragio universal.



4. EL PRINCIPIO DE LAICIDAD EN FRANCIA Y EL EJERCICIO DE LA RELIGIÓN ISLÁMICA

El principio de laicidad es uno de los pilares de la República francesa. Es un concepto complejo que tiene una definición etimológica que proviene del griego *laós*, que significa «pueblo»; es decir, una población sin distinción interna, sin grupos, que hace referencia a la invisibilidad, a la no discriminación y a lo que es común a todos los miembros de una población que vive en un espacio concreto. Esta población puede comprender varias etnias, a partir de las cuales se hace necesario disponer de referencias comunes (Kintzler, 2008).

Este concepto sobre el origen del *laós* defiende como ideal el vivir juntos, donde los individuos no pueden ser discriminados por sus particularidades, ya sean religiosas, económicas, de sexo-género, étnicas u otras. Gaudin define la laicidad como «... la afirmación universalista en la que uno es, primero, un ser humano y un ciudadano, antes que cualquier otra cosa» (Gaudin, 2015, p. 110). Esta definición hace referencia a una emancipación que excluye toda dependencia, ya sea religiosa, económica, de sexo-género u otra.

Desde una perspectiva histórico-jurídica, la laicidad es una construcción política que ha producido tres grandes rupturas en Francia a lo largo de su historia. Dichas rupturas están representadas: primero, por la superación del sistema del Antiguo Régimen, representada por la Revolución Francesa en 1789 y que ha puesto las bases de la democracia y de la laicidad francesas; segundo, la creación de la Escuela de Jules Ferry, emanada de la Ley de 1883, que distinguió entre la instrucción religiosa, que pertenecía a la familia y a la Iglesia, y la instrucción moral, que se practicaba en la escuela, bajo el argumento de que una moral surgida de la religión es particular y por eso pertenece a un grupo determinado, por lo que no puede imponerse a todos; y, tercero, la entrada en vigor de la Ley de 1905, instauradora de la separación entre la Iglesia y el Estado y de la libertad de conciencia, esto es, la elección de cada individuo a tener una religión, a cambiar de fe y a tener una convicción religiosa o no (Art. 1). La garantía de esta libertad de conciencia estuvo respaldada por el concepto jurídico de la reserva del orden público y por la separación entre Iglesia y Estado. Por último, dicha Ley promovió la institución de la neutralidad del Estado, excluyéndolo definitivamente de la concepción religiosa del mundo (Baubérot & Milot, 2011; Baubérot, 2015; Portier, 2016).

En la actualidad, podemos hablar de una cuarta ruptura en relación con la visibilidad, cada vez más importante, del islam en Francia. Este hecho ha provocado grandes polémicas y generado regulaciones en materia del ejercicio de la religión musulmana a distintos niveles, pues el islam no es solamente una religión, sino que es una ideología, una organización política y social y una cultura (Elorza, 2002). A este respecto, Francia, como sociedad de destino de las poblaciones coloniales y postcoloniales islámicas, afronta grandes desafíos para acomodar el islamismo a la laicidad republicana.

En esta línea, el fuerte incremento de las migraciones musulmanas hacia suelo francés en los últimos años ha situado a la religión islámica como la segunda religión de Francia. La eclosión del paradigma laico y el reforzamiento de los valores





republicanos —de neutralidad del Estado en materia de prácticas religiosas— han desembocado en distintas regulaciones, entre ellas la prohibición del hiyab en la escuela pública o en los establecimientos públicos, en razón del principio de Derecho Público referente a la unidad del pueblo, sobre la base de tres cuestiones fundamentales: la libertad de conciencia; la igualdad de todos los ciudadanos sean cuales sean sus convicciones espirituales, su sexo y su origen; y la consecución del bien común de todos y el interés general como única razón de Estado.

En este sentido, la laicidad ha conocido un refuerzo de su protagonismo en el sistema sociopolítico francés actual y se ha constituido como una «laicidad a la francesa», representando el caballo de batalla para contrarrestar los intentos, por parte de las comunidades musulmanas, de hacer de la práctica de la religión una cuestión que afecta al espacio público, algo tan preservado por los valores republicanos.

Para Peña-Ruiz la laicidad francesa se define, desde el punto de vista filosófico, de la siguiente manera:

... algunas personas creen en un dios y otras en varios; otros son agnósticos y ateos. Sin embargo, todos deben vivir juntos y esta vida en común emana de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, asegurando a cada uno la libertad de conciencia, que excluye toda constricción religiosa o ideológica, de igualdad de derechos e incompatible con el privilegio de una creencia. El poder público promueve la universalidad de la acción ciudadana en la esfera pública para alcanzar el bien común y deberá ser neutro sobre el plano confesional y, desarrollar por la instrucción, el ejercicio autónomo del juicio con el fin de que todos aprendan a vivir sus convicciones sin fanatismo e intolerancia. Así comprendida, la laicidad no está en el orden de una opción espiritual particular, pero constituye la condición fundamental de la vida pública. Por lo tanto, no se puede renegociar constantemente en función de la fluctuación del paisaje religioso y de las relaciones de fuerza que subyacen a ella (Peña-Ruiz, 2003).

En el siguiente cuadro recapitulativo confrontamos las definiciones de laicidad propuestas por Baubérot como historiador y sociólogo de la laicidad y por Peña-Ruiz como filósofo:

DEFINICIONES DE LAICIDAD	
H. PEÑA-RUIZ. Filósofo	J. BAUBÉROT. Historiador y sociólogo de la laicidad
Por la conjunción de tres principios	Por la articulación de cuatro principios
Libertad de conciencia	Garantía de la libertad de conciencia
Igualdad de los derechos de los ciudadanos sin distinción de convicción	Igualdad y no discriminación
Universalidad de acción en la esfera pública, desarrollada con el objetivo de contribuir al interés general	Separación entre política y religión
	Neutralidad del Estado respecto a las distintas creencias

Fuente: elaboración propia a partir de Peña-Ruiz (2003) y Baubérot (2015).

5. LA INMIGRACIÓN MARROQUÍ Y EL ISLAM EN FRANCIA

En este apartado analizaremos cuáles son las implicaciones que derivan del aumento de la inmigración musulmana en Francia y de la práctica de su religión.

La comunidad marroquí implantada en territorio francés representa el 44,4% de la población marroquí total residente en el extranjero y constituye la comunidad islámica inmigrante más activa en los campos político y artístico y en las Administraciones de la sociedad de destino (Migration Policy Center, 2013; Ined, 2016).

La comunidad inmigrante marroquí ha seguido una evolución que se ha estructurado en varias fases. Este proceso comenzó con la migración de mano de obra al término de las contiendas bélicas europeas, de las que Francia había salido con numerosas bajas; en la fase siguiente se produjo una inmigración de tipo familiar, con los procesos de reagrupamiento de las familias y la fijación de esta población en territorio francés. La composición de esta comunidad se distribuía entre individuos procedentes de las clases trabajadoras de la sociedad de emisión, aunque también se encontraban sujetos pertenecientes a las clases medias, que huyeron de la represión política y del control social del país de origen para insertarse en una sociedad de destino caracterizada por un modo de vida moderno que se alejaba de dichas constricciones.

En las fases evolutivas de la migración de los y las marroquíes hacia Francia, las generaciones pioneras son las que más practicaban el culto religioso, basado en el islam ortodoxo. Por el contrario, las generaciones actuales son las que menos relación tienen con las tradiciones y con el país de origen, practicando un culto menos rígido, al no contemplar su regreso e instalación en Marruecos. La transmisión de la cultura musulmana por parte de las generaciones inmigrantes anteriores a las generaciones recientes —algunas ya nacidas en Francia— se efectúa mediante la influencia y las orientaciones familiares, así como a través de las distintas actividades de la comunidad marroquí, tales como el comercio o el culto religioso, entre otras, contribuyendo a la adquisición de una identidad que oscila entre la cultura musulmana y la ciudadanía republicana (Lamchichi, 1999; Bekouchi, 2003; González Santos, 2016).

Durante las últimas décadas, Francia ha experimentado un nuevo fenómeno: la emergencia de una sociedad plural y plurirreligiosa en la que coexisten una variedad de valores aportados por las diferentes culturas y religiones pertenecientes a las distintas comunidades extranjeras que conviven en territorio galo. En palabras de Lutrand y Yazdekhashti, estos valores representan para unos «una oportunidad para la laicidad mientras que otros, por el contrario, temen que la emergencia del islam rompa los fundamentos de la República, es decir, la unidad del país»; otros reivindican que dicho «pluralismo interroga el vivir juntos» (Lutrand & Yazdekhashti, 2011, p. 1 [traducción propia del francés]).

La naturaleza de la religión islámica entra en colisión con los valores de la laicidad, provocando numerosos requerimientos de las autoridades francesas, instando a los líderes religiosos musulmanes a su adaptación a los presupuestos republicanos. Para Tareq Oubrou es decisiva la propuesta de un islam de Francia que tenga en cuenta el contexto en el que se inserta:



... la gran visibilidad del ejercicio de esta religión en el espacio público —debido a la evidencia de los signos religiosos y de la vestimenta— actúa como desestabilizador de la identidad nacional, pues el ciudadano francés no está preparado para esta visibilidad... (Oubrou, 2015 [traducción propia del francés]).

Los primeros inmigrantes magrebíes llegaron para satisfacer las necesidades de reconstrucción de la Francia postbélica, pero también trajeron su cultura y su religión a Francia. Posteriormente, con el fenómeno de la globalización, han emergido nuevos discursos sobre el islam en la sociedad francesa, como la adaptación de la religión islámica a la laicidad, ya que esta sociedad está regida por la ley, es decir, por la laicidad, y es precisamente este derecho el que permite la práctica de la religión musulmana. Por lo tanto, no solo hay que tener en cuenta el derecho, sino también las mentalidades. En el país de destino de la población inmigrante musulmana, la libertad es liberarse de la religión, pero para los musulmanes no es así. Asimismo, la ideología de ciertos sectores femeninos islámicos conservadores propugna ante todo la defensa de la familia, rechazando cualquier clase de reformas que afecten a esta en el contexto de la tradición islámica en la sociedad de destino (González Santos, 2015). Así pues, deben construirse puentes de entendimiento entre la comunidad islámica y la sociedad francesa, creando un discurso religioso que permita la integración plena de los musulmanes en dicha sociedad (Oubrou, 2015; Boubakeur, 2016).

6. MUJERES MARROQUÍES MIGRANTES EN FRANCIA: CREYENTES Y CIUDADANAS

En el presente apartado vamos a estudiar cómo afecta el modelo de ciudadanía republicano a la práctica de la religión por parte de las inmigrantes marroquíes y qué relación existe entre la identidad laica de la sociedad de destino y la identidad musulmana de dichas mujeres. Para dar respuesta a estas cuestiones, vamos a abordar el quinto objetivo de nuestra investigación, a saber: el análisis del discurso de las marroquíes inmigrantes, con el fin de conocer las distintas pautas de conducta, confesionales o no, adoptadas para su integración en la sociedad receptora. Las conductas de estas mujeres procedentes de los distintos flujos migratorios y de la aparición de las nuevas generaciones nacidas en Francia han sufrido mutaciones que han sido pactadas en el interior de la comunidad marroquí, en el seno de la familia o en la sociedad receptora. Desde este ángulo, las paradojas salidas de las contradicciones entre los valores de la sociedad de destino y los valores de los y las inmigrantes marroquíes han dado lugar a grandes transformaciones de sus costumbres y de su cultura en los dos sexos (Weibel, 1995; Hayeur, 1998).

La relación que establecen las mujeres inmigrantes marroquíes entre la ciudadanía republicana y el ejercicio de su religión se estructura en cuatro tipos de identidades: las acomodadas, que pretenden conciliar su doble pertenencia francesa y musulmana con la idea de que el islam no es incompatible con los valores nacionales franceses y tampoco afecta a la unidad cultural de Francia; las practicantes



de la laicidad, desligadas de la religión y laicas comprometidas; las contratistas, que rechazan su pertenencia a cualquier religión; y las neocomunitaristas, que se repliegan en su religión y en su identidad exclusivamente islámica (Venel, 2004).

6.1. LAS ACOMODADAS

Durante el trabajo de campo realizado en Francia para averiguar cuál era la percepción de las marroquíes inmigradas sobre el ejercicio de la religión musulmana en relación con la sociedad de destino, estas nos transmitieron visiones mayormente conciliadoras y adaptativas cercanas al modelo de integración asimilacionista (Sartori, 2001) seguido por el sistema francés para la integración de las comunidades inmigrantes, que tiene como fin la adaptación de los extranjeros a la sociedad francesa con el consiguiente proceso de aculturación. A continuación, presentamos los testimonios de las entrevistadas, que marcamos con una E seguida del número de la entrevista. Así, la E1, que trabaja como recepcionista en una destacada asociación de asuntos sociales en París, nos explica cómo y cuándo adquirió la religión musulmana en la sociedad de origen:

... de todas formas, hemos nacido con la religión musulmana. En nuestra casa veíamos a nuestro padre hacer la oración, y a nuestra madre también; todos hacían la oración. Y cuando llegamos a los quince años y ya sabíamos leer y escribir, aprendimos a hacer la oración en la escuela [...], en la escuela nos lo enseñaban, así que, automáticamente, la hacíamos también; veíamos a todo el mundo ir a las mezquitas. No eran solo nuestros padres los que nos decían que había que hacer la oración; éramos nosotros los que teníamos ganas de hacerla... (E1).

Además, nuestra entrevistada nos relata cómo ha transmitido la práctica de la religión musulmana a sus descendientes nacidos en Francia:

... lo que nuestros padres han hecho por mí yo lo hago con mis hijos... Entonces, mi marido y yo les hemos dicho que el día en que sepan leer y escribir tendrían que aprender un poco de Corán en la escuela para hacer la oración... y luego, venga, venga, ahora sois libres, podéis hacer lo que queráis. La religión es esto: la oración, son cinco veces al día, si las queréis hacer... y ellos estaban muy interesados... (E1).

Nuestra entrevistada nos muestra de esta forma cómo se produce la transmisión de la religión y de cómo los hijos y las hijas de las marroquíes se hacen musulmanes en situación de inmigración, en una sociedad de destino laica y neutra hacia cualquier confesión.

Cuando interpelamos a la E13, empresaria en la ciudad de Marsella, acerca del ejercicio de la religión en la sociedad francesa, su respuesta fue:

... la religión es personal. Yo me reservo el derecho a practicar la religión de forma privada, pero nuestra libertad depende de muchas cosas. Hay límites. Una mujer aquí no puede «velarse» fácilmente; de hacerlo, tiene que ser muy fuerte psicológicamente. Una mujer velada no puede hacer lo que quiera..., está prohibido en



muchos sitios públicos. Por ejemplo, si un niño se ahoga en una piscina, una mamá velada no puede aproximarse al borde de la piscina, debido a que es un sitio público prohibido a las madres que portan el velo [...]. Su hijo pequeño se ha ahogado porque no pudo vigilarlo..., ella estaba lejos [...]. La madre lleva velo en los sitios públicos prohibidos, por eso no pudo bañarse [...]. Cada vez hay menos libertad para practicar la religión..., pero también hay mucha gente que ha abusado: los integristas, los terroristas [...]. Ha habido demasiados incidentes y ahora, de golpe, ellos... han estigmatizado la religión (E13).

La estigmatización de la religión musulmana por parte de la sociedad francesa es más que tangible, debido a las masacres perpetradas en suelo francés por grupos fundamentalistas islámicos que tenían como objetivo a la población civil; esto ha suscitado un rechazo radical por parte de una gran parte de la sociedad hacia todo lo relacionado con la religión islámica, incluyendo a la población musulmana inmigrada. Por otra parte, la regulación de los signos externos asociados al ejercicio de dicha religión provoca que las musulmanas, muchas de ellas nacionales francesas, se aparten de estas prácticas, pues dificultan su integración plena en la sociedad de destino con todo lo que eso conlleva.

La E14, asistente social en una asociación para la inserción de las mujeres inmigrantes, nos comenta, al hilo de su práctica religiosa: «... Sí, yo no voy nunca a la mezquita. Practicamos la religión en familia, en casa [...]. Somos gente tranquila, no somos gente que hace ostentación de nuestras creencias», lo que nos sugiere que la interiorización de los valores de la laicidad por su parte y la de su familia es patente, replegándose hacia el espacio privado a la hora de ejercer sus prácticas religiosas.

La E20, empleada en una empresa de limpieza en Marsella, comenta: «... Sí, hacemos la oración, hablamos de Dios [...]. Es como los otros, a cada uno su religión. A cada uno su camino...» (E20).

La E28, directora farmacéutica en el laboratorio de un hospital de Marsella, nos explica cómo practica su religión:

... sí, practico mi religión. Si me apetece ir a la mezquita, voy..., pero no siempre tengo ganas. La religión es personal, es una elección..., no es una obligación. Yo la practico casi siempre en mi casa, porque creo que es personal, así que lo hago cuando quiero [...]. Es parte de mi intimidad... de mi pequeño jardín (E28).

La E26, directora de formación en una empresa de seguros de Aix-en-Provence, puntualiza:

... Sí, considero que la religión no se debe imponer a los demás [...]. Es para mí, no para los otros. Puedo hacer mis oraciones en casa, puedo hacer mi [ayuno de] ramadán. Es importante para mí que se quede en lo privado (E26).

Tal como nuestras informantes ponen de manifiesto, existe una combinación de su doble pertenencia francesa laica y religiosa musulmana y, además, practican los dos valores en su doble identidad ciudadana y creyente. Este rasgo es característico del islam de Francia, como una forma de práctica de la religión musulmana en clara



emergencia y evolución, puesto que en la sociedad francesa la religión no ocupa un lugar central en el campo sociopolítico. Estas nuevas formas de vivir el islam proceden de la modernidad, y sus rasgos principales son la autonomía y la individualización, esta última provocada por el debilitamiento de los vínculos sociales. De esta forma, la modernidad no es incompatible con la religión islámica, y el islam puede subsistir dentro de la nación francesa sin repercusiones para su unidad cultural.

6.2. LAS PRACTICANTES DE LA LAICIDAD

Algunas inmigrantes marroquíes modifican sus hábitos culturales para integrarse en mejores condiciones en la sociedad de destino, practicando una cultura de adaptación, abandonando de manera progresiva ciertos elementos culturales, incluidas las creencias religiosas, para abrazar la ley y la laicidad que rigen la sociedad francesa en materia de confesiones.

La E17, empleada del sector editorial en Aix-en-Provence, comenta:

... En Marruecos, mi padre me había inscrito en un colegio privado donde se enseñaba la religión [...]. Se había enterado de que el país iba a ser arabizado después de la independencia y tuvo miedo por nosotros [...]. Allí nos enseñaban el Corán y nos obligaban a hacer la oración [...], fue en aquel colegio donde me inculcaron la creencia en un dios [...]. Cuando eres pequeña, es muy fácil influenciarte. Estudiábamos los dos programas, en marroquí y en francés. Más tarde, cuando fui a secundaria, nos daban clase de filosofía del islam y de historia islámica [...]. Fue aquí donde se me abrieron los ojos, al averiguar que las guerras entre tribus se hacían para conseguir el poder y el título de rey. Cuando acabé la escuela de secundaria, me trasladé a Francia [...]. Pero, a medida que iba leyendo obras, asistiendo a reuniones de amigos en las que discutíamos acerca de todos los temas y de nuestras conversaciones, me di cuenta de que la creencia en un dios se me hacía más difícil y pronto me convencí de que esto era una invención del ser humano. Ahora respeto las creencias de los demás; en realidad, me dan envidia..., lo encuentro admirable [...]. Pero yo ya solo creo en la vida (E17).

La identidad de las inmigrantes a su llegada a la sociedad de destino está influenciada por la cultura y la religión musulmanas, pues, como apuntábamos más arriba, el islam no es solamente una religión sino un sistema social, político, jurídico y cultural que lo engloba todo. Las tácticas culturales de las inmigrantes marroquíes en la sociedad de destino están marcadas por una apertura, por las concesiones y por la asunción progresiva de las prácticas culturales de la sociedad francesa. El abandono de las creencias inculcadas desde la infancia en la escuela y el sistema educativo marroquí, de tipo confesional, ha sido sustituido por la tolerancia hacia la existencia de un sistema laico, en el que se da cabida a todas las creencias y confesiones sin particularismos ni ambages, abarcando a toda la nación y a las comunidades extranjeras implantadas en Francia. Los laicos militantes y musulmanes de origen se caracterizan por su fidelidad republicana y rechazan las prácticas religiosas musulmanas por considerarlas retrógradas.



La E18, coordinadora de una asociación de inmigrantes marroquíes en la ciudad de Marsella, comenta:

... Soy creyente desde siempre y venir aquí no me ha convencido de lo contrario..., aunque estoy casada con un no musulmán; me he casado porque es muy tolerante y me deja practicar [...]. Yo siempre tengo mis conversaciones con Dios, porque tengo fe en él [...]. Cuando volví a Fez para ver a mi familia, hace mucho tiempo, mi hermano lo comprendió... pero mi padre me retiró la palabra, hasta que el año pasado se murió y antes de fallecer me perdonó [...]. Yo venía de un repudio... y mi hermano, que estudiaba medicina en Francia, me ayudó a venir aquí [...]. No me podía quedar en Marruecos, porque era muy joven y mi antiguo marido me había roto la vida, me repudió [...]. Y yo no lo sabía, hasta que recibí una carta del juez anunciándome que tenía que abandonar la casa conyugal [...]. Lo he pasado muy mal [...]. No puedo entender que la religión permita cosas así en mi país [...]. Yo siempre he creído [...]. A día de hoy, vivo y trabajo aquí, practico mi fe musulmana en casa, fuera de las miradas de los demás; mi relación con Dios es personal..., porque en mi trabajo tengo que ser escrupulosa..., no es bueno para la asociación [...]. Vivimos de las subvenciones del Gobierno [...]. Ahora, estoy con mi marido francés y con mi hijo..., ellos entienden mi situación (E18).

La norma jurídica islámica que prohíbe a las mujeres casarse con un hombre no musulmán ha marcado la relación familiar de nuestra entrevistada, al ser su matrimonio categóricamente rechazado por el padre, en cumplimiento de dicha norma. Por otra parte, la disolución unilateral del matrimonio por parte del marido¹ estigmatiza a las mujeres repudiadas y provoca que la familia y la sociedad en su conjunto rechacen a estas mujeres. En el caso concreto de la E18 este hecho habría desembocado en un proyecto migratorio hacia Francia, que fue facilitado por su hermano, estudiante universitario en este país. Sin embargo, el ejercicio de la fe islámica por parte de nuestra entrevistada no ha sido modificado por su integración en la sociedad de destino, pues en la religión musulmana, la libertad individual no está suprimida y, por ende, puede seguir practicando su fe, a pesar de estar casada con un no musulmán.

6.3. LAS CONTRATISTAS

La E12, directora de un periódico de alcance regional en Marsella, nos explica su postura ante las prácticas confesionales ejercidas por algunas inmigrantes marroquíes en la sociedad de destino:

¹ En los últimos tiempos, a raíz de la reforma de la *Mudawana*, o Código de Estatuto Personal, en 2003, la disolución del matrimonio puede ser solicitada por la esposa, mediante la supervisión del juez.

... En Francia se ha construido una imagen de los inmigrantes marroquíes como delincuentes, incultos, como personas que no tienen formación y que no cursan estudios...; en Francia se ha frustrado a la inmigración [...]. Se ha retirado a los inmigrantes del espacio público para recluirllos en sus hogares, avergonzándoles de su condición de inmigrados... también hasta la cuarta generación, que vive y trabaja aquí y que, además, se ha convertido al integrismo... Creo que es como un árbol, tienen una identidad mal construida... Yo, sin embargo, sé de dónde procedo, conozco mis orígenes. Francia no ha acertado con sus políticas de integración..., de la gente inmigrada, que no era del mismo color [...]. La xenofobia y el racismo han aumentado y hay un riesgo de explosión [...]. Yo no puedo quedarme indiferente ante una mujer velada completamente, fantasma, pasando por la calle..., me parece aberrante y me horroriza que se haga esto en nombre de la religión [...]. No hay religión que explique esto [...]. Pero una cosa es esto y otra es escupirle e insultarla...; no me parece bien..., creo que no sirve para nada [...]. Otra cosa que me parece increíble es la ley de regulación del velo... que no hace más que incitar todavía más al integrismo [...]. Yo siempre pienso que la cuarta generación de marroquíes es francesa [...]. El otro día iba conduciendo y pensé en esto, me pareció toda una locura... porque me siento completamente francesa y, además, marroquí de origen. En Francia olvido que vengo de Marruecos, que tengo un origen marroquí..., porque yo no me considero extranjera aquí, sino que son los demás los que me lo recuerdan... (E12).

Las habilidades culturales de algunas marroquíes van perfilando posturas de apertura hacia la sociedad francesa y cediendo terreno, abandonando así los valores dominantes de tipo patriarcal y adoptando nuevas prácticas sociales en relación con el género. La adopción de estas prácticas femeninas propias de la sociedad francesa moderna está conectada con el acceso a la promoción profesional, las conductas afectivas y de convivencia conyugal, así como la consideración de un islam reformado, en conformidad con los valores de la ciudadanía republicana, de laicidad y de neutralidad de los espacios públicos. La identidad de nuestra entrevistada se acerca en gran medida a dichos valores, distanciarse de su identidad original musulmana, mediante un proceso de aculturación, para integrarse de mejor manera en la sociedad de destino.

Para la E4, trabajadora en una radio libre en París, la identidad de las marroquíes en Francia es problemática, a pesar de que ella no es creyente:

... la idea que tengo de mi identidad es una suma de pertenencia a las cosas que hacen que tengamos una especie de comunidad común [...]. Pero esta comunidad, de hecho, no existe..., está en construcción [...]. Esto es algo que no se dice [...]. Yo no soy musulmana..., no soy practicante, no creo en la religión..., pero mis amigos argelinos sí practican..., y la idea..., el hecho de ser musulmana es una pertenencia muy fuerte..., y el hecho de ser árabe..., la arabidad, en cambio, ¿qué quiere decir? [...]. Nuestra generación tiene un problema de identidad muy fuerte: para los practicantes musulmanes hay una crisis de reconocimiento y para nosotros, un problema de cuestionamiento de a qué comunidad pertenecemos ¿árabe o francesa?... (E4).

Como ya hemos apuntado en la parte teórica de nuestro estudio sobre la identidad, esta no es una propiedad inherente al sujeto, sino que surge y se desarrolla



en el contexto de las interacciones cotidianas con otros individuos; es intersubjetiva y relacional, constituyendo un producto del proceso social. La arabidad mencionada por nuestra informante hace referencia a la identidad árabe y es un movimiento que se fundamenta en la solidaridad y la cooperación entre los estados árabes frente al colonialismo de las potencias durante el siglo xx. Dicha solidaridad es secular y pone los cimientos del panarabismo y el nacionalismo enarbolado por Egipto, los cuales, debido a ciertos acontecimientos históricos como el 11-S o la guerra entre Irán e Irak —por mencionar algunos—, han sufrido un enorme declive. La relación que establece nuestra entrevistada entre identidad árabe e identidad musulmana confronta ambas identidades, y su autoposicionamiento identitario árabe se contrapone a su vivencia frente a los grupos comunitaristas, residentes en la sociedad de destino.

La E21, cantante y artista, nos narra su relación con respecto a su identidad y al hecho de proceder de un país de tradición musulmana:

... No practico la religión, pero digamos que soy musulmana de nacimiento [...]. Yo nunca he practicado en Marruecos [...]. Mi padre no era creyente, trabajaba como director de una sucursal bancaria en Casablanca y sus amigos eran todos independentistas. Su juventud se forjó en la guerra de la independencia [...]. Mi madre siempre ha realizado los rituales religiosos, ella es creyente..., yo nunca hice [el ayuno de] ramadán [...] y en Francia, todavía menos. Cuando veo a los otros musulmanes aquí, no creo que les prohíban practicar la religión [...]. Vivo en un entorno de musulmanes y sé que practican sin problema (E21).

La identidad musulmana que se atribuye esta marroquí se asienta en el carácter confesional de la sociedad de origen. De hecho, la Constitución marroquí en su artículo tercero establece que el islam es la religión del Estado; además, el carácter sagrado de la Monarquía le confiere tanto el poder religioso como el poder político en el gobierno de la nación. Por lo tanto, estamos frente a un Estado confesional, en el que la religión está presente en todas las esferas de la sociedad. Sin embargo, nuestra informante nos comunica que, a pesar de considerarse musulmana de origen, no es creyente, pues su padre no practicaba la religión, algo frecuente entre la burguesía afrancesada salida del nacionalismo marroquí, que luchó por la independencia del país. Cuando falleció el rey Mohamed v, su heredero Hassan II accedió al poder y reformó la Constitución en 1964, erigiéndose como Comendador de los Creyentes y como representante del Profeta en la tierra. Asimismo, su hijo Mohamed VI continúa ostentando este título, representando la cabeza del poder religioso. Este hecho confirma el carácter confesional del Estado de la sociedad de origen, que nuestra entrevistada rechaza por influencia paterna. En este aspecto se ve confirmada en su identidad aconfesional, desde la que niega su pertenencia religiosa musulmana. Esta cuestión la lleva a considerar que la laicidad y la ley de neutralidad del Estado en la sociedad de destino, en referencia a la práctica religiosa, garantizan su ejercicio de pleno derecho.



6.4. LAS NEOCOMUNITARISTAS

La E25, estudiante universitaria en Aix-en-Provence, nos comenta su disgusto a la hora de vestirse, por el rechazo de su vestimenta en la sociedad de destino:

... No tenemos libertad aquí [...]. En Marruecos todo el mundo puede expresarse como quiera, hay más libertad [...]. Todas las personas, no importa su origen, pueden ir como les apetezca [...]. En mi antiguo instituto no podía llevar falda negra o larga porque es una costumbre de las chicas veladas. Ahora..., quieren prohibirlo también en la Universidad [...]. Pero es que nuestra libertad de expresión también está en el vestido, no entiendo por qué no nos dejan llevarlo (E25).

A partir de 2001 se abre un proceso de regulación sobre los símbolos religiosos en la escuela francesa pública. En este sentido, la Constitución francesa delimita el uso del velo integral o la ocultación de la cara en los espacios públicos, con sanciones que van desde una multa al arresto. La enseñanza pública obligatoria en Francia restringe estas prácticas, muy cuestionadas por el Estado y la sociedad de destino de estas mujeres. Hasta la actualidad el hiyab estaba permitido en las universidades bajo el criterio de la mayoría de edad, pero hoy el Gobierno francés está dilucidando su prohibición también en la enseñanza superior, a raíz de acontecimientos recientes como los atentados terroristas por parte del Estado Islámico en las ciudades de París, Niza y Saint-Étienne. El rechazo de la sociedad francesa a dicha vestimenta es, en gran medida, muy palpable. La E24, también estudiante universitaria en Aix-en-Provence, confiesa:

... Hay libertad de expresión..., pero no del todo [...]. El problema es que nos tenemos que quitar el velo en el trabajo [...]. Antes me lo tenía que quitar en el liceo; en la Universidad lo van a prohibir también. Esto no es libertad [...]. Yo quería hacer estudios de contabilidad en una escuela privada y me han dicho a la entrada que no podía llevar el velo, porque hay que ser neutras [...]. Pero yo no me lo he quitado, por eso renuncié a esa formación. Ahora estoy en la Universidad..., estudio árabe para enseñárselo a nuestra comunidad, a los hijos de la gente que ha venido de Marruecos, porque no tienen mucha idea del idioma y creo que tienen derecho a conocerlo y a hablarlo [...]. No podemos perder nuestros orígenes, nuestra identidad musulmana [...]. Dicen que tienes que ser neutra..., pero todos tenemos nuestras ideas y convicciones [...]. No entiendo por qué no aceptan a la gente sea del origen que sea [...]. Yo soy musulmana y no sé por qué me discriminan [...]. Ahora quieren que me quite el velo [...]. Mi hermana trabaja en una clínica pública y le han obligado a quitarse el velo..., pero yo no aceptaría ese trabajo si tuviera que quitármelo (E24).

El incremento de la inmigración marroquí femenina hacia Francia ha sido patente en los últimos años, constituyendo el 56% de la población marroquí inmigrante durante 2014 según el Instituto Nacional de Estadística francés. Esta feminización de la inmigración supone una de las grandes tendencias del proceso migratorio desde Marruecos hacia el país gallo. La gran controversia suscitada en la sociedad de destino acerca del atuendo islámico de las inmigrantes gira en torno a la consideración de si su indumentaria es una cuestión de diferenciación cultural o



si, por el contrario, es una manifestación religiosa, provocando un enorme debate acerca de la laicidad y de la neutralidad del ámbito público. La competencia entre la comunidad musulmana y la sociedad de destino ha desatado numerosos desencuentros de carácter identitario, ya que unos defienden su adhesión a la laicidad y a la neutralidad pública como elementos de derecho e identidad en la sociedad de destino mayoritaria, mientras que otros reclaman su comunitarismo bajo los valores culturales y religiosos constitutivos de su identidad, aunque como grupo minoritario. Esta contraposición representa una de las polémicas más importantes de los últimos tiempos, tanto en Francia como en el resto de Europa, colocando sobre la mesa los modelos de integración de los y las inmigrantes que oscilan entre el asimilacionismo y el multiculturalismo.

El ejercicio de los preceptos musulmanes paradójicamente cuestiona el propio acceso de las mujeres a las mezquitas para realizar la oración. Las prácticas religiosas de dicha comunidad incluyen declarar su fe en Dios/Alá (ár. *Allāh*), realizar la oración cinco veces al día, dar limosna, peregrinar a la Meca al menos una vez en la vida, y ayunar durante el mes de ramadán. Cuando concluye el mes de ramadán, los musulmanes celebran la Fiesta de Ruptura del Ayuno, y, en este caso, las mujeres acuden a la mezquita; otra de las grandes citas de los musulmanes en la mezquita es durante la Fiesta del Cordero. La E19, ama de casa residente en Aix-en-Provence, expone:

... las mujeres deben acudir a la mezquita al final de ramadán y en la fiesta del sacrificio [...]. Después, yo practico la oración en casa (E19).

Las mujeres evitan en su mayoría la mezquita para realizar la oración diaria, incluso los viernes. No obstante, hay algunas mujeres que se congregan en las mezquitas, pero en espacios concretos destinados a ellas; sin embargo, en su mayoría, las mujeres realizan la oración en el domicilio. En este sentido, la E29 nos comenta:

... Yo jamás fui a la mezquita, practico en mi casa [...]. Vale igual, no importa el lugar; lo importante es hacer la oración. Conozco a algunas mujeres que entran allí, pero mi familia y yo no vamos [...]. Es mejor que las mujeres estén en su casa. Los viernes cocino toda la mañana y luego no tengo ganas de ir..., pero los hombres sí van (E29).

Con respecto a la integración de pleno derecho de las musulmanas practicantes, existen grandes reticencias por su parte que las conducen a situaciones contradictorias en la vida cotidiana. Así, la E25 señala:

... No concibo por qué hay que prescindir de nuestro atuendo y del velo para poder tener una formación... Yo, como los demás, necesito hacer deporte, nadar, pero hay un único horario en la piscina y no puedo ir porque es mixta, así que estoy obligada a llevar un traje de baño integral, como los trajes de los submarinistas; tiene dos prendas y es de licra [...]. A principios de curso quise matricularme en las actividades deportivas de la Universidad, y vi el gimnasio. Al presentarme allí, me di cuenta de que había una advertencia prohibiendo los sombreros [...]. De acuerdo, pero creo que se refería al velo, porque ninguna persona va a hacer musculación



con un sombrero [...]. Y sigo sin entender por qué prohíben el velo para hacer musculación [...]. Siempre estamos en entredicho, nunca podemos ejercer nuestras creencias normalmente (E25).

7. CONCLUSIONES

La representación de la identidad supone algún tipo de diferencia entre los individuos y entre los grupos, y esta diferencia se reúne en torno a tres lugares de determinación social de las representaciones identitarias: las matrices procedentes de la cultura, las ideas que circulan en un determinado tiempo y lugar y las experiencias vividas por los sujetos. Así, la actividad de toda diferencia se canaliza a través de la autoidentificación de los individuos y de los grupos en la afirmación de sus diferencias como elemento esencial de la lógica de la identidad.

Esta identidad es la base sobre la que los individuos organizan su interior respecto a sí mismos y hacia los otros en relación con los demás grupos. Las representaciones de las diferencias son sistemas conceptuales útiles para la construcción de la realidad y, además, definen el comportamiento del individuo; es decir, son representaciones efectivas que funcionan y actúan en la vida social, orientando la acción de los sujetos.

En nuestra investigación hemos abordado las identidades de las inmigrantes marroquíes en Francia a través de una faceta dual: su identidad como ciudadanas y como creyentes. Estas mujeres asumen valores republicanos en unos casos; en otros, ponen en juego sus valores religiosos; encontramos mujeres que son capaces de reunir en una sola identidad ambos valores, salvando las diferencias, mientras que otras, más pragmáticas, abandonan los valores de su sociedad de origen para abrazar la ciudadanía republicana con todo lo que ello implica. Las formas de relación entre estas identidades contrapuestas suponen una fricción entre la sociedad tradicional de origen, que absorbe al individuo en su comunidad, y la sociedad de destino moderna que tiene como rasgo principal la identidad como diferenciación entre los individuos y los grupos en una trama de complejidad y de pluralidad de la vida social. El principio laico, pues, provoca modificaciones en las identidades de estas inmigrantes. La adaptación de los preceptos religiosos y culturales islámicos al contexto donde se implantan las poblaciones musulmanas promueve corrientes de reforma en esta confesión para adaptarla a las exigencias del derecho positivo francés.

Tal como hemos comprobado en el apartado empírico-analítico, la transformación de las inmigrantes surge de respuestas adaptativas a su nueva realidad, y algunas de ellas han redefinido su identidad sobre el sustrato de su identidad precedente; también pueden sufrir mutaciones, como desconversión religiosa en algunos casos.

En todo caso, la categoría central de nuestro estudio —esto es, la relación entre la ciudadanía y la religión— se ha encajado en los cuatro modelos de Venel: las acomodadas, las practicantes, las contratistas y las neocomunitaristas. Los resultados de las entrevistas nos ofrecen diversas posiciones en concordancia con estos modelos. Así, tenemos a las contratistas que concilian su doble pertenencia



francesa y musulmana. Estas manifiestan su adquisición de la religión musulmana en la sociedad de origen y cómo hacen lo mismo con sus hijos en una sociedad laica, que precisamente permite a todos los ciudadanos la creencia en una fe, en varias o en ninguna, ya que tolera dotarse de una fe o, por el contrario, renunciar a ella sin ninguna consecuencia.

Las practicantes, sin embargo, son capaces de modificar sus principios culturales de origen e integrarse en mejores condiciones en la sociedad de destino de forma progresiva en una apertura calculada, renunciando a algunos elementos culturales como las creencias religiosas y las prácticas culturales, o sea, de culto, para adoptar la ley y la laicidad que rigen la sociedad francesa. Por otro lado, las contratistas han abandonado los valores patriarcales predominantes en la sociedad de origen y han adoptado las prácticas femeninas de la sociedad de destino, así como su afectividad, aproximándose a la sociedad de destino para lograr una integración más satisfactoria al conquistar la promoción laboral y, por ende, social, identificándose plenamente con la sociedad receptora. Y, en último lugar, las neocomunitaristas apelan a una victimización respecto a la intransigencia de la laicidad republicana y del modelo de ciudadanía francés.

La firme frontera entre el Estado y las distintas religiones pone al descubierto la disimetría entre el ascenso del individualismo y el fracaso de la integración de los inmigrantes musulmanes. Esta fragilidad de los vínculos comunitarios causa un gran debate al poner en jaque a la comunidad religiosa musulmana, generando la necesidad de una reforma interna del islam en Francia.

RECIBIDO: 23 de marzo de 2017, ACEPTADO: 9 de junio de 2017



BIBLIOGRAFÍA

- ABDENNOUR, Bidar, DEBRAY, Régis, DELSOL, Chantal, GAUDIN, Philippe, GAYMARD, Hervé, GOYET, Mara, THIBAUD, Paul y TRIGANO, Shmuel. «Que veut dire la laïcité? Enquête». *Le Débat*, núm. 185 (2015), pp. 104-124.
- BAUBÉROT, Jean. *Les 7 laïcités françaises*. París: Maison des Sciences de l'Homme, 2015.
- BAUBÉROT, Jean y MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. París: Seuil, 2011.
- BEKOUCHI, Mohamed. *La diaspora marocaine. Une chance ou un handicap?* Rabat: EDDIF, 2003.
- BENÉITEZ ROMERO, María Benita. *La ciudadanía en la teoría política contemporánea: modelos propuestos y su debate*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- BERGER, Peter L. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, traducción del inglés de M. MONTERRAT y V. BASTOS. Barcelona: editorial Kairós, 1981 (1.ª ed. 1971).
- BERNARD, Christian (10 abril 2015). *Qu'est-ce que la laïcité?* Recuperado de <https://www.institut-jaqquescartier.fr/2015/04/quest-ce-que-la-laicite/> (consultado 7 octubre 2016).
- BOUBAKEUR, Dalil. *Le recteur de la Grande Mosquée de Paris appelle à la «réforme»*, (27 julio 2016). Recuperado de http://www.liberation.fr/france/2016/07/27/le-recteur-de-la-grande-mosquee-de-paris-appelle-a-la-reforme_1468839 (consultado 30 noviembre 2016).
- ELORZA, Antonio. *Umma. El integrista en el Islam*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- GAUDIN, Philippe. «Le droit, la philosophie, l'histoire». *Le Débat*, núm. 185 (2015), pp. 109-111.
- GIMÉNEZ, Gilberto. «La identidad social o el retorno del sujeto en la Sociología», en Leticia Irene MÉNDEZ Y MERCADO (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchoff*, México: UNAM/IIA/DGAPA, 1996, pp. 11-24.
- GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993 (1.ª ed. 1981).
- GONZÁLEZ SANTOS, María Teresa. *Las trayectorias migratorias de las mujeres marroquíes hacia Francia*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2016.
- GONZÁLEZ SANTOS, María Teresa. «Los movimientos feministas y femeninos en Marruecos y su transposición a la diáspora marroquí en Francia». *Revista Feminismols*, núm. 26 (2015), pp. 197-219.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid: Taurus, 1987.
- HAYEUR, Mariette. «Contre-pouvoirs féminins au Maroc dans la famille et la religion», en Camille LACOSTE-DUJARDIN y Marie VIROLLE (eds.), *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question*, París: Publisud, 1998, pp. 127-141.
- INSTITUT NATIONAL D'ÉTUDES DÉMOGRAPHIQUES (INED) (2016). *La dynamique des religions chez les immigrés et leurs descendants en France*. Recuperado de <http://www.ined.fr/fr/tout-savoir-population/memos-demo/focus/dynamique-des-religions-immigres-et-descendants-en-france/>. (consultado 30 diciembre 2016).
- KINTZLER, Catherine. *Qu'est-ce que la laïcité?* París: Vrin, 2008.
- LAMCHICHI, Abderrahim. «L'immigration marocaine en France, changement et rupture». *Confluences Méditerranée*, núm. 31 (1999), pp. 147-168.



- LUTRAND, Marie-Claude y YAZDEKHASTI, Behdjat. «Laïcité et présence musulmane en France : des dynamiques d'influence réciproque». *Cahiers de la Méditerranée*, núm. 83 (2011), pp. 327-335. Recuperado de <https://cdlm.revues.org/6321>.
- MIGRATION POLICY CENTER (MPC) (junio 2013). *MPC–Migration Profile: Morocco*. Recuperado de http://www.migrationpolicycentre.eu/docs/migration_profiles/Morocco.pdf (consultado 30 septiembre 2016).
- OUBROU, Tareq. *Il faut adapter l'islam à la mentalité française* (12 febrero 2015). Recuperado de http://www.lemonde.fr/religions/article/2015/02/12/tareq-oubrou-il-faut-adapter-l-islam-a-la-mentalite-francaise_4575089_1653130.html (consultado 3 enero 2017).
- PEÑA-RUIZ, Henri. *Qu'est-ce que la laïcité?*, (septiembre 2003). Recuperado de <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Folio/Folio-actuel/Qu-est-ce-que-la-laicite> (consultado 20 diciembre 2016).
- PORTIER, Philippe. *L'Etat et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001.
- TAJFEL, Henri (ed.). *Differentiation between Social Groups. Studies in the social psychology of intergroup relations*. Londres: Academic Press, 1978.
- TAJFEL, Henri. «Social Identity and Intergroup Behaviour». *Social Science Information*, vol. 13 (1974), pp. 65-93.
- TAJFEL, Henri y TURNER, John C. «An Integrative Theory of Intergroup Conflict», en William G. AUSTIN y Stephen WORCHEL (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey: CA, Brooks-Cole, 1979, pp. 33-47.
- TURNER, John C. «Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behaviour», en Edward J. LAWLER (ed.), *Advances in Group Processes. Volume 2: Theory and Research*, Greenwich, CT: JAI Press, 1985, pp. 77-122.
- TURNER, John C. «Some current issues in research on social and self-categorization theories», en Naomi ELLEMERS, Russell SPEARS y Bertjan DOOSJE (eds.), *Social Identity: Context, Commitment, and Content*. Oxford: Oxford Blackwell, 1999, pp. 6-34.
- TURNER, John C. y BROWN, Rupert. «Social status, cognitive alternatives and intergroup relations», en Henri TAJFEL (ed.), *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*, Londres: Academic Press, 1978, pp. 201-234.
- VENEL, Nancy. *Musulmans et citoyens*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- WEIBEL, Nadine. «L'Europe, berceau d'une *umma* reconstituée ou l'émergence d'une nouvelle utopie religieuse». *Archives des Sciences sociales des Religions*, núm. 92 (1995), pp. 25-34.
- ZAVALLONI, Marisa. «L'identité psychosociale, un concept à la recherche d'une science», en Serge MOSCOVICI (dir.), *Introduction à la psychologie sociale. Tome II*, Paris: Librairie Larousse, 1973, pp. 245-265.



FEMINISMO, IDENTIDAD Y RELIGIÓN EN EL MUNDO ÁRABE

Awatef Ketiti
Universitat de València

RESUMEN

Las recientes revoluciones árabes han sido el escenario de reactivación de la lucha feminista en medio de tensiones y conflictos en torno a las relaciones de género. Después de más de un siglo de lucha, las activistas árabes siguen denunciando la discriminación y la persistencia de las estructuras de dominación patriarcal, poniendo así de manifiesto que los temas debatidos desde el nacimiento del feminismo árabe no solo no han sido resueltos, sino que vuelven a resurgir con cada crisis política y social. Este artículo tiene como objetivo analizar las causas de la persistencia de la discriminación de las mujeres a pesar de los importantes cambios sociales. Mediante un análisis histórico que articula los acontecimientos políticos y sociales con las reivindicaciones de las mujeres árabes en cada periodo, se pretende demostrar cómo el triángulo religión, mujer e identidad ha ido configurándose como el eje del discurso antifeminista en el mundo árabe.

PALABRAS CLAVE: feminismo, religión, identidad, cambio social, revolución.

ABSTRACT

«Feminism, identity and religion in the Arab world». The recent popular upheavals of the «Arab Spring» have reactivated the feminist struggle in the Arab world amid tensions and conflicts revolving around gender relations. After more than a century of struggle, Arab women activists continue to report discrimination and the persistence of patriarchal structures of domination, thus demonstrating that the issues raised in the first phase of Arab feminism not only have not been resolved but re-emerge with every new political and social crisis. This article aims to analyze the causes of the persistence of discrimination against women in the Arab world despite the significant social changes that have taken place in recent decades. Through a theoretical and historical analysis that articulates the political and social events with the Arab feminist perspective on each period, the article aims to demonstrate how the religion-women-identity triangle has evolved as the axis of anti-feminist discourse in the Arab world.

KEYWORDS: feminism, religion, identity, social change, revolution.



0. INTRODUCCIÓN

Cuando en el inicio de las revoluciones árabes la activista egipcia Alia El Mahdi y la tunecina Amina Sboui publicaron sus fotos desnudas en las redes sociales para denunciar la violencia y reivindicar la igualdad¹, eran plenamente conscientes del significado subversivo de su gesto y de la profunda conmoción que podría provocar en sus sociedades conservadoras. Con el mensaje escrito en árabe sobre sus cuerpos desnudos «Mi cuerpo es mío y no es el honor de nadie», las activistas quebrantaban de golpe los tres pilares que sustentaban el orden sociosexual establecido: el cuerpo femenino, la religión y el espacio público. Estos actos, desafiantes en medio del auge político del islamismo durante las revoluciones, golpearon en lo más profundo de las sociedades árabes. Dos mujeres jóvenes se rebelan públicamente contra los tabúes culturales más recalcitrantes. Era, sin duda, el mayor reto contra el orden establecido, jamás producido por las mujeres en la historia árabe contemporánea.

Las dos activistas, de veinte y diecinueve años respectivamente, representativas de la joven generación árabe, instruida, de clase media y socializada en las nuevas tecnologías, volvieron a plantear de nuevo las viejas reivindicaciones de sus antecesoras. Más de un siglo ha transcurrido desde que las primeras generaciones de mujeres árabes transgresoras plantaron cara a sus sociedades para reivindicar sus derechos y su libertad.

En los años veinte del pasado siglo, Túnez y Egipto fueron también el escenario de las primeras disidencias femeninas. Las tunecinas Manūbiya al-Wartānī² (1921) y Ḥabība Minšārī³ (1929) y la egipcia Hudā Ša'rāwī⁴ (1923) provocaron una gran conmoción en sus sociedades cuando se quitaron el velo durante unos actos públicos, en una época en la que este hecho era considerado como un sacrilegio. Las activistas denunciaron la opresión del velo y reivindicaron su liberación de las tradiciones y las leyes abusivas⁵.

¹ Véase «La bloguera que se desnudó, entre los 80 latigazos y la pena de muerte», publicado en *Libertad Digital* el 17 de noviembre de 2011 (recuperado de <http://www.libertaddigital.com/mundo/2011-11-17/la-bloguera-que-se-desnudo-entre-los-80-latigazos-y-la-pena-de-muerte-1276441667> [consultado 16 febrero 2017]); y «Desaparecida la activista tunecina de FEMEN que mostró sus pechos en internet», publicado en *Huffington Post* el 22 de marzo de 2013 (recuperado de http://www.huffingtonpost.es/2013/03/22/desaparecida-activista-tunecina-femen_n_2934129.html [consultado 14 febrero 2017]).

² Durante la conferencia organizada sobre el feminismo en el club literario «L'Essor» en enero de 1924 en Túnez, la activista Manūbiya al-Wartānī se acercó a la tribuna y se quitó el velo para denunciar la opresión de las mujeres en su país y reivindicar la supresión de la poligamia. Este gesto provocó una gran conmoción social e inició una polémica en los foros de la prensa, entre 1924 y 1929, conocida como «la batalla del velo» en los periódicos socialistas y el periódico reformista *Ennahda*.

³ La activista Ḥabība Minšārī intervino en un acto público organizado por el partido socialista en 1929 sin llevar el velo. Reivindicó la supresión del velo y la liberación de las mujeres tunecinas.

⁴ En 1923 Hudā Ša'rāwī participó sin velo en un congreso internacional sobre la mujer. A su regreso a Egipto decidió quitarse el velo definitivamente y seguir luchando por la causa de las mujeres.

⁵ Véase S. DAYAN-HERZBRUN. *Femmes et politique au Moyen-Orient*. París: Harmattan, 2005, p. 37.



Con estos osados actos, esta primera generación de mujeres activistas inauguró un largo camino de lucha y rebeldía contra las normas de género establecidas. Las jóvenes activistas Alia y Amina, al igual que sus valientes antecesoras, han denunciado, en sus respectivos momentos históricos, los problemas esenciales que mantienen la opresión de las mujeres hasta límites insospechados. Los cuerpos desnudos y expuestos a la mirada pública, portadores de mensajes desafiantes a las sociedades árabes, expresan un insoportable hartazgo ante la persistencia de la herencia misógina que reciben hoy las jóvenes instruidas. Después de más de un siglo de lucha, las mujeres árabes siguen denunciando las mismas discriminaciones. Las recientes revoluciones árabes han reactivado nuevamente esta denuncia social, que ha conocido un nuevo giro después del acceso de los partidos islamistas al poder en varios países.

Para entender la situación de las mujeres árabes hoy es necesario hacer un breve recorrido por las etapas históricas más significativas de su lucha, con el objetivo de rastrear el hilo conductor que enlaza los acontecimientos del pasado con el presente y de identificar las causas que impiden su emancipación jurídica y social en la actualidad.

1. EL NACIMIENTO DEL FEMINISMO ÁRABE: UNA TRAYECTORIA DE LOGROS Y RETROCESOS

Existen tres periodos en la historia de la lucha de las mujeres en el mundo árabe contemporáneo. Cada periodo está estrechamente vinculado con importantes transformaciones políticas que, a su vez, han acarreado algunos cambios en el estatus de las mujeres, su lucha y sus reivindicaciones. La primera fase abarca desde el inicio de la lucha de las mujeres en el siglo XIX hasta el final de la era colonial. La segunda fase empieza con la construcción de los nuevos estados árabes poscoloniales a mediados del siglo XX y termina con el inicio de las revueltas árabes. La tercera y última fase comienza con la llamada primavera árabe y las revueltas populares que llevaron al derrocamiento de algunos regímenes árabes, es decir, desde finales de 2010, y llega hasta la actualidad.

La historiografía árabe sitúa el nacimiento de la lucha de las mujeres por sus derechos a finales del siglo XIX, coincidiendo con el nacimiento de un movimiento intelectual protagonizado por la elite instruida de la burguesía árabe, que surgió como reacción a la situación de decadencia política y social en la que estaba inmerso el Mundo Árabe. La mayoría de los países estaba gobernado por monarquías arcaicas bajo el dominio del Imperio otomano⁶ (1299-1922), que iniciaba entonces su proceso de desintegración política. Algunos países como Túnez, Egipto, Siria

⁶ Entre los siglos XIV y XX, el Imperio otomano tenía bajo su dominio los Balcanes, Medio Oriente, el Magreb (con excepción de Marruecos) y parte de la península Arábiga.



y Líbano⁷ empezaron una serie de reformas políticas para renovar las estructuras políticas y adquirir más autonomía del Imperio otomano. Pero el colonialismo europeo no tardó en irrumpir en el escenario árabe aprovechando el debilitamiento del Imperio y el inicio de su desmantelamiento. A finales del siglo XIX el mundo árabe estaba doblemente dominado por los otomanos y los europeos, lo que provocó un profundo declive político y social. A nivel interno, la repercusión de la decadencia generalizada se reflejaba en las altas tasas de analfabetismo y de pobreza y en el fuerte apego social a las tradiciones y costumbres arcaicas. Las mujeres, privadas de derechos básicos como la educación y el trabajo, eran sometidas al control absoluto por parte de los varones de sus familias, que estaban respaldados por las leyes y las tradiciones. En este escenario desolador, el impulso de cambio se manifestó al principio en términos intelectuales. La decadencia generalizada y la colonización desembocaron en un proceso de despertar y de apertura hacia el pensamiento crítico que no dudó en adentrarse en la fortaleza de los dogmas religiosos para cuestionar algunas de sus arcaicas prácticas.

Comenzó una reconfiguración del pensamiento árabe sobre temas esenciales como la religión, la modernidad, la política, la colonización, el poder y el estatuto de la mujer. La difusión de estos debates en los circuitos de comunicación de la época —conformados por la prensa escrita, las tertulias y los libros escritos por los intelectuales— generó una actividad intelectual entre las elites árabes. Se puso en marcha un movimiento de reforma transversal del pensamiento islámico para identificar los factores del retraso árabe y proponer soluciones para remediarlo. La preocupación de pensadores como Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1839-1897) y Muḥammad 'Abduh (1849-1905) era la renovación de la lectura del islam mediante el *iġtihād* (esfuerzo de interpretación) para adaptarlo a la nueva realidad histórica y hacerlo compatible con la modernidad. La reflexión sobre la condición de la mujer surgió de este dinamismo intelectual movido por la aspiración al cambio social, la liberación nacional y la renovación cultural.

Al principio, fueron los intelectuales varones los que trataron la cuestión de la mujer en sus escritos cuando achacaron las causas de la decadencia social a la explotación y servidumbre de las mujeres. En obras como *Risāla fī l-mar'a* (Epístola sobre la mujer, 1856), del tunecino Ibn Abī l-Ḍiyāf; *al-Muršid al-amīn fī tarbiyat al-banāt wa-l-banīn* (La buena guía para la educación de las niñas y los niños, 1872), del egipcio Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī; y *Tahrīr al-mar'a* (La liberación de la mujer, 1899) y *al-Mar'a al-ġadīda* (La nueva mujer, 1920), del también egipcio Qāsim Amīn, los autores criticaban las tradiciones que discriminaban a las mujeres. Defendían su derecho a la educación, considerada esta como la condición imprescindible para el cambio y el progreso. Estos pensadores, junto con el teólogo e imán Muḥammad 'Abduh,

⁷ Mohamed Ali, fundador del Egipto moderno, emprendió una serie de reformas durante su mandato (1805-1848) para modernizar el país. En Túnez, el primer ministro Jeredine instauró una monarquía constitucional en 1856 antes de la colonización, modernizó las instituciones políticas y promulgó una constitución.



reclamaban la necesidad de liberar a la mujer del yugo de las leyes y tradiciones islámicas basadas en interpretaciones misóginas. Desde estas posturas reclamaban la abolición del repudio, la prohibición de la poligamia y la igualdad en la herencia entre hombres y mujeres. En cuanto al velo, varios escritores lo rechazaban, entre ellos, Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, que señaló lo absurdo de asociar la virtud de la mujer al velo alegando que la única virtud de la mujer es su educación⁸. La crítica de Qāsim Amīn era más atrevida cuando escribió: «Imponer el velo a la mujer es la forma más dura y horrible de esclavitud»⁹. La defensa de la educación de las niñas por estos autores ha sido clave para incitar a las autoridades a construir escuelas para niñas a finales del siglo XIX¹⁰.

La primera generación de mujeres instruidas no tardó en llegar y formar el primer núcleo del movimiento de lucha por los derechos y las libertades. Este movimiento era ideológico y políticamente muy diverso porque abarcaba militantes de todas las tendencias reformistas, progresistas y conservadoras, de modo que, como afirma Sophie Bessis,

el inicio de la modernización de las sociedades árabes y sobre todo la escolarización de las niñas de la burguesía permitió la emergencia de una verdadera corriente feminista, que se consolidó progresivamente durante las primeras décadas del siglo XX¹¹.

2. REIVINDICACIONES Y PENSAMIENTO FEMINISTA

La lucha de las mujeres se organizaba a nivel local en cada país árabe, pero también a nivel transnacional árabe. Las activistas egipcias Nabawiyya Mūsā (1886-1951), Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) y Hudā Ṣa‘rāwī (1879-1947) fundaron la Organización de Mujeres Egipcias en 1923. En Túnez, Manūbiya al-Wartānī y Ḥabība Minšārī fueron las pioneras en el activismo político anticolonial junto con B‘chira Ben M‘rad (1913-1993), que creó la primera organización, *Union Musulmane des Femmes de Tunisie*, en 1936. A nivel regional árabe, las mujeres han organizado varias actividades conjuntas, conscientes de la necesidad de formar un frente común de lucha para defender sus reivindicaciones. En 1923 formaron la primera delegación de mujeres árabes para participar en el Primer Congreso Internacional de Mujeres Socialistas en Roma, y en 1930 organizaron en Damasco el primer congreso de las

⁸ R. AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Taḥlīs al-Ibrīz fī talḥīs Bārīz* (La quintaesencia de París), vol. 2. El Cairo: Al-Azhar, 1846, p. 317.

⁹ Q. AMĪN, *Taḥrīr al-mar‘a*. Alejandría: Maktabat al-Iskandariyya (Biblioteca de Alejandría), 1899, p. 65 (traducción de la autora).

¹⁰ En 1875 Egipto contaba con 4.685 escuelas. En ese país la primera escuela para niñas fue fundada en 1874; en Marruecos, en 1864; y en Túnez, en 1900.

¹¹ S. BESSIS. *Los árabes, las mujeres, la libertad*, trad. Florencia PEYROU. Madrid: Alianza, 2008, p. 26.



mujeres de Oriente para reivindicar una serie de reformas¹². El activismo femenino panárabe se incrementó notablemente en los años cuarenta con la organización de la Conferencia Feminista Árabe en 1944, que reunió delegaciones de Egipto, Irak, Líbano, Palestina, Siria y Cisjordania. Esta conferencia desembocó en unas cincuenta y una resoluciones para lograr la igualdad. Destaca, entre ellas, una recomendación para la feminización de la lengua en el seno de la organización Unidad Panárabe. Poco después, en 1945, se creó la primera organización transnacional panárabe de mujeres, llamada Unión de las Mujeres Árabes¹³.

El activismo de la primera generación de militantes se nutrió de un incipiente pensamiento feminista, que aportó un nuevo soplo a la actividad intelectual del movimiento de la Nahda (ár. *al-Nahda*). Las famosas tertulias literarias y políticas organizadas por la ensayista palestina May Ziyāda (1886-1941) a principios del siglo xx¹⁴, en las que difundía sus posturas feministas, y los artículos publicados en la prensa árabe sobre la condición femenina por la escritora y poetisa libanesa Warda al-Yāziǧī (1838-1924)¹⁵ son solo algunos ejemplos de la profusa actividad intelectual de la primera generación de feministas árabes. En 1909 la egipcia Malak Hifnī Nāṣif publicó su libro *Al-Nisā' iyyāt* (Feminismos), que recogió todos sus escritos y alocuciones públicas sobre la mujer, y en 1920 publicó su segundo libro, titulado *Al-Mar'a wa-l-'amal* (La mujer y el trabajo), en el que defendía el derecho de las mujeres al trabajo remunerado y su importancia en la dignificación de las mujeres. Entre la actividad intelectual y la militancia en el espacio público, la lucha de las mujeres ha ido configurando una propuesta teórica y práctica del cambio social en el mundo árabe desde el principio de igualdad. En este sentido, se puede considerar el movimiento de las mujeres como uno de los tres grandes movimientos sociales por los que atravesó el mundo árabe contemporáneo, junto con el movimiento islamista y el movimiento nacionalista panárabe. Si bien es cierto que el fracaso del panarabismo en la segunda mitad del siglo xx ha acentuado la desilusión ante el cambio social, no es menos cierto que su desvanecimiento ha revigorizado los demás movimientos, a saber: el islamismo y el feminismo, que han chocado frontalmente durante las recientes revueltas árabes.

Las reivindicaciones de la primera generación del feminismo árabe han estado marcadas por las especificidades del contexto local árabe y sus rasgos culturales, pero también por el contexto internacional y el movimiento sufragista iniciado en los países occidentales. Durante la primera mitad del siglo xx las mujeres árabes han ido adquiriendo gradualmente algunos derechos. No obstante, la diversidad de las realidades y las condiciones sociales de los países árabes tuvieron su reflejo en las

¹² Véase L. AHMED. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven-London: Yale University Press, 1992, p. 57.

¹³ Véase O. GLACIER. «Le féminisme árabe». *Relations*, núm. 719 (septiembre 2007), pp. 30-31.

¹⁴ Véase VV. AA. *Diccionario de mujeres célebres*. Madrid: Espasa, 1994, pp. 479-480.

¹⁵ Warda al-Yāziǧī es autora de una colección de poesías titulada *Ḥadīqat al-ward* (El jardín de flores), publicada por vez primera en 1867 en Beirut.

luchas de las mujeres. Los procesos de reconocimiento de los derechos fueron muy diversos y con trayectorias y ritmos distintos en cada país. Del feminismo occidental las militantes árabes adoptaron la causa del derecho al voto y la participación de las mujeres en el espacio público y la política. Las reivindicaciones relacionadas con el contexto local se pueden resumir en las demandas que recoge la petición presentada al Parlamento egipcio en 1924 por varias militantes egipcias movilizadas por la activista Hudà Ša'rawī: retrasar la edad del matrimonio, restringir la poligamia, instituir el divorcio judicial y el derecho al voto. A pesar de que el Parlamento del partido Wafd ignoró la petición, las mujeres siguieron luchando en Egipto y en los otros países árabes para la consecución de estas reivindicaciones. Durante la primera mitad del siglo xx las mujeres árabes han ido adquiriendo gradualmente algunos derechos. La diversidad de las realidades y condiciones sociales de los países árabes hace que la lucha de las mujeres y el reconocimiento de sus derechos sean muy diversos y con trayectorias y velocidades muy distintas. En el caso del derecho de las mujeres al voto, por ejemplo, ha sido reconocido en todos los países árabes después de su independencia del colonialismo, es decir, a partir de la segunda mitad del siglo xx, pero en momentos distintos¹⁶.

3. LA ÉPOCA COLONIAL: ENTRE DOS PATRIARCADOS

Los cambios que convirtieron Turquía, desde 1925, en el primer país islámico laico que reconoce la igualdad total entre los sexos lanzaron mensajes positivos que asociaban la emancipación de la mujer y la laicidad al progreso. Estos cambios inspiraron a las elites intelectuales árabes, dándoles un nuevo impulso para seguir con la reforma en sus propios países. Algunas décadas más tarde Túnez será el único país árabe que seguirá el mismo camino de reformas a partir de 1956. El otro impulso importante fue el contacto directo de las sociedades árabes con la cultura europea y con sus avances sociales y políticos, basados en los valores de la Ilustración, durante el periodo colonial. Los múltiples intercambios intelectuales entre las elites árabes y occidentales, que quedaron reflejados en varias obras y artículos de prensa de la época, mostraron acalorados debates acerca de temas importantes como la religión, la modernidad, la democracia y la condición de la mujer en ambas culturas¹⁷.

¹⁶ Fechas de reconocimiento del derecho al voto en los países árabes: Siria, 1949; Líbano, 1952; Túnez y Egipto, 1956; Mauritania, 1961; Argelia, 1962; Marruecos, 1963; Libia y Sudán, 1964; Bahreín, 1973; Jordania, 1974; Irak, 1980; Qatar, 1999; Kuwait, 2005; Emiratos Árabes, 2006; Arabia Saudí, 2011.

¹⁷ Para más información sobre estos debates, véase R. BENCHENEB. «Le mouvement intellectuel et littéraire algérien à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle», en C.-R. AGERON (dir.), *Le Maghreb et la France de la fin du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle (1^{re} Partie)*, revista *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 70, núm. 258-259 (1.^{er} y 2.^o trimestres 1983), pp. 11-24; J. MCDUGALL. «État, société et culture chez les intellectuels de l'*islâh* maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de "l'arriération"», en O. MOREAU (dir.), *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb (XIX^e-XX^e siècles)*, París: L'Harmattan-IRMC, 2009, pp. 281-306.



Sin embargo, este encuentro intelectual intercultural se produjo en unas circunstancias desfavorables y plagadas de contradicciones, porque precisamente la colonización no era un terreno propicio para el florecimiento de un pensamiento reformista libre y despojado de preocupaciones identitarias. Europa estrenaba sus nuevos valores ilustrados de la modernidad al tiempo que emprendía un proceso de dominación de otros pueblos. Todo transcurre a través de una extraña duplicidad retórica, que oscila entre la defensa de la universalidad de los derechos humanos y el apoyo al proyecto colonial, estableciendo asimismo el marco de una paradójica relación de atracción/repulsión entre el Mundo Árabe y Occidente que perdura hasta hoy día.

Los intelectuales árabes admiraban el racionalismo y los valores de la Ilustración como la igualdad, la justicia, la libertad, el laicismo y la ciudadanía, pero rechazaban la pretensión imperialista de la nueva potencia europea, que ansiaba los territorios árabes que conformaban el debilitado Imperio otomano. La interacción con el legado de pensamiento occidental se caracterizó por un dilema ético e intelectual. ¿Cómo afrontar la paradoja de negociar la liberación nacional con autoridades coloniales que presumen de ser herederas de los valores universales de justicia, igualdad y libertad?

La legitimidad del proyecto occidental de la Ilustración y de los derechos humanos ha estado constantemente bajo sospecha en el mundo árabe porque ha sido utilizado como un instrumento de dominación y de imposición envuelto en un discurso de superioridad cultural. Esta desconfianza visceral dificultó en gran medida la asimilación por parte de las sociedades árabes de conceptos como laicismo y libertad durante el siglo xx y perjudicó sobre todo la lucha de las mujeres por conquistar sus derechos. Además, provocó un fuerte repliegue identitario que se interpuso ante cualquier posibilidad de apertura en el futuro.

Los detractores de una renovación religiosa inspirada en el modelo laico a menudo reprochaban el carácter dominante e invasivo de la cultura occidental. Los violentos episodios de imposición cultural y lingüística a las sociedades árabes colonizadas en el norte de África, sobre todo durante la guerra de Argelia, tal como lo ha descrito Frantz Fanon en su libro *Les damnés de la terre* (Los condenados de la tierra), publicado en 1961, sellaron herméticamente la brecha reformista abierta por los intelectuales del movimiento de la Nahda y dejaron atrás la posibilidad de una lectura abierta del legado occidental, ajena a cualquier crispación identitaria y religiosa. La renovación del pensamiento religioso planteada abiertamente por los primeros reformistas se considera ahora como una traición a la identidad religiosa y cultural «amenazada». Las tesis de las corrientes islamistas se apoyan en posturas conservadoras que reivindican el retorno a las lecturas fundamentalistas de la religión como única vía para salvaguardar la identidad islámica y hacer frente al proyecto colonial de aculturación. La proliferación de un discurso integrista aferrado a la identidad religiosa como respuesta al colonialismo terminó por corromper las vías aperturistas y reconciliadoras en el intercambio con Occidente, abortando asimismo el proyecto de reforma iniciado por el movimiento intelectual de la Nahda.

Para los pensadores e intelectuales árabes era cada vez más difícil lidiar con esta mentalidad que rechazaba en bloque cualquier posibilidad de interacción inte-





lectual con Occidente al margen de las relaciones de dominación, en parte porque los conservadores encontraron un pretexto para frenar el cambio y mantener las estructuras tradicionales de poder, en parte porque el colonialismo con sus prácticas hegemónicas y humillantes tampoco ayudó mucho a matizar los argumentos esgrimidos en contra de Occidente. ¿Cómo interactuar con el legado ilustrado del dominante desde la posición del colonizado sin ser considerado como traidor a su propia sociedad? Este ha sido el dilema de los pensadores árabes reformistas y, sobre todo, de los defensores de los derechos de las mujeres, que tenían que enfrentarse al severo veredicto de los conservadores, para los que el feminismo era un instrumento colonial para destruir las familias y las sociedades árabes¹⁸. ¿Cómo reivindicar, en este contexto, los derechos de las mujeres y la igualdad sin ser considerados como agentes a sueldo de Occidente y traidores a su propia sociedad?

Estas complejas cuestiones son cruciales para entender las raíces del conservadurismo y la persistencia de una mentalidad que se aferra desesperadamente a una lectura cerrada de la religión y de las tradiciones.

La fractura ideológica entre reformistas modernistas e islamistas conservadores produjo un triángulo de crispación conformado por la identidad, la religión y la mujer. Al considerar el feminismo como componente del proyecto colonial¹⁹, la cuestión de la mujer se convirtió en la piedra angular del proyecto fundamentalista. La conservación de su estatuto tradicional se transformó en un frente de resistencia a la aculturación y una causa indisociable de la defensa de la religión y la identidad. El choque colonial y las guerras de liberación nacional durante la primera mitad del siglo xx estrecharon los vínculos viscerales entre estos tres componentes. En este complejo escenario, el movimiento de mujeres tuvo que lidiar con varios frentes internos y externos, y estuvo plenamente implicado en una confrontación política e intercultural que opuso el patriarcado local al patriarcado imperialista y colonial. El triángulo sagrado religión-mujer-identidad, que cimentó el orden sociosexual tradicional en el periodo colonial, perjudicó la causa de las mujeres. Hasta hoy sigue sirviendo de pretexto a los poderes políticos y religiosos para impedir los cambios de las leyes y la consagración de la igualdad.

4. ESTADOS POSCOLONIALES: AFRONTANDO DICTADURAS E INTEGRISMO

Después de la independencia, los países árabes emprendieron una serie de reformas legislativas que reconocieron los derechos básicos de las mujeres. Asimismo, los derechos a la educación, al trabajo y al voto se constitucionalizaron en la

¹⁸ Véase M. BADRAN. *Feminismo en el Islam. Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012, p. 54.

¹⁹ Véase L. AHMED. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*; W. TAMZALI. *El burka como excusa. Terrorismo intelectual, religioso y moral contra la libertad de las mujeres*. Madrid: Saga Editorial, 2010.

mayoría de estos países. Sin embargo, las leyes religiosas relativas al estatuto jurídico de la mujer y a la familia —superioridad del varón, inferioridad jurídica de la mujer, tutela del varón, poligamia, repudio, discriminación en la herencia, etc.— se mantuvieron en la mayoría de los países²⁰. Túnez ha sido la única excepción que se desmarcó de la región por su avanzado código de estatuto personal, promulgado en 1956, el mismo año de la independencia. Se adoptaron una serie de leyes en la línea del movimiento reformista a través de la institucionalización de la igualdad, la abolición de la poligamia y el repudio, y la adopción de una política de planificación familiar desde 1964, afianzada por la distribución gratuita de los métodos anticonceptivos y la práctica gratuita y anónima del aborto desde 1973²¹. Pero estas medidas siguen siendo, hasta hoy, una excepción en la región, porque en la mayoría de los países árabes *la šari‘a* (ley islámica) es la fuente principal de derecho²² y se ha institucionalizado la discriminación sexual bajo la vieja excusa de la preservación de la identidad cultural y religiosa. Este mismo pretexto sirvió también para justificar la larga lista de reservas hechas por los países árabes a la convención de CEDAW²³, que debilitan sustancialmente, según un informe de Amnistía Internacional en 2004²⁴, la protección de las mujeres contra la violencia. Según Hafidha Chékir, en todos los países árabes el principio de igualdad entre los ciudadanos reconocido en las constituciones concierne al disfrute de los mismos derechos y deberes ante la ley y no en la ley, «lo que supone que esta igualdad no se refiere al contenido de la ley sino a su aplicación, es decir la aplicación igualitaria de una ley que puede ser discriminatoria, por la autoridades administrativas y judiciales competentes²⁵».

Sin embargo, y a pesar del obstáculo que representan las legislaciones, el periodo poscolonial constituye, de lejos, uno de los mejores periodos históricos en términos de avance en la condición de la mujer en el Mundo Árabe. En palabras de Sophie Bessis, «el lugar de las mujeres en la sociedad y la propia sociedad árabe han evolucionado más rápido durante los últimos cincuenta años que a lo largo de varios siglos precedentes»²⁶.

Durante la segunda mitad del siglo xx los países árabes emprendieron un proceso de modernización que supuso un mayor acceso de las mujeres a la educación a todos los niveles, a la formación y al mercado laboral. En términos generales, los

²⁰ R. EL KHAYAT. *La mujer en el Mundo Árabe*. Madrid: Icaria, 2004, p 26.

²¹ I. MARZOUKI. *Le mouvement des femmes en Tunisie au xx^{ème} siècle. Féminisme et politique*. París: Maisonneuve et Larose, 1993.

²² H. CHEKIR (junio 2014). «Le combat pour les droits des femmes dans le monde arabe». FMSH-WP-2014-70. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01005544/document>.

²³ Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women.

²⁴ Amnesty International (2004). «Moyen-Orient et Afrique du Nord. *Les réserves à la CEDAW affaiblissent la protection des femmes contre la violence*».

²⁵ Traducción de la autora. Texto original: «Ce qui présuppose que cette égalité ne porte pas sur le contenu de la loi mais sur l'application égale, sans discrimination de la loi qui peut être discriminatoire, par les autorités administratives et judiciaires compétentes» (H. CHÉKIR, «Le combat pour les droits des femmes dans le monde arabe», pp. 12-13).

²⁶ S. BESSIS. *Los árabes, las mujeres, la libertad*, p. 35.

niveles de emancipación de las mujeres siguen siendo muy distintos entre los países árabes y dependen de las leyes y de las políticas adoptadas en cada uno de ellos. La participación económica y política de las mujeres se incrementó sustancialmente a pesar de todas las dificultades estructurales y legislativas. La educación y la formación de las mujeres han producido un importante cambio en la estructura familiar y una significativa revaloración de su rol económico en la familia²⁷.

Todos estos cambios son indicadores clave para explicar la importante participación de las mujeres en las recientes revoluciones árabes y su presencia masiva en el espacio público. En cuanto a la evolución del movimiento de mujeres en este periodo, destacan dos características principales: el incremento del número de mujeres instruidas y militantes en este movimiento y el aumento de las organizaciones de mujeres y de sus redes locales y panárabes. El otro aspecto consiste en la apropiación de la causa de las mujeres y su instrumentalización política a favor de los regímenes dictatoriales. La creación de organizaciones de mujeres afines al poder²⁸ representaba el llamado «feminismo oficial», que funcionaba mediante la cooptación. Afirma Sana Ben Achour:

Convocadas por el poder para difundir la ideología del Estado dominada por la figura carismática del jefe, las mujeres están «embriagadas» desde los primeros años de la independencia²⁹.

Estas organizaciones sirvieron para sacar a la luz una imagen moderna de los regímenes dictatoriales y atenuar su autoritarismo de cara al mundo exterior. Sirvieron también para controlar el movimiento de mujeres y vaciar el discurso feminista de sus bases críticas y contestatarias. Su alianza con las dictaduras contra los derechos y las libertades provocó un deterioro casi absoluto de la imagen del feminismo ante la población. Esta situación fue, en gran parte, el resultado de la ausencia histórica del feminismo autónomo en el mundo árabe. Desde el principio, las organizaciones de mujeres nacieron en el seno de los partidos políticos de distintas tendencias ideológicas, y se sometieron a las decisiones políticas del partido. Esta dependencia histórica ha impedido la emergencia de un feminismo autónomo capaz de imponer su discurso y hacer prevalecer su visión y sus reivindicaciones a través de sus estructuras propias.

Hace falta esperar hasta la década de 1970 para ver nacer en Túnez la primera expresión de un feminismo autónomo árabe, que se desmarcó totalmente de

²⁷ Véase S. JOSEPH. «Gender and Family in the Arab World», en S. SABBAGH (ed.), *Arab Women. Between Defiance and Restraint*, Nueva York: Olive Branch Press, 1996, p. 199.

²⁸ En la mayoría de los países árabes se han creado órganos femeninos oficiales afines al régimen.

²⁹ Traducción de la autora. Texto original: «Convoquées par le pouvoir pour diffuser l'idéologie de l'Etat nation que domine la figure charismatique du chef, les femmes sont "embriagées" dès les premières années de l'indépendance» (S. BEN ACHOUR, «Féminisme d'Etat: figure ou défiguration du féminisme?», en *Mélanges en l'honneur de Mohamed CHARFI*, Túnez: Centre de Publication Universitaire, 2001, p. 413.



los partidos políticos y de la política oficial³⁰. Empezó en 1978, con un núcleo de mujeres universitarias e intelectuales que organizaban debates semanales en torno al feminismo en una asociación llamada *Club Culturel Tahar Hadad*. De este núcleo inicial surgieron dos nuevas asociaciones con el objetivo de desarrollar la acción militante y la reflexión: una de carácter militante llamada *Association tunisienne des femmes démocrates* (1989) y otra de carácter intelectual, *Association des femmes pour la recherche et le développement* (1988). Estas asociaciones fueron pioneras en reactivar la lucha feminista bajo la dictadura y en formar un movimiento feminista autónomo. También han sido las primeras en elaborar reivindicaciones específicamente feministas durante la revolución tunecina.

En el resto de los países árabes la lucha feminista contestataria contra las dictaduras se ha organizado desde la oposición política partidista. La influencia de las corrientes islamistas desde los años ochenta del pasado siglo y su importante penetración social en sociedades como la egipcia, argelina y siria redujeron sustancialmente las posibilidades de emergencia de un feminismo autónomo, lo que llevó a las mujeres a militar desde las estructuras políticas existentes. Además de ser el denominador común entre los países árabes, la represión de las dictaduras y la hostilidad del islamismo hacia el activismo feminista eran el rasgo más destacado del periodo poscolonial. La persecución política y social del feminismo contestatario lo confinó a círculos reducidos y marginados, aislándolo del resto de la sociedad.

5. REVOLUCIONES, LUCHA FEMINISTA Y NUEVOS RETOS

Las revueltas sociales que estallaron a finales de 2010 provocaron el derrocamiento de varios regímenes dictatoriales e iniciaron importantes transformaciones, abriendo sobre todo una nueva etapa en la historia de la lucha feminista. La importante presencia de las mujeres en los espacios públicos y en todas las esferas de lucha es clave en los acontecimientos políticos y sociales que transcurren actualmente en la región³¹. Sin embargo, es preciso señalar los rasgos diferenciadores que han caracterizado los distintos procesos revolucionarios en cada país árabe, principalmente en lo que atañe a la participación de las mujeres. La diversidad sociológica de las realidades árabes ha generado una heterogeneidad en cuanto a los motivos que han llevado a las mujeres a salir a las calles y en cuanto a sus reivindicaciones. Si bien es cierto que, al principio, las mujeres en Túnez, Egipto, Libia y Siria se han manifestado para reivindicar libertad, democracia y derechos sociales, no es menos cierto que las islamistas se han manifestado también para reivindicar un régimen

³⁰ Véase Z. BEN SAID-CHERNI. «Quiétude et perdition ou l'étrange statut de la femme en Tunisie», en VV.AA., *Tunisiennes en devenir. Tome 2: La moitié entière*, Túnez: Cérès productions, 1992, p. 32; e I. MARZOUKI. *Le mouvement des femmes en Tunisie au xx^{ème} siècle. Féminisme et politique*. París: Maisonneuve et Larose, 1993.

³¹ Véase I. ÁLVAREZ OSSORIO, A. KETITI, É. CERROLAZA y J. GARCÍA-LUENGOS. *Sociedad civil y transiciones en el Norte de África: Egipto, Túnez, Argelia, Marruecos*. Madrid: Icaria editorial, 2013.

islámico. Es preciso considerar estos matices importantes para reflejar la diversidad de la expresión femenina y, sobre todo, para no asociar, de entrada, todas las formas de participación política de las mujeres durante las revoluciones árabes a un proyecto democrático o feminista.

Durante los últimos cuatro años, el ritmo de los eventos ha sido vertiginoso en los países que han sido el escenario de revueltas sociales. Algunos cambios han acarreado muchas ventajas y oportunidades para las mujeres, pero otros han representado una seria amenaza para sus derechos básicos e incluso para sus propias vidas en algunos países. Las protestas contra las dictaduras han sido una ocasión para desatar las fuerzas sociales reprimidas durante varias décadas de represión y han dado a las mujeres la oportunidad de desprenderse de sus propias cadenas de opresión. El nuevo escenario de libertad después de la destitución de las dictaduras ha favorecido la proliferación de las asociaciones de mujeres y la emancipación del feminismo laico y contestatario, que era perseguido por las dictaduras. Pero, al mismo tiempo, ha favorecido la emergencia de asociaciones de mujeres islamistas que militan por un proyecto antifeminista³². El panorama activista femenino se ha diversificado ideológicamente gracias a las nuevas leyes aperturistas sobre las organizaciones civiles, que han generado una gran dinámica asociativa femenina sobre todo en Túnez, Egipto y Marruecos. El número de asociaciones se ha duplicado e incluso triplicado en tres años, permitiendo por vez primera a las feministas extender su activismo fuera de las grandes ciudades y conectar con las categorías sociales más desfavorecidas en las localidades del interior.

En este escenario, el activismo feminista conoce un nuevo impulso, que le lleva a reestructurarse y reorganizarse en redes a nivel local y estatal, y a reformular su discurso para adaptarlo a todos los públicos. Destaca en particular la capacidad de las organizaciones de mujeres de posicionarse en la escena política y la sociedad civil y establecer alianzas puntuales y estratégicas con estos actores en función de las necesidades y las exigencias del momento³³. En Egipto la Alianza de la Mujer Árabe y la Coalición de las Mujeres Egipcias han movilizado alrededor de quinientas ONG en 2011 para adoptar la Carta de la Mujer Egipcia, que comprende reivindicaciones políticas y sociales para el Parlamento. Gracias a esta movilización han conseguido la firma de dos millones de egipcios³⁴. Pese al rechazo de la petición por el Parlamento, las mujeres han decidido seguir su lucha y reorganizar sus filas. Asimismo, han formado la Unión de las Mujeres Egipcias, que acoge a cien asocia-

³² Véase A. KETITI. «La sociedad civil en Túnez después de la caída de Ben Ali», cap. III de I. ÁLVAREZ OSSORIO, A. KETITI, É. CERROLAZA y J. GARCÍA-LUENGOS. *Sociedad civil y transiciones en el Norte de África: Egipto, Túnez, Argelia, Marruecos*. Madrid: Icaria editorial, 2013, pp. 127-188.

³³ Véase A. KETITI. «The women's movement faced with the challenges of transition and the Islamist movement in Tunisia», en E. STETTER y C. REUTER (eds.), *Promoting Women's Rights and Gender Equality in the Middle East and North Africa*, FEPS, SOLIDAR, 2014, pp. 23-46.

³⁴ Véase M. AL NATOUR. «The role of women in the Egyptian revolution of 25 January 2011», en M.S. OLIMAT (ed.), *Arab Spring and Arab Women. Challenges and opportunities*, Londres: Routledge, 2014, p. 97.



ciones de mujeres, y han reactivado las antiguas asociaciones creadas desde los años veinte del pasado siglo. En el año 2012 fundaron las plataformas *Bahiya yā Miṣr* y *Nazra*, contra el proyecto de constitución propuesto por los islamistas, que arrebatara sus derechos. Los caóticos acontecimientos de las transiciones políticas y el acceso de los partidos islamistas al poder en Egipto, Libia y Túnez durante los años 2012 y 2013 han reactivado intensamente la lucha de las mujeres laicas, que se han visto directamente amenazadas por el proyecto islamista.

6. FEMINISTAS VS. ISLAMISTAS

Cuando los partidos islamistas subieron al Gobierno en Túnez y Egipto después de las primeras elecciones democráticas, emprendieron una amplia política de reislamización³⁵ que tiene como eje el estatuto de la mujer. Para los islamistas la realización del proyecto del Estado religioso pasa por la captación de las mujeres a su causa. El orden político y social islamista se basa en la estructura tradicional de la familia y en los roles de género diferenciados y basados en el principio de complementariedad³⁶.

Para los islamistas los cambios sociales que llevaron a la emancipación de las mujeres árabes y la reivindicación de su nuevo rol en la sociedad han corrompido la sociedad y han apartado a las mujeres de su lugar natural, que es el hogar. Para lograr su objetivo han empleado todos los medios para reinstaurar el orden tradicional, actuando en varios frentes: legislativo, mediático, educativo y espacio público. En el ámbito legislativo, los islamistas en Egipto han alcanzado, en parte, sus objetivos al reducir la representación de las mujeres en el Gobierno y el Parlamento de diecinueve a cuatro mujeres, rebajar la edad de la mujer en el matrimonio y establecer la ley islámica como la principal fuente de legislación³⁷.

En cambio, en Túnez los islamistas han chocado contra un muro de resistencia. La alianza entre las asociaciones feministas, por un lado, y la sociedad civil laica y los partidos de la oposición, por otro, ha impedido la aprobación del proyecto de constitución presentado por los islamitas. Después de una lucha ardua y penosa que ha durado más de dos años, las mujeres, apoyadas por la sociedad civil y los partidos laicos de la oposición, han logrado imponer el principio de igualdad en la constitución e impedir que la legislación islámica sea la fuente principal de la nueva constitución. Han conseguido también incluir la paridad en el nuevo código electoral y constitucionalizar la protección de la mujer contra la violencia de género³⁸.

³⁵ Véase M.S. OLIMAT. «Introduction: Democratization, Arab Spring and Arab women», en M.S. OLIMAT (ed.), *Arab Spring and Arab Women*, p. 7.

³⁶ Véase L. LAKHDAR. «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», en J. BUENO, *Hacia una democracia laica. Voces de mujeres musulmanas*, Barcelona: Bellaterra, 2012, pp. 153-159.

³⁷ N. SIKI. «An Egyptian Spring for women?», en M.S. OLIMAT (ed.), *Arab Spring and Arab Women*, p. 66.

³⁸ Véase A. KETITI. «La sociedad civil en Túnez después de la caída de Ben Ali», p. 149.

En cuanto al espacio público, la ofensiva de los islamistas contra las mujeres ha sido particularmente virulenta. La importante e inesperada presencia de las mujeres en las manifestaciones durante las revoluciones ha provocado la ira de los islamistas, que han recurrido a la violencia para intimidarlas y forzarlas a permanecer en sus casas. En Egipto la gran manifestación del 8 de marzo de 2011 organizada por las mujeres ha pasado a la historia después de registrarse varias agresiones y centenares de violaciones colectivas³⁹. Según la denuncia de la Federación Internacional de los Derechos Humanos, estos ataques eran premeditados y forman parte de una estrategia para intimidar a las mujeres y reducir su presencia en el espacio público⁴⁰.

7. ¿UN NUEVO HORIZONTE?

El estatuto de la mujer y la dominación sociosexual han estado en el centro del debate sobre la liberación nacional y el cambio social durante todas las transformaciones políticas y sociales que han atravesado las sociedades árabes desde finales del siglo XIX. Los pensadores del movimiento de renacimiento intelectual árabe se enfrentaron con la oposición categórica de las fuerzas conservadoras cuando defendieron los derechos fundamentales de las mujeres y cuestionaron el orden sociosexual establecido. Animados por una lectura rigorista e integrista de la religión, los conservadores negaron cualquier cambio en la situación de la mujer, alegando la defensa de la identidad y la religión ante la hegemonía colonial.

Más de un siglo ha transcurrido desde la aparición de los primeros gérmenes del pensamiento feminista, pero estos problemas no solamente siguen vigentes, sino que continúan siendo planteados de una forma casi idéntica. Cada avance que afianza los derechos de las mujeres y su participación en la vida pública desata los discursos misóginos que les recuerdan los límites que no tienen que rebasar. Durante el periodo poscolonial, la causa de las mujeres ha servido a las dictaduras como chivo expiatorio para desviar la atención de la población oprimida de los graves problemas políticos y sociales, pero también para conservar el sistema dominante frente al inexorable desarrollo de la condición de la mujer. En la llamada primavera árabe, el debate sobre el cambio, la democracia y la libertad ha atravesado todas las categorías sociales y estructuras de poder, destacando las relaciones de género y el estatuto de las mujeres. La lucha de las mujeres por sus derechos y libertades ha sido enérgica y dinámica pero también dolorosa. Esta situación paradójica se ha nutrido de la fractura ideológica que divide el mundo árabe y que enfrenta a dos

³⁹ Véase el artículo «Se obliga a manifestantes egipcias a someterse a “pruebas de virginidad”», publicado en la página web de Amnistía Internacional el 23 de marzo de 2011. Recuperado de <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/se-obliga-a-manifestantes-egipcias-a-someterse-a-pruebas-de-virginidad> (consultado 31 febrero 2015).

⁴⁰ Véase el informe de la Federación Internacional de los Derechos Humanos «Egypt: Keeping women out. Sexual violence against women in the public sphere» (2011). Recuperado de https://www.fidh.org/IMG/pdf/egypt_sexual_violence_uk-webfinal.pdf (consultado 13 febrero 2015).



proyectos opuestos de sociedad que luchan por el poder: el proyecto laico y el proyecto islamista. En medio de este enfrentamiento, armado y violento o a través del diálogo político y social según contextos, el estatuto de la mujer surge como el eje central alrededor del cual pivotan ambos proyectos ideológicos. La reivindicación de cambio social se ha manifestado también a través de un inédito incremento de la violencia contra las mujeres. Sin embargo, este ha venido acompañado de un nuevo dinamismo feminista, alimentado esta vez por las nuevas libertades y por los retos de este momento histórico.

La lucha de las mujeres por sus derechos es un camino largo y arduo, porque están llamadas a afrontar obstáculos estructurales arraigados en la cultura y la religión y a desterrar las raíces de la misoginia que ha implantado el orden social dominante. Solo las mujeres pueden traer el cambio y por ello, como dice Valentine Moghadam, «es necesario encontrar un nuevo contrato social de género en las sociedades árabes»⁴¹.

RECIBIDO: 16 de marzo de 2017, ACEPTADO: 5 de junio de 2017



⁴¹ V.M. MOGHADAM. «Women's Economic Participation in the Middle East: What Difference Has the Neoliberal Policy Turn Made?». *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 1, núm. 1 (invierno 2005), p. 136.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven-London: Yale University Press, 1992.
- AL NATOUR, Manal. «The role of women in the Egyptian revolution of 25 January 2011», en Muhammad S. OLIMAT (ed.), *Arab Spring and Arab Women. Challenges and opportunities*, Londres: Routledge, 2014, pp. 86-105.
- ÁLVAREZ OSSORIO, Ignacio, KETITI, Awatef, CERROLAZA, Érika y GARCÍA-LUENGOS, Jesús. *Sociedad civil y transiciones en el Norte de África: Egipto, Túnez, Argelia, Marruecos*. Madrid: Icaria editorial, 2013.
- AMĪN, Qāsim. *Tahrīr al-mar'a* (La liberación de la mujer). Alejandría: Maktabat al-Iskandariyya (Biblioteca de Alejandría), 1899.
- BADRAN, Margo. *Feminismo en el Islam. Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012.
- BEN ACHOUR, Sana. «Féminisme d'Etat : figure ou défiguration du féminisme?», en *Mélanges en l'honneur de Mohamed CHARFI*, Túnez: Centre de Publication Universitaire, 2001.
- BEN SAID-CHERNI, Zeineb. «Quiétude et perdition ou l'étrange statut de la femme en Tunisie», en VV.AA., *Tunisiennes en devenir. Tome 2: La moitié entière*, Túnez: Cérés productions, 1992, pp. 27-67.
- BENCHENEB, Rachid. «Le mouvement intellectuel et littéraire algérien à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle», en Charles-Robert AGERON (dir.), *Le Maghreb et la France de la fin du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle (1^{re} Partie)*, revista *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 70, núm. 258-259 (1.^{er} y 2.^o trimestres 1983), pp. 11-24.
- BESSIS, Sophie. *Los árabes, las mujeres, la libertad*, trad. Florencia PEYROU. Madrid: Alianza, 2008.
- CHEKIR, Hafidha (junio 2014). *Le combat pour les droits des femmes dans le monde arabe*. FMSH-WP-2014-70. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01005544/document>.
- DAYAN-HERZBRUN, Sonia. *Femmes et politique au Moyen-Orient*. París: Harmattan, 2005.
- EL KHAYAT, Ghita. *La mujer en el Mundo Árabe*. Madrid: Icaria, 2004.
- GLACIER, Osire. «Le féminisme árabe». *Relations*, núm. 719 (septiembre 2007). Recuperado de <http://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/le-feminisme-arabe> (consultado 23 marzo 2017).
- JOSEPH, Suad. «Gender and Family in the Arab World», en Suha SABBAGH (ed.), *Arab Women. Between Defiance and Restraint*, Nueva York: Olive Branch Press, 1996, pp. 194-204.
- KETITI, Awatef. «La sociedad civil en Túnez después de la caída de Ben Ali», cap. III de I. ÁLVAREZ OSSORIO, A. KETITI, É. CERROLAZA y J. GARCÍA-LUENGOS, *Sociedad civil y transiciones en el Norte de África: Egipto, Túnez, Argelia, Marruecos*, Madrid: Icaria editorial, 2013, pp. 127-188.
- KETITI, Awatef. «The women's movement faced with the challenges of transition and the Islamist movement in Tunisia», en ERNST STETTER y Conny REUTER (eds.), *Promoting Women's Rights and Gender Equality in the Middle East and North Africa*, FEPS, SOLIDAR, 2014, pp. 23-46.
- LAKHDAR, Latifa. «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», en Josefina BUENO ALONSO (ed.), *Hacia una democracia laica. Voces de mujeres musulmanas*, Barcelona: Bellaterra, 2012, pp. 153-187.



- MARZOUKI, Ilhem. *Le mouvement des femmes en Tunisie au XX^{ème} siècle. Féminisme et politique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1993.
- MCDUGALL, James. «État, société et culture chez les intellectuels del' *islāh* maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de "l'arriération"», en Odile MOREAU (dir.), *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris: L'Harmattan-IRMC, 2009, pp. 281-306.
- MOGHADAM, Valentine M. «Women's Economic Participation in the Middle East: What Difference Has the Neoliberal Policy Turn Made?». *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 1, núm. 1 (invierno 2005), pp. 110-146.
- OLIMAT, Muhamad S. «Introduction: Democratization, Arab Spring and Arab women», en Muhamad S. OLIMAT (ed.), *Arab Spring and Arab Women. Challenges and opportunities*, Londres: Routledge, 2014, pp. 1-16.
- SİKA, Nadine. «An Egyptian Spring for women?», en Muhamad S. OLIMAT (ed.), *Arab Spring and Arab Women. Challenges and opportunities*, Londres: Routledge, 2014, pp. 61-69.
- AL-ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a. *Taḥlīs al-Ibrīz fī taḥlīs Bārīz* (La quintaesencia de París), vol. 2. El Cairo: Al-Azhar, 1846.
- TAMZALI, Wassyla. *El burka como excusa. Terrorismo intelectual, religioso y moral contra la libertad de las mujeres*. Madrid: Saga Editorial, 2010.
- VV.AA. *Diccionario de mujeres célebres*. Madrid: Espasa, 1994.



LAICISMO Y FEMINISMO EN LAS SOCIEDADES ÁRABES. UN BINOMIO EN ENTREDICHO

Eva Lapiedra Gutiérrez
Universidad de Alicante

RESUMEN

Los feminismos en las sociedades árabes han tenido un desarrollo muy rico y plural en los últimos años. Los llamados «feminismos islámicos» han ganado protagonismo frente a los de tendencia laica. El artículo, por un lado, sitúa los planteamientos de estos feminismos dentro de corrientes de pensamiento que van más allá del mundo árabe e islámico, como la crítica anticolonialista y los estudios decoloniales y, por otro, plantea, con ejemplos sobre todo de la sociedad tunecina, la posibilidad de una coexistencia entre laicismo y religión y, más específicamente, el acercamiento a las relaciones de género a través de una modernidad alternativa, abarcadora y plural.

PALABRAS CLAVE: feminismo, laicismo, cultura, religión, estudios decoloniales.

ABSTRACT

«Secularism and feminism in Arab societies. Questioning the equation». Feminism has undergone a rich and varied development in the Arab societies in the last few years. The so-called «Islamic feminisms» have been becoming increasingly prominent relative to secular feminism. On the one hand, this study deals with the basis of these feminisms within streams of thought that go beyond the Islamic world, such as anti-colonialist theory and de-colonial studies. On the other hand, taking Tunisian society as an example, it proposes the possibility of coexistence between secularism and religion. More specifically, it offers an approach to gender relations through an alternative, comprehensive, and diverse modernity.

KEYWORDS: feminism, secularism, culture, religion, de-colonial studies.



0. INTRODUCCIÓN

Desde hace ya tiempo el laicismo ha sido puesto en entredicho en las sociedades árabes y musulmanas. De hecho, se puede decir que ha sufrido un desprestigio creciente desde los procesos de independencia de estos países por su doble identificación con la traumática experiencia colonial y con unas clases políticas heredadas del colonialismo, ineficaces y corruptas. Actualmente, y sobre todo con el auge de una ideología islámica ultraconservadora con poder político e influencia social, el mero debate sobre el laicismo está prácticamente desestimado. Tanto en la arena política como en la sociedad civil se viene produciendo una marcada polarización que, en líneas generales, opone a islamistas/conservadores frente a modernistas o laicistas y que tiene relevancia en el ámbito del feminismo. Esta polarización es matizable —como veremos—, pero se refleja en distintos ámbitos. La segunda tendencia, la laicista, está claramente en desventaja en la actualidad, en una época marcada por una vuelta a la religiosidad y a los particularismos culturales en muchas partes del mundo¹.

La relación entre laicismo y religión se puede enfocar desde distintas perspectivas, desde la defensa de los derechos civiles, la democracia, el activismo de la sociedad civil o la producción académica. Mi interés en este artículo se centra en diversas cuestiones que se plantean a nivel teórico de la relación entre laicismo e islam. Dada la amplitud y variedad del mundo árabe e islámico y la temática de esta monografía, me centro sobre todo en el ámbito de los países árabes del sur del Mediterráneo, con especial hincapié en el caso tunecino, del que pongo ejemplos sin poder ahondar en ellos.

Mi objetivo es, por un lado, situar dentro de contextos geográficos y sociales más amplios que el del mundo árabe e islámico este descrédito del laicismo y de sus principios, así como contextualizar también los movimientos feministas de las sociedades árabes, ya que no se trata de fenómenos aislados y exclusivos del mundo árabe y musulmán, ni tampoco de ideologías de generación espontánea. Los feminismos en las sociedades árabes no están incomunicados ni son ajenos a las corrientes ideológicas que han venido desarrollándose a lo largo de los últimos treinta o cuarenta años. La evidencia de su vitalidad plantea, desde posiciones laicas europeístas, una reconsideración a la hora de encajar nuevos paradigmas.

¹ Son muchos los autores que constatan esta tendencia desde diversas especialidades. Véase, por ejemplo, en relación con este trabajo, S. BESSIS, *Los árabes, las mujeres, la libertad*. Madrid, Alianza Editorial, 2008; B. DE SOUSA SANTOS, «La globalización de las teologías políticas», en *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 2014; L. THIEUX, «La evolución de la lucha por la igualdad y los derechos de las mujeres en el norte de África a partir de 2011», en E. LAPIEDRA (coord.), *Feminismos en las sociedades árabes*, revista *Feminismols*, núm. 26 (diciembre 2015), pp. 133, 139; M. THILL, «Mujeres, nacionalismo e islamismo en Palestina. Elementos para una lectura feminista de los conflictos en Oriente Próximo», en E. LAPIEDRA (coord.), *Feminismos en las sociedades árabes*, pp. 236-237; H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*. Túnez, Cérès, 2016.

1. FEMINISMOS GLOBALES POSTCOLONIALES

No es este el lugar para entrar a fondo en los sugerentes planteamientos desarrollados en los estudios postcoloniales, los estudios subalternos, el concepto de la transmodernidad del pensador argentino Enrique Dussel², o el llamado pensamiento fronterizo frente al imperial, herederos de la crítica del sistema colonial desarrollada desde dentro y fuera de este. Sin embargo, sus análisis son esenciales para enmarcar el desarrollo de la lucha de las mujeres árabes y musulmanas por sus derechos dentro de sus contextos culturales y sociales. Todos ellos giran en torno a la crítica al pensamiento único eurocentrista y a la propuesta de otros sistemas de conocimiento y de comprensión del mundo, basados en perspectivas distintas hasta hace poco excluidas de la historia y mediatizadas por la mirada occidental.

En palabras del sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, «lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de las nociones de ciudadanía, democracia, derechos humanos, humanidad, economía y política más allá de las definiciones estrechas impuestas por la modernidad eurocentrada»³.

En líneas generales, y simplificando tendencias muy ricas y variadas, podríamos resumir la narrativa anticolonial y lo que algunos pensadores llaman «el giro epistémico decolonial»⁴ en los siguientes puntos, que son los más significativos para el tema que nos ocupa:

1.1. Crítica a los ideales europeos de la Ilustración. Como relata Pankaj Mishra en su ensayo *De las ruinas de los Imperios. La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia*, figuras tan relevantes y originarias de distintos rincones de Asia como Gandhi (1869-1948), Tagore (1861-1941), al-Afghani (1838-1897) o Liang Qichao (1873-1929) fueron críticos, tras reiteradas decepciones, con la modernidad occidental. La Ilustración, en palabras de Mishra, les parecía «la tapadera moral de unas jerarquías raciales injustas»⁵.

² Uno de los fundadores del movimiento de la Filosofía de la liberación.

³ R. GROSFOGUEL, «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial», en A. CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, p. 163.

⁴ En palabras de Walter D. Mignolo, «el giro epistémico decolonial consiste en ir tomando, en la diversidad moderno/colonial del globo, el poder epistémico para construir un mundo donde quepan muchos mundos; y donde esos mundos ya no puedan ser controlados por universales abstractos» (W.D. MIGNOLO, «El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento», en A. CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 203). Un buen resumen sobre el pensamiento decolonial en S. ADLBI SIBAI, «Descolonizando la cuestión», cap. 1 de su libro *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento decolonial*, México D.F., Akal, 2016, pp. 19-83.

⁵ P. MISHRA, *De las ruinas de los Imperios. La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 344. Muḥammad 'Abduh, reformista egipcio discípulo de al-Afghani, escribía en 1895: «Nos hemos dado cuenta de que vuestra liberalidad tan sólo es para vosotros mismos y vuestra comprensión hacia nosotros es la misma que tiene el lobo hacia el cordero que se digna devorar» (en P. MISHRA, *De las ruinas de los Imperios*, p. 391).





- 1.2. Modernidad alternativa a la modernidad eurocentrada y reinención de la tradición. Desde su contacto con Occidente, y atraídos en una primera fase por la modernidad occidental, diversos pensadores de los países colonizados se plantearon el reto de cómo modernizar sus sociedades sin perder su identidad frente a los colonizadores. El pensador musulmán Taha Abdurrahman propone una modernidad interna, fruto de la creatividad y no de la dependencia⁶. Volveremos sobre esta cuestión de la modernidad alternativa y la problemática que suscita.
- 1.3. Relación entre territorialidad y pensamiento. El conocimiento humano está mediatizado por las condiciones y circunstancias del sujeto pensante, así como por las estructuras de poder desde las cuales ese sujeto habla. No existe el pensamiento absoluto porque no podemos escapar al aquí y al ahora. Esto lleva a Funa crítica del universalismo abstracto, característico del pensamiento europeo⁷.

Los movimientos feministas en la actualidad están, en su mayoría, dentro de este contexto decolonial, transmoderno, y, de hecho, se habla de «feminismo postcolonial». Todas estas corrientes hacen hincapié en que, además del género como eje de dominación, hay que tener en cuenta otros factores que condicionan la situación de la mujer, como la raza, la clase o la cultura. La feminista india Chandra Talpade Mohanty, considerada fundadora del llamado «feminismo postcolonial», critica «la premisa crucial de que todos los miembros del género femenino, independientemente de clase y cultura, están constituidos como un grupo homogéneo identificado de forma previa al proceso de análisis. Esta es una premisa que caracteriza a gran parte del discurso feminista»⁸. «Cada contexto sociopolítico y geográfico se caracteriza por sus propias relaciones de dominación», escribe la feminista pakistano-americana Asma Barlas⁹.

Por ello, en los últimos años, la tendencia es a hablar de una variedad de feminismos, adjetivados según la raza, la cultura o la religión que los define en primera instancia: feminismos negros, latinoamericanos, islámicos, etc. Todos ellos trabajan por la igualdad de género en sus propios contextos y especificidades¹⁰. Sin

⁶ En su obra en árabe *Rūh al-ḥadāta. Al-Madḥal ilā ta'sīs al-ḥadāta al-islāmiyya* (El espíritu de la modernidad. Introducción para la creación de una modernidad islámica). Casablanca, Arab Cultural Center, 2006 (en S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, pp. 82-83, y pp. 90-91).

⁷ Enrique Dussel, Franco Cassano y Boaventura de Sousa Santos relacionan filosofía y geopolítica, como señala W.D. MIGNOLO en, «El giro gnoseológico decolonial», p. 214.

⁸ C. TALPADE MOHANTY, «Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales», en L. SUÁREZ-NAVAZ y R.A. HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid-Valencia, Cátedra, 2011, p. 127.

⁹ A. BARLAS, «Femmes musulmanes et oppression: lire la libération à partir du Coran», en Z. ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 71. Véase también en la misma obra, A. LAMRABET, «Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane», p. 57.

¹⁰ La crítica al universalismo es un factor común a todos ellos. Véase M. JABARDO (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Madrid, Mapas, 2012; y L. SUÁREZ-NAVAZ y R.A. HERNÁNDEZ

embargo, esta particularidad de los nuevos feminismos no hace más que desarrollar el reto al que se enfrentaba el feminismo clásico. Se podría decir que la constatación de la diversidad de circunstancias y estrategias de lucha de las mujeres en distintas partes del mundo, además de su condición absoluta de género, la percibió la gran pionera del feminismo occidental, Simone de Beauvoir, y la consideró un escollo para la lucha feminista. En su introducción a *El Segundo sexo* afirma:

Es que ellas no tienen los medios concretos de agruparse en una unidad que se plantearía al oponerse; no tienen ni pasado, ni historia, ni religión propios, y tampoco tienen, como los proletarios, una solidaridad de trabajo y de intereses; ni siquiera hay entre ellas esa promiscuidad espacial que hace una comunidad de los negros de América, de los judíos de los guettos, de los obreros de Saint-Denis o de las fábricas Renault. Viven dispersas entre los hombres, sujetas por el medio ambiente, el trabajo, los intereses económicos o la condición social, a ciertos hombres —padre o marido— más estrechamente que a las otras mujeres. Si son burguesas son solidarias con los burgueses y no con las mujeres proletarias; si son blancas, con los hombres blancos y no con las mujeres negras¹¹.

Por su parte, más allá del postcolonialismo, el pensamiento decolonial plantea, aunque a nivel más de proyecto utópico que de realidades, que, frente al sistema-mundo moderno colonial,

la liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternativas otras a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales¹².

2. VIEJOS Y NUEVOS PARADIGMAS DEL FEMINISMO EN EL MUNDO ÁRABE

Es difícil referirse a los feminismos en las sociedades arabomusulmanas y los que se desarrollan fuera de ellas pero con parámetros culturales islámicos. Asociaciones, activistas en partidos políticos, investigadoras, expertas en jurisprudencia islámica, blogueras y un largo etcétera imposible de abarcar en este artículo conforman todo tipo de agendas que trabajan para mejorar la situación de la mujer en el mundo árabe en particular y en el mundo islámico en general. Son feminismos que comparten, básicamente, las mismas polémicas que cualquier otra corriente feminista

CASTILLO (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid-Valencia, Cátedra, 2011, donde hay artículos sobre mujeres indígenas americanas, feminismo chicano y feminismo islámico.

¹¹ S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, p. 15. Agradezco a Carolina Jiménez que me hiciera reparar en este párrafo.

¹² R. GROSFOGUEL, «Actualidad del pensamiento de Césaire», p. 164.



en la actualidad: la tensión entre universalismo/particularismos, entre modernidad/tradición, entre laicismo/religión.

Si hablamos de laicismo y feminismo en las sociedades árabes es necesario referirse a dos grandes figuras, ambas del ámbito mediterráneo, representantes de un feminismo laico sin paliativos: la egipcia Nawal El Saadawi y la argelino-francesa Wasya Tamzali. Son dos mujeres muy conocidas y reconocidas, cuya labor a favor de los derechos de las mujeres es innegable y admirable. No obstante, como veremos, el feminismo que ellas representan y defienden es, actualmente, minoritario y su discurso es tachado de europeísta. Aunque cada una con sus especificidades, tanto El Saadawi como Tamzali consideran como puntos indiscutibles de su posición feminista su incompatibilidad con la religión —entendida como sistema político y social y no tanto como convicción personal— y la liberación del cuerpo de la mujer, por lo que se oponen radicalmente a la idea del uso del velo como símbolo liberador. El desarrollo de todo el pensamiento descentralizador, culturalista y particularista, que, como hemos señalado, es global, nos muestra un escenario muy distinto a los presupuestos ideológicos a los que ellas han dedicado su vida.

Esto no quiere decir, obviamente, que no haya partidarios y defensores del laicismo, pero, en su mayoría, con matices que responden a los nuevos tiempos. Sí que existen en los países del Magreb activistas de izquierdas, laicas, que no luchan únicamente por la igualdad de género sino por fomentar en sus sociedades las libertades individuales¹³. Y otras pensadoras feministas abordan las relaciones de género en la cultura musulmana desde un laicismo que no rechaza el hecho religioso sino que lo analiza desde posiciones humanistas y racionalistas, como veremos más adelante.

En este sentido, quisiera resaltar dos cuestiones que me parecen relevantes y dignas de consideración dentro de estos feminismos denominados en líneas generales como islámicos y que, en mi opinión, deben ser tenidas en cuenta por el o los feminismos denominados laicos: el acceso de las mujeres al acervo cultural arabo-islámico y dicho acervo cultural.

2.1. EL ACCESO DE LAS MUJERES AL ACERVO CULTURAL ARABO-ISLÁMICO

Desde el siglo XIX, diversas mujeres de este contexto cultural araboislámico tomaron conciencia de que la historia, la religión y el derecho, es decir, la cultura en sentido amplio, había sido interpretada siempre, y exclusivamente, por hombres. Esa misma conciencia la expresó también Simone de Beauvoir¹⁴ en su momento y es común a todo pensamiento feminista. Actualmente, en multitud de lugares del mundo islámico se ha producido un empoderamiento de las mujeres gracias a sus

¹³ Valga como ejemplo MALI (Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles), en Marruecos, fundado por la activista Ibtissame Betty Lachgar, que llama a la desobediencia civil contra imposiciones religiosas que considera que vulneran estos derechos.

¹⁴ Para lo que cita en varias ocasiones al filósofo feminista Poulain de la Barre (1647-1723). Véase S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, p. 18.

conocimientos, porque muchas mujeres de tradición islámica han llegado a un nivel de estudios que ha favorecido una feminización de la cultura, ya que, en diversas universidades, hay en la actualidad más mujeres que hombres y, como licenciadas o doctoras, son expertas en diversas disciplinas. Obviamente este acceso a la cultura no se ciñe únicamente a las materias propiamente islámicas. Diversas feministas se sirven de las ciencias modernas, como la lingüística, la semántica o la pragmática del discurso, para analizar la ingente narrativa que, a lo largo de los siglos, ha producido la riquísima cultura araboislámica. En el ámbito histórico-religioso han accedido directamente al Corán, a los relatos proféticos, a las leyes, a la jurisprudencia, a las crónicas históricas, etc., y hacen nuevas lecturas e interpretaciones de dichas fuentes.

En relación con este tema, me parece interesante el testimonio de la política argelina Zuhūr Wanīṣī. Nacida en 1936, su padre se involucró en el movimiento reformista musulmán (*iṣlāḥ*) que se desarrolló en Argelia en esa época¹⁵, bajo la influencia de las ideas de los citados reformistas al-Afghani y su discípulo ‘Abduh. Wanīṣī fue una de las diez mujeres entre los doscientos diputados que formaron parte en 1972 del Parlamento y recuerda:

Yo, por mi formación, tenía competencia en la tradición religiosa, es decir, en el Corán, los hadices, la vida del Profeta, y demás ciencias religiosas; y les discutía con vehemencia, aleya por aleya, hadiz por hadiz. Pasaba las noches en vela leyendo los libros más importantes, especialmente *Los argumentos del islam* de al-Gazālī, que era muy abierto en cuanto a la cuestión de la mujer, preparándome para las intervenciones del Parlamento. Y ellos decían «No nos dan miedo las intelectuales francesas, nos asusta la intelectual árabe Zuhūr Wanīṣī», y era porque les discutía en su propio lenguaje de la tradición...¹⁶.

Cada vez es más visible la figura de mujeres que se consideran expertas en religión y que transmiten sus conocimientos, o que son consultadas y aportan sus propias interpretaciones de la ley y la tradición musulmana¹⁷. Es necesario reconocer

¹⁵ La figura más relevante de este movimiento argelino fue ‘Abd al-Ḥamīd Ben Bādīs (1889-1940).

¹⁶ Datos extraídos del trabajo fin de máster (TFM) en Estudios Literarios de Paula Amérigo, «Un acercamiento a la vida y obra de Zuhūr Wanīṣī: *Diario de una maestra libre*», Universidad de Alicante, 2012, p. 39. El pasaje es un fragmento de la entrevista que Zuhūr Wanīṣī concedió a Paula Amérigo y está traducido del árabe por ella. El Corán y los dichos y hechos del profeta Mahoma, recogidos en colecciones, constituyen la base del pensamiento religioso en el islam. Al-Ġazālī, o Algazel (1058-1111) es uno de los grandes pensadores del islam clásico.

¹⁷ Omaima Abou Bakr, profesora de la Universidad de El Cairo, habla de predicadoras musulmanas mediáticas, que aparecen regularmente en las cadenas de televisión egipcias, algunas de ellas profesoras universitarias especialistas en ley islámica, y que reflejan la evolución de una autoridad femenina, visible y audible, en el aprendizaje del islam. Véase O. ABOU BAKR, «Le féminisme islamique et la production de la connaissance : perspectives dans l’Égypte post-révolutionnaire», en Z. ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, p. 180. Véase también M. PÉREZ MATEO, «*Murchidat*: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos», en E. LAPIEDRA (coord.), *Feminismos en las sociedades árabes*, pp. 175-195; y M.T. GONZÁLEZ SANTOS, «Élites y liderazgo religioso



la relevancia de este paso para las mujeres de los países árabes y musulmanes donde la tradición religiosa tiene un gran peso, porque supone la capacidad de cambiar y modernizar desde dentro sus sociedades y porque la crítica y esfuerzo interpretativo de las narrativas fundacionales, de los textos considerados por algunos sectores como intocables, no deja de ser una forma de poder, aunque es cierto que con poca influencia en la sociedad.

2.2. INTERPRETACIONES CONTEMPORÁNEAS DEL ACERVO CULTURAL ARABO-ISLÁMICO

Por otro lado, frente a la lectura literalista de las corrientes wahabíes y salafíes y la posición mayoritaria que, sin ser salafí, perpetúa un modelo tradicional para la mujer, muchas feministas consideran que se puede —y se debe— hacer una interpretación moderna y actual del mensaje divino. En oposición a la idea conservadora de que el esfuerzo interpretativo o *iğtihâd* dejó de tener validez hace siglos, defienden todo lo contrario. Ante una concepción ahistórica del hecho religioso, preconizan una contextualización del mensaje divino, haciendo una clara distinción entre lo eterno y lo circunstancial de dicho mensaje y entre religión y patriarcado especialmente o, desde otra perspectiva, analizando el texto coránico como plurisemántico y abierto a diversas interpretaciones. Estas ideas van mucho más allá del ámbito de la imagen de la mujer y de las relaciones entre los géneros pero, obviamente, son uno de los pilares del desarrollo de los feminismos de corte religioso que se dan en las sociedades árabes e islámicas y plantean debates muy interesantes en la actualidad¹⁸.

Es imposible abarcar aquí a todas las pensadoras, movimientos, corrientes y asociaciones que, como denominador común, comparten la confesión religiosa musulmana, con prácticas diversas según la zona del mundo, y que la reivindican como punto de partida para luchar por sus derechos. Desde asociaciones de barrio hasta un activismo transnacional, las estrategias son muy diversas. Entre las asociaciones transnacionales podemos citar la ONG de Malasia *Sisters in Islam*, *Empowering Voices for Change* (www.sistersinislam.org.my); el colectivo *Femmes musulmanes d'Europe*, que surgió de la plataforma asociativa «Presencia musulmana», cercana a Tariq Ramadan; la red internacional *Musawa* (Mouvement global pour l'égalité et la justice dans la famille musulmane) (www.musawah.org), una de cuyas fundadoras es la antropóloga iraní asentada en Londres Ziba Mir-Hosseini; y un largo etcétera.

feminista en el Estado marroquí», en N. MONTESINOS y B. SOUTO (coords.), *Laicidad y creencias*, revista *Feminismols*, núm. 28 (diciembre 2016), pp. 169-189.

¹⁸ Un problema que, en mi opinión, plantea la estrategia del feminismo islámico de escindir el islam como religión (igualitaria en cuanto a las relaciones de género) de la sociedad musulmana patriarcal (en la que el varón domina sobre la mujer) es que exonera de cualquier crítica a la religión y carga la discriminación de género únicamente sobre la tradición y la cultura.



3. LA PROBLEMÁTICA DEL LAICISMO EN LAS SOCIEDADES ÁRABES

Como he dicho en la introducción, el laicismo es un concepto desprestigiado en el mundo árabe e islámico fundamentalmente por su relación con la herencia colonial. Respecto al término en árabe, se utiliza tanto la palabra *'ilmāniyya* (laicidad) como la expresión *sulṭadunyawiyya* (poder terrenal), aunque algunos autores optan por la forma *lā'ikiyya*,¹⁹ adaptación del latín *laicus*. En opinión de las periodistas tunecinas Hédia Baraket y Olfa Belhassine en su interesante ensayo sobre palabras tunecinas de la actualidad de su país, existe la confusión entre «laicidad» y «secularismo» y, no teniendo esta última su equivalencia en árabe, se traduce por la misma noción²⁰.

Dejando de lado la terminología, el debate sobre la laicidad en el mundo árabe no encuentra acomodo en la actualidad. En el caso concreto de Túnez, como argumentan las mencionadas Baraket y Belhassine, el propio debate no está autorizado y parece imposible. Un verdadero musulmán no imagina siquiera que se pueda discutir la idea de prescindir de la religión. La noción queda deliberadamente como algo extraño, oculto. Lo que resaltan ambas autoras es que es un concepto que en lengua y cultura árabe va más allá de su significado porque es una noción que «escapa a la inteligencia y se atasca en los terrenos pantanosos que son las cuestiones ideológicas e identitarias»²¹. Desde otro punto de vista, Zainah Anwar, militante feminista musulmana malaya, una de las figuras relevantes de la mencionada asociación *Sisters in Islam*, parte de la idea de que para la mayor parte de las mujeres musulmanas, rechazar la religión es inconcebible²², mientras que para la tunecina Latifa Lakhdar, a la que luego me referiré, «la negación de lo religioso en el área musulmana es una operación perdida de antemano»²³.

Las causas del rechazo al laicismo y el repliegue religioso tienen que ver con lo anteriormente dicho: la gestación de un antioccidentalismo y de un rechazo a la modernidad —entendida como modernidad occidental— por su fracaso como sistema, representado en los países árabes por las élites occidentalizadas.

Como explica el ya mencionado investigador de origen indio Pankaj Mishra:

¹⁹ Como, por ejemplo, Latifa Lakhdar en su libro *Imra'at al-iḡmā'*, Túnez, Cèrès Editions, 2001.

²⁰ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, pp. 181-189.

²¹ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, p. 184.

²² Z. ANWAR, «Négocier les droits des femmes sous la loi religieuse en Malaisie», en Z. ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, p. 144.

²³ L. LAKHDAR, «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», en J. BUENO (ed.), *Hacia una democracia laica. Voces de mujeres musulmanas*, Barcelona, Bellaterra, 2012, p. 163; véase también L. LAKHDAR, *Imra'at al-iḡmā'*, p. 5. Como afirma el profesor de la Universidad de Georgetown, Amine Tais, el islam nunca ha dejado de jugar un papel central en los debates políticos y sociales del Túnez postcolonial. Véase M.A. TAIS, «Islamic Perspectives in Post-revolutionary Tunisia. The Work of Olfa Youssef», *Journal of Religion & Society*, vol. 17 (2015), p. 4.



Una de las dos consecuencias más duraderas de la modernización en todos los ámbitos del mundo asiático iba a ser el ascenso al poder de nuevos grupos laicos y occidentalizadores, ya fueran oficiales de las fuerzas armadas o burócratas del gobierno y nuevos profesionales. La otra consecuencia iba a ser la reacción adversa de los ciudadanos corrientes a los que se les exigía pagar impuestos, las élites religiosas y sociales que veían amenazada su influencia por los occidentalizadores, y las minorías que, frente a la autoridad centralizadora, se dieron cuenta de su identidad étnica o religiosa diferenciada²⁴ [...]. Lo que confirió al antioccidentalismo una base de masas y unos fundamentos intelectuales más amplios fue el fracaso de los programas nacionalistas laicos en los países musulmanes postcoloniales...²⁵.

Y, ya en relación con la llamada Primavera árabe en Túnez, para los discursos populistas el orden secular está estrechamente ligado al régimen del dictador²⁶. La cuestión es si existen posibles vías de diálogo entre las posiciones laicas y las religiosas dentro del feminismo. En el caso concreto que nos ocupa, se plantea si es posible superar esta dicotomía de ideologías aparentemente irreconciliables entre feministas laicas y feministas islámicas que existe dentro del contexto de sus sociedades, pero, sobre todo, dentro de las sociedades europeas entre laicistas y culturalistas. Diversas autoras consideran que sí, que los objetivos del feminismo se pueden lograr con distintas estrategias. Una de las mayores defensoras en no hacer una separación entre feminismos laicos e islámicos es Margot Badran. Considera que están imbricados y que tienen algunos objetivos comunes, como, por ejemplo, las modificaciones en los Códigos de Familia en pro de una situación igualitaria de la mujer frente al hombre dentro de la familia²⁷.

Una cuestión relevante en la que difieren las tendencias laicas de la mayoría de las religiosas es el papel de la religión en el espacio público. El feminismo laico siempre ha defendido que la religión pertenece al ámbito de la intimidad y no debe tener peso público. Pero la percepción de mujeres laicas como Baraket y Belhassine es que, tras las Primaveras árabes, «la religión ha recuperado sus derechos absolutos en el espacio público y sobre la escena política; ha vuelto a ser hegemónica, conquistadora, conflictiva y belicosa»²⁸. El tema del espacio sexuado, al que tantas páginas

²⁴ P. MISHRA, *De las ruinas de los Imperios*, p. 114.

²⁵ P. MISHRA, *De las ruinas de los Imperios*, pp. 396-397.

²⁶ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, p. 185. Traduzco del francés las citas de este ensayo.

²⁷ Véase M. BADRAN, «Feminismo islámico: ¿qué importancia tiene el término?», cap. 10 de *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 367-381; reeditado en «Féminisme islamique : qu'est-ce à dire?», en Z. ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, p. 47. Los cambios en los Códigos de Familia de los países árabes es uno de los puntos esenciales de la lucha feminista en dichos contextos.

²⁸ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, p. 187. Dice Mohamed Charfi en *Islam y libertad*: «La conciencia de cada ser humano debe ser absolutamente libre. Creer o no creer, escoger su creencia pertenece al ámbito de lo estrictamente individual donde nadie tiene el derecho de intervenir» (M. CHARFI, *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Granada, Almed, 2001, p. 175).



le dedicó Fatima Mernissi, es significativo porque, en la concepción más conservadora, hombres y mujeres tienen unas normas espaciales muy claras y restrictivas relacionadas con lo que cada sexo puede ver del cuerpo del otro, en función de su relación de parentesco o de la ausencia de este²⁹.

En relación con el secularismo, Sirin Adlbi Sibai, siguiendo al sociólogo puertorriqueño ya citado Ramón Grosfoguel, defiende que se trata de un proyecto eurocéntrico que lleva a lo que denomina la «colonialidad de la religión», es decir, estudiar o tratar el islam desde los presupuestos del cristianismo y el pensamiento occidental. Según esta concepción, el islam no puede estudiarse «desde el empleo y aplicación de las categorías de la cristiandad y su visión binomial y antitética entre el mundo espiritual y el terrenal, entre la fe y la razón, así como desde toda su experiencia y trayectoria local europea; todo lo cual [...] es completamente ajeno al Islam»³⁰. Aunque el tema es complejo, en mi opinión, tanto en el cristianismo como en el islam se dan unos procesos históricos y unos debates teológicos muy similares. Ha habido a lo largo de la historia un largo desarrollo del islam normativo y del islam político que no se puede obviar y, precisamente, algunos pensadores de cultura musulmana se apoyan en la tradición racionalista islámica que plantea la relación entre razón y fe, para proponer una vuelta a esa herencia de la historia del islam.

4. RACIONALIZANDO LA RELIGIÓN

Existe una corriente o, mejor, un grupo de pensadores, todos del ámbito mediterráneo, que creo interesante porque plantea una reapropiación de la tradición islámica progresista. Es decir, al igual que el pensamiento decolonial, estos pensadores reflexionan sobre los métodos de conocimiento, pero difieren en las conclusiones. Aunque se podría decir que esta corriente no responde al sentir mayoritario, es tan legítima dentro del contexto islámico como otras y, además, en mi opinión, concilia laicismo y tradición religiosa dentro de parámetros culturales propios.

²⁹ El aumento del número de mujeres cubiertas en su totalidad a excepción de los ojos está en relación, entre otros factores, con el universo ideológico de este término *'awra*, que es coránico, pero, sobre todo, tiene un rico desarrollo en relación con la mujer en el *fiqh* o jurisprudencia islámica. Sobre este término véase E. LAPIEDRA, «Espacios y tiempos de intimidad. La mujer en el ámbito de lo inexpugnable y sagrado» en *Paisajes, espacios y objetos de devoción en el islam*, (ed. F. ROLDÁN y A. CONTRERAS), Sevilla, 2017, pp. 91-116.

³⁰ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, pp. 94-102. Para su argumentación cita a Abdelmumin Aya, que defiende la total invalidez de conceptos tales como religión, Dios, fe o teología para comprender el islam. Esta cuestión la tratan, en un ámbito global, autores como Boaventura de Sousa Santos, que, siguiendo a Jack Goody, considera que incluso los pensadores que dan protagonismo a otras regiones del mundo acaban siendo eurocéntricos en su lucha contra el eurocentrismo, crítica que hacen tanto al postcolonialismo como al postmodernismo. No obstante, ellos consideran que no existen diferencias categoriales sino solo procesos de elaboración e intensificación. Véase B. DE SOUSA SANTOS, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 46.



Figuras tan relevantes como el profesor emérito de la Universidad de Túnez recientemente fallecido Mohamed Talbi (1921-2017); el ya citado Mohamed Charfi (1936-2008), que fue ministro de Educación en Túnez tras la muerte de Bourguiba (1989-1994) y presidente de la Liga Tunecina de Derechos del Hombre; el más conocido pensador argelino-francés Mohamed Arkoun (1928-2010), que fue catedrático en la Sorbona; el egipcio Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010), profesor de la Universidad de El Cairo primero y posteriormente de la cátedra Ibn Ruṣd de Humanidades e Islam en Utrecht³¹; la catedrática de historia tunecino-francesa Sophia Bessis (1947), secretaria general adjunta de la FIDH (Movimiento Mundial por los Derechos Humanos); o el filósofo marroquí Mohamed Ábed Yabri (1935-2010)³², entre otros, han contribuido a esta racionalización y modernización de la tradición.

Esta corriente se siente heredera de la tradición racionalista medieval de los *falāsīfa* y los *mu'tazilīes*, con figuras tan relevantes como Ibn Ruṣd (Averroes) o al-Ġazālī (Algazel)³³. Estos pensadores, desde posicionamientos laicistas, que no irreligiosos o ateos, intentan paliar la mala imagen que ha cosechado en las últimas décadas el islam en Occidente, como religión y cultura, luchando por ser un contrapeso al pensamiento ultraconservador que se impone cada vez más como pensamiento dominante y como único válido para interpretar el islam.

Una de las bases clave de su argumentación, como en otros autores, se encuentra en situar el pensamiento árabe dentro de una perspectiva histórica, es decir, evolutiva y dinámica³⁴. Y, por otro lado, insisten en el carácter dialógico y polifónico del texto coránico. Como dijo Mohamed Arkoun en 1975, «el Corán es el punto de partida obligado de toda recuperación crítica del pasado araboislámico»³⁵.

³¹ Debido a la presión fundamentalista, se vio obligado a exiliarse de Egipto tras ser declarado apóstata en 1995 por un tribunal civil de El Cairo.

³² Ábed Yabri propone una ruptura epistemológica total con el bagaje recibido en la etapa de decadencia del mundo árabe.

³³ Como dice Abū Zayd, «la teología islámica temprana empezó como teología racional, se desarrolló con filósofos como al-Fārābī o Avicena y alcanzó su desarrollo pleno con Averroes, el defensor del aristotelismo contra el neoplatonismo». Recuperado de <http://msur.es/2009/11/29/nasr-hamid-abu-zayd> (fecha de acceso: 4 de marzo de 2017). El propio Abū Zayd hizo su tesina sobre la *mu'tazila*, movimiento de teología racionalista que se desarrolló en el siglo IX en el califato abasí, en la zona del actual Iraq, especialmente con el califa al-Manṣūr. Véase N.H. ABŪ ZAYD, «Las muchas voces del Corán», en *El Corán y el futuro del islam*, Barcelona, Herder, 2009, especialmente pp. 65-66.

³⁴ Véase M. ÁBED YABRI, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, traducción del árabe de M.C. FERIA, Madrid, Trotta, 2001, pp. 28-29; Mohamed Arkoun, en *El pensamiento árabe*, se refiere a la «fiscalización de la historia por la Revelación» (M. ARKOUN, *El pensamiento árabe*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 31, 133).

³⁵ M. ARKOUN, *El pensamiento árabe*, p. 134. De una corriente similar habla Ziba Mir-Hosseini con respecto a Irán. Mir-Hosseini sostiene que «la comprensión humana del islam es flexible y que los principios del islam pueden ser interpretados de forma que alienten el pluralismo y la democracia porque el islam puede aceptar los cambios producidos por el tiempo, el espacio y la experiencia» (Z. MIR-HOSSEINI, «Le projet inachevé: la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran», en Z. ALI [ed.], *Féminismes islamiques*, p. 124).

Este pensamiento, con todos los matices que aquí no podemos abordar, tiene su proyección en algunas pensadoras feministas actuales, discípulas directas o no de estos maestros. Me voy a centrar en dos de ellas: las tunecinas Latifa Lakhdar (1956) y Olfa Youssef (1964), ambas profesoras de la Universidad de Túnez, especialistas en Historia Contemporánea y en Lingüística Árabe y Psicoanálisis respectivamente. Las dos participan en el movimiento asociativo y político-democrático de Túnez.

Para Latifa Lakhdar, la laicidad es un momento constitutivo de la modernidad y la define, siguiendo a Mohamed Arkoun, como «una postura filosófica y epistemológica fundada en el respeto a la libertad de pensamiento, la pasión del descubrimiento y la preocupación por devolverle al conocimiento sus derechos», premisas que ya se encuentran en los filósofos musulmanes de la edad clásica³⁶. Para esta autora, «la crítica y la autocrítica se encuentran en el fundamento de la modernidad». Y, en su opinión, es necesario dar el paso decisivo que consiste en renunciar al culto al pasado, la problemática de la mentalidad religiosa y sus referentes caducos y «la disolución del lazo paralizador entre el ámbito trascendente de la creencia y el humano, el tan humano del conocimiento»³⁷. Precisamente considera la relación hombre-mujer en el ámbito islámico como uno de los polos de resistencia al tiempo y a cualquier cambio por mínimo que sea³⁸.

Por su parte, Olfa Youssef insiste en la lectura abierta y en la consiguiente pluralidad de interpretaciones del texto coránico. Amine Tais dedica un artículo muy claro al perfil de esta pensadora, en el que la sitúa, siguiendo el análisis de Robert Lee, entre los nuevos intelectuales tunecinos especialistas en Ciencias Humanas y Sociales que se están dedicando hoy en día a los estudios islámicos. Como todos ellos, hace hincapié en la dimensión histórica de todo conocimiento humano y la relación entre lenguaje y realidad. Además, al análisis semántico une el enfoque del psicoanálisis. Es interesante, como comenta Tais, cómo Youssef, a pesar de su complejo y sofisticado acercamiento a los estudios islámicos, no dirige su mensaje solo a las élites intelectuales sino que, como otros intelectuales de su generación, tiene una proyección mediática en su país, participando en debates y entrevistas en televisión sobre temas religiosos, y es muy activa en las redes sociales³⁹.

³⁶ L. LAKHDAR, «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», p. 154, pp. 162-163; L. LAKHDAR, *Imra'at al-iǧmā'*, p. 5.

³⁷ L. LAKHDAR, «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», p. 162; L. LAKHDAR, *Imra'at al-iǧmā'*, p. 5.

³⁸ L. LAKHDAR, «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», p. 183; L. LAKHDAR, *Imra'at al-iǧmā'*, p. 16.

³⁹ La propia Olfa Youssef describe así su actividad en los medios: «J'ai été professeur et cadre supérieur de l'administration, mais je me perçois surtout en tant que communicatrice. J'ai fait de la télé depuis 1994, d'une manière intermittente en tant que productrice ou présentatrice, mais je continue à être invitée sur les plateaux télé en Tunisie et ailleurs, je donne des conférences...». Recuperado de <http://www.leaders.com.tn/article/5800-olfa-youssef-son-parcours-ses-combats> (fecha de acceso: 21 de febrero de 2017). En este sentido, dice A. Tais: «The presence of Olfa Youssef and other new scholars on social media and their increasing interaction with various Tunisian and Arab audiences is a topic that needs to be studied in detail in order to have a better understanding of the



Tanto Tais como Lee sitúan esta tendencia como una alternativa a la perspectiva islamista. Como apuntaba en la introducción, sí que se aprecia una polarización identitaria que desgarrar algunas sociedades árabes como la tunecina entre el campo islamista y el secularista. Las mencionadas periodistas Hédia Baraket y Olfa Belhassine tienen muy presente esta tensión a lo largo de su ensayo terminológico, centrado en los años 2011, 2012 y 2013, tras la Primavera árabe:

Los primeros tienen una concepción de la identidad anclada en el islam y en la lengua árabe, dos pilares revestidos de sacralidad, casi intercambiables... Los segundos, alimentados del concepto bourguibiano de «tunicidad» se refieren a las influencias múltiples que ha conocido el país desde la época de Cartago, buscando abrirse a otras fuentes de pertenencia: África, el Mediterráneo, la cultura bereber, la historia nacional...⁴⁰.

Ziba Mir-Hosseini también señala la polarización extrema de la sociedad y la política iraní, pero, en su opinión, no es entre islamistas conservadores y laicos sino entre el despotismo y la democracia⁴¹. A su vez, Sirin Adlbi Sibai distingue entre islamistas y progresistas en la sociedad marroquí, aunque considera que es una polarización fomentada y reforzada por las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD)⁴².

5. MODERNIDAD ALTERNATIVA

Enlazando con los primeros puntos planteados, creo que una cuestión clave está en la concepción de la modernidad que se plantea desde diversas ideologías y, más concretamente, desde planteamientos feministas. Podríamos decir que para autoras como Latifa Lakhdar y Olfa Youssef, la modernidad está en el análisis crítico a la tradición con el fin de situarla en su debido contexto histórico, es decir, en la medida de lo humano. Ambas representan una tendencia que debería ser más conocida y reconocida en Occidente. El planteamiento que defienden consiste en considerar constructos culturales y, por tanto, pasajeros, trascendentes, criticables

popular reach of their perspectives» (A. TAIS, «Islamic Perspectives in Post-revolutionary Tunisia. The Work of Olfa Youssef», p. 10). Entre las obras más conocidas de Youssef figuran *Confusion d'une musulmane* y *Le Coran au risque de la psychanalyse*, ninguna traducida al castellano. Su última publicación es *Sept controverses en Islam: parlons-en*.

⁴⁰ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, p. 154 y casi igual en p. 222. Véanse también pp. 117, 134, 154, 219, 223-224, 247.

⁴¹ Z. MIR-HOSSEINI, «Le projet inachevé : la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran», p. 126.

⁴² Véase especialmente el capítulo IV, «La economía discursiva de las mujeres, el feminismo y el islam: el caso de Marruecos», de su libro *La cárcel del feminismo*, pp. 169-264. Llama la atención su acusación a los técnicos españoles de construir «dialécticamente un panorama simplista, polarizado entre grupos laicos, “como nosotros”, y sectores islamistas, “los otros”, que reduce la rica complejidad social, ideológica y política marroquí», pp. 188-189.



y modificables, aspectos relativos a la religión que otras corrientes adoptan como inmanentes e inmutables. Aquí radica el meollo de la cuestión porque humanizar el mensaje divino o considerarlo básicamente inabarcable en su esencia al ser humano conlleva una enorme elasticidad de pensamiento y conduce a la libertad de acción y decisión.

En las sociedades árabes, esta corriente racionalista dentro de la cultura musulmana es tildada de prooccidental porque utiliza métodos de análisis y ciencias considerados occidentales y porque defiende una sociedad islámica moderna cercana a los parámetros occidentales, mientras que en Occidente causa el rechazo que produce todo acercamiento a la modernidad y a la igualdad de género a través de la religión.

Otras feministas musulmanas, desde el ámbito del pensamiento decolonial, como la ya mencionada Sirin Adlbi Sibai, también abogan por la necesidad de revisar críticamente el pensamiento y la historia musulmanes anteriores a la experiencia colonial y hacen hincapié en el carácter intrínsecamente colonial de la modernidad occidental⁴³. Pero, al plantear que el feminismo en los países árabes y musulmanes debe desligarse de los sistemas de conocimientos occidentales y reinventarse retrotrayéndose al momento anterior a la influencia epistemológica occidental, se enfrenta, a mi modo de ver, a dos dificultades esenciales; la primera es considerar posible la vuelta atrás en el tiempo y en el conocimiento. Las culturas en contacto se han influido de muy diversas formas y en pocos casos podríamos decir que lo han hecho en pie de igualdad. Como afirma la propia Sirin Adlbi, siguiendo a Enrique Dussel, hay un aporte de otras civilizaciones a la construcción de la civilización occidental⁴⁴, y lo mismo ocurre con cualquier otra civilización o cultura. Precisamente los estudios decoloniales tienen como referente la crítica al colonialismo de autores como Frantz Fanon o Aimé Césaire y de los filósofos que critican la razón occidental como Michel Foucault o Jacques Derrida. Es decir, estos pensadores surgen como críticos de una epistemología y solo tienen su razón de ser desde esa misma epistemología, asumiéndola y superándola. Como dice la propia autora, «sin duda, la influencia de las narrativas anticolonialistas de aquellas décadas es decisiva en la aparición del pensamiento poscolonial»⁴⁵ y, por tanto, el pensamiento decolonial necesita y se vale de las ciencias modernas, y si no, caería en una paradoja. En segundo lugar, y en el caso del pensamiento islámico decolonial, ¿hasta dónde retrocederíamos?, ¿dónde y cuándo consideramos que tenemos un pensamiento árabe-islámico puro, precolonial, desde el que construir un nuevo pensamiento y, dentro de él, un feminismo?⁴⁶ Como históricamente es una pregunta de difícil solución, Sirin Adlbi

⁴³ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, pp. 108 y 257.

⁴⁴ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, p. 26.

⁴⁵ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, p. 53, nota 22.

⁴⁶ Sería interesante analizar en profundidad la situación de las mujeres árabes del periodo inmediatamente anterior a la colonización europea. Por poner un ejemplo, Fatima Mernissi cuenta en sus memorias cómo su madre, que vivía en un harén de Fez, salió en contadas ocasiones del mismo, además de ser analfabeta. Otros casos similares sobre la tradición de la reclusión de las mujeres de la que habla Mernissi desde su experiencia personal (*Sueños en el umbral. Memorias de una niña del*



opta por una idea religiosa, atemporal, una vuelta al origen, al concepto de *tawhīd*, o unicidad de Dios⁴⁷.

Por su parte, Latifa Lakhdar, en un artículo de prensa reciente titulado «Décoloniser le féminisme, recoloniser les femmes», critica el discurso decolonial, cada vez más extendido en Túnez, porque, en nombre de una liberación del pensamiento, reivindica la decolonización del feminismo para hacer sufrir a las mujeres una mejor recolonización en nombre de la reapropiación de la identidad⁴⁸. Es decir, Lakhdar critica un exceso de culturalismo y particularismo que, en su opinión, no es positivo para la liberación de la mujer musulmana.

6. CONCLUSIONES

A pesar de las objeciones que podamos plantear al pensamiento decolonial, por desarrollar más bien una dura crítica a lo que el colonialismo ha supuesto y lo que el neocolonialismo supone en nuestros días en lugar de aportar soluciones reales a la «herida colonial», es innegable que se ha producido una descentralización del conocimiento y una deriva hacia una epistemología local y contextualizada.

La cuestión está en la definición del papel de la mujer en la cultura y tradición musulmana o, mejor dicho, en las culturas y tradiciones musulmanas y en sus sociedades. Dentro del continuo constructo que es la identidad, las mujeres de cultura musulmana están en un proceso de reconstrucción identitaria muy complejo y difícil, y que cuenta ahora mismo con diversas vías de elaboración.

La extensa gama de tendencias y corrientes feministas que trabajan desde distintos posicionamientos respecto a lo que consideran sus referentes culturales hace que el término «feminismos islámicos» no refleje en toda su amplitud los diversos análisis que desde distintos puntos de vista se han hecho y se están haciendo sobre el inmenso bagaje de la cultura musulmana. Hay pensadoras muy distintas dentro de esta denominación y, además, el hecho de acudir a sus referentes histórico-religiosos no significa necesariamente que compartan la misma visión del islam como práctica vital. Frente a otros feminismos fronterizos, los feminismos del ámbito islámico hacen hincapié en el aspecto religioso y cultural de un espacio geográfico amplísimo con unas particularidades muy diversas, sobre todo desde el punto de vista cultural.

El encaje del laicismo y el secularismo en sociedades en las que el factor religioso es tan significativo sigue siendo un reto y una cuestión muy debatida. Lo curioso es que en este panorama de pensamientos descentralizados, el laicismo sigue apareciendo como un marco válido que posibilita la discusión entre distintas

harén, Barcelona, Muchnik, 1995, pp. 33, 47) nos hacen plantearnos que, si bien el colonialismo instrumentalizó en su beneficio la situación de la mujer musulmana, dicha situación no era la deseable para muchas de ellas.

⁴⁷ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, p. 268.

⁴⁸ En *Leaders*, 06/03/2017. Recuperado de <http://www.leaders.com.tn/article/21752-lati-fa-lakhdhar-decoloniser-le-feminisme-recoloniser-les-femmes> (fecha de acceso: 10 de marzo de 2017).



perspectivas. Valga como ejemplo el Foro Social Mundial (FSM), definido por Boaventura de Sousa Santos como «la expresión más realizada de globalización contrahegemónica»⁴⁹, el cual, en el artículo 8 de su Carta de Principios, se define como «espacio plural y diversificado, no confesional, no gubernamental y no partidario»⁵⁰.

Hace falta buscar una vía de diálogo entre feminismos mediterráneos no desde la dicotomía laicismo/religión sino desde el humanismo, entendiendo como tal todo esfuerzo humano en la búsqueda de la justicia, la igualdad de oportunidades y la libertad de elección. En el contexto de las sociedades de mayoría musulmana, las mujeres corren el peligro de que el tono monocorde del islamismo conservador, cada vez más presente por cuestiones económicas y geoestratégicas, las conduzca del *No ser* colonizado a un nuevo *No ser*.

RECIBIDO: 16 de marzo de 2017, ACEPTADO: 5 de junio de 2017



⁴⁹ B. DE SOUSA SANTOS, *Para descolonizar Occidente*, p. 30.

⁵⁰ Véase L. GARCÍA SAIZ, «Laicidad como pieza clave para el avance del altermundismo desde la perspectiva de género», en N. MONTESINOS y B. SOUTO (coords.), *Laicidad y creencias*, p. 78.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁBED YABRI, Mohamed. *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Madrid: Trotta, 2001.
- ABOU BAKR, Omaima. «Le féminisme islamique et la production de la connaissance : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 165-184.
- ABŪ ZAYD, Naṣr Hāmid. *El Corán y el futuro del islam*. Barcelona: Herder, 2009.
- ADLBI SIBAI, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México D.F.: Akal, 2016.
- ANWAR, Zaynah. «Négocier les droits des femmes sous la loi religieuse en Malaisie», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 143-164.
- ARKOUN, Mohamed. *El pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós, 1992.
- BADRAN, Margot. «Feminisme islamique: qu'est-ce à dire?», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 39-54.
- BADRAN, Margot. *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Cátedra, 2012.
- BARAKET, Hédia, y Olfa BELHASSINE. *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*. Túnez: Cérès, 2016.
- BARLAS, Asma. «Femmes musulmanes et oppression : lire la libération à partir du Coran», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 71-97.
- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1975.
- BESSIS, Sophie. *Los árabes, las mujeres, la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 7-91.
- CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Granada: Almed, 2001.
- 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, Feminismos*, vol. 28 (2016), pp. 75-90.
- 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, Feminismos*, vol. 28 (2016), pp. 169-189.
- GROSFUGUEL, Ramón. «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial», en Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 147-172.
- JABARDO, Mercedes (ed.). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Mapas, 2012.
- LAKHDAR, Latifa. *Imra'at al-iḡmā'. Kayfa nataḡāwaz tahmīš al-mar'afī al-fadā' al-islāmī*. Túnez: Cérès Éditions, 2001 [traducido al francés por Hicham Abdessamad, *Les femmes au miroir de l'orthodoxie islamique*, Sfax, Amal éditions, 2007].
- LAKHDAR, Latifa. «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», en Josefina BUENO ALONSO (ed.). *Hacia una democracia laica. Voces de mujeres musulmanas*, Barcelona: Bellaterra, 2012, pp. 153-187.
- LAMRABET, Asma. «Entre refus de l'essentialisme et réformisme radical de la pensée musulmane», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 71-97.



- MALDONADO TORRES, Nelson. «Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo», en Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 173-196.
- MERNISSI, Fatima. *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*. Barcelona: Muchnik Editores, 1995.
- MIGNOLO, Walter D. «El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento», en Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 197-221.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. «Le projet inachevé: la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 113-141.
- MISHRA, Pankaj. *De las ruinas de los imperios. La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014.
- PÉREZ MATEO, Mariví. «Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos», en Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ (coord.), *Feminismos en las sociedades árabes, Feminismols*, núm. 26 (diciembre 2015), pp. 175-195.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo Libros, 2010.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- SUÁREZ-NAVAZ Liliana, y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid-Valencia: Cátedra, 2011 (2.ª ed.; 1.ª ed. 2008).
- TAIS, M. Amine. «Islamic Perspectives in Post-revolutionary Tunisia. The Work of Olfá Youssef», *Journal of Religion & Society*, vol. 17 (2015), pp. 1-12.
- TALPADE MOHANTY, Chandra, «Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales», en Liliana SUÁREZ-NAVAZ y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid-Valencia: Cátedra, 2011 (2.ª ed.; 1.ª ed. 2008), pp. 117-163.
- THIEUX, Laurence. «La evolución de la lucha por la igualdad y los derechos de las mujeres en el norte de África a partir de 2011», en Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ (coord.). *Feminismos en las sociedades árabes, Feminismols*, núm. 26 (diciembre 2015), pp. 125-144.
- THILL, Magaly. «Mujeres, nacionalismo e islamismo en Palestina. Elementos para una lectura feminista de los conflictos en Oriente Próximo», en Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ (coord.). *Feminismos en las sociedades árabes, Feminismols*, núm. 26 (diciembre 2015), pp. 221-249.



EL RECORRIDO HACIA LA LAICIDAD EN ESPAÑA Y SUS REPERCUSIONES EN LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

Nieves Montesinos Sánchez
Universidad de Alicante

RESUMEN

Partiendo del hecho de que el Estado laico es el que garantiza la igualdad y la libertad en un Estado democrático, en esta investigación se analiza cuál ha sido el recorrido que ha llevado a la configuración constitucional de la laicidad en España, las diferentes interpretaciones y su relación con la libertad de creencias y la igualdad. Seguidamente se estudia la relación entre laicidad y feminismo, para, desde este marco jurídico, plantear propuestas de reforma a fin de que se consoliden y garanticen la laicidad, la igualdad y los derechos, con particular atención a los derechos de las mujeres.

PALABRAS CLAVE: laicidad e igualdad, libertad de creencias, reforma constitucional, derechos de las mujeres.

ABSTRACT

«The path to secularism in Spain and its impact on women's rights». Taking as a starting point the idea that it is secularism which guarantees equality and freedom in a democratic state, this article discusses the route by which secularism has arrived at its current constitutional form in Spain as well as the various interpretations that it has received, particularly in relation to freedom of belief and equality. The discussion next turns to the relationship between laicism and feminism, and, then, from this juridical frame, proposals of reform are put forward which are intended to consolidate and guarantee secularism, equality and human rights, with particular attention to women's rights.

KEYWORDS: laicism and equality, freedom of beliefs, constitutional reform, rights of the women.

La convivencia pacífica entre las diferentes religiones se ve beneficiada por la laicidad del Estado, que, sin asumir como propia ninguna posición confesional, respeta y valora la presencia del factor religioso en la sociedad.

Papa Francisco. Río de Janeiro, julio de 2013

No hay nada más positivo que el laicismo. Plantea muchas más libertades políticas y jurídicas de lo que jamás ha hecho ninguna religión. ¿Qué religión ha institucionalizado la libertad de creencia y de increencia?

Catherine Kintzler



0. INTRODUCCIÓN

Abordar la laicidad en España ciertamente no es un tema nuevo, aunque continúa totalmente vigente, y ha sido objeto de estudio por parte de constitucionalistas, eclesiasticistas y filósofos, entre otros. Es objeto de estudio y de debate jurídico, político y social. Ello no obstante, introducir el género y la perspectiva de género en el discurso¹ no ha sido siempre lo habitual, aun a pesar de la claridad de los objetivos señalados por la Ley de la Ciencia, entre ellos «promover la inclusión de la perspectiva de género como categoría transversal en la ciencia, la tecnología y la innovación, así como una presencia equilibrada de mujeres y hombres en todos los ámbitos del Sistema Español de Ciencia, Tecnología e Innovación»². Parece, sin embargo, que esto no siempre ha sido tomado en consideración por quienes nos dedicamos al complejo y apasionante mundo de la investigación.

Propuesto así el tema, el objetivo de este trabajo es analizar el recorrido de la regulación de la laicidad en España y sus repercusiones en los derechos de las mujeres, apuntando, en su caso, algunas posibilidades de reforma; ello obliga a analizar tanto la laicidad en sí misma como su repercusión en los derechos de las mujeres, y, al tiempo, tener presente siempre en la investigación la perspectiva de género, ya que si se realizara de otra manera, quedarían fuera de la investigación las mujeres como sujeto de derechos y los derechos de las mujeres³. Y utilizo el término «recorrido» porque parto de la premisa de que, aun a pesar de la formulación legal que contempla nuestro texto constitucional, todavía no se ha conseguido en nuestro país una laicidad efectiva y real⁴; bastaría hacer alusión a cuestiones tales como simbología religiosa, financiación o enseñanza religiosa, entre otras.

Como acertadamente sostiene Isabel Turégano, es necesario profundizar en un modelo estatal laico para avanzar y superar 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 [...]. 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

¹ A ello ha dedicado *Feminismols* —Revista del Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante— su monográfico número 28, *Laicidad y Creencias* (diciembre 2016), coordinado por Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván.

² Ley 14/2011, de 1 de junio, de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación. *BOE* núm. 131 de 2 de junio de 2011, artículo 2 K.

³ M.D. RAMOS y M.T. VEGA (coords.), *Discursos, realidades y utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*. Barcelona, Antrophos, 2002.

⁴ Ilustrativo resulta el apartado «denunciamos» de la web de Europa Laica: https://laicismo.org/categoria/raiz/europa_laica/documentacion_el/denunciamos.

ante nuestras convicciones más profundas, hacia la igual capacidad efectiva de realizar los derechos básicos⁵.

El primer paso obligado es conocer cómo hemos llegado a la regulación actual de la laicidad, que se recoge en el artículo 16 del texto constitucional vigente⁶. Nuestra historia constitucional nos enseña que no hemos tenido un gran apego a los textos constitucionales. A la Constitución de 1812, que estaría vigente —con derogaciones y proclamaciones— hasta 1837, sigue un período relativamente breve en el que encontramos cuatro textos: el Estatuto Real de 1834, la Constitución de 1837, la Constitución de 1845 y la no promulgada de 1856. La Revolución de 1868 supondrá un nuevo cambio constitucional, la Constitución de 1869, a la que sigue el proyecto de Constitución federal de 1873. Y producida la Restauración, la Constitución de 1876 será la de más dilatada vigencia, mientras que el último de los textos es la Constitución de la II República de 1931. Posteriormente, durante la dictadura del general Franco, no podemos hablar de Constitución ni en sentido formal ni material, ocupando el más alto rango normativo las Leyes Fundamentales del Reino, siendo la Ley de Principios del Movimiento Nacional la Ley Fundamental por excelencia⁷.

En todas ellas tuvo cabida la «cuestión religiosa», heredada de la Constitución de Cádiz⁸, pese a ser esta una constitución que nace con un marcado espíritu liberal⁹. Es más, mayoritariamente nuestros textos constitucionales son confesionales, es decir, reconocen la religión católica como la oficial del Estado —con diferentes posibilidades de desarrollo normativo posterior—, excepción hecha, en parte, de la Constitución de 1869¹⁰ y, claramente, de la Constitución de la II República, en

⁵ I. TURÉGANO, «¿Qué deben esperar las mujeres de un Estado laico?», en N. MONTESINOS y B. SOUTO (coords.), *Laicidad y Creencias*, revista *Feminismo/s*, núm. 28 (diciembre 2016), pp. 49-74.

⁶ Véase más adelante, apartado 1.

⁷ N. MONTESINOS SÁNCHEZ, *La confesionalidad, pieza clave en la historia constitucional española y en el régimen franquista*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante, 1991 (<http://hdl.handle.net/10045/3742>); N. MONTESINOS SÁNCHEZ, «La cuestión de la confesionalidad en la historia constitucional española. Un análisis de legislación (1808-1931)», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 51, núm. 136 (enero-junio 1994), pp. 115-152.

⁸ Artículo 12 de la Constitución de 1812: «La Religión de la Nación española es y será perpetuamente la Católica, Apostólica, Romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra».

⁹ M. REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio Constitucional*. Madrid, CSIC, 1973; E. LA PARRA LÓPEZ, *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*. Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985.

¹⁰ El artículo 21 de la Constitución de 1869 («La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y el derecho. Si algunos españoles profesasen otra religión que la católica es aplicable a los mismos lo dispuesto en el párrafo anterior») no suscita en sus interpretaciones unanimidad doctrinal por lo que se refiere a la confesionalidad o no del Estado, dada la redacción del mismo.





la que se configura constitucionalmente la separación Estado-Iglesia¹¹. Por último, el alzamiento militar dio paso a una dictadura de casi cuarenta años; el régimen franquista recuperó la tradicional confesionalidad española, dogmática —ya que no sólo reconoce la religión católica como la oficial, sino que además la califica de «verdadera»— y con obligación de inspirar su legislación en la doctrina de la Iglesia católica¹², nacionalcatolicismo que permaneció vigente hasta la muerte del dictador¹³.

Con la muerte del general Franco se inicia una etapa nueva e incierta en la que era posible avanzar hacia la democracia o mantener un sistema similar con algunas reformas. En enero de 1977, con la Ley para la Reforma Política —octava de las Leyes Fundamentales—, pudo pensarse que otro sistema era posible. Su artículo primero nos da base para ello al establecer un Estado democrático basado en la supremacía de la ley, que no puede ser otra cosa que la expresión de la voluntad soberana del pueblo, donde los derechos fundamentales de la persona, además de ser inviolables, vinculan a todos los órganos del Estado¹⁴. A partir de este momento se abre jurídicamente la Transición española, que culminaría con la aprobación en referéndum de nuestro texto constitucional.

Quizá conviene detenernos, aunque sea mínimamente, en este período¹⁵, puesto que no sólo formalmente —con la aprobación del texto constitucional y los Acuerdos con la Iglesia católica a los que me referiré posteriormente— sino también política, cultural y socialmente va a marcar de alguna manera la interpretación de la laicidad consagrada en el artículo 16 del texto constitucional.

Curiosamente no existió reacción anticlerical ni en el momento de la muerte del dictador ni durante la transición a la democracia¹⁶, como había sucedido en mo-

¹¹ En el artículo 3 de la Constitución de 1931 se establece una clara separación Estado-Iglesia: «El Estado Español no tiene religión oficial». Véase F. DE MEER LECHA-MARZO. *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1975.

¹² El principio II de la Ley de Principios del Movimiento Nacional establecía: «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación».

¹³ A. BOTTI, *Cielo y Dinero. El nacionalcatolicismo en España 1881-1975*. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

¹⁴ Exactamente establecía: «Uno. La democracia, en el Estado español, se basa en la supremacía de la Ley, expresión de la voluntad soberana del pueblo. Los derechos fundamentales de la persona son inviolables y vinculan a todos los órganos del Estado. Dos. La potestad de elaborar y aprobar las leyes reside en las Cortes. El Rey sanciona y promulga las leyes».

¹⁵ Resulta de interés para este período el trabajo de M. MORENO-SECO, «Feminismo, antifeminismo, catolicismo y anticlericalismo en la Transición política a la democracia», en A. AGUADO y T. ORTEGA (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*. Valencia-Granada, Publicacions de la Universitat de València-Universidad de Granada, 2011, pp. 307-332 (<http://hdl.handle.net/10045/57150>).

¹⁶ Pese a ello, Jesús Iribarren, desde la Secretaría General del Episcopado, destacó que desde allí se vivió «el anticlericalismo como una constante». Véase J. IRIBARREN, *Papeles y memorias, medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, p. 399.

mentos anteriores. A ello quizá contribuyeron factores como el nivel de secularización de la sociedad española, la firma de documentos internacionales, la distancia que la Iglesia católica va tomando del régimen en los últimos años de la dictadura, la postura no beligerante de la izquierda ante la Iglesia, la no colaboración de la Iglesia en la creación de un partido demócrata cristiano ni el apoyo inicial a ninguna ideología en concreto¹⁷, e, incluso, la renuncia del monarca al privilegio de presentación que daría lugar en 1976 a la firma del denominado Acuerdo Básico¹⁸.

El debate constitucional fue especialmente significativo y representativo del clima de la Transición¹⁹. Por lo que hace al tema que nos interesa, el debate se produjo tanto en el Congreso y el Senado como fuera de las Cámaras, y también en los medios de comunicación. Se acababa con la tradicional confesionalidad española, pero se abría un interrogante sobre si se conseguiría o no acabar también con la permanente «cuestión religiosa», debate este último que se quiso dar por cerrado; el paso del tiempo, sin embargo, nos ha demostrado que no se cerró totalmente, dada la gran influencia de la Iglesia y la tradición católica en nuestro país.

En el primer borrador del texto se formuló la no confesionalidad del Estado, la libertad religiosa y la no obligatoriedad de declarar las creencias religiosas, pero sin ninguna referencia a la Iglesia católica. La jerarquía española no se mostró conforme; hubo una declaración colectiva el 26 de noviembre de 1977 sobre «Los valores religiosos y morales ante la Constitución»²⁰, donde se hace constar que la Constitución no puede ignorar la concepción cristiana y, entre otras cuestiones, que no deben prevalecer en el texto formulaciones equívocas que pudieran dar pie a interpretaciones «laicistas», ya que ello no está en sintonía con la realidad religiosa de los españoles ni con la importancia del catolicismo. Además, la polémica suscitada tuvo su reflejo en la prensa: «Constitución: los obispos la quieren bautizar» en *Triunfo*; «Los obispos al ataque» en *Cuadernos para el diálogo*; «¡Que vienen los curas!» en *Diario 16*; «Otra vez los obispos» en *Interviú*. Esta polémica dio sus frutos, ya que, tras una enmienda de UCD, se incluiría la mención de la Iglesia católica. Pese a todo, la jerarquía española siguió teniendo sus dudas, y el comunicado de la LXXI Comisión Permanente fue ambiguo por lo que se refiere al voto de los católicos.

¹⁷ La literatura e historiografía sobre el período es amplísima. Puede verse, por ejemplo, S. JULIÁ, «Orígenes sociales de la democracia en España», en M. REDERO SAN ROMÁN (ed.), *La transición a la democracia en España*. Ayer núm. 15, Madrid, Marcial Pons, 1994, pp. 165-188; A. BOTTI y N. MONTESINOS, «Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia», en E. LA PARRA LÓPEZ y M. SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 303-370.

¹⁸ Con el Acuerdo Básico de 1976 entre el Estado español y la Iglesia católica con el que se inicia la reforma del Concordato de 1953, el Estado renuncia al privilegio de presentación y la Iglesia al privilegio del fuero, de manera que, a partir de la entrada en vigor del mismo, cada uno asume las competencias que le son propias. El acuerdo, ratificado por España el 19 de agosto de 1976, fue publicado en el *Boletín Oficial del Estado* número 230, de 24 de septiembre 1976.

¹⁹ J.J. AMORÓS, *La libertad religiosa en la Constitución española de 1978*. Madrid, Tecnos, 1984.

²⁰ *Los valores religiosos y morales ante la Constitución*. Madrid, PPC, 1977.



Volveremos a encontrar posturas enfrentadas cuando se discutan temas y leyes como el aborto, el divorcio, la educación, y más adelante en el tiempo, el matrimonio homosexual, entre otros, temas todos ellos relacionados con lo que tradicionalmente se consideraban materias mixtas, cuya regulación interesaba tanto al Estado como a la Iglesia católica.

1. LAICIDAD, LIBERTAD DE CREENCIAS E IGUALDAD

Finalmente, el artículo 16 de la Constitución española (CE) quedaría así:

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.

Con carácter previo, y antes de entrar de lleno en el análisis del artículo, hay que tomar conciencia de que la Constitución rara vez nombra a las mujeres²¹; sólo encontramos una referencia clara en el derecho a contraer matrimonio del artículo 32 y en los «principios rectores de la política social y económica», del 39, donde se hace mención de las «madres» y de la «familia», razón por la cual tenemos que sentirnos incluidas cuando se refiere a hombre, todos, etc. Y esto sucede también en lo que respecta a derechos; como dice Jasone Astola, «el derecho no nos hace iguales a los hombres sino que nos hace hombres, y por lo tanto iguales»²². Esto va a tener una repercusión clara no sólo en la consideración de la mujer como sujeto de derechos y en la consolidación de los derechos de las mujeres, sino también en el tema que nos ocupa, dadas las diferentes implicaciones de la laicidad.

A pesar de las muchas polémicas planteadas, los juicios de conjunto del texto aprobado fueron positivos. Cabe destacar que se supera la fórmula de la religión como asunto individual y privado, al menos en cuanto al texto de la ley, y se toman en consideración las relaciones de cooperación con las iglesias y confesiones,

²¹ A. VENTURA FRANCH, *Las mujeres y la Constitución española de 1978*. Madrid, Instituto de la Mujer, 1999; A. VENTURA FRANCH, «Las mujeres, la constitución y el derecho de familia», en *Mujer y Constitución en España*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 467-494.

²² J. ASTOLA MADARIAGA, «La reforma de la Constitución española desde una perspectiva de género», en S. ROURA y J. TAJADURA (coords.), *La reforma constitucional. La organización territorial del Estado, la Unión Europea y la igualdad de género*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 545-546. Véase también J. ASTOLA MADARIAGA, «El género en el lenguaje jurídico: utilización formal y material». *Feminismols*, núm. 12 (diciembre 2008), pp. 35-44.

aunque esto último posteriormente no ha estado al margen de polémicas²³. Feliciano Montero destaca el «cuidadoso pacto de respeto para no reproducir la vieja polémica clericalismo-anticlericalismo. La pretransición con la consiguiente revisión autocrítica de la Iglesia había preparado el camino. Pero la propia izquierda, heredera de la tradición laicista republicana, también había aprendido la lección histórica, y tenía buen cuidado en evitar la reproducción del conflicto religioso-político»²⁴.

Al analizar el contenido del artículo 16 es preciso, como en tantas otras ocasiones, ponerlo en relación con otros artículos del propio texto que nos dan el alcance del mismo y ayudan a interpretarlo, algo a lo que también ha contribuido la jurisprudencia del Tribunal Constitucional (TC). Me refiero, concretamente, al artículo 1.1, según el cual «España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político»; y al artículo 10.2, que establece una cláusula hermenéutica que obliga a interpretar las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España; además, por lo que hace a la igualdad, hay que tener presente tanto el conocido artículo 14, que configura la igualdad y no discriminación en su sentido formal, como el artículo 9.2, que obliga a los poderes públicos a promover las condiciones y remover los obstáculos para que la libertad y la igualdad sean reales y efectivas, es decir, igualdad material²⁵. Además, según el 10.1, «la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social».

La redacción final del artículo 16 dio lugar a que la doctrina se pronunciara sobre la calificación jurídica del Estado español en materia religiosa. Pese a las muy diferentes opiniones, existió coincidencia en la superación de la tradicional confesionalidad española. Sin carácter exhaustivo, se hizo referencia a un sistema de con-

²³ J.J. LINZ, «Religión y política en España», en R. DÍAZ SALAZAR y S. GINER (eds.), *Religión y sociedad en España*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1993, pp. 37-40.

²⁴ F. MONTERO, «La Iglesia y la transición», en M. REDERO SAN ROMÁN (ed.), *La transición a la democracia en España*. Ayer núm. 15, Madrid, Marcial Pons, p. 238.

²⁵ Para el Tribunal Constitucional, en la igualdad promocional que consagra el 9.2 cabe establecer límites: «[el art. 9.2] puede actuar como un principio matizador de la igualdad formal consagrada en el art. 14 de la constitución, permitiendo regulaciones cuya desigualdad formal se justifica en la promoción de la igualdad material; pero no puede pretenderse su aplicación para obtener la declaración de inconstitucionalidad de una norma en la que, presuntamente, se incumple el mandato de promover la igualdad real, pues esta igualdad no opera como límite concreto en la actuación de los poderes públicos» (STC 98/1985, FJ. 5). Además, cabe hacer referencia a la igualdad real y trato distinto: «Debe admitirse como constitucional el trato distinto que recaiga sobre supuestos de hecho que fueran desiguales en su propia naturaleza, cuando su función contribuya al restablecimiento de la igualdad real a través de un diferente régimen jurídico, impuesto precisamente para hacer posible el principio de igualdad [...], lo que tiene el fundamental apoyo del art. 9.2 de la Constitución» (STC 14/1983, FJ. 3).



fesionalidad atenuada y no expresa; a que la Constitución del 78 quiebra la relación entre confesionalidad y laicidad, siendo el primer principio definidor en materia eclesiástica el de libertad religiosa; a un Estado en proceso de desconfesionalización, en el que se establecen relaciones de cooperación; a un Estado pluriconfesional; a una separación mitigada por el régimen de laicidad; a una laicidad neutral; a un Estado laico de libertad religiosa²⁶.

Por lo que se refiere al apartado primero, la terminología que se emplea da lugar a posturas encontradas. Mientras que para un sector doctrinal estaríamos ante libertades distintas —la libertad religiosa y la libertad ideológica o de pensamiento—, la segunda postura, que comparto, «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»²⁷. Esto, además, estaría en conexión con la normativa internacional en la materia, tal como establece el 10.2, al que anteriormente hacía referencia.

El TC, muy tempranamente, en STC 5/1981, en su FJ. 9, ya consideraba el principio de libertad religiosa como un principio del sistema jurídico político. Posteriormente, en Sentencia de 13 de mayo de 1982, insistía en la existencia de determinados principios informadores, entre ellos, el de libertad religiosa. En su FJ. 1 se establece:

Es, asimismo, cierto que hay dos principios básicos en nuestro sistema político que determinan la actitud del Estado hacia los fenómenos religiosos y el conjunto de relaciones entre el Estado y las Iglesias y Confesiones: el primero de ellos es la *libertad religiosa*, entendida como un derecho subjetivo de carácter fundamental que se concreta en el reconocimiento de un ámbito de libertad y de una esfera de *agere licere* del individuo [...]. 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 actitudes de signo religioso.

El apartado tercero es el que presenta una mayor conflictividad interpretativa, por lo que se refiere tanto a la aconfesionalidad-laicidad como a la mención específica de la Iglesia católica y las relaciones de cooperación. Y todo ello hay que ponerlo en relación con la igualdad.

La relación entre el derecho de libertad religiosa y el principio de igualdad ha dado lugar a que el TC sostenga 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

²⁶ Véase una aproximación más detallada sobre el tema en N. MONTESINOS, «Laicidad y libertad de creencias en un nuevo marco constitucional». *Gaceta Sindical. Reflexión y debate*, núm. 23 (diciembre 2014), pp. 343-363.

²⁷ Un desarrollo más pormenorizado puede verse en N. MONTESINOS SÁNCHEZ y B. SOUTO GALVÁN (coords.), *Laicidad y Creencias*.





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 de los sujetos de derecho no pueden justificar diferencias de trato jurídico y se deduce de los artículos 9 y 14 CE.²⁸ Pero se justifica, en el caso concreto objeto del recurso, el tratamiento singular a los miembros de la confesión católica y las demás confesiones, argumentándolo sobre la base de que se realice en la «medida y proporción adecuadas»²⁹.

La laicidad como término identificador de un modelo de Estado ha dado lugar a no pocas polémicas y argumentaciones. El TC con carácter general comenzó en sus sentencias utilizando «aconfesionalidad» para referirse al modelo de relación del Estado con las confesiones establecido en la Constitución española hasta la STC 46/2001, de 15 de febrero, en la que por primera vez se utiliza el término «laicidad positiva», el cual se ha empleado con posterioridad, entre otras, en las SSTC 128/2001, de 4 de julio, y 154/2002, de 18 de julio. El TC también se ha referido a la separación: el Estado no puede identificarse ideológicamente con ninguna confesión ni proteger a unas en detrimento de otras. Esto implica que «... los valores e intereses religiosos no pueden erigirse en parámetros para medir la justicia de las normas y actos de los poderes públicos» y que se «veda cualquier confusión entre funciones religiosas y funciones estatales», y, además, «que las confesiones religiosas en ningún caso pueden trascender los fines que le son propios y ser equiparadas al Estado, ocupando una igual posición jurídica»³⁰.

Y a la neutralidad, a veces de forma implícita (STC 82): la actitud del Estado hacia los fenómenos religiosos y relaciones con confesiones se rige por dos principios, la libertad y la igualdad, de manera que no quepa discriminación de los ciudadanos en función de su ideología o creencia religiosa. De forma expresa, STC 5/1981 de 13 de febrero: «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 y muy especialmente los centros docentes han de ser ideológicamente neutrales».

Hay que tener presente que la laicidad supone la actuación de dos principios jurídicos básicos para garantizar la igualdad y la libertad de creencias en un Estado social y democrático de derecho, a saber: la separación del Estado de las diferentes instituciones religiosas, agnósticas o ateas y la neutralidad del Estado con respecto a las diferentes opciones de conciencia particulares³¹. Es importante asimismo ver la

²⁸ STC 24/1982 de 13 mayo, FJ 1.

²⁹ STC 24/1982 de 13 mayo, FJ 4.

³⁰ SSTC 24/1982 de 13 de mayo, y 340/1993 de 16 de noviembre, respectivamente.

³¹ Véase A. CASTRO JOVER, «Laicidad y actividad positiva de los poderes públicos». *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 3 (octubre 2003), pp. 1-26

relación que guarda con el mandato del texto constitucional de tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantener las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones.

Comparto la tesis en la que se argumenta que esta cooperación debería estar subordinada a los principios de igualdad y libertad de creencias y al de laicidad³². Pero, en todo caso, se trata de un principio, no de un derecho que no debe estar en contraposición con la laicidad. Para el TC «el carácter aconfesional del Estado no implica que las creencias o sentimientos religiosos de la sociedad no puedan ser objeto de protección. El mismo artículo 16,3 de la Constitución, que afirma que ninguna confesión tendrá carácter estatal, afirma también que los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española», pero, «como es obvio, el artículo 16,3 regula un deber de cooperación del Estado con la Iglesia Católica y demás confesiones y no un derecho fundamental de los ciudadanos del que sea titular el actor»³³. Pero también establece en la STC de 6 de abril de 1981 que «el principio de igualdad de trato sancionado en el artículo 14 de la CE está asimilado en cuanto a su reconocimiento y tutela a los derechos fundamentales y libertades públicas propiamente dichos, por lo que puede considerarse incluido entre ellos». Todo ello sin olvidar que, junto a la igualdad formal consagrada en el artículo 14, nuestro texto la complementa en el 9.2 con la igualdad material para conseguir hacer efectiva la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra, teniendo en cuenta la desigualdad de hecho en que pueden encontrarse³⁴.

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.

Ahora bien, «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»³⁵. Y, complementando lo anterior, «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»³⁶.

(recuperado de http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id_noticia=401381); A. RUIZ MIGUEL, «Para una interpretación laica de la Constitución», en *Estado y religión en la Europa del siglo XXI. Actas de las XIII Jornadas de la Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, pp. 147-178.

³² D. LLAMAZARES, «El principio de cooperación del estado con las confesiones religiosas: fundamentos, alcance y límites». *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 5 (1989), pp. 69-101.

³³ STC 180/1986 y STC 93/1983 respectivamente.

³⁴ STC 12/2008 de 29 enero, Fundamento 4.

³⁵ STC 34/2011 de 28 de marzo, FJ 4.

³⁶ STC 24/1982 de 13 mayo, FJ 1.

De conformidad con la jurisprudencia constitucional podríamos afirmar que hay cierto acuerdo en que, en el modelo de relación del Estado con las confesiones religiosas, hay al menos dos elementos: la separación del Estado de las confesiones y la neutralidad o laicidad positiva, que implica la intervención de los poderes públicos a través de actuaciones positivas, para hacer posible el efectivo ejercicio de la libertad a todos por igual.

Ello nos conduce necesariamente a preguntarnos por el significado que tiene la laicidad positiva —o neutralidad positiva— en relación con el ejercicio de la libertad de creencias, que, en un Estado social como se define el nuestro, estaría obligatoriamente en relación con el artículo 9.2. Entiendo que sólo podría suponer facilitar el ejercicio de la libertad, o un mecanismo corrector de la desigualdad que constituye su verdadero significado, utilizado este último por primera vez en la STC 15 febrero 2001.

Pero la interpretación del TC ha contribuido a una práctica de los poderes públicos de realizar determinadas prestaciones o actuaciones en favor de las confesiones con mayor implantación social, lo cual ha afectado en su regulación a la laicidad y a la igualdad. Lo mismo podría afirmarse con respecto a la admisión de la desigualdad de trato utilizando como parámetro jurídico la «medida y proporción adecuadas».

Por todo ello entiendo que calificar de «positiva» la laicidad lleva consigo transformar y falsear el contenido que le es propio. Es más, la garantía de una igual libertad de creencias consagrada en nuestro texto constitucional no puede ser efectiva sin una clara configuración laica del Estado, de modo que tanto el Estado como los poderes públicos deben ser «neutrales», sin realizar acciones positivas a favor de determinadas confesiones o grupos, salvo, y en esto es muy claro el propio texto, cuando sea necesario para «promover las condiciones y remover los obstáculos para que la libertad y la igualdad sean reales y efectivas» (art. 9.2).

Dicho de otro modo, calificar de positiva la laicidad y, en consonancia con ello, realizar actuaciones o acciones por parte del Estado y los poderes públicos que favorezcan a Iglesias, confesiones o grupos, como ha sucedido en nuestro país con la Iglesia católica principalmente, convierte la libertad en un derecho de carácter prestacional y borra la línea que separa al Estado laico del Estado confesional o pluriconfesional. Y, de momento, son muchos los ejemplos que aún tenemos vigentes en nuestro propio ordenamiento: financiación, educación religiosa, simbología o matrimonio religioso, entre otros.

Si a todo esto añadimos las singularidades normativas a las que ha dado lugar la «cooperación» establecida en nuestro texto constitucional, con la realización de acuerdos de diferente naturaleza jurídica con distintas confesiones³⁷, más bien

³⁷ Con la Iglesia católica se han firmado, además del Acuerdo del 76, denominado Acuerdo Básico, en el que la Iglesia renuncia al privilegio de fuero y el Estado al de presentación, los cuatro acuerdos del 79: I. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos. II. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales. III. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el servicio militar



parece que se vacía de contenido no sólo la laicidad sino también la efectiva igualdad, ya que se han configurado normativamente bajo el mismo paraguas jurídico diferentes estatutos jurídicos que no tienen su base en una remoción de obstáculos sino más bien en una tradicional confesionalidad que en ocasiones parece haberse transformado en pluriconfesionalidad, discriminando con ello por imperativo legal el ejercicio del derecho y de la libertad.

2. LAICIDAD Y FEMINISMO: ALGUNAS PROPUESTAS DE REFORMA

Llegados a este punto conviene retomar uno de nuestros argumentos y objetivos iniciales, esto es, la repercusión de la configuración de la laicidad en las mujeres como sujetos de derechos y en los derechos de las mujeres.

Estamos en un sistema en el que existe una discriminación estructural hacia las mujeres, y las religiones contribuyen a reforzar y legitimar su discriminación sistémica en nuestras sociedades³⁸.

Los elementos discriminatorios hacia las mujeres que conllevan las religiones tienen su base fundamentalmente en estructuras sociales, culturales y jurídicas que se entrelazan con ellas. No hay un único elemento; la propia estructura conlleva la discriminación al estar construida sobre un sistema patriarcal.

Conviene abordar desde el feminismo la cuestión de la laicidad porque todas las religiones, especialmente las monoteístas, siempre han tenido un gran interés por establecer lo que las mujeres debemos hacer y dejar de hacer; en particular, en los espacios que consideran que nos son «propios»³⁹. En el año 2005 la Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa realizó un llamamiento a los estados miembros para que garantizaran la separación Iglesia-Estado y aseguraran que las mujeres no se vieran sujetas a políticas y leyes que estuvieran influenciadas por la religión en los ámbitos que habitualmente se destacan: matrimonio, familia, aborto, divorcio, etc.⁴⁰. Un año más tarde, en 2006, el Lobby Europeo de Mujeres también subraya

de clérigos y religiosos. iv. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos. Posteriormente, en el año 92, se realizaron acuerdos con judíos, protestantes y musulmanes. Mientras que en el primer caso son acuerdos «equiparables» a los tratados internacionales, en el segundo se trata de leyes nacionales que tienen su base en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980. Véase M.C. LLAMAZARES, «En busca de la laicidad: la yincana de los acuerdos con la Santa Sede». *EUNOMIA. Revista en Cultura de la Legalidad*, núm. 6 (marzo 2014 - agosto 2014), pp. 72-97.

³⁸ I. BANERJEE, «Mujeres, religión y derecho» (reseña de *Laicidad, feminismos y globalización* de Florence Rochefort). *Debate Feminista*, vol. 44 (2011), pp. 257-262.

³⁹ T. MALDONADO, «Laicidad y feminismo: Repercusiones en los debates sobre aborto y multiculturalidad». *Viento Sur*, año 18, núm. 104 (julio 2009), pp. 55-65. Recuperado de http://cdn.vientosur.info/VScompletos/vs_0104.pdf.

⁴⁰ Resolución 1464 (2005) del Consejo de Europa, «Mujeres y Religión en Europa».

la importancia y repercusión que están teniendo las religiones en las políticas nacionales y europeas, con quebranto de la igualdad y los derechos de las mujeres⁴¹.

Filósofas de la talla de Celia Amorós y Victoria Camps han reflexionado agudamente sobre la actual situación de lo religioso, el lugar de las religiones en nuestro mundo, el poder de los monoteísmos y su tendencia a desviarse hacia el fundamentalismo, la secularización y la posibilidad de una moral universal⁴².

Y la cuestión más trascendental es la relevancia que toda esta influencia religiosa tiene para los derechos humanos y los derechos de las mujeres⁴³. En principio, podría afirmarse que constituye un lugar común que el proceso de secularización de la Modernidad lleva consigo una pérdida de la relevancia social de la/s religión/es, una progresiva disolución de las tradiciones religiosas, proceso del que la laicidad sería una de sus consecuencias, y supone —como ya he afirmado anteriormente— la neutralidad axiológica del Estado y/o la separación institucional entre Estado e Iglesias. Pero también se plantea como necesario responder a determinados interrogantes a los que en páginas anteriores me he referido, como es el papel que juegan las religiones en el espacio público, conocer si el Estado debe o no reconocimiento a las religiones y la repercusión que todo ello supone en la igualdad —tanto formal como material— y en los derechos de las mujeres.

En España, la innegable influencia de la Iglesia católica y su clara presencia en lo público —conformando, además, núcleo importante de la cultura— han desvirtuado claramente el contenido de la laicidad. Con la entrada en vigor del texto constitucional se modificó el sistema de relaciones Estado-Iglesia/s, pero la praxis pone de manifiesto las diferencias entre las formulaciones constitucionales y las diferentes normativas, sobre todo en lo que se refiere a la existencia de estatutos jurídicos desiguales en relación con las confesiones⁴⁴.

Esta presencia en lo público ha coadyuvado a que, como claramente establece Mar Esquembre,

la perspectiva de género, a pesar de los evidentes avances sociales en igualdad de mujeres y hombres, esté ausente [...] como lo está en la actual Constitución, edificada sobre un todavía en exceso mitificado consenso constitucional que oculta los silencios y exclusiones sobre las mujeres en el proceso constituyente. Si algo tienen en común las reformas planteadas es el silencio acerca de dos cuestiones básicas

⁴¹ Informe del Lobby Europeo de Mujeres (LEM), «La religión y los derechos humanos de las mujeres», adoptado el 27 de mayo de 2006. Para un análisis más detallado véase T. MALDONADO, «Laicidad y feminismo».

⁴² V. CAMPS y A. VALCÁRCEL, *Hablemos de Dios*. Madrid, Taurus, 2007.

⁴³ I. GARZÓN, «Argumentos laicos para una revisión de la secularización: una lectura desde los derechos humanos». *Persona y Derecho*, vol. 60 (2009), pp. 63-90; M. PAREDES, «Equidad de género y derechos de las mujeres», en *Reformas constitucionales y equidad de género: Informe final, Seminario internacional*. Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2006, pp. 313-316.

⁴⁴ A. TORRES GUTIÉRREZ, «Los retos del principio de laicidad en España: Una reflexión crítica a la luz de los Preceptos constitucionales». *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 32 (2016), pp. 663-722.



sobre las que se articulan desde las diferentes posiciones críticas, las demandas feministas: 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 mujeres⁴⁵.

Es más, como sabemos, 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, entre otros, son temas que, analizados desde una perspectiva de género, resultan primordiales para que la igualdad sea real y efectiva⁴⁶.

Por todo ello, y partiendo de que la laicidad debe proporcionar una normativa que haga posible la libertad de las mujeres —sin presión de la/s Iglesia/s dominante/s—, así como de la necesidad de establecer un nuevo pacto constitucional del que necesariamente formemos parte las mujeres, y, por otro lado, teniendo en cuenta, tras el recorrido realizado, que es necesario un real modelo estatal laico para avanzar hacia la superación de la desigualdad estructural de las mujeres, considero que los argumentos expuestos a lo largo del texto me permiten establecer unas propuestas de reforma constitucional y, consecuentemente, de la normativa de desarrollo, en aras de una única finalidad: dotar de un nuevo marco constitucional a la laicidad y la libertad de creencias que asegure la igualdad y la libertad plenas y reales de las mujeres⁴⁷.

Las propuestas iniciales son de reforma constitucional. La primera, necesaria y principal, va encaminada a ubicar la laicidad en el lugar que le corresponde en el texto constitucional. Teniendo en cuenta que forma parte claramente de la definición de Estado, debería estar integrada en el artículo 1: «España se constituye en un Estado “laico”, social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político»⁴⁸.

⁴⁵ M.M. ESQUEMBRE, «Una Constitución de todas y todos. La reforma constitucional desde la perspectiva de género». *Gaceta Sindical. Reflexión y debate*, núm. 23 (diciembre 2014), pp. 101-121.

⁴⁶ Sin ánimo de exhaustividad véase, por ejemplo, J. ASTELARRA, «Nuevos desafíos para el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres», en A. VALCÁRCCEL, M.D. RENAU y R. ROMERO (eds.), *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Sevilla, Hipatia (Instituto Andaluz de la Mujer), 2000, pp. 229-248; M.L. BALAGUER CASTEJÓN, *Mujer y Constitución. La construcción jurídica del género*. Valencia, Cátedra, 2005; M.M. ESQUEMBRE VALDÉS, «Género, ciudadanía y derechos. La subjetividad política y jurídica de las mujeres como clave para la igualdad efectiva». *Corts. Anuario de Derecho Parlamentario*, núm. 23 (2010), pp. 47-85; E. MARTÍNEZ SEMPÈRE, «Ciudadanía democrática, voluntad política y Estado social», en *Igualdad y democracia: el género como categoría de análisis jurídico. Estudios en homenaje a la profesora Julia Sevilla Merino*. Valencia, Corts Valencianes, 2014, pp. 443-451; A. VENTURA FRANCH, *Las mujeres y la Constitución Española de 1978*.

⁴⁷ Sigo en este punto mi estudio «Laicidad y libertad de creencias en un nuevo marco constitucional».

⁴⁸ Las referencias que hago son a la numeración de los actuales artículos del texto constitucional, si bien es cierto que no considero que para una reforma constitucional de calado, o una «reforma constituyente» como la aborda la Red Feminista de Derecho Constitucional, esta deba realizarse artículo por artículo.



La ubicación actual de la aconfesionalidad (en el Título Primero. De los Derechos y Deberes Fundamentales. Capítulo II. Derechos y libertades. Sección 1.^a De los derechos fundamentales y de las libertades públicas) carece de sistemática jurídica, puesto que no estamos ante un derecho ni una libertad. Con ello se evitarían tanto interpretaciones que vaciaran a la laicidad de su auténtico significado como confusiones entre cuestiones estatales y religiosas.

De esta manera, en el actual artículo 16 se suprimirían el primer punto del n.º 3, al pasar la laicidad a formar parte de la definición del Estado, y el último inciso, en el que se hace mención expresa de la Iglesia católica y se establece el mandato a los poderes públicos de cooperación con ella y las demás confesiones. Esta última supresión viene motivada por las diferentes interpretaciones aludidas en el texto, que han dado lugar tanto a desvirtuar el contenido de la laicidad como a convertir en prestacional una libertad como la libertad de creencias. En consonancia con lo anterior, dejaría de ser necesaria toda la interpretación que se ha desarrollado a favor de la laicidad positiva, lo cual no es impedimento alguno para la igualdad, ya que seguiría vigente el 9.2 para promover las condiciones y remover los obstáculos que la dificulten. La cooperación, si se considera necesaria, puede ser un mecanismo utilizado por aplicación del 9.2, pero no para dotar de privilegios o prestaciones sino para remover los obstáculos, de manera que su inclusión expresa en el texto constitucional carecería de fundamento. Su lugar, de considerarse necesario —lo que necesita de una mayor profundidad en el planteamiento para decidir adecuadamente si las confesiones deben estar sujetas al derecho común o a un derecho especial—, sería la nueva Ley Orgánica de Libertad de creencias, a la que seguidamente me referiré.

Por lo que hace al primero de los incisos, entiendo que sería deseable una redacción más acorde con los tratados internacionales ratificados por España; propongo la siguiente: «1. Se garantiza la libertad de pensamiento, conciencia y religión, sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley».

Y por lo que respecta al inciso segundo («Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias»), entiendo que carecería de razón de ser, dado el contenido de la libertad de creencias. Posiblemente la tuvo en la Transición, tras una dictadura como la franquista, pero hoy es evidente que forma parte del contenido mínimo de la libertad de creencias.

Otro precepto constitucional necesitado de revisión sería el artículo 27, en el cual se aprecia claramente el tan nombrado «consenso» de la Transición. Por ello, y para adecuar su contenido al objeto que le es propio («La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales» [27.2]), entiendo necesarias las siguientes reformas: el número 3 («Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones») debería ser suprimido, ya que forma parte del contenido de la libertad, y su plasmación expresa en el texto constitucional lo único que ha conseguido es convertir la libertad en un derecho prestacional, lo cual no es acorde con el contenido que le es propio.



El número 9 («Los poderes públicos ayudarán a los centros docentes que reúnan los requisitos que la ley establezca») también debería ser suprimido, porque la laicidad supone una red pública suficiente conforme con el número 2, sin que sean necesarios conciertos, y mucho menos financiación, con centros privados con un ideario determinado, que puede o no ser conforme con el número 2. Además, de esa forma se evitarían las dudas e interpretaciones que han surgido de estos preceptos.

La segunda propuesta debe ser de denuncia y anulación del concordato y acuerdos con la Iglesia católica, empezando por el Concordato de 1953, que nunca ha sido denunciado ni anulado sino sólo sustituido, primero por el Acuerdo Básico del 76, y posteriormente por los cuatro acuerdos de 1979. El primero es claramente preconstitucional, mientras que gran parte del contenido de los del 79, aun cuando fueron firmados con posterioridad a la CE —tan sólo unos días después, el 3 de enero de 1979—, es contrario al texto constitucional; es decir, serían materialmente inconstitucionales. Suponen, además, una situación de privilegio para una confesión determinada, la Iglesia católica, que ha obligado a realizar interpretaciones forzadas del texto constitucional, y que tiene una influencia significativa en la sociedad y en los derechos de las mujeres.

Dejo de lado en este momento, por no formar parte de la investigación actual, la necesidad de incluir en un futuro texto constitucional, además de la perspectiva de género, derechos de las mujeres que a día de hoy no se contemplan en la CE, entre ellos, por tener una mayor conexión con nuestro tema, derechos sexuales y reproductivos, y derecho a una vida libre de violencia de género.

La tercera propuesta, y centrando la atención ahora en la normativa de desarrollo, es la derogación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 5 de julio de 1980 (LOLR). Es una ley temprana de desarrollo parcial del artículo 16 y el 14, pero, al estar ya vigentes los Acuerdos con la Iglesia católica, no es de aplicación a todas las Iglesias, confesiones o entidades religiosas. Además, no es posible constitucionalmente que, en virtud de sus disposiciones y la autonomía que concede, existan asociaciones no democráticas, lo que conculcaría el artículo 22. Sistemática y jurídicamente lo indicado sería la elaboración de una nueva «Ley Orgánica de Libertad de Creencias», acorde con la nueva redacción del artículo 16 del texto constitucional, con igualdad para las diferentes confesiones, en la que se desarrollara rigurosamente la laicidad de las instituciones públicas que evitara la confusión entre funciones estatales y religiosas, tal como ha venido sucediendo reiteradamente con la participación en actos confesionales o la utilización de simbología religiosa; es decir, derechos y obligaciones de individuos y comunidades, y laicidad de las instituciones del Estado.

En consonancia con lo anterior, la cuarta propuesta que realizo es la derogación de las Leyes 24, 25 y 26 de noviembre de 1992, en cuyos correspondientes Anexos se contemplan los acuerdos con evangélicos, judíos y musulmanes. Estas leyes se elaboraron de conformidad con la LOLR, habida cuenta de la situación privilegiada de la Iglesia católica, dotando de contenido al artículo 16.3 del texto constitucional, y los acuerdos sólo han sido realizados con aquellas confesiones históricas en España.



Entiendo que no cabe situación alguna de privilegio para Iglesia o confesión. Además, suprimidos el artículo 16.3 y la LOLR, en caso de que se considere necesaria la realización de acuerdos, estos deberán elaborarse de conformidad con la nueva Ley de Libertad de Creencias.

Y, por último, la quinta propuesta es de modificación o derogación de la normativa que se oponga al nuevo marco constitucional reformado, particularmente la normativa en materia educativa, en todo lo concerniente a los centros concertados, al sistema de conciertos y a la enseñanza de la religión en la escuela; en el Código penal, la supresión de los delitos religiosos, habida cuenta de que ya están tipificados delitos contra los derechos fundamentales, además de que la rúbrica actual no se corresponde ni con el texto constitucional vigente ni con la propuesta de reforma; en el Código civil, la supresión de la eficacia civil de los matrimonios en forma religiosa, puesto que suponen una situación particular en el ámbito de las creencias, no admitiéndose ninguna otra razón que puede dar lugar a situaciones de discriminación; así como la supresión de la posible eficacia civil de las nulidades canónicas y disoluciones canónicas de matrimonio rato y no consumado, ya que al denunciarse los acuerdos con la Santa Sede no sería posible otorgarles eficacia civil.

Mayoritariamente todas estas propuestas de reforma constitucional inciden en los derechos de las mujeres y en las mujeres como sujetos de derechos, abarcando la esfera de «lo privado» y considerando «lo público» como concerniente a toda la ciudadanía, de manera que el nuevo marco constitucional y normativo propuesto pudiera coadyuvar a la libertad e igualdad real y efectiva de las mujeres.

Dado que este último punto plantea propuestas de reforma o modificación, tanto del propio texto constitucional como de la normativa de desarrollo, resulta imposible dedicar un apartado específico a las «Conclusiones», ya que estas, en su caso, vendrían dadas como consecuencia de la aplicación de las reformas apuntadas. Con ellas, reitero, las mujeres —liberadas de la tiranía de una interpretación de la laicidad acorde con cuestiones claramente confesionales que tradicionalmente las han privado de libertad y han supuesto una merma de sus derechos— seríamos consideradas de manera clara como sujetos de derechos, sin ser necesario aplicar por extensión los derechos de los hombres. Y con preceptos explícitos y sin interpretaciones torticeras, el marco normativo propuesto puede servir de cauce para garantizar la libertad e igualdad real y efectiva.

RECIBIDO: 23 de marzo de 2017, ACEPTADO: 15 de junio de 2017



BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS AZPILICUETA, José Javier. *La libertad religiosa en la Constitución española de 1978*. Madrid: Tecnos, 1984.
- ASTELARRA, Judith. «Nuevos desafíos para el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres», en Amelia VALCÁRCCEL, M.ª Dolores RENAU y Rosalía ROMERO (eds.), *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*, Sevilla: Hipatya (Instituto Andaluz de la Mujer), 2000, pp. 229-248.
- ASTOLA MADARIAGA, Jasone. «El género en el lenguaje jurídico: utilización formal y material». *Feminismos*, núm. 12 (diciembre 2008), pp. 35-44.
- ASTOLA MADARIAGA, Jasone. «La reforma de la Constitución española desde una perspectiva de género», en Santiago ROURA y Javier TAJADURA (coords.), *La reforma constitucional. La organización territorial del Estado, la Unión Europea y la igualdad de género*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp. 523-565.
- BALAGUER CASTEJÓN, M.ª Luisa. *Mujer y Constitución. La construcción jurídica del género*. Valencia: Cátedra, 2005.
- BANERJEE, Ishita. «Mujeres, religión y derecho» (reseña de Laicidad, feminismos y globalización de Florence Rochefort), debate feminista, vol. 44 (2011), pp. 257-262.
- BOTTI, Alfonso. *Cielo y Dinero. El nacionalcatolicismo en España 1881-1975*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- BOTTI, Alfonso, y Nieves MONTESINOS. «Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia (1939-1995)», en Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, pp. 303-370.
- CAMPS, Victoria, y Amelia VALCÁRCCEL. *Hablemos de Dios*. Madrid: Taurus, 2007.
- CASTRO JOVER, Adoración. «Laicidad y actividad positiva de los poderes públicos». *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 3 (octubre 2003), pp. 1-26 (http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id_noticia=401381).
- ESQUEMBRE VALDÉS, M.ª del Mar. «Género, ciudadanía y derechos. La subjetividad política y jurídica de las mujeres como clave para la igualdad efectiva», *Corts. Anuario de Derecho Parlamentario*, núm. 23 (2010), pp. 47-85.
- ESQUEMBRE VALDÉS, M.ª del Mar. «Una Constitución de todas y todos. La reforma constitucional desde la perspectiva de género». *Gaceta Sindical. Reflexión y debate*, núm. 23 (2014), pp. 101-121.
- GARZÓN, Iván. «Argumentos laicos para una revisión de la secularización: una lectura desde los derechos humanos». *Persona y Derecho*, vol. 60 (2009), pp. 63-90.
- IRIBARREN, Jesús. *Papeles y memorias, medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- JULIÁ, Santos. «Orígenes sociales de la democracia en España», en Manuel REDERO SAN ROMÁN (ed.), *La transición a la democracia en España. Ayer*, núm. 15, Madrid: Marcial Pons, pp. 165-188.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio. *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, y Manuel SUÁREZ CORTINA. *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.



- LINZ, Juan José. «Religión y política en España», en Rafael DÍAZ SALAZAR y Salvador GINER (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1993, pp. 37-40.
- LLAMAZARES, Dionisio. «El principio de cooperación del estado con las confesiones religiosas: fundamentos, alcance y límites». *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 5 (1989), pp. 69-101.
- LLAMAZARES, María Cruz. «En busca de la laicidad: la yincana de los acuerdos con la Santa Sede». *EUNOMIA. Revista en Cultura de la Legalidad*, núm. 6 (2014 -agosto 2014), pp. 72-97.
- MALDONADO, Teresa. «Laicidad y feminismo: Repercusiones en los debates sobre aborto y multiculturalidad». *Viento Sur*, año 18, núm. 104 (2009), pp. 55-65. Recuperado de http://cdn.vientosur.info/Vscompletos/vs_0104.pdf.
- MARTÍNEZ SEMPERE, Eva. «Ciudadanía democrática, voluntad política y Estado social», en *Igualdad y democracia: el género como categoría de análisis jurídico*. Estudios en homenaje a la profesora Julia Sevilla Merino, Valencia: Corts Valencianes, 2014, pp. 443-451.
- MEER LECHA-MARZO, Fernando de. *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1975.
- MONTERO, Feliciano, «La Iglesia y la transición», en Manuel REDERO SAN ROMÁN (ed.), *La transición a la democracia en España*. *Ayer* núm. 15, Madrid: Marcial Pons, 1994, pp. 223-241.
- MONTESINOS SÁNCHEZ, Nieves. *La confesionalidad, pieza clave en la historia constitucional española y en el régimen franquista*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante, 1991 (<http://hdl.handle.net/10045/3742>).
- MONTESINOS SÁNCHEZ, Nieves. «La cuestión de la confesionalidad en la historia constitucional española. Un análisis de legislación (1808-1931)». *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 51, núm. 136 (1994), pp. 115-152.
- MONTESINOS SÁNCHEZ, Nieves. «Laicidad y libertad de creencias en un nuevo marco constitucional». *Gaceta Sindical. Reflexión y debate*, núm. 23 (2014), pp. 343-363.
- MONTESINOS SÁNCHEZ, Nieves, y Beatriz SOUTO GALVÁN. «Laicidad y Creencias. Introducción», en Nieves MONTESINOS SÁNCHEZ y Beatriz SOUTO GALVÁN (coords.), *Laicidad y Creencias, Feminismos*, núm. 28 (2016), pp. 9-23.
- MORENO-SECO, Mónica. «Feminismo, antifeminismo, catolicismo y anticlericalismo en la Transición política a la democracia», en Ana AGUADO y Teresa M.^a ORTEGA (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, València-Granada: Publicacions de la Universitat de València-Universidad de Granada, 2011, pp. 307-332 (<http://hdl.handle.net/10045/57150>).
- PAREDES, Marleny. «Equidad de género y derechos de las mujeres», en *Reformas constitucionales y equidad de género: Informe final*. Seminario internacional, Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2006, pp. 313-316.
- RAMOS, M.^a Dolores, y M.^a Teresa VEGA (coords.). *Discursos, realidades y utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Anthropos, 2002.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*. Trienio Constitucional. Madrid: CSIC, 1973.
- RUIZ MIGUEL, Alfonso. «Para una interpretación laica de la Constitución», en *Estado y religión en la Europa del siglo XXI*. Actas de las XIII Jornadas de la Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, pp. 147-178.



TORRES GUTIÉRREZ, Alejandro. «Los retos del principio de laicidad en España: Una reflexión crítica a la luz de los Preceptos constitucionales». *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 32 (2016), pp. 663-722.

TURÉGANO, Isabel. «¿Qué deben esperar las mujeres de un Estado laico?», en Nieves MONTESINOS SÁNCHEZ y Beatriz SOUTO GALVÁN (coords.), *Laicidad y Creencias, Feminismos*, núm. 28 (diciembre 2016), pp. 49-74.

VENTURA FRANCH, Asunción. *Las mujeres y la Constitución española de 1978*. Madrid: Instituto de la Mujer, 1999.

VENTURA FRANCH, Asunción. «Las mujeres, la constitución y el derecho de familia», en *Mujer y Constitución en España*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 467-494.

VV.AA. *Los valores religiosos y morales ante la Constitución*. Madrid: PPC, 1977.



¿BUSCANDO UNA QUIMERA? ANÁLISIS DE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y GÉNERO EN LA POLÍTICA DE INMIGRACIÓN EN ESPAÑA

Nieves Ortega Pérez
Universidad de Granada

RESUMEN

Este trabajo aborda la relación entre religión y género en la formulación de la política de inmigración en España. El punto de partida es la regulación del concepto de integración de los nacionales de terceros estados en la Unión Europea a nivel nacional y autonómico que ha mantenido esas dimensiones por separado, aunque presentes. El objetivo de este artículo es estudiar su potencial relación y cómo esta se ha visto reflejada en las medidas y los actores intervinientes. El enfoque utilizado es el análisis de los programas de actuación en materia de inmigración de la última década a nivel nacional, con el estudio de caso de la Comunidad Autónoma de Andalucía. Los resultados confirmarán que el binomio religión y género es una quimera por su ausencia, definida por los cursos de inacción en materia de religión protagonizados por los gobiernos españoles.

PALABRAS CLAVE: religión, género, política de inmigración, integración, España.

ABSTRACT

«After the chimera? An analysis of the relationship between religion and gender in Spanish immigration policy». This article explores the relationship between religion and gender in immigration policy-making in Spain with particular attention to how both European Union legislation and individual member state governments have approached the integration of immigrants from outside the EU, with gender and religion both addressed by policy, albeit separately. By way of illustrating how this relationship is defined by the measures adopted and the actors involved, we will use the example of Spanish policies over the last decade at the level of the central government as well the Autonomous Community of Andalusia. The conclusions will show that the religion-gender binomial is a chimera, which has defied the ability of Spanish government policies largely characterized by inaction to manage.

KEYWORDS: religion, gender, immigration policy, integration, Spain.



0. INTRODUCCIÓN

Este artículo aborda la relación construida por los actores públicos entre religión y género en la política de inmigración en España. Al abordar esta cuestión, los estudios tradicionales se han centrado en las comunidades inmigrantes como grupos independientes¹ o en la intervención pública como proceso aislado. Este trabajo analiza cómo la autoridad pública condiciona el problema a través de las medidas diseñadas —o de las dimensiones que intencionalmente bloquea o sobre las que decide «no decidir»— y los actores intervinientes en la ejecución de las mismas.

La religión ha sido una cuestión intencionalmente ignorada por los actores públicos. Así, los bloqueos a los que la reforma de la Ley de libertad religiosa se ha visto sometida han influido de modo determinante en el hecho de que los planes de integración eviten referirse a la diversidad religiosa de su grupo objetivo. Por su lado, el enfoque transversal de género se recoge en algunos planes de integración de la inmigración de modo relativamente temprano, como es el caso de Andalucía. En estos casos se ha diseñado como una dimensión considerada en un número relativamente importante de medidas y de áreas, especialmente en las áreas sociolaboral y socioeducativa².

El cuerpo de análisis de este estudio lo componen los Planes Estratégicos Ciudadanía e Inmigración 2007-2010 y 2011-2014 a nivel nacional y los Planes Integrales para la Inmigración en Andalucía 2001-2004, 2006-2009 y Horizonte 2016. Los planes se han convertido en vectores de la política de inmigración en su proceso de consolidación como disposiciones unificadas de la regulación de la extranjería. También el impacto de la Unión Europea con la transformación de su discurso y de sus instrumentos hacia espacios de definición de la integración ha revalorizado el papel de estos programas de actuación.

¹ Véase la revisión hecha por E. MARTÍN DÍAZ. «El impacto del género en las migraciones de la globalización: mujeres, trabajos y relaciones interculturales». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. 12, núm. 270 (1 agosto 2008) [número extraordinario dedicado al x Coloquio Internacional de Geocrítica «Diez años de cambios en el mundo, en la geografía y en las ciencias sociales, 1999-2008», edición a cargo de M. ARROYO y M.H. ZAAR]. Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-270/sn-270-133.htm>.

² Véase A. OLMOS ALCARAZ. «La inmigración extranjera en el discurso político de Andalucía: un análisis del debate parlamentario», en R. ZAPATA y T.A. VAN DIJK (eds.), *Discursos Políticos y Sociales sobre la inmigración en España: los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones*, Barcelona: CIDOB, 2007, pp. 129-155; N. ORTEGA PÉREZ. «Las dimensiones de cambio en la política de inmigración de Andalucía. El eje transversal de género como elemento innovador del II Plan Integral para la Inmigración», en B. BLÁZQUEZ e I. VILLAR (coords.), *La mejora de la empleabilidad de las mujeres inmigrantes en Andalucía*, Jaén: Ed. Blanca, 2009, pp. 101-132; y F.J. GARCÍA y A. OLMOS. «La promoción de la plena integración de los extranjeros por parte de las administraciones públicas: ¿una protección legal para la construcción de una sociedad multicultural?», en J.L. MONEREO (dir.), *Protección jurídico-social de los trabajadores extranjeros*, Granada: Comares, 2010, pp. 111-177.

Específicamente, el caso de la Junta de Andalucía es emblemático por la tradición que tiene en programas de integración de la inmigración y por la intensidad y extensión de áreas y estructuras con las que los ha formulado. Además, ya en su segundo plan incluyó el eje transversal de género como uno de los elementos más innovadores en el diseño de políticas públicas, lo que lo convierte en un elemento privilegiado de análisis.

Este artículo se estructura en tres partes diferenciadas: en primer lugar, aborda los instrumentos teóricos y la aproximación metodológica al análisis de la construcción de la relación entre religión y género en la política de inmigración en España; en segundo lugar, se hace una revisión general de esta política, que pone de relieve la importancia de los planes como vectores de la integración de las comunidades inmigrantes; y finalmente se expone el debate de la relación entre religión y género en función de las áreas en las que se recoge y de los actores intervinientes.

1. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA AL ANÁLISIS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y GÉNERO

Desde una perspectiva constructivista la definición del problema —o cómo se representa y se reformula una situación sobre la que se pretende intervenir— es una construcción histórica que responde a un tiempo y un espacio, que dependerá en parte del grupo de personas afectadas por el mismo (grupo objetivo), de las percepciones, de intereses y valores involucrados, y actores participantes en su definición —como formulación de demandas—, y de las estrategias desplegadas frente a las demandas. Autores como Meny y Thoenig consideran la definición del problema público como una cuestión esencialmente política y conflictiva, no necesariamente negativa, ya que no existen indicadores normativos que midan las necesidades; no obstante, señalan —como potencial criterio— la responsabilidad moral y política de los actores implicados en cuanto a las soluciones propuestas y las estrategias desarrolladas, es decir, la identificación de «quién debe encargarse»³.

El problema público se ha definido como una situación que se juzga políticamente como problemática y es objeto de un debate político, o como la recuperación de una preocupación social. Este proceso no es siempre lineal: es una sucesión de momentos que en ocasiones se solapan y se dan simultáneamente, o incluso pueden ser regresivos; así, un problema que en principio se consideró público puede volver a entenderse como privado. Por otro lado, los bloqueos de no-decisión —como obstáculos institucionales— se pueden dar, bien antes de que el problema entre en

³ Y. MENY y J.C. THOENIG. *Las políticas públicas*, versión española a cargo de F. MORATA. Barcelona: Ariel, 1992, p. 119.





la agenda política, bien antes de que llegue a ser objeto de una intervención/política pública; es decir, pueden ser resultado de cursos de «inacción» o de «no-decisión»⁴.

La inclusión de una cuestión en la agenda política —los asuntos que un Gobierno considera merecedores de intervención pública— o que se decida finalmente intervenir depende de múltiples factores, como las dimensiones sustantivas del problema o el contexto de la agenda. Las dimensiones del problema se refieren a la intensidad del problema —grado de importancia que se da a sus consecuencias, tanto individuales como colectivas—, a su perímetro o audiencia —la extensión de los efectos negativos sobre los diferentes grupos sociales que se ven implicados, la localización geográfica de los efectos y del desarrollo del problema en el tiempo—, a la novedad y a la urgencia del problema y su percepción⁵. Estas características pueden generar situaciones en las que los poderes públicos responden casi automáticamente. Estas son las llamadas «ventanas de oportunidad» para los agentes sociales que quieran reformular la situación y promover una determinada situación o política⁶. Por otro lado, las agendas son contextuales y existen sesgos de accesibilidad que generan momentos de permeabilidad, como por ejemplo una situación de alarma o emergencia, la emotividad o impacto emocional que genera un problema, el papel jugado por los medios de comunicación, el momento del ciclo político o el papel de la tradición y la cultura⁷.

Para el estudio de cómo se representa la religión en la política de inmigración recorro también a analizar los planes de integración de la inmigración de la última década, entendiéndolos como programas (base) de actuación político-administrativos (en adelante, PPA) de la inmigración. Estos incorporan el conjunto de normas y actos reglamentarios que los parlamentos, los gobiernos y los organismos o autoridades administrativas a cargo de la implementación consideran necesarios para la aplicación de una política pública⁸. El PPA puede ser más o menos detallado, centralizado y/o coherente; y contiene elementos sustantivos —objetivos, elementos evaluativos e instrumentos de intervención— y elementos institucionales —acuerdo de actuación político-administrativo y elementos procedimentales—⁹. Conviene señalar algunas cuestiones respecto al análisis de los PPA:

⁴ J. SUBIRATS, P. KNOEPFEL, C. LARRUE y F. VARONE. *Análisis y gestión de políticas públicas*. Barcelona: Ariel, 2008, pp. 131-133.

⁵ J. SUBIRATS, P. KNOEPFEL, C. LARRUE y F. VARONE. *Análisis y gestión de políticas públicas*, pp. 134-137.

⁶ J.W. KINGDON. *Agendas, Alternatives, and Public Policies*. Nueva York: Harper Collins, 1995, pp. 116-123.

⁷ Para una aproximación más detallada a la conformación de la agenda, véase L.F. AGUILAR VILLANUEVA. *Problemas públicos y agenda de gobierno*. México: Ed. Miguel Ángel Porrúa, 1993.

⁸ J. SUBIRATS, P. KNOEPFEL, C. LARRUE y F. VARONE. *Análisis y gestión de políticas públicas*, p. 152.

⁹ J. SUBIRATS, P. KNOEPFEL, C. LARRUE y F. VARONE. *Análisis y gestión de políticas públicas*, pp. 151-163.

- La elección de las medidas con las que alcanzar los objetivos reviste vital importancia dado que su concreción garantiza más planificación en la actuación pública. Estas pueden ser reguladoras —prohibiciones, obligaciones, atribuciones de distintos recursos o derechos que pueden ser objeto de sanción en caso de no respetarse sus límites—, incentivadoras —positivas o negativas, tienen un carácter más indirecto y actúan a través de transferencias financieras que tienen como objeto influir sobre el comportamiento de los grupos objetivo—, persuasivas —sirven de estrategias de información a fin de convencer a los grupos objetivo de adoptar conductas que van en el sentido de la política— y de provisión directa de bienes y servicios —buscan facilitar la conducta esperada de los grupos objetivo—.
- El acuerdo de actuación político-administrativo (APA) se refiere a las autoridades y servicios administrativos competentes (actores públicos) que participan en la implementación de la política. Tener en cuenta el conjunto de actores públicos que van a ejecutar la política reviste especial importancia en los estados descentralizados, donde la creación de agencias especializadas y presupuesto particulares son temas especialmente sensibles en el proceso de formulación de la intervención pública.
- En cuanto a la clasificación de los actores, el siguiente cuadro recoge algunos tipos ideales que están interrelacionados dependiendo de la dimensión del análisis. En función del número de actores encontramos acuerdos mono, con un número limitado de actores intervinientes en la implementación, o plurales. Dentro de estos últimos, en función del grado de coordinación horizontal, encontramos los acuerdos coordinados —integrados— y los acuerdos no coordinados —fragmentados—, en los que los actores no tienen intención de coordinarse o incluso desarrollan estrategias específicas de no coordinación. En función de la coordinación vertical, importante especialmente en los estados descentralizados como el español, el APA integrado se da cuando el Estado central y las demás instituciones territoriales comparten no solo las funciones legislativas y reglamentarias sino también las de implementación; el acuerdo atomizado se da si las instituciones públicas subnacionales disponen de una autonomía muy amplia para la programación y/o implementación de la política. No obstante, el grado de intervención vertical dependerá del tipo de política pública. El grado de politización es otra dimensión de análisis, aunque cambia muy rápidamente sobre todo con temas que generan debate político; el punto de referencia es el actor central y da lugar a acuerdos politizados o en oposición a los burocráticos. El contexto viene fijado por otras políticas y por los principales actores pertenecientes a distintos ministerios o departamentos, lo que viene a generar acuerdos heterogéneos frente a otros más homogéneos. Finalmente, el grado de apertura del acuerdo depende de la intensidad de las interacciones entre los actores del acuerdo —ejecutores de la política— y los que constituyen su entorno social inmediato —grupos de interés y actores individuales—, que pueden representar a los grupos objetivo y a los beneficiarios finales. Se distingue entre acuerdos cerrados, parcialmente abiertos y abiertos. Consideramos un acuerdo cerrado cuando lo está a la



intervención de los grupos objetivo, los beneficiarios finales y al resto de los grupos, y la política se formula de modo claramente unilateral —como en el caso de las políticas técnicas o especialmente sensibles—¹⁰.

DIMENSIÓN DE ANÁLISIS	TIPO APA
Número de actores	Mono vs. plural
Grado de coordinación horizontal	Integrado vs. fragmentado
Grado de coordinación vertical	Integrado vs. atomizado
Grado de centralidad del actor clave	Centralizado vs. descentralizado
Grado de politización del actor clave	Politizado vs. burocrático
Contexto que fijan otras políticas	Heterogéneo vs. homogéneo
Grado de apertura	Abierto vs. cerrado

Fuente: elaboración propia a partir de J. SUBIRATS, P. KNOEPFEL, C. LARRUE y F. VARONE. *Análisis y gestión de políticas públicas*, pp. 172-180.

El análisis de las dimensiones de la religión y su relación con el género en el marco de la política de inmigración, las medidas para su desarrollo y los actores que participan en las mismas permitirán una comprensión integral de cómo se configuran y definen esas variables en la intervención pública.

2. REVISIÓN DE LA FORMULACIÓN DE LA POLÍTICA DE INMIGRACIÓN EN ESPAÑA

Desde la primera ley de extranjería en 1985, la Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España, la práctica política muestra que una reforma en política de inmigración ha conllevado una reforma de su marco legal, marcando así distintas etapas en la evolución de esta política pública. A la mencionada ley le siguió una nueva legislación en 2000, que se vio reformada por primera vez el mismo año de su nacimiento¹¹ por el Gobierno mayoritario del Partido Popular, por segunda vez a partir de la reforma pactada en 2003¹² por los dos partidos mayoritarios, PP y PSOE, y finalmente por el Gobierno socialista en 2009¹³.

¹⁰ J. SUBIRATS, P. KNOEPFEL, C. LARRUE y F. VARONE. *Análisis y gestión de políticas públicas*, pp. 172-180.

¹¹ Ley 8/2000, de 22 de diciembre, de Reforma de la Ley 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social.

¹² Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, en su redacción dada por las Leyes Orgánicas 8/2000, de 22 de diciembre, 11/2003, de 29 de septiembre, y 14/2003, de 20 de noviembre (LOExIS) (BOE núm. 279, 21 de noviembre de 2003).

¹³ Ley Orgánica 2/2009, de 11 de diciembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (BOE núm. 299, 12 de diciembre de 2009).

La legislación de extranjería en 1985 supuso la entrada por primera vez de la inmigración en la agenda política, la unificación normativa y la categorización del residente extranjero en un estatus legal diferente al de residente comunitario, inaugurando la política de extranjería en España. Sin embargo, no fue hasta el marco regulador de la inmigración diseñado en 2000 cuando se inaugura en España lo que en teoría migratoria se considera una política de inmigración integral y completa. Esta supone la consideración de tres dimensiones en el mismo marco normativo de la política¹⁴, que se hacen expresas en el artículo 2bis de la Ley 2/2009, de 11 de diciembre: el control de flujos, fronteras y política de admisiones, la política de integración y la cooperación con los principales países emisores. Esta regulación suponía también la consolidación como proceso de cambio de la política de inmigración en la medida en que se alcanzó un elevado nivel de institucionalización en las áreas de actuación y en su estructura de implementación.

Hasta mitad de la década de 2000, la política de inmigración en España se centró en la regulación de flujos principalmente de trabajadores extranjeros, política de visados y control fronterizo. Las acciones integradoras desarrolladas carecían de sustento normativo y en la mayoría de los casos los gobiernos delegaron para su desarrollo en actores privados, como asociaciones vinculadas a la inmigración. De esta línea de acción son resultado el Primer Plan para la Integración Social de los Inmigrantes (PISI) del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales en 1994, que tenía una naturaleza normativa y laboral y creó las principales agencias de gestión de la inmigración, y el Programa Global de Regulación y Coordinación de la Extranjería y la Inmigración (GRECO) de 2001 a 2004. Este último constituyó una disposición unificada que conformó un marco político-administrativo de referencia en materia de inmigración para los poderes públicos. Con independencia de que en distintos momentos se publicitara como un plan de integración, la línea que más recursos económicos e institucionales recibió en su desarrollo fue también la relativa a control de flujos y ordenación de fronteras.

Después de la segunda mitad de la década de 2000 se produce un cambio fundamental en materia de política de integración: el Gobierno central hace una apuesta importante por esta dimensión, que se ve reflejada en los Planes Estratégicos Ciudadanía e Integración (PECI) 2007-2010 y 2011-2014, los cuales tienen un impacto homogeneizador sobre las iniciativas desarrolladas en los territorios autonómicos. Por un lado, este cambio se debe a una mayor sensibilidad hacia las cuestiones migratorias del entonces Gobierno socialista frente a la dinámica impuesta por el Gobierno mayoritario del Partido Popular al principio de la década; y, por

¹⁴ Véase J. MONAR. «Comprehensive migration policy: the main elements and options», en K. HAILBRONNER, D. MARTIN y H. MOTOMURA (eds.), *Immigration Admissions. The search for workable policies in Germany and the United States*, Oxford: Berghahn Books, 1997, pp. 45-77, donde se exponen los elementos de una política de inmigración integral y completa; y W. PARSONS. *Políticas públicas. Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*, México: FLACSO, 2007, pp. 587-594, donde el autor analiza el tipo de cambio de consolidación como un proceso de crecimiento de las políticas y su presentación en una disposición normativa unificada.



otro lado, la reactivación del discurso de la Unión Europea sobre la integración de los nacionales de terceros estados reorienta las intervenciones nacionales hacia unos indicadores claros a través de importantes dotaciones presupuestarias. A partir de este momento, las tradicionales interdependencias entre la UE y los gobiernos nacionales en materia de inmigración ganan mayor visibilidad y peso.

El Fondo Europeo para los Refugiados, la Directiva 2001/55/CE del Consejo de protección temporal dispensada a personas desplazadas, la Directiva 2003/9/CE del Consejo sobre condiciones mínimas de acogida para los solicitantes de asilo, la Directiva 2004/83/CE del Consejo sobre el estatuto de refugiado y la protección subsidiaria y la Directiva 2005/85/CE del Consejo sobre procedimientos de asilo fueron el punto de partida para la reactivación del discurso político sobre la integración de los inmigrantes. Este marco superaba el concepto tradicional de política de inmigración comunitaria basada en el control que había nacido en el Consejo de Tampere en 1999. La Comisión Europea se convirtió en el motor del cambio y subrayó que

... no es posible desarrollar un enfoque integrado respecto a la inmigración sin considerar el impacto de las políticas de migración en la sociedad de acogida y en los propios migrantes. Las condiciones sociales a que se enfrentan los migrantes, la actitud de la población de acogida y la presentación por parte de los responsables políticos de los beneficios de la diversidad y de las sociedades pluralistas son vitales para el éxito de las políticas de inmigración (Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo sobre una política comunitaria de migración, COM [2000]757, p. 5).

Este proceso de cambio culminó cuando el Consejo Europeo adopta el discurso de la Comisión en el Consejo de Salónica con la aprobación de los Principios Básicos Comunes sobre Integración (PBC) en 2004. Estos principios supusieron un consenso europeo de mínimos de la orientación de las políticas de integración europeas, junto con las líneas tradicionales de la política europea de control y vigilancia de fronteras exteriores, el retorno de los nacionales de terceros países en situación de residencia ilegal y el asilo. El Consejo Europeo señaló que «aunque la responsabilidad principal de su elaboración sigue incumbiendo a los Estados miembros, dichas medidas deberían articularse dentro de un marco coherente de la Unión Europea, teniendo en cuenta la diversidad jurídica, política, económica, social y cultural de los Estados miembros». Los PBC definieron la integración como un proceso de carácter bidireccional, de «ajuste mutuo», de forma que implique tanto a la población inmigrada como a la sociedad receptora.

El actor clave había cambiado, de la Comisión Europea al Consejo Europeo y a los Estados miembros, que tendrían que cumplir con los PBC. La Comisión, de hecho, había ido más allá, incorporando principios de participación política de las comunidades inmigrantes como indicador de integración. Los siguientes pasos fueron las Conferencias Europeas Interministeriales en materia de Integración en Groninga en 2004, Potsdam en 2007, Vichy 2008 y en 2010 en Zaragoza, que expusieron los indicadores de integración de los inmigrantes: empleo, educación, inclusión social



y ciudadanía activa. Los dos PECI mencionados anteriormente fueron el resultado de esta reactivación del discurso de la inmigración.

3. RELIGIÓN Y GÉNERO EN LA POLÍTICA DE INMIGRACIÓN EN ESPAÑA

En la arena europea, el artículo 10 del Tratado de Lisboa, firmado en 2007, establece:

En la definición y ejecución de sus políticas y acciones, la Unión tratará de luchar contra toda discriminación por razón de sexo, raza u origen étnico, religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual¹⁵.

Los Principios Básicos Comunes para la Política de Integración de los Inmigrantes en la Unión Europea recogen la posición del Consejo de la Unión Europea a este respecto y señalan en su octavo punto que

la práctica de diversas culturas y religiones está garantizada por la Carta de los Derechos Fundamentales y debe quedar salvaguardada, a menos que dichas prácticas entren en conflicto con otros derechos europeos inviolables o con la legislación nacional. Las culturas y religiones introducidas por los nuevos ciudadanos pueden facilitar un mayor entendimiento entre los pueblos, la transición de los inmigrantes hacia la nueva sociedad y el enriquecimiento de esta...

No obstante, la Unión no establece cómo desarrollar este aspecto, pero sí que los Estados miembros deben garantizar «que las prácticas culturales y religiosas no impidan a las personas migrantes ejercer otros derechos fundamentales o participar en la sociedad de acogida». El planteamiento de la religión y su potencial conflicto con las legislaciones nacionales y comunitaria en el PECI adquieren especial importancia con relación a género e igualdad, menores y libertad religiosa. El Consejo de la Unión Europea define la cuestión religiosa relacionándola con «conflictos de convivencia» y prácticas religiosas y culturales que entran en conflicto «con los derechos fundamentales y con los valores básicos de la UE, que son, como señala el Consejo, el diálogo intercultural e interreligioso constructivo, la educación, un discurso público basado en la reflexión y el apoyo a las expresiones culturales y religiosas que respeten los valores, derechos y leyes nacionales y europeos. Las culturas y religiones introducidas por los inmigrantes pueden facilitar un mayor entendimiento entre los pueblos, la transición de los inmigrantes hacia la nueva sociedad y el enriquecimiento de ésta [...]. No obstante, los Estados miembros tienen también la responsabilidad de garantizar que las prácticas culturales y religiosas no impidan a las personas migrantes ejercer otros derechos fundamentales o participar en la

¹⁵ PECI 2011-2014, p. 88.



sociedad de acogida. Ello reviste particular importancia en lo que se refiere a los derechos y la igualdad de la mujer, a los derechos e intereses del niño, y a la libertad de practicar o no una determinada religión»¹⁶.

Esto implica que los Estados miembros deben, en primer lugar, desarrollar un marco normativo que facilite la llamada convivencia y, en segundo lugar, utilizar el principio de interculturalidad como pauta básica. La convivencia viene definida en la documentación nacional como la primacía de los derechos individuales sobre los colectivos, en el respeto a la pluralidad de opciones y proyectos personales y colectivos y en la existencia de un Estado aconfesional que ampara y promueve la efectividad de dichos derechos. El principio de interculturalidad implica que debe regir la relación entre personas y grupos de distintas culturas, a fin de garantizar la cohesión social y el respeto a la diversidad.

Este enfoque en la formulación de la política de inmigración y en las prácticas religiosas impregna todo el discurso de la Unión Europea y se remonta a la reactivación de la integración de los nacionales de terceros estados desde los años 2000. Los instrumentos vectores han sido algunas directivas comunitarias clave contra la discriminación y la Agenda Social Renovada.

La Resolución de 14 de enero de 2009 del Parlamento Europeo insta a los Estados a combatir toda forma de discriminación garantizando la igualdad de oportunidades como un derecho fundamental, y se refiere a la Directiva 2000/43/CE del Consejo, sobre aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico, y a la Directiva 2000/78/CE, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo, como «normas mínimas» y fundamentos para una «política exhaustiva contra las discriminaciones». Estas Directivas introducen una serie de conceptos e instrumentos jurídicos para garantizar la igualdad de trato, protegiendo a las personas contra toda discriminación por origen racial o étnico, religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual. Para ello, los Estados deben tener en cuenta las recomendaciones de la Agencia Europea de Derechos Fundamentales de 2008 y la Decisión Marco 2008/913/JAI del Consejo, de 28 de noviembre, relativa a la lucha contra determinadas formas y manifestaciones de racismo y xenofobia mediante el Derecho penal. Los Estados miembros deberán desarrollar las normas penales necesarias que castiguen conductas intencionadas dirigidas a la incitación pública a la violencia o al odio contra cualquier persona o grupo definido en relación con la raza, el color, la religión, la ascendencia o el origen nacional o étnico.

En el marco de la Agenda Social Renovada, la Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones de 2 de julio de 2008 plantea la necesidad de ampliar los ámbitos donde garantizar la prohibición de toda forma de discriminación, entre ellas la que se produce por motivos de religión. La Unión Europea insta así al desarrollo del artículo 19 del Tratado y a la inclusión expresa de la lucha contra

¹⁶ PECEI 2007-2019, p. 183.

cualquier forma de discriminación no solo en el ámbito del empleo, sino también en ámbitos como la sanidad, las prestaciones sociales, la educación, la vivienda y el acceso a otros bienes y servicios.

Finalmente, la Conferencia Europea Interministerial en materia de Integración celebrada en Zaragoza en 2010 insta también a los gobiernos de los Estados miembros a reconocer los aspectos positivos de la migración y promover fórmulas contra el racismo y la xenofobia. España ha respondido recientemente a este impulso con los Planes Estratégicos Ciudadanía e Integración (PECI) en sus dos ediciones, y con diversas leyes en materia de igualdad de trato y no discriminación, como la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género; la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de mayo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres; y la Ley 19/2007, de 11 de julio, contra la violencia, el racismo, la xenofobia y la intolerancia en el deporte. Conviene señalar también que las Leyes Orgánicas 2/2009, de 11 de diciembre, y 10/2011, de 27 de julio, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, incluyen en sus artículos 23 y 24 la definición de discriminación y establecen procedimientos para la tutela judicial en caso de práctica discriminatoria con vulneración de derechos y libertades fundamentales. Asimismo, el Plan Estratégico Nacional de Infancia y Adolescencia 2006-2009, elaborado en el marco del Observatorio de la Infancia, incorpora expresamente el principio de «no discriminación», en virtud del cual todos los derechos deben ser aplicados a todos los niños, niñas y adolescentes sin distinción alguna de la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, el origen nacional, étnico o social, el nacimiento o cualquier otra condición del niño.

Sin embargo, la religión ha sido una cuestión conscientemente eludida en la agenda política española. Desde la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa, se ha incluido la reforma de esta ley en la agenda pública en dos ocasiones, que se evidenciaron en 2006 con unas declaraciones de la entonces vicepresidenta del Gobierno, M.^a Teresa Fernández de la Vega, y en 2010 con el planteamiento de una reforma legal del Gobierno de Zapatero, finalmente retirada aludiendo a falta de consenso social y político. Esta *última* tibia propuesta de reforma se centraba en dos elementos: por un lado, avanzar en la laicidad, entendida esta como una promoción del espacio público desprovisto de elementos religiosos, y, por otro lado, incorporar a la ley los acuerdos firmados con las confesiones religiosas¹⁷. Ambos

¹⁷ Se han firmado Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, y de cooperación con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Judías de España y la Comisión Islámica de España. El contenido de los acuerdos recoge un conjunto de derechos individuales y colectivos. Entre los primeros se encuentran, por ejemplo, la atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según la forma religiosa específica de la confesión y el reconocimiento del derecho a la asistencia religiosa en las Fuerzas Armadas, centros penitenciarios, hospitalarios u otros de carácter público. Los colectivos recogen, entre otros, el derecho al culto y al establecimiento de lugares de culto y de cementerios propios, al nombramiento y designación de los ministros de culto y al secreto profesional, y el derecho a ser incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social.



casos son ejemplos perfectos de bloqueos institucionales de no-decisión: en este caso es el mismo Gobierno el que introduce la cuestión en la agenda de modo activo y bloquea su progresión.

En el análisis de la relación entre religión y política de inmigración, los dos grandes documentos en materia de integración de la inmigración, que se han visto condicionados por el impulso y discurso comunitario, han sido los Planes Estratégicos Ciudadanía e Integración 2007-2010 y 2011-2014. Estos apenas recogen medidas concretas relativas a la religión, a la que en ocasiones se alude como «prácticas religiosas».

El primer PECEI 2007-2010 hace referencia al vocablo «religión» en quince ocasiones, en las áreas de educación, igualdad de trato, participación (social y política) y sensibilización. El área de educación se refiere muy superficialmente a la diversidad étnica y de religiones del alumnado inmigrante como un reto en la formulación de políticas sociales y educativas. El área temática de igualdad de trato remite genéricamente al artículo 13 del Tratado de la Comunidad Europea, incluido por el Tratado de Ámsterdam, que ofrece a la Unión Europea una base jurídica para combatir cualquier forma de discriminación «por motivos de sexo, de origen racial o étnico, religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual». En el ejercicio de estas competencias, la UE aprobó las ya mencionadas Directiva 2000/43/CE y Directiva 2000/78/CE. También de modo programático e indirecto el área de sensibilización se refiere a la religión al respaldar su argumento con la posición del Consejo de Europa, el cual en el Marco para las políticas de Integración (CDMG 2000/23) señala que

el desarrollo de un ambiente público positivo es uno de los fundamentos del éxito de una sociedad multiétnica. Una información de prensa o televisión que sea negativa o peyorativa respecto de los inmigrantes puede acabar rápidamente con los efectos de muchos esfuerzos positivos. Las actitudes públicas negativas hacia los inmigrantes y las minorías étnicas se refuerzan y legitiman con imágenes estereotipadas, concentrándose en los problemas de la inmigración y en lo indeseables que los inmigrantes pueden ser, o en sus diferencias culturales o religiosas. Las sociedades étnica y culturalmente diversas tienen también que considerar si los inmigrantes y las minorías étnicas tienen un justo acceso a los medios de comunicación. Los gobiernos pueden estimular y fomentar una atmósfera positiva, pero solamente tienen una influencia limitada sobre los medios de comunicación, que también tienen que desempeñar su papel.

El área de participación es la única que se refiere de modo más preciso a la religión y apuesta por apoyar programas de incorporación de inmigrantes en asociaciones de carácter horizontal —como organizaciones no gubernamentales, sindicatos, organizaciones profesionales, asociaciones vecinales o clubes deportivos—, por crear nuevas asociaciones y redes de autoayuda para comunidades inmigrantes, y específicamente por promover las iniciativas de diálogo intercultural e interreligioso. En su objetivo primero esta área se propone «consolidar el movimiento asociativo inmigrante y su interacción con el tejido asociativo general» e incluye un programa de acción (Programa PAR 1.-Apoyo al asociacionismo inmigrante y



fomento de su interacción con la población autóctona, en particular en el ámbito local) que contiene una medida concreta (Medida 1.5.) de apoyo a proyectos de carácter cultural, educativo y de integración de las confesiones religiosas minoritarias. Este elemento, que puede parecer superficial, reviste especial importancia al ser la única medida específica relativa a la cuestión religiosa en un plan que adquiere en este aspecto carácter programático. Las demás áreas —acogida, empleo, vivienda, servicios sociales, salud, infancia y juventud, mujer y codesarrollo— no mencionan la religión como elemento a tener en cuenta en el diseño de políticas dirigidas a la población inmigrante.

El segundo PECI utiliza el vocablo «religión» y sus derivados tan solo en trece ocasiones en un documento de doscientas noventa y seis páginas. En este se alude a la protección de las prácticas religiosas mayoritariamente vinculadas a tres de sus cinco áreas transversales: las áreas de convivencia —tal y como se ha definido anteriormente—, de igualdad de trato y lucha contra la discriminación, y de género.

El área de convivencia intercultural hace referencia a la necesidad de coordinación y mejora del conocimiento mutuo entre los grupos «independientemente de su cultura, lengua y religión», de modo que se generen actitudes de respeto y «comportamiento cívico»¹⁸. Para conseguirlo, las medidas de actuación previstas son de carácter regulador —como la creación de espacios y estructuras de interacción y fomento de procesos participativos de las distintas comunidades étnicas en el espacio local como nivel privilegiado— y persuasivas, al prever la formulación de acciones informativas, formativas y sensibilizadoras dirigidas a responsables, funcionarios, técnicos, líderes sociales y vecinos en general.

El área de igualdad de trato y lucha contra la discriminación se refiere a la religión en su objetivo de capacitar e implicar a los agentes sociales, a los empleados públicos y a los profesionales en materia de no discriminación e igualdad de trato, con medidas de tipo persuasivo exclusivamente, como el fomento de actuaciones en relación con los medios de comunicación y revisión de las recomendaciones del Consejo Estatal de Medios Audiovisuales sobre no fomento de la discriminación por motivos de nacimiento, raza, sexo, religión, nacionalidad, opinión o cualquier otra circunstancia personal o social.

Finalmente, el área de género es la última de las áreas transversales que recoge referencias a la diversidad religiosa de las comunidades inmigrantes. La Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de medidas de protección integral contra la violencia de género garantiza en su artículo 17 los derechos de las víctimas de la violencia de género a todas las mujeres víctimas, con independencia de su origen, religión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social. Por otro lado, establece que los planes de colaboración elaborados por los poderes públicos para la consecución de los objetivos de prevención, asistencia y persecución de los actos de violencia de género han de considerar de forma especial la situación de las mujeres que, por sus circunstancias personales y sociales, puedan tener mayor riesgo de sufrir

¹⁸ PECI 2011-2014, pp. 199-200.



la violencia de género o mayores dificultades para acceder a los servicios previstos en esta ley (las mujeres inmigrantes entre otras). Conviene señalar que, aunque la diversidad de medidas de esta área es significativa, recogiendo mayoritariamente medidas persuasivas —como campañas de sensibilización— y de provisión directa de bienes y servicios —como acciones formativas en género e interculturalidad—, no se hace mención de la discriminación por religión ni en los objetivos ni en ninguna de las actividades previstas.

Estas tres áreas transversales son de carácter sustantivo, centrándose en el contenido de la intervención; no prevén en ningún caso la formulación de una estructura de gestión que fomente y coordine ese carácter transversal intencional que se le ha dado al segundo PECEI. También incluyen medidas eminentemente persuasivas, que a través de campañas de información y sensibilización intentan promover en la sociedad un mayor conocimiento y comprensión de la diversidad de prácticas culturales y religiosas.

No hay otras referencias a religión o prácticas religiosas en las áreas temáticas del Plan (acogida, empleo y promoción económica, educación, salud, servicios sociales e inclusión, movilidad y desarrollo), ni en el resto de áreas transversales (infancia, juventud y familias, y participación y educación cívica).

Los Principios Básicos Comunes para la Política de Integración de los Inmigrantes en la Unión Europea señalan que

los gobiernos y las instituciones públicas a todos los niveles son protagonistas importantes, pero no son los únicos. La integración se lleva a cabo en todos los ámbitos de la vida pública y privada y son numerosos los agentes no estatales que influyen en el proceso de integración de los inmigrantes y pueden presentar un valor añadido, como por ejemplo los sindicatos, las empresas, las organizaciones de empresarios, los partidos políticos y los medios de comunicación, las asociaciones deportivas y las organizaciones culturales, sociales y religiosas.

Estas líneas marcan el carácter multinivel del Plan y la importancia de los actores privados en el diseño y ejecución de la política de inmigración. Así, el nivel autonómico se dibuja como una arena política privilegiada para la intervención y el análisis de la misma.

4. EL PAPEL DEL NIVEL AUTONÓMICO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL BINOMIO RELIGION-GÉNERO: EL CASO DE ANDALUCÍA

El Estatuto de Autonomía de Andalucía establece en su artículo 10 como uno de sus objetivos «la integración social, económica, laboral y cultural de los inmigrantes en Andalucía» y la promoción de las condiciones necesarias para que la libertad y la igualdad sean reales y efectivas. El artículo 14 del Estatuto prohíbe cualquier tipo de discriminación en el ejercicio de derechos, el cumplimiento de deberes y la prestación de servicios, particularmente en lo referente al sexo, orígenes étnicos o sociales, lengua, cultura, religión, ideología, características genéticas,



nacimiento, patrimonio, discapacidad, edad, orientación sexual o cualquier otra condición o circunstancia personal o social.

El artículo 62 establece la competencia del Gobierno autonómico en materia de inmigración, incluyendo «las políticas de integración y participación social, económica y cultural de las personas inmigrantes». Asimismo, el artículo 37 contempla, como uno de sus principios rectores, «la convivencia social, cultural y religiosa de todas las personas en Andalucía y el respeto a la diversidad cultural, de creencias y convicciones, fomentando las relaciones interculturales con pleno respeto a los valores y principios constitucionales», uniendo así explícitamente «convivencia» y «religión», lo que tiene su reflejo en la estructura administrativa diseñada.

También la dimensión operativa de la política de inmigración ha sufrido cambios. Después de la última década, en la que la Consejería central en esta política fue Gobernación, en 2009 pasa a Empleo y, por Decreto del presidente 3/2012, de 5 de mayo, de la Vicepresidencia y sobre reestructuración de Consejerías, las competencias de coordinación de las políticas migratorias corresponden a la Consejería de Justicia e Interior. El Decreto 148/2012, de 5 de junio, por el que se establece la estructura orgánica de la Consejería de Justicia e Interior, atribuye, en su artículo 11, a la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias las funciones del fomento de la convivencia social, cultural y religiosa de todas las personas en Andalucía, respetando su diversidad y favoreciendo las relaciones interculturales. Esta progresión muestra una tendencia de decrecimiento sustantivo de la política de inmigración, al pasar de una Consejería que operativamente hacía de esta una intervención transversal a un departamento con unas competencias muy específicas.

La Junta de Andalucía hasta ahora ha desarrollado tres planes de integración que se han convertido en vectores de su política de inmigración. La presencia de la regulación de las prácticas religiosas es apenas existente y las referencias son mayoritariamente indirectas. El I Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (PIPIA) 2001-2004 recoge la religión como un elemento de diferenciación y potencial causa de discriminación en las áreas socioeducativa, sociosanitaria, vivienda y sensibilización. En la primera, el alumno extranjero es el potencial sujeto de discriminación por proceder de «culturas diferentes a la andaluza, lo que se traduce en normas, costumbres, referentes religiosos, pautas de convivencia, asignación de roles familiares y sociales muy diferenciados en función del sexo»¹⁹. No obstante, la religión no aparece vinculada a ningún objetivo. Esto mismo se da en el área de sensibilización y en los programas que la Junta aspiraba a desarrollar, que se fundamentaban, entre otros principios, en «el respeto y la defensa de los derechos humanos y las libertades fundamentales y especialmente el derecho a la igualdad de todos los seres humanos sin distinción de sexo, raza, cultura o religión». Inmediatamente después, el Plan hace referencia al enfoque de género pero solo vinculado a la definición y ejecución de la cooperación al desarrollo.

¹⁹ I PIPIA, p. 72.





En el área sociosanitaria y de vivienda la cuestión religiosa aparece también de modo indirecto, pero vinculada a objetivos específicos. En la sanitaria se apela para «mejorar la información de los profesionales sociosanitarios sobre la atención sanitaria a inmigrantes»²⁰ (objetivo 3.5) a un mayor conocimiento de las características culturales, sociales, sanitarias y religiosas de los diferentes colectivos de población inmigrante, que conlleve una mejor prestación de la atención. Respecto al área de vivienda, el objetivo 5.2 («promover el alojamiento temporal o normalizado de la población inmigrante» en situación de igualdad de derechos y oportunidades entre todos los ciudadanos, cualquiera que sea su nacionalidad, origen cultural o religión) vuelve a situar la religión como potencial causa de discriminación. En ninguna de estas áreas se asume una posición anticipatoria en la regulación, sino reactiva en el caso de discriminación por razones de religión. No hay tampoco una vinculación a la cuestión del género.

Finalmente, tan solo el área de formación e investigación recoge la medida concreta de fomentar las investigaciones sobre las características de la población inmigrante en Andalucía para hacer efectiva la lucha contra la discriminación y la mejora del conocimiento mutuo entre las personas que profesan creencias y religiones distintas, teniendo además una perspectiva de género (objetivo 8.5). Este apoyo a medias de tipo incentivador positivo —como las subvenciones— en el área de formación e investigación se repite de modo idéntico en II y III PIPIA.

El II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2006-2009 tenía entre sus objetivos generales diseñar y promover programas de formación para todas las personas que realicen actividades en migraciones en los ámbitos público y privado, así como mejorar el conocimiento de la realidad y de las estrategias más adecuadas para el cambio. Planteaba de modo específico en el área de formación el objetivo (8.3) de conocer la realidad de la población inmigrante con una perspectiva de género a través de la medida (8.3.1.) de «promoción de la actividad investigadora sobre el fenómeno de la inmigración desde la perspectiva de género, mediante la convocatoria de subvenciones, que pueden llevar a cabo las universidades andaluzas, corporaciones locales y entidades sin ánimo de lucro». Entre los estudios susceptibles de recibir financiación figura un «estudio interdisciplinar que describa el comportamiento en cuanto a la salud sexual y reproductora de las mujeres inmigrantes, punto de partida para analizar los condicionantes étnicos y religiosos de las mujeres inmigrantes y las repercusiones para su salud física y su integración social y familiar»²¹. Aparece así la importancia de la formación en materia de inmigración, con especial referencia a la salud, la mujer y los condicionamientos religiosos como elementos de diferenciación.

El desarrollo del área de investigación de los aspectos religiosos de la población inmigrante se repite también de modo literal en el II PIPIA y en el III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía Horizonte 2016. El objetivo es «investigar

²⁰ I PIPIA, p. 102.

²¹ II PIPIA, p. 635.

la realidad migratoria, la diversidad cultural, así como los diversos temas relacionados con la interculturalidad: migraciones, racismo, xenofobia, nacionalismos, etc.»²², a través de medidas incentivadoras como el fomento de proyectos y experiencias innovadoras y apoyo a los grupos de I+D que desarrollan líneas de investigación sobre la sociedad multicultural y aquellos asuntos relacionados con la misma (población migrante, integración social, xenofobia, religión, economía, etc.). El Gobierno andaluz es consciente en su línea de trabajo de que la investigación sobre migraciones desarrollada por universidades públicas y centros de investigación debe «potenciarse y afianzarse para que la toma de decisiones que deban realizar los poderes públicos se realice con suficientes datos y de calidad»²³.

Por último, el III PIPIA, en la línea marcada por el discurso de la Unión Europea y las Conferencias Interministeriales de Integración, busca impulsar la participación social y política de los inmigrantes en las sociedades de acogida. Para ello, en su área de cultura, ocio y participación desarrolla concretamente el objetivo (6.1) de «impulsar un espacio de formación especializada, debate y reflexión, desde un enfoque de género, sobre la situación de las mujeres extranjeras y migrantes en nuestras provincias y capacitar a los y las profesionales que intervienen con mujeres y población migrante en temas específicos, especialmente en materia de violencia de género». Este objetivo se articula formulando una medida operativa de gran importancia en la política de inmigración como son los foros provinciales de género para la integración de mujeres extranjeras y migrantes. La religión —más concretamente las «asociaciones religiosas»— aparece como indicador cuantitativo de evaluación de esa medida: «Número de entidades públicas (áreas, delegaciones, consejerías, ayuntamientos, diputaciones...) y privadas (sindicatos, ONG's, asociaciones religiosas...) que participan, por provincias»²⁴. Este detalle del diseño reviste especial importancia al unir religión-género-asociacionismo en la formulación actual y futura de la política de inmigración a nivel nacional y autonómico y en los procesos de participación política de las comunidades extranjeras.

El primer PIPIA marcó la línea que va a explorar la Junta de Andalucía y que conservaron los sucesivos planes. Los siguientes ganaron en concreción en el diseño aunque no transversalidad ni relación con el género. La cuestión de la religiosidad se ha incluido indirectamente en la mayoría de los casos en el paquete de las áreas de sensibilización, cuyas medidas se definen generalmente como un proceso unidireccional dirigido a la población de acogida. Los instrumentos utilizados son medidas mayoritariamente persuasivas (como campañas de sensibilización e información) e incentivadoras positivas (subvenciones) a universidades y grupos de investigación. Solo en este último caso se recoge la religión vinculada al enfoque de género como objeto de estudio específico.

²² II PIPIA, p. 401, y III PIPIA, p. 209.

²³ III PIPIA, p. 209.

²⁴ III PIPIA, p. 167.



Los actores gestores suelen ser públicos; la participación del movimiento asociativo es marcadamente menor de la esperada, conformando un conjunto paradójicamente burocratizado, y fragmentado en la medida en que no aparecen estrategias de coordinación en ningún nivel. Consecuentemente, los actores principales son el Gobierno regional y la Consejería competente, que lo convierten en un APA centralizado en las dimensiones analizadas en este artículo. Este es por definición un nivel de gobierno cerrado al entorno social, con un proceso poco permeable. En definitiva, esto viene a reflejar los cursos de inacción de los niveles comunitario, que deja en manos de los Estados miembros una regulación más determinante, y nacional, que decide no abordar esta cuestión.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: BUSCAMOS UNA QUIMERA EN LA FORMULACIÓN ACTUAL

La Unión Europea construye la religión a partir de dos dimensiones: el «potencial conflicto» que se puede dar entre la práctica religiosa y el reconocimiento de los derechos en las legislaciones nacionales y comunitaria; y la protección de su ejercicio en la lucha contra la discriminación. Los planes se convierten en vectores de la iniciativa al consolidarse como instrumentos privilegiados de los programas de actuación en materia de migraciones.

La religión en definitiva se muestra a nivel nacional y autonómico como un elemento de diferenciación y tipificación de la inmigración, y como causa potencial de discriminación. El diseño nacional recurre al marco y discurso comunitario, y mantiene históricamente una posición reactiva en cuanto al abordaje de una nueva regulación de la libertad religiosa en España.

A pesar del importante desarrollo sustantivo y operativo de los planes de inmigración en las últimas décadas, la religión es siempre objeto de desarrollo programático y sustantivo sin medidas concretas y es definida de modo indirecto a través de otras áreas. Prima por tanto el diseño marco frente a otras áreas muy desarrolladas.

La formulación nacional de la relación entre inmigración, religión y género ha sido inexistente y por inacción deja a los gobiernos autonómicos y locales como principales decisores. La construcción de esta combinación ha generado contextos homogéneos entre los niveles de Gobierno nacional y autonómico, siguiendo este último el mismo curso de inacción. Los actores principales en ambos casos son los actores públicos, destacando su carácter centralizado tanto en la regulación como en la ejecución de la religión en su relación con el género en el marco de la inmigración.

La arena política local se ha mostrado más flexible, y la relación y la construcción de la religiosidad de las comunidades inmigrantes en el espacio local han dependido mayoritariamente de sensibilidades políticas. Las estructuras locales de oportunidad generalmente formuladas han dado cabida a la representación de las distintas comunidades religiosas étnicas, y a la representación también de mujeres con independencia de la condición religiosa del grupo. Las asociaciones de las comunidades musulmanas han utilizado en algunos casos la religión como elemento definidor y han hecho ganar protagonismo a la variable religiosa en las



agendas y formulaciones políticas. En esta línea, el liderazgo inmigrante musulmán ha retomado la cuestión religiosa en las estructuras de oportunidad habilitadas. No obstante, estas apreciaciones que ofrezco a modo de cierre serían, en todo caso, objeto de otro artículo²⁵.

RECIBIDO: 30 de abril de 2017, ACEPTADO: 17 de junio de 2017



²⁵ Véase N. ORTEGA PÉREZ. «La conquista inmigrante del espacio público. Asociacionismo y procesos de incorporación política de los inmigrantes en España», en A.M. CARBALLEIRA DEBASA y M.T. GONZÁLEZ SANTOS (eds.), *Islam: Pasado, presente y futuro*, Madrid: Dykinson, 2015, pp. 63-84.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR VILLANUEVA, Luis F. *Problemas públicos y agenda de gobierno*. México: Ed. Miguel Ángel Porrúa, 1993.
- DELGADO, Leticia. «La política de inmigración: la importancia de Europa en la elaboración de la agenda nacional», en Mireia GRAU y Araceli MATEOS (eds.), *Análisis de políticas en España: enfoques y casos*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2002, pp. 95-136.
- ESCRIBÁ, Ángeles. «The Position and Status of Migrant Women in Spain», en Floya ANTHIAS y Gabriella LAZARIDIS (eds.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women in the Move*, Oxford: Berg, 2000, pp. 199-226.
- GARCÍA CASTAÑO, Francisco Javier y OLMOS, Antonia. «La promoción de la plena integración de los extranjeros por parte de las administraciones públicas: ¿una protección legal para la construcción de una sociedad multicultural?», en José Luis MONEREO PÉREZ (dir.), *Protección jurídico-social de los trabajadores extranjeros*, Granada: Comares, 2010, pp. 111-177.
- GOMÁ, Ricard y SUBIRATS, Joan (coords.). *Políticas públicas en España. Contenidos, redes de actores y niveles de gobierno*. Barcelona: Ariel, 1998.
- GREGORIO GIL, Carmen. *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea, 1998.
- KINGDON, John W. *Agendas, Alternatives, and Public Policies*. Nueva York: Harper Collins, 1995.
- MARTÍN DÍAZ, Emma. «El impacto del género en las migraciones de la globalización: mujeres, trabajos y relaciones interculturales». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. 12, núm. 270 (2008) [número extraordinario dedicado al x Coloquio Internacional de Geocrítica «Diez años de cambios en el mundo, en la geografía y en las ciencias sociales, 1999-2008», edición a cargo de Mercedes ARROYO y Miriam Hermi ZAAR]. Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-270/sn-270-133.htm>.
- MENY, Yves y THOENIG, Jean Claude. *Las políticas públicas*, versión española a cargo de Francisco MORATA. Barcelona: Ariel, 1992.
- MONAR, Jörg. «Comprehensive migration policy: the main elements and options», en Kay HAILBRONNER, David A. MARTIN y Hiroshi MOTOMURA (eds.), *Immigration Admissions. The search for workable policies in Germany and the United States*, Oxford: Berghahn Books, 1997, pp. 45-77.
- NASH, Mary. «La construcción social de la mujer extranjera», en Maria-Angels ROQUE (ed.), *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental*, Barcelona: Icaria, 2000, pp. 127-149.
- ODGERS ORTIZ, Olga. «Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes». *Migración y desarrollo*, vol. 11 (2013), pp. 133-157.
- OLMOS ALCARAZ, Antonia. «La inmigración extranjera en el discurso político de Andalucía: un análisis del debate parlamentario», en Ricard ZAPATA y Teun Adrianus VAN DIJK (eds.), *Discursos políticos y sociales sobre la inmigración en España: los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones*, Barcelona: CIDOB, 2007, pp. 129-155.
- ORTEGA PÉREZ, Nieves. «La conquista inmigrante del espacio público. Asociacionismo y procesos de incorporación política de los inmigrantes en España», en Ana María CARBALLEIRA DEBASA y M.ª Teresa GONZÁLEZ SANTOS (eds.), *Islam: pasado, presente y futuro*, Madrid: Dykinson, 2015, pp. 63-84.



- ORTEGA PÉREZ, Nieves. «La inmigración en la agenda política andaluza en procesos de cambio político y crisis económica», en José Luis MONEREO PÉREZ, Francisco Javier GARCÍA CASTAÑO y José Antonio FERNÁNDEZ AVILÉS (dirs.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídico-sociales y culturales*, Granada: Comares, 2012.
- ORTEGA PÉREZ, Nieves. «Las dimensiones de cambio en la política de inmigración de Andalucía. El eje transversal de género como elemento innovador del II Plan Integral para la Inmigración», en Belén BLÁZQUEZ e Isabel VILLAR (coords.), *La mejora de la empleabilidad de las mujeres inmigrantes en Andalucía*, Jaén: Ed. Blanca, 2009, pp. 101-132.
- PARSONS, Wayne. *Políticas públicas. Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*. México: FLACSO, 2007.
- RIBAS-MATEOS, Natalia. «Female Birds of Passage: Leaving and Settling in Spain», en Floya ANTHIAS y Gabriella LAZARIDIS (eds.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women in the Move*, Oxford: Berg, 2000, pp. 173-197.
- SOYSAL, Yasemin. *Limits of citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- SUÁREZ NAVAZ, Liliana. «Transformaciones de género en el campo transnacional. El caso de mujeres inmigrantes en España». *Revista de estudios de género. La Ventana*, vol. 2 (2015), pp. 293-331.
- SUBIRATS, Joan, KNOEPFEL, Peter, LARRUE, Corinne y VARONE, Frédéric. *Análisis y gestión de políticas públicas*. Barcelona: Ariel, 2008.
- VERTOVEC, Steven y WESSENDORF, Susanne (eds.). *The Multiculturalism BackLash. European discourses, policies and practices*. Londres-Nueva York: Routledge, 2010.
- WEINER, Myron. «Determinants of immigrants' integration: an international comparative analysis», en Naomi CARMON (ed.), *Immigrants and Integration in Post-industrial societies: Theoretical analysis and Policy-Related research*, Basingstoke: Macmillan Press, 1996, pp. 46-64.



LA MUJER KAFILA Y LA RECEPCIÓN DE LA KAFALA MARROQUÍ EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO ESPAÑOL

Carmen Ruiz Sutil
Universidad de Granada

RESUMEN

Este trabajo va dirigido al estudio de la kafala marroquí y del papel significativo que desempeña la mujer kafila, en especial las tías o hermanas de los menores kafalados residentes en nuestro país, en los procesos migratorios del menor. El protagonismo de la kafala nos lleva a incluir la perspectiva de género tanto en la fase del nacimiento de la kafala en Marruecos como en su posible reconocimiento en los procedimientos de extranjería y de adquisición de la nacionalidad española del menor kafalado.

PALABRAS CLAVE: kafala, mujer kafila, reconocimiento, extranjería/nacionalidad española.

ABSTRACT

«The Kafila woman and the reception of the Moroccan kafala in the Spanish legal system». This article addresses the Moroccan practice of kafala guardianship and the important role played by kafil women —especially the aunts and sisters of the minors under kafala who are already living in Spain— in the migratory processes of these children. This will lead us to a gender-based analysis of both this practice in its earliest forms in Morocco and the key involvement of women in the immigration to Spain of minors under kafala and their subsequent acquisition of Spanish nationality.

KEYWORDS: kafala, kafil woman, recognition, immigration Laws/Spanish nationality.



0. INTRODUCCIÓN

Nuestro trabajo versa sobre la kafala (ár. *kafāla*), nacida al amparo del Derecho privado de un país de tradición musulmana, y la permeabilidad de sus efectos cuando migra hacia un sistema jurídico de corte laico o aconfesional. Si nos centramos en España, comprobamos que existe un aumento considerable de la judicialización de las kafalas procedentes de Marruecos. El número de solicitudes que pretenden obtener el reconocimiento de una resolución de kafala marroquí y producir efectos en nuestro país constituye un fenómeno acentuado. En este contexto nos llama la atención el protagonismo judicial asumido por la mujer kafila (ár. *kāfil*, fem. *kāfila*), normalmente tía o hermana de los menores kafalados, que acude a las autoridades españolas para dar validez a la kafala a efectos de la situación de extranjería o adquisición de la nacionalidad del acogido. Ciertamente, las estrategias migratorias de la mujer extranjera asentada en España¹ pueden ayudar a la obtención de una situación administrativa de legalidad más favorecedora para los niños acogidos marroquíes. El empoderamiento de las mujeres migrantes viene originado por la capacidad de diseño y desarrollo de habilidades en la integración en la sociedad de acogida y la función asignada para el despliegue económico de la familia de origen². El uso y el conocimiento de los recursos existentes en la sociedad de acogida y las formas específicas de mantenerse vinculadas con la sociedad de origen convierten a la mujer inmigrante residente en España en una gran protagonista del proceso migratorio de su familia y, en particular, del menor acogido en régimen de kafala.

Estas razones, junto con el hecho de que la feminización de la inmigración es una realidad constatada³, nos llevan a incorporar la visión de género en el desarrollo de nuestra investigación, además de exponer el régimen jurídico de la kafala nacida al amparo de la legislación marroquí y las posibilidades de ser reconocida en España, particularmente en los ámbitos del Derecho de extranjería y nacionalidad española. Ahora bien, somos conscientes de que la insuficiencia de datos desagregados relativos al sexo en las estadísticas oficiales sobre los extranjeros que reagrupan a los menores dificulta la visión de género en el desarrollo de nuestra investigación.

¹ E. MARTÍN DÍAZ, «El impacto del género en las migraciones de la globalización: mujeres, trabajos y relaciones interculturales», *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. 12, núm. 270 (133), 1 de agosto de 2008. Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-270/sn-270-133.htm>.

² Más sobre el tema en C. RAMÍREZ, M. GARCÍA DOMÍNGUEZ y J. MÍGUEZ MORAIS, *Cruzando fronteras: Remesas, género y desarrollo*. Santo Domingo, UN-INSTRAW, 2005. Recuperado de <http://corteidh.or.cr/tablas/CD0307-3.pdf> (consultado el 31 de mayo de 2017).

³ Hay países emisores de inmigración donde la mayoría de los ciudadanos que emigran son mujeres; en otros casos, la población femenina emigra a partir de las reagrupaciones familiares. Incluso en un hecho tan grave como la inmigración de menores no acompañados podemos constatar la presencia cada vez mayor de niñas. Véase B. SÁNCHEZ, «Mujer e inmigración», *Informe SOS Racisme Catalunya*. Recuperado de <http://observatoridesc.org/files/cap6.pdf> (consultado el 2 de febrero de 2017).

1. LA CALIFICACIÓN FUNCIONAL DE LA KAFALA NACIDA AL AMPARO DEL ORDENAMIENTO MARROQUÍ

La kafala es una institución desconocida para el Derecho español, lo cual no significa que no despliegue efectos en nuestro país. Para ello, las técnicas del Derecho internacional privado sugieren utilizar la tesis de la calificación funcional⁴, que permite examinar a la kafala nacida al amparo del ordenamiento jurídico marroquí para ser equiparada a alguna de las medidas de protección del menor existentes en la normativa española.

El origen jurídico de la kafala en la normativa marroquí se vincula a la concepción jurídico-religiosa del Estado musulmán, donde el Derecho de familia se regula en las fuentes primigenias de Derecho islámico —el Corán y la *sunna*— y en las fuentes legislativas más modernas, como el Código de familia para los musulmanes en Marruecos, llamado *Mudawana*. La creación de la kafala está directamente relacionada con la prohibición expresa de la adopción en la religión musulmana (Corán, azora 33, aleyas 4 y 5)⁵, de ahí que su función principal sea la del cuidado, educación y protección de un menor, de la misma forma que un padre lo haría con su hijo.

La configuración para su validez en ciertos ordenamientos jurídicos de tradición musulmana es muy variable⁶, aunque lo frecuente es que dicha institución no cree vínculo filial entre el menor y el kafil, por lo que ni extingue ni limita la patria potestad de los padres si los hubiera ni, en su defecto, las facultades y deberes del tutor ordinario. El *makfūl* o menor tutelado no adquiere el apellido del kafil y tampoco se beneficia del derecho a heredar de la persona que asume la kafala⁷. En consecuencia, esta institución no podrá ser validada en España como adopción y, por tanto, no entrará dentro del sistema creado por la Ley 54/2007, de 28 de diciembre, de

⁴ Tal como expone el Auto de la Audiencia Provincial de Barcelona de 27 de junio de 2011(EDJ 2011/190071, base de datos El Derecho Lefebvre).

⁵ En Marruecos, el artículo 149.1 del Código de familia marroquí o *Mudawana* dispone que la adopción no tiene valor jurídico ni produce efectos.

⁶ Véase K. OUALD ALI y T. SAGUIR, «Acercamiento a la adopción en los países del Magreb», en G. ESTEBAN DE LA ROSA (coord.), *Regulación de la adopción internacional. Nuevos problemas, nuevas soluciones*, Cizur Menor, Thomson Aranzadi, 2007, pp. 84-113; H. ZEKRI y J. OUHIDA, «La kafala en el Derecho marroquí», capítulo I de *Kafala y adopción en las relaciones hispano-marroquíes* (varios autores), Madrid, FIIAPP, 2009, pp. 11-125, espec. pp. 39-40; M.P. DIAGO DIAGO, «La Kafala islámica en España», *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 2, núm. 1 (marzo 2010), pp. 140-164.

⁷ Cfr. arts. 121 a 123 del Código de familia argelino o art. 83.3 de la *Mudawana* marroquí y arts. 2 y 17 del Dahir núm. 1-02-172 de 13 de junio de 2002 relativo a la promulgación de la Ley 15/01 relativa al acogimiento familiar (kafala) de menores abandonados en Marruecos, en *Bulletin Officiel* núm. 5036, de 15 de septiembre de 2002 (en adelante *Dahir* de 2002). Esta última normativa marroquí define en el primer precepto que el niño abandonado es todo menor que no haya alcanzado la edad de 18 años y que se encuentre en alguna de estas situaciones: ser hijo de padres desconocidos, o bien de padre desconocido y madre conocida que lo haya abandonado voluntariamente; ser huérfano o que sus padres sean incapaces de subvenir a sus necesidades o que no dispongan de medios de subsistencia legales; que sus padres hayan demostrado mala conducta, etc.



Adopción Internacional⁸ para el reconocimiento en España de adopciones constituidas por autoridades extranjeras en defecto de normas internacionales (arts. 25 a 27).

Una de las cuestiones fundamentales en el proceso de calificación funcional de la kafala marroquí es determinar la autoridad interviniente en su constitución. Por un lado, se contempla la posibilidad de que la kafala se constituya sobre el menor sin necesidad de que intervenga una autoridad judicial. Dicha modalidad de kafala privada requiere la intervención del notario cuando sean conocidos los padres del menor, quienes deberán consentir el acogimiento mediante la redacción de la oportuna acta notarial⁹. De existir los progenitores del menor kafalado, éstos mantienen la representación legal, de ahí que no sea comparable a la tutela dativa prevista en el Derecho español.

La kafala judicial, a diferencia de la notarial, se constituye respecto de menores huérfanos o de padres desconocidos, o que hayan tenido una mala conducta (art. 1 del *Dahir* de 2002). En este tipo de situaciones resulta necesaria una declaración judicial de abandono previa (art. 6 del *Dahir* de 2002), acto en el que interviene el juez tutelar de la residencia del menor abandonado y el Ministerio Fiscal marroquí. En la resolución por la que finalmente queda constituida la kafala, se confiere al kafil la guarda legal y la representación del menor (arts. 14 a 18 del *Dahir* de 2002). Esta intervención judicial tiene gran importancia desde la perspectiva del Derecho español pues, como veremos, el reconocimiento de ciertos efectos jurídicos de la kafala en nuestro país se subordina a que se haya constituido con intervención de autoridad pública, judicial o administrativa, tal como señala el artículo 23.2.b) y c) del Convenio de La Haya de 19 de octubre de 1996, relativo a la competencia, la ley aplicable, el reconocimiento, la ejecución y la cooperación en materia de responsabilidad parental y medidas de protección de los niños¹⁰ (en adelante CH1996), instrumento del que formamos parte España y Marruecos.

Desde el punto de vista español, a la hora de hacer la transposición de la kafala marroquí a una institución similar, hay que partir del hecho de que no existe una sola institución que tenga características similares y ampare la misma función: ni la adopción ni la tutela ni el acogimiento. El titular de la kafala (kafil) no ostenta, en ningún caso, la patria potestad respecto del menor cuyo cuidado asume. Por esta razón, la Resolución-Circular de 15 de julio de 2006 de la Dirección General

⁸ BOE núm. 312, de 29 de diciembre de 2007.

⁹ En ocasiones puede existir ausencia de acta adular, lo que origina el fenómeno de les «*petites bonnesau Maroc*», en el que los menores, a cambio de una compensación económica, son entregados por sus padres biológicos a otras familias que los explotaban y maltrataban. Véase V. CABALLERO RUIZ, «Régimen jurídico de la kafala marroquí en el Derecho español (I)», *El Genio Maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 11 (septiembre 2012), pp. 35-72, espec. pp. 45-46. También citada en M.D. ORTIZ VIDAL, «La kafala islámica: institución jurídica protegida en España por la prestación social de orfandad», en Z. COMBALÍA, M.P. DIAGO DIAGO Y A. GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ (coords.), *Derecho e islam en una sociedad globalizada*. Valencia, Tirant Lo Blanch, 2016, pp. 260-296, espec. p. 267, nota 557.

¹⁰ Para España, en BOE núm. 291, de 2 de diciembre de 2010. En Marruecos se publicó en *Bulletin Officiel* núm. 5108, de 1 de diciembre de 2002.

del Registro y del Notariado¹¹ ha desarrollado una serie de correspondencias que explican los efectos que la kafala del Derecho musulmán producirá en el Derecho español, siempre que tal institución se haya constituido válidamente ante autoridad extranjera y no vulnere el orden público internacional español. Particularmente, el órgano administrativo afirma que la kafala desarrolla en el derecho extranjero una función similar a la que despliega el «acogimiento familiar» del ordenamiento español, pues el menor participa en la vida familiar e impone a quien lo recibe las obligaciones de velar por él, tenerlo en su compañía, alimentarlo, educarlo y procurarle una formación integral. De esta manera, si los documentos marroquíes donde consta la kafala superan los requisitos para su reconocimiento en España, aquélla desplegará los efectos de forma similar a la situación de acogimiento o prohijamiento del ordenamiento español, pero nunca debe reconocerse como adopción. En este sentido se pronuncia la Instrucción de la Dirección General de Inmigración del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (DGI/SGRJ/06/2007), dictada el 27 de septiembre de 2007 sobre la kafala¹², a efectos de unificar criterios para conceder la correspondiente autorización de entrada al territorio español del extranjero kafalado.

No obstante, existen matizaciones en cuanto a la asimilación de la kafala marroquí respecto del acogimiento familiar español, ya que el compromiso socio-familiar del kafil respecto del *makfûl* es más elevado (el mismo que un padre asume respecto de su hijo) que el de la familia de acogida en el Derecho español¹³. En la práctica marroquí, y aunque jurídicamente no se permita crear un vínculo de filiación oficial, un niño *makfûl* es tratado como un hijo biológico. Los padres por kafala se ocupan del menor en todos los aspectos de su vida y toman las decisiones y medidas que le conciernen, ya sean las referidas a la salud, a su escolarización, a su bienestar, etc. Sin embargo, la falta legal de equivalencias en ciertas funciones¹⁴ obstaculiza el reconocimiento de la kafala como acogimiento familiar, aunque por el interés del menor es conveniente transportarla a una medida de protección lo más similar posible existente en nuestro ordenamiento. Esto ocasiona una respuesta múltiple por parte de los operadores jurídicos españoles a la hora de otorgar validez a la kafala en los distintos procedimientos, como vamos a tener ocasión de comprobar.

¹¹ BOE núm. 207, de 30 de agosto de 2006.

¹² Debe considerarse en vigor. Y ello porque la Instrucción DGI/SGR/2/2011, sobre la vigencia de Instrucciones, Circulares y Oficios elaborados por la DGI, a partir de la fecha de entrada en vigor del Reglamento de la LO 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros y su integración social, tras su reforma por la LO 2/2009, aprobado por el RD 557/2011 de 20 de abril, no la deroga expresamente.

¹³ Véase M.D. ORTIZ VIDAL, «La *kafala* islámica: institución jurídica protegida en España», p. 275 y ss., donde la autora expone las diferentes modalidades de acogimiento familiar en Derecho español tras la reforma de la Ley 26/2015 de modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia.

¹⁴ Expuesto por la doctrina, tal como describe M.P. DIAGO DIAGO, «La *kafala* islámica en España».



La Ley 54/2007, de 28 de diciembre, de Adopción internacional¹⁵ (en adelante LAI), que también se encarga de los efectos de las instituciones extranjeras en materia de protección de menores que no impliquen vínculos de filiación, reconoce en su artículo 34 que la kafala puede equipararse funcionalmente a la tutela. La Dirección General de los Registros y del Notariado confirma lo dispuesto en el artículo 34 de la LAI, al considerar a la persona kafala como tutora dativa y otorgarle la representación legal del menor kafalado. De esta manera, si la resolución judicial de kafala marroquí designa al kafil como tutor dativo del *makfūl*, se plantea la cuestión de determinar la equiparación funcional con la tutela española. A pesar del compromiso sociofamiliar que se desprende de la tutela española, no es tan alto como el que representa la kafala marroquí. El tutor español puede excusar el ejercicio de sus funciones *motu proprio* solicitándolo al juez (art. 248 del Código civil español). El funcionamiento de la kafala, sin tomar la voluntad del kafil, el juez de oficio a petición del Ministerio Fiscal determina si procede o no el cese de sus funciones¹⁶. Consideramos, no obstante, que, aunque no se pueda asimilar plenamente la kafala a la tutela española, lo más adecuado es adoptar la solución que beneficie al menor, es decir, aceptar la equiparación de funciones que conlleva una medida de protección del menor.

Por otra parte, las reglas de adopción internacional en España han experimentado un cambio importante con la Ley 26/2015, de 28 de julio, de modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia¹⁷. El nuevo artículo 19.4 de la LAI limita la práctica habitual de transformar la kafala en adopción, ya que «en el caso de menores cuya ley nacional prohíba o no contemple la adopción se denegará la constitución de la adopción, excepto cuando el menor se encuentre en desamparo y tutelado por la Entidad Pública». De este modo, se impide que el menor kafalado termine siendo adoptado en España para eludir las obligaciones que la legislación del país de origen impone a los guardadores o kafiles¹⁸.

Esta situación encuentra amparo en el artículo 18 de la LAI, habida cuenta de que la adopción se puede realizar cuando el menor tenga su residencia habitual en España en el momento de constitución de la adopción o cuando vaya a ser trasladado a España con la finalidad de establecer su residencia habitual en nuestro país¹⁹. En este sentido, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, en el asunto

¹⁵ BOE núm. 312, de 29 de diciembre de 2007.

¹⁶ M.D. ORTIZ VIDAL, «La kafala islámica: institución jurídica protegida en España», pp. 277-278.

¹⁷ BOE núm. 180, de 29 de julio de 2015.

¹⁸ A. LÓPEZ AZCONA, «Luces y sombras del nuevo marco jurídico en materia de acogimiento y adopción de menores: a propósito de la Ley Orgánica 8/2015 y la Ley 26/2015 de modificación del sistema de protección a la infancia y adolescencia», *Boletín del Ministerio de Justicia*, año LXX, núm. 2185 (enero 2016), pp. 1-89, en espec. p. 79, donde se afirma que la finalidad de una parte del reconocimiento de las kafalas en España conlleva lograr la posterior adopción del menor y sin intención alguna de cumplir las obligaciones que la legislación del país de origen impone a los guardadores o kafiles.

¹⁹ Sobre el conflicto suscitado por este precepto entre las autoridades españolas y marroquíes véase M.P. DIAGO DIAGO, «Denegación de constitución de Kafala por parte de extranjeros que no

Chbihi Loudoudi y otros contra Bélgica, de 16 de diciembre de 2014²⁰, tuvo ocasión de declarar que el hecho de que la normativa belga no permita la adopción de un nacional marroquí acogido mediante una kafala —ya que su ley nacional no lo permite— no contraviene el artículo 8 del Convenio europeo de derechos humanos²¹.

A partir del cambio producido en el artículo 19 de la LAI, a los menores procedentes de Marruecos, a diferencia de lo que pueda ocurrir con los menores kafalados en Túnez²² o Turquía²³, donde las legislaciones compatibilizan la regulación de la kafala con la de la adopción, se les dificulta la constitución de una adopción en España. Ahora bien, la limitación contenida en el apartado 4 del artículo 19 de LAI es operativa siempre que el menor conserve su nacionalidad de origen, pues dejaría de serlo si adquiere la española²⁴. Este nuevo precepto ambiciona garantizar el respeto a la legislación de Marruecos y el entendimiento de la institución de la kafala nacida al amparo del Derecho islámico, que prohíbe la adopción. Sin embargo, en el futuro tendremos ocasión de verificar el procedimiento a seguir para impedir que los menores kafalados marroquíes no adquieran la nacionalidad española, pudiendo con ello quebrantar el *favor minoris*.

Por otra parte, los Tribunales sociales españoles están poniendo de manifiesto una respuesta novedosa a la hora de enfrentarse a la problemática de la validez de la kafala. Dada la función asistencial que cumple dicha institución extranjera y atendiendo a las circunstancias del caso concreto, la kafala marroquí puede asimilarse funcionalmente a la adopción española, aunque al solo efecto de que el *makfûl* pueda beneficiarse en España de una prestación de la Seguridad Social, como la pensión de orfandad²⁵.

residen habitualmente en Marruecos. Circular n.º 40 S/2 Reino de Marruecos», *Millennium DiPr*. Recuperado de <http://www.millenniumdipr.com/e-68-5-n%C2%BA-2-denegacion-de-constitucion-de-kafala-por-parte-de-extranjeros-que-noresiden-habitualmente-en-marruecos-circular-n%C2%BA-40-s-2-reino-de-marruecos>, (consultado el 7 de marzo de 2017).

²⁰ EDJ 2014/220503, base de datos El Derecho Lefebvre.

²¹ Esta decisión, no obstante, no se adopta por unanimidad, sino por una mayoría de cuatro votos contra tres. Véase el comentario de esta sentencia en O. BOUAZZA ARIÑO, «La institución coránica de la kafala ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos», *Revista Española de Derecho Administrativo*, núm. 172 (julio-septiembre 2015), pp. 227-232.

²² Ley 1958/0027, de 4 de marzo de 1958, que regula la tutela pública, la tutela oficiosa (kafala) y la adopción.

²³ Arts. 305-320 del Código turco, aprobado por Ley 4721 del 22.11.2001. Véase <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/adopter-a-l-etranger/comment-adopter-a-l-etranger/les-fiches-pays-de-l-adoption-internationale/fiches-pays-adoption/article/adopter-en-turquie>.

²⁴ Conclusiones del Dictamen 3/2016 de la Fiscalía General del Estado sobre la incidencia de la reforma de la Ley 54/2007, de 28 de diciembre, de Adopción Internacional, respecto al tratamiento de la kafala. Sobre la utilización de la kafala por familias extranjeras o residentes en el extranjero y la inaplicación de las normas marroquíes en España, véase B. GÓMEZ BENGOCHEA, A. BERÁSTEGUI PEDRO-VIEJO y S. ADROHER BIOSCA, «Un estudio de caso sobre adoptabilidad: la kafala islámica», capítulo IV de *Se busca familia para un niño: Perspectivas psico-jurídicas sobre la adoptabilidad*, Madrid, Dykinson, 2015, pp. 121-175.

²⁵ En caso de fallecimiento del kafil, se viene reconociendo el derecho a pensión de orfandad de los menores en custodia por la institución marroquí de la kafala, tal como se ha reconocido



En conclusión, el tratamiento asimétrico de la kafala marroquí en España puede perjudicar al interés del menor kafalado, al no existir una solución transversal, única y aplicable por todas las autoridades españolas para llevar a cabo su reconocimiento²⁶.

2. NORMATIVA INTERNACIONAL Y ESPAÑOLA PARA EL RECONOCIMIENTO DE LA KAFALA MARROQUÍ EN ESPAÑA

El artículo 20.3 de la Convención de las Naciones Unidas de 20 noviembre 1989 sobre los Derechos del Niño, así como los artículos 3, e) y 33, apartado 1.º del CH1996, han servido para argumentar en nuestra LAI el reconocimiento de las kafalas en España en los términos que hoy prevé el artículo 34 de la referida ley. Sin embargo, cuando se pretende dar validez en España a una kafala procedente de Marruecos, es preciso tener en cuenta que ambos países quedan vinculados a varios textos internacionales²⁷. Nos referimos, particularmente, al CH1996 y el Convenio hispano-marroquí sobre cooperación en diversos ámbitos hecho el 30 de mayo de 1997 en Madrid²⁸ (en adelante Convenio hispano-marroquí). A la hora de determinar el régimen aplicable a la validez de la kafala deberemos tener en cuenta dos factores: el momento en el que se constituyó en Marruecos y ante qué tipo de kafala nos encontramos. Esta combinación de elementos determinará la aplicación de uno u otro régimen de reconocimiento. Cuando sean kafalas judiciales²⁹, será de aplicación el régimen convencional —multilateral o bilateral—, mientras que para las kafalas intervenidas por notario y posteriormente protocolizadas se utilizará el régimen autónomo español, estos es, la LAI³⁰.

La resolución de kafala deberá pasar un «reconocimiento incidental» en España, que comporta siempre un control de regularidad de los requisitos procesales

en sentencia del TSJ Madrid, Sala de lo Social, sec. 3.ª, S 31-1-2008, n.º 58/2008, rec. 2423/2007 (EDJ 2008/45564). Para un análisis más profundo véase M.D. ORTIZ VIDAL, «La kafala islámica: institución jurídica protegida en España», pp. 259-295.

²⁶ Sobre las distintas respuestas, véase N. MARCHAL ESCALONA, «Problemas actuales de reconocimiento de la kafala marroquí ante las autoridades españolas», en M. MOYA ESCUDERO (dir.), *Familia y sucesiones en las relaciones hispano-marroquíes*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2015, pp. 141-176.

²⁷ Si las kafalas islámicas proceden de países con los que España no haya suscrito convenios internacionales en materia de reconocimiento, aquéllas se someten a una pluralidad de regímenes normativos autónomos. Según la calificación que se otorgue al documento o resolución que contiene la kafala y el efecto que se pretende con la misma, se atenderá a los requisitos expuestos en la Ley 29/2015 de Cooperación jurídica internacional en materia civil (BOE núm. 182, de 31 de julio de 2015), la Ley 15/2015 de Jurisdicción Voluntaria (BOE núm. 158, de 3 de julio de 2015) o el artículo 34 de la LAI.

²⁸ BOE núm. 151, de 25 de junio de 1997.

²⁹ Véase N. MARCHAL ESCALONA, «Problemas actuales de reconocimiento de la kafala marroquí ante autoridades españolas», p. 145 y ss.

³⁰ Para una explicación más detallada véase M.D. ORTIZ VIDAL, «La kafala islámica: institución jurídica protegida en España», pp. 265 y 266.





de tal resolución. El control lo realizará la autoridad ante la cual se desee hacer valer los efectos de tal acto y los extremos objeto de aquél serán, en su mayoría, de carácter formal. Si la kafala está integrada en una resolución judicial marroquí, el CH1996 establece los controles para su validez³¹, al igual que el Convenio hispano-marroquí. Este último instrumento es problemático al contener una terminología imprecisa de la expresión «cosa juzgada» (arts. 22.1.º y 23) y, por definición, los actos de jurisdicción voluntaria como la kafala nunca adquieren dicha eficacia. Por tanto, el término «resolución» contenido en el Convenio hispano-marroquí se refiere solo a las resoluciones dictadas en procedimientos contenciosos. Ahora bien, al margen de las dudas que pudiera suscitar la aplicación del Convenio hispano-marroquí y ante la concurrencia normativa entre los dos instrumentos mencionados, sería preferible, a juicio de la profesora Marchal Escalona, aplicar el CH1996³². En cualquier caso, un análisis comparado de ambos instrumentos podría dejar la resolución de los problemas de concurrencia en manos del *favor recognitionis*³³, principio que cabe invocar en defensa de un instrumento que, como el CH1996, contempla un régimen de reconocimiento específico que favorece el interés superior del menor.

Por su parte, la kafala notarial o privada se supedita a la concurrencia de los requisitos del artículo 34 de la LAI³⁴. De esta manera, el documento marroquí en el que consta constituida la kafala deberá reunir los requisitos formales de autenticidad, consistentes en la legalización o apostilla y en la traducción al idioma español oficial para evitar las falsificaciones de documentos. Particularmente, se comprueba que la kafala no produzca «efectos manifiestamente contrarios al orden público internacional español». Éste sería el caso si se pretendiera el reconocimiento de efectos legales del acuerdo respecto de menores que tuvieran padres sin haber mediado una previa declaración judicial de abandono o cuando se constate que el consentimiento se obtuvo mediante pago monetario, incluidos los supuestos de fraude de ley en el marco del Derecho de extranjería, como tendremos ocasión de exponer más adelante.

En todo caso, si la kafala supera los controles establecidos en el CH1996 o en la LAI, habrá penetrado en nuestro orden jurídico y habrá logrado la producción de efectos.

³¹ Véase P. LAGARDE (París, 15 de enero de 1997), *Informe explicativo del Convenio de La Haya de 19 de octubre de 1996 relativo a la competencia, la ley aplicable, el reconocimiento, la ejecución y la cooperación en materia de responsabilidad parental y de medidas de protección de los niños*, p. 17. Recuperado de <http://www.childabduction.com/wp-content/uploads/02-Informe-explicativo-1996.pdf>.

³² Véase N. MARCHAL ESCALONA, «La kafala marroquí: Problemas de ayer, hoy y mañana», *Revista Internacional de Doctrina y Jurisprudencia*, vol. 3 (julio 2013), pp. 49-75.

³³ Véase J. C. FERNÁNDEZ ROZAS y S. SÁNCHEZ LORENZO, *Derecho Internacional Privado*. Cizur Menor, Civitas-Thomson Reuters, 2016 (9.ª ed.), pp. 206 y 400.

³⁴ Véase G. MORENO CORDERO, «Determinación de los efectos que en el ámbito español despliega una kafala marroquí. 2016/DGRN/1.—Resolución (4.ª) de 13 de marzo de 2015», *Anuario español de Derecho internacional privado*, tomo 16 (2016), pp. 1285-1289.

3. EL PERFIL DE LA MUJER TITULAR DE LA KAFALA (KAFILA)

El *Dahir* de 2002 permite que un matrimonio y una mujer musulmana (no casada, divorciada o viuda) se hagan cargo de un menor mediante kafala, al igual que lo puede acoger una institución pública encargada de proteger a menores. El varón, en solitario, puede asumir la kafala en situaciones muy especiales, cuando ésta cesa por fallecimiento de su esposa (art. 25) o cuando existe un divorcio de los responsables del menor kafalado (art. 26).

Centrándonos en el perfil de la mujer kafila, compartimos la afirmación del profesor Llorent Bedmar³⁵, cuando dice que «por sus especiales características, en el Islam se le asigna a las mujeres la primordial misión de cuidar a sus familias. Ellas ocupan un lugar preeminente en la crianza y educación de sus hijos». Y es que la mujer musulmana resulta «indispensable pero invisible»³⁶, lo que responde a una herencia cultural y a cierta concepción negativa de las cualidades del hombre para el desarrollo de este tipo de obligaciones³⁷. En la sociedad magrebí, la adjudicación de funciones específicas en relación con el sexo origina que la mujer musulmana se convierta en la gran responsable de la educación y protección de los niños, y que, además, se vea empujada voluntaria o involuntariamente a ocupar un lugar relevante en las migraciones de estos menores.

Precisamente, uno de los perfiles a los que mayormente se recurre para asumir en solitario la protección de un menor marroquí mediante kafala es el de mujer musulmana residente fuera de Marruecos. De hecho, la práctica judicial española en la materia así lo refleja³⁸, ya que existen abundantes casos litigiosos de titulares

³⁵ V. LLORENT BEDMAR, «La madre como entidad educativa clave en los ámbitos populares y rurales del Reino de Marruecos y de la República de Argelia», en V. LLORENT BEDMAR (coord.), *Familia y educación en un contexto internacional*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, p. 100 (citado en T. TERRÓN CARO, «La mujer en el islam. Análisis desde una perspectiva socioeducativa», *El Futuro del Pasado*, núm. 3 [2012], pp. 237-254, espec. p. 241).

³⁶ L. DRIS-AÏT-HAMADOUCHE, «La mujer en el Magreb. Estereotipos y realidades», en Y.H. ZOUBIR y H. AMIRAH FERNÁNDEZ (coords.), *El Magreb. Realidades nacionales y dinámicas regionales*, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 255-282.

³⁷ H. ZEKRI, «La kafala en el Derecho marroquí», pp. 39-40.

³⁸ Véase la nutrida jurisprudencia española al respecto. A modo de ejemplo, en Sentencia del Tribunal Superior de Justicia (en adelante STSJ) de Madrid, Sala de lo Contencioso-Administrativo de 26 septiembre 2016 (EDJ 2016/195574, base de datos El Derecho Lefebvre), la sobrina queda amparada bajo la kafala otorgada por la tía; en STSJ de Cataluña, Sala de lo Social de 20 septiembre 2016 (EDJ 2016/188030, base de datos El Derecho Lefebvre), los padres del menor marroquí conceden la tutela a la tía del menor mediante kafala; en STSJ de Madrid, Sala de lo Contencioso-Administrativo de 20 mayo 2011 (EDJ 2011/155974, base de datos El Derecho Lefebvre), el Juzgado de Primera Instancia de Tánger aprueba la entrega por kafala de la menor a su tía; también la STSJ de Madrid, Sala de lo Contencioso-Administrativo de 23 mayo 2005 (EDJ 2005/311601, base de datos El Derecho Lefebvre), afirma que el menor queda bajo la protección de su tía por kafala; por su parte, en el Auto de la Audiencia Provincial de Barcelona de 17 mayo 2011 (EDJ 2011/164746) se expone que la menor se encuentra bajo el cuidado de su hermana en virtud de kafala constituida ante



de kafalas que acuden a los jueces españoles para reclamar la validez de una kafala, donde la recurrente suele ser la tía o la hermana del menor kafalado con residencia legal en España. Tal como declara el Tribunal Superior de Justicia de Madrid en la Sentencia de 25 de febrero de 2010³⁹, se observa una tendencia cada vez más generalizada «al otorgamiento de visados a menores marroquíes amparados en una legislación nacional en la que poco importan las mujeres y los menores». En el centro de esta cuestión se advierte cómo desde Marruecos se favorece la emigración de menores por problemas de índole económica, laboral o asistencial del país, cosa que parecen consentir las autoridades y los tribunales de origen cuando autorizan estas kafalas sin control apenas.

El mayor obstáculo que tendrá que superar una mujer kafila es el relacionado con su religión, ya que una de las finalidades básicas de la kafala es el aseguramiento de la fe en el islam del menor. Por tanto, la mujer que asuma esta responsabilidad tendrá que profesar la religión musulmana, además de ser mayor de edad, con capacidad y medios económicos, buena conducta moral y social, y sana física y psicológicamente. En este sentido, Marruecos ha posibilitado que los extranjeros puedan ser kafiles de menores siempre que se les obligue a respetar el nombre y apellidos del niño, su nacionalidad y, sobre todo, la religión musulmana hasta la mayoría de edad. Por ello, las extranjeras no musulmanas deberán convertirse al islam⁴⁰ mediante un acta otorgada ante dos adules o notarios en presencia de dos testigos y certificada por la autoridad judicial competente⁴¹.

Para garantizar una supervisión más exhaustiva de las kafalas asumidas por nacionales españoles, el Ministerio de Justicia marroquí instó a la Fiscalía, mediante la Circular número 40 S/2, de 19 de septiembre de 2012⁴², a fijar un mecanismo de

notario por los padres de la misma; en igual sentido, el Auto de la Audiencia Provincial de Barcelona de 12 abril 2011 (EDJ 2011/190080) señala que los padres entregan a su hija a la hermana de ésta; del mismo modo, la STSJ de Andalucía, Sala de lo Contencioso-Administrativo de 30 noviembre 2007 (EDJ 2007/362299, base de datos El Derecho Lefebvre), relata que la menor está sometida a kafala otorgada para su hermana.

³⁹ EDJ 2010/65774, base de datos El Derecho Lefebvre.

⁴⁰ A este respecto resulta ilustrativa la narración de Mercè Vilaseca, madre de dos menores kafalados en Marruecos. En su libro *Un mar d'amor. Diari d'una doble adopció* (Barcelona, Mediterrania, 2006) explica su conversión al islam, su llegada a Marruecos con un certificado de idoneidad para adoptar en India (ya que la Administración española no puede dar la idoneidad para adoptar en un país en que la adopción está prohibida) y el peculiar proceso de asignación que sigue (conociendo previamente a los niños ingresados en el orfanato).

⁴¹ El procedimiento se inicia por demanda dirigida al juez de tutelas. Si el menor tiene más de 12 años, se requiere su consentimiento. El juez de tutelas recibe un informe de una comisión compuesta por varios representantes de organismos públicos y puede solicitar informe de los consulados si los demandantes son extranjeros. Debido a que se trata de una institución de protección de menores es estrictamente necesaria la participación del Ministerio Fiscal, el cual tiene que presentar lo más rápido posible una demanda en la que quede suficientemente clara la situación de abandono del menor, aportando también los elementos de la investigación que le han conducido a esa conclusión.

⁴² La Circular número 40 S/2, de 19 de septiembre de 2012, del Ministerio de Justicia y Libertad marroquí, solicita a las autoridades competentes que constituyen la kafala que verifiquen si el



control del niño acogido por familias extranjeras, que vigile la conservación de su nacionalidad, su nombre y su religión musulmana. La aplicación de esta Circular, no obstante, no obliga a los jueces tutelares, ya que éstos, ante todo, deben velar por el interés del menor que va a ser kafalado y la capacidad del kafil para la protección del mismo.

Otro de los inconvenientes que se encuentra la mujer kafila residente en nuestro país es el traslado de la residencia del menor marroquí a España, pues es necesaria la previa autorización del juez marroquí competente para dicho asunto. En este aspecto, la Circular del Ministerio de Justicia de 1 de julio de 2003⁴³ insta a los jueces marroquíes competentes a que examinen si el país de acogida del menor reconoce la kafala antes de conceder la autorización para que éste salga del territorio marroquí. Ello significa que la kafila tendrá que probar ante el juez la legalidad de la kafala en el país de destino. En el caso español, no debe existir inconveniente ya que tanto Marruecos como España forman parte del CH1996, instrumento que la menciona expresamente como medida incluida en su ámbito de aplicación, tal como recoge el artículo 3 e) de dicho texto internacional. Lo que se pretende principalmente es determinar qué respuesta ofrece nuestro ordenamiento jurídico cuando el menor kafalado venga a residir a España, para evitar precisamente una situación de desamparo. Y una vez obtenida la autorización necesaria para el traslado del menor, los servicios consulares marroquíes del lugar de residencia de la kafila serán los encargados de la labor de seguimiento y control de los deberes que ésta tendrá que cumplir⁴⁴. La autoridad consular marroquí remitirá el pertinente informe al juez de tutelas competente, pudiendo tomar cuantas medidas estime necesarias en comisiones rogatorias. Se garantiza también el derecho de visita de los menores trasladados a un país extranjero por parte de sus padres biológicos.

Por último, y desde el punto de vista del ordenamiento español, la titular de la kafala tendrá que plantearse cuáles pueden ser los efectos que dicha institución producirá en España. Observaremos que, a diferencia de la resolución judicial marroquí que contiene una kafala, resulta muy probable que el documento notarial marroquí, donde se constituye válidamente un acogimiento de un menor por una

solicitante extranjero tiene su residencia habitual en Marruecos, y si no fuese así, se deniegue la kafala. La finalidad de esta medida es garantizar que la persona kafila profese la religión musulmana. Se insiste en la necesidad de fijar un mecanismo para que el niño tutelado conserve su nacionalidad, nombre y religión musulmana y que ello quede bajo control de la autoridad consular marroquí cuando éste sea trasladado a residir al extranjero. Sobre dicha Circular, véase M.P. DIAGO DIAGO, «Denegación de constitución de *Kafala* por parte de extranjeros que no residen habitualmente en Marruecos».

⁴³ Circular con fecha de 1 de julio de 2003, citada por Mohamed Benhssain en un artículo en árabe cuyo título en traducción castellana sería «Los marroquíes residentes en el extranjero y la Ley de *kafala* de niños abandonados», publicado en el volumen 11 de la *Revista de Derecho Marroquí* (traducción propia). Véase M. BENHSSAIN, «Mağāribat al-ḥāriġwa-qānūnkafālat al-aṭfāl al-muḥmalīn», *Mağallat al-qānūn al-mağribī*, 11 (2007), p. 171.

⁴⁴ Véase M.V. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *La kafala islámica*, TFG de la Universidad de Salamanca, 2016. Disponible en http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/131819/1/TG_SanchezHernandez_Kafala.pdf.



mujer kafila, no obtenga su reconocimiento en España. En este tipo de actos no existe control por parte de una autoridad judicial ni tampoco se desarrolla en un procedimiento judicial. En todo caso, en los epígrafes posteriores desarrollaremos dichas cuestiones en relación con los ámbitos de la extranjería y de la nacionalidad española que afectan a la situación del menor kafalado.

4. VALIDEZ DE LA KAFALA MARROQUÍ EN EL ÁMBITO DE EXTRANJERÍA

Una de las cuestiones decisivas a la hora de la entrada y permanencia en España del menor extranjero acogido en kafala es determinar el régimen jurídico de extranjería al que quedará sometida su solicitud de visado y el correspondiente permiso de residencia. Para ello, se tendrán en cuenta varios criterios: 1) la intervención o no de los padres biológicos del menor en la constitución de la kafala en Marruecos, 2) la nacionalidad o la residencia legal de la kafila en España, y 3) el vínculo familiar de la titular de la kafala y el menor acogido.

La combinación de esta variedad de elementos deriva en tres hipótesis, la primera de las cuales surge a partir de la kafala constituida por la tía o hermana, con nacionalidad española, del kafalado. Este supuesto permite que el visado y la residencia en España del menor marroquí sean solicitados en aplicación de las normas de libre circulación, siempre que la kafila sea nacional de la Unión Europea, del Espacio Económico Europeo o de Suiza. La normativa española que regula dichas cuestiones es el Real Decreto 240/2007, de 16 de febrero, sobre entrada y permanencia en España de ciudadanos de los Estados miembros de la Unión Europea y otros Estados parte en el Espacio Económico Europeo o Suiza⁴⁵ (en adelante RD 240/2007).

Particularmente, tenemos que acogernos al concepto de familia extensa del artículo 2 bis a) del RD 240/2007, que considera que son integrantes los miembros de la familia del titular a título principal, cualquiera que sea su nacionalidad, no incluidos en el artículo 2 del Real Decreto (cónyuge, pareja registrada, ascendientes y descendientes), que acompañen o se reúnan con él. No se especifica ni el grado de parentesco ni la consanguineidad o afinidad, por lo que se da cabida a todo tipo de vínculo, como el de tía o hermana del menor kafalado. Según esta norma, lo importante es el vínculo familiar que mantienen, independientemente de que la kafila sea o no representante legal del menor extranjero. De ser así, para obtener la tarjeta de residente comunitario, además de probar la validez del vínculo que le otorga el derecho a someterse al régimen comunitario, se debe acreditar también alguna de estas dos circunstancias⁴⁶: 1) que en el país de procedencia estén «a su cargo»,

⁴⁵ BOE núm. 51, de 28 de febrero de 2007.

⁴⁶ Sobre estas dos circunstancias véase un examen más detallado en M. SOTO MOYA, «Droit à la vie de famille. Un parcours difficile depuis le Maroc», *Paix et Sécurité Internationales*, núm. 4



garantizando la existencia de dependencia económica o, también, que vivan con él; 2) que, por motivos graves de salud o de discapacidad, sea estrictamente necesario que el ciudadano de la Unión se haga cargo del cuidado personal del miembro de la familia. En definitiva, la kafala es una prueba más a considerar por la Administración española, pues lo determinante es el vínculo familiar entre la kafala y el kafalado en los términos descritos, junto con alguno de los últimos requisitos expuestos.

La segunda de las hipótesis es que la kafala se haya constituido respecto de un menor abandonado, donde la autoridad pública marroquí insta previamente a una declaración de abandono para posteriormente otorgar la kafala judicial. En la mayor parte de estos casos no existe entre ellos ninguna relación familiar, ya que este tipo de kafala está previsto para menores abandonados (sin existencia de progenitores ni de familia que los pueda acoger). Se entiende, por lo tanto, que existe un régimen jurídico equiparable a la tutela dativa, y a la kafala se le considera «representante legal» del menor. En este sentido, la Instrucción de la Dirección General de Inmigraciones de 27 de septiembre de 2007 (DGI/SGRJ/06/2007) ha determinado que la kafala no constituida por los padres biológicos del niño, y habiendo intervenido en el procedimiento una autoridad pública extranjera, ya sea administrativa o judicial, en orden a la protección del interés del menor, sí establece representación legal de la persona española o extranjera residente en nuestro país que se ha responsabilizado del menor⁴⁷.

De esta manera, su traslado al territorio español adquiere un carácter permanente y la kafala extranjera residente en España tendrá que tramitar el visado de residencia por reagrupación familiar contemplado por el artículo 17 de la Ley orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y

(2016), pp. 137-166, espec. pp. 147 y 148. Recuperado de <http://catedras.uca.es/jean-monnet/revistas/paix-et-securite-internationales/numerosPSI/psi-04-dossier-soto-familia.pdf>.

⁴⁷ La jurisprudencia sigue el criterio expuesto por la Instrucción de 27 de septiembre de 2007, admitiendo la concesión del visado por reagrupación familiar cuando se hubiera constituido a través de un procedimiento judicial o administrativo, siempre que hubiera mediado la previa declaración de desamparo del mismo. Así lo recogen las siguientes sentencias: Audiencia Nacional, Sala de lo Contencioso-Administrativo, de 2 de febrero de 2011 (EDJ 2011/11156, base de datos El Derecho Lefebvre); Tribunal Superior de Justicia de Madrid, Sala de lo Contencioso-Administrativo, de 2 octubre de 2008 (EDJ 2008/257072, base de datos El Derecho Lefebvre); Tribunal Superior de Justicia de Madrid, Sala de lo Contencioso-Administrativo, de 3 abril de 2008 (EDJ 2008/84442, base de datos El Derecho Lefebvre). Por el contrario, entiende que no procede el visado en los casos de constitución privada de la kafala, mediante consentimiento de los padres biológicos del *makfûl* prestado ante notario, al margen de un procedimiento judicial o administrativo: Sentencia del Tribunal Supremo de 9 de diciembre de 2011 (RJ 2012/2630, base de datos aranzadiwetlaw); Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Madrid de 10 de julio de 2008 (JUR 2008/315217, base de datos aranzadiwetlaw); Sentencia del Tribunal Superior de Justicia del País Vasco de 23 de septiembre de 2008 (JUR 2009/3819, base de datos aranzadiwetlaw); Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Madrid de 11 de septiembre de 2013 (JUR 2013/311461, base de datos aranzadiwetlaw); Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Cataluña de 21 de noviembre de 2012 (EDJ 2012/330041, base de datos El Derecho Lefebvre); o Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Cataluña de 16 de julio de 2014 (JUR 2015/627, base de datos aranzadiwetlaw).



su integración social⁴⁸ (en adelante LOE)⁴⁹. La misma solución se acoge si la kafala fuese española o ciudadana comunitaria residente en España. Ello es debido a que la normativa de la Unión Europea no reconoce el derecho a la libre circulación de los tutelados o representados (art. 2 del RD 240/2007)⁵⁰.

La tercera de las hipótesis está relacionada con los menores que han sido entregados voluntariamente por sus padres a la titular de la kafala⁵¹. Al no consentir nuestro ordenamiento jurídico actos dispositivos de los padres sobre el derecho-función de la patria potestad, ya que ésta se ha de ejercer siempre en beneficio del menor y comprende los deberes y facultades de velar por él, tenerlo en su compañía, alimentarlo, educarlo, procurarle una formación integral, representarlo y administrar sus bienes (art. 154 del Código Civil español), tampoco es posible que los padres cedan la representación legal a la kafala ni obtener un visado de reagrupación familiar para el kafalado⁵². Ahora bien, ello no significa la total falta de validez de la kafala

⁴⁸ BOE núm. 10, de 12 de enero de 2000.

⁴⁹ La reagrupación familiar viene desarrollada en los artículos 52 a 58 del Reglamento de Extranjería aprobado por el Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (BOE núm. 103, de 20 de abril de 2011). Particularmente, los representantes legales del menor deben presentar personalmente la solicitud en la oficina de extranjería de la provincia en la que vaya a fijarse la residencia (art. 56.2 de este Real Decreto 557/2011), donde se valorará el cumplimiento de los requisitos exigidos. Si los menores se encontraran en el país de origen, deberán quedar al cuidado de otros familiares o de responsables públicos en tanto se tramita el procedimiento y, una vez finalizado, si la resolución fuera favorable, el representante legal deberá solicitar el visado correspondiente para la venida a España de estos menores ante la oficina consular de la demarcación que corresponda.

⁵⁰ Cuando el representante legal sea ciudadano español o residente comunitario pero no fuera aplicable el régimen previsto en el Real Decreto 240/2007, de 16 de febrero, sobre entrada, libre circulación y residencia en España de ciudadanos de los Estados miembros de la UE y de otros Estados miembros, por no estar incluido el menor nacional de tercer país sujeto a la tutela de un ciudadano comunitario, según la Disposición adicional vigésima 1.c) del Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, introducida por la Disposición final tercera dos del Real Decreto 240/2007, será de aplicación la Ley de extranjería. Y es que, tal como dispone el artículo 1 de la Ley de extranjería, «los nacionales de los Estados miembros de la UE y aquellos a quienes sea de aplicación el régimen comunitario se regirán por las normas que lo regulan, siéndoles de aplicación la presente Ley en aquellos aspectos que pudieran ser más favorables».

⁵¹ Tal como se dispone en la Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Madrid, de 11 de septiembre de 2013 (EDJ 2013/183836, base de datos El Derecho Lefebvre). Particularmente, el Fundamento de Derecho Primero recoge las palabras exactas del padre de la solicitante del visado de estancia, ya que éste declaró que había dejado embarazada a su mujer para regalarle la menor a su cuñada residente en España.

⁵² Así lo refleja la Sentencia del Tribunal Supremo, Sala Tercera de lo Contencioso-administrativo, de 9 de diciembre de 2011 (EDJ 2011/289775, base de datos El Derecho Lefebvre), donde se afirma que si el menor se encuentra bajo la patria potestad de sus padres biológicos o adoptivos, viviendo uno o ambos y no existiendo declaración judicial de desamparo, procede la denegación del visado por reagrupación familiar, siendo insuficiente a estos efectos la presentación del documento kafala. También en la Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Madrid de 20 de mayo de 2011 (EDJ 2011/155974, base de datos El Derecho Lefebvre) se deniega el visado de reagrupación solicitado por la kafala para su sobrina kafalada, ya que no se encuentra abandonada, sino que vive en Marruecos con sus padres. En el Fundamento de Derecho 4.º de esta sentencia se afirma que «...



debidamente constituida en Marruecos, pues la propia Administración española admite que puede ser eficaz en programas de desplazamiento temporal de menores, siempre que concurren las demás condiciones legalmente exigibles. De esta manera, cabe la solicitud del visado de estancia de menor kafalado con fines de escolarización, tratamiento médico o disfrute de vacaciones cuando la estancia no corra a cargo de quien ejerza su patria potestad, conforme a lo previsto en los artículos 187 y 188 del Real Decreto 557/2011. La kafila que pretenda tal solución deberá solicitar personalmente el visado ante la Delegación o Subdelegación del Gobierno correspondiente para obtener el preceptivo informe favorable. Ahora bien, el visado de estancia del menor requerirá la autorización expresa para salir fuera de Marruecos, que tendrá que efectuarse por las personas que ejerzan la patria potestad, así como cerciorarse de que la kafila exprese por escrito su compromiso de favorecer el retorno del kafalado a su país de origen. Con ello se pretende evitar las kafalas de conveniencia, creadas para eludir los controles exhaustivos de entrada y residencia en España conforme a la normativa de extranjería.

5. LA KAFALA EN EL PROCESO DE NACIONALIDAD ESPAÑOLA DEL MENOR Y EL ROL DETERMINANTE DE LA NACIONALIDAD DE LA MUJER KAFILA

Las oportunidades que se le ofrecen al menor kafalado marroquí en la legislación española para adquirir la nacionalidad son las siguientes:

1. En primer lugar, a través del derecho de opción recogido en el artículo 20.1 a) del Código civil, según el cual «quien esté o haya estado sujeto a la patria potestad de un español tiene un derecho de opción a la nacionalidad española». Se trata de una posibilidad que solo sería efectiva si el menor kafalado hubiera sido adoptado por españoles. Sin embargo, como se ha descrito en este trabajo, la kafala marroquí, en el sistema jurídico en el que nace, no conlleva la transmisión de la patria potestad ni se asimila a la filiación ni a la adopción⁵³. De hecho, nuestro artículo 19.4 de la LAI prohíbe la adopción

todo resulta ser un verdadero “montaje” urdido por la kafila, con la pasividad de los padres de la menor y la complicidad del Tribunal marroquí que prescindió de audiencias indispensables en el sistema jurídico español...».

⁵³ Véase la Resolución de la Dirección General de los Registros y del Notariado de 6 de septiembre de 2011 (EDD 2011/365878, base de datos El Derecho Lefebvre), donde se deniega la nacionalidad española al marroquí que ha estado bajo kafala de su tía, ya que no puede quedar establecida en ningún caso la relación de filiación del solicitante respecto a un español. La sola circunstancia de que una persona se haya hecho cargo de la educación y custodia de un menor de edad no es, pues, suficiente para que este menor pueda optar a la nacionalidad española por opción. En similar sentido se pronuncian la Resolución de la Dirección General de los Registros y del Notariado de 29 de octubre de 2012 (EDD 2012/354486, base de datos El Derecho Lefebvre), la Resolución de la Dirección General de los Registros y del Notariado de 15 de noviembre de 2013 (EDD 2013/307187, base de



ex novo del *makfūl* ante la autoridad judicial española cuando la ley nacional del niño así lo disponga.

2. Si no fuera viable la adopción internacional, la segunda posibilidad que existe para que el menor marroquí en régimen de kafala adquiera la nacionalidad española es la de llevar un año de residencia legal en España. Justamente, el artículo 22.2.c) del Código civil español⁵⁴ dispone que adquirirá la nacionalidad por residencia quien «haya estado sujeto legalmente a la tutela (bajo la vigilancia de un tutor), guarda o acogimiento (de un ciudadano o institución españoles) durante *dos años consecutivos*, incluso si continúa en esta situación en el momento de la solicitud». Así, el kafalado obtendrá la nacionalidad española por el plazo abreviado de residencia de un año, siempre que la kafala sea española y representante legal del menor. De no cumplirse estos requisitos, el periodo mínimo de residencia legal y continuada en España exigido se amplía a diez años⁵⁵.

Independientemente de si es más o menos adecuada la vía de adquisición de la nacionalidad española del que está bajo la tutela de una persona española, el cambio de nacionalidad del menor marroquí kafalado resulta operativo para la posterior solicitud de una adopción ante las autoridades españolas, habida cuenta de que la ley personal que rige la adopción será la última adquirida, es decir, la española⁵⁶. Es cierto que la norma de conflicto del artículo 19.4 de la LAI obstaculiza la constitución de la adopción «... cuando la ley nacional del niño lo prohíba», pero nada se dispone sobre una solución al conflicto móvil producido por un cambio de

datos El Derecho Lefebvre) o la Resolución de la Dirección General de los Registros y del Notariado de 29 de marzo de 2011 (EDD 2011/353815, base de datos El Derecho Lefebvre).

⁵⁴ Cuestión desarrollada más ampliamente en Á. LARA AGUADO, «La adopción de menores extranjeros como vía de inmigración en Andalucía», en S. SÁNCHEZ LORENZO (coord.), *La integración de los extranjeros. Un análisis transversal desde Andalucía*, Barcelona, Atelier, 2009, pp. 553-620, espec. pp. 574 y 575, 597-599.

⁵⁵ Tal como ocurrió en la Resolución de la Dirección General de los Registros y del Notariado de 12 de junio de 2015 (EDD 2015/281605, base de datos El Derecho Lefebvre), donde se insiste en la falta de legitimación de los promotores, al considerar que no tienen la condición de representantes legales del menor acogido mediante kafala en orden a iniciar los trámites de adquisición de la nacionalidad española por residencia del menor en virtud del artículo 22.2.c) del Código Civil. Si no es posible esta vía, el menor kafalado tendrá que residir en España durante diez años continuados para adquirir la nacionalidad española.

⁵⁶ Véase A. BORRÁS RODRÍGUEZ, «Reunión de la Comisión especial sobre el funcionamiento práctico del Convenio de La Haya de 1993 en materia de adopción internacional (8 a 12 de junio de 2015)», *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. 67, núm. 2 (2015), pp. 275-279. En la reunión de la que se informa en este documento se puso en evidencia la relación entre kafala y adopción, ya que es un tema particularmente conflictivo teniendo en cuenta la frecuencia con la que se convierte en adopción. Al respecto, se recomienda que se trate en el contexto del «Proceso de Malta» y que se trate también en la Comisión Especial relativa a la aplicación del Convenio de La Haya de 1996 en materia de protección de niños, ya que incluye una disposición específica sobre el reconocimiento de la kafala. Puede decirse, no obstante, que una parte importante de delegados no consideraban mal la transformación de una kafala en adopción, pese a las falsedades que implica en la práctica.



nacionalidad del menor. En este sentido, la Fiscalía General del Estado⁵⁷ desaconseja la adquisición de la nacionalidad española del kafalado, si bien, en nuestra opinión, este criterio puede llegar a poner en riesgo el interés del menor en régimen de kafala.

Ciertamente, para el ordenamiento jurídico marroquí, el «interés del menor kafalado» pasa por educarlo en la fe islámica y por que la medida de protección adoptada no genere vínculo de filiación. En consideración a esta finalidad, el legislador español ha abordado el reconocimiento de la kafala en la última reforma de la LAI, imposibilitando la constitución de una adopción *ex novo* de menores cuya ley nacional las prohíba. A nuestro juicio, la toma de decisiones de las autoridades implicadas en la protección del kafalado debe descansar sobre la base de una conciencia dual que dependa de los distintos ordenamientos jurídicos y de las diferentes culturas vinculadas al menor acogido en régimen de kafala: por un lado, dar prioridad al interés superior del niño⁵⁸ y, por otro, evitar cualquier tipo de discriminación contra los menores de países musulmanes, como impedir el acceso a la nacionalidad del Estado de residencia. Semejante debate se está produciendo en el seno de Europa, como se desprende de la Sentencia del TEDH, caso *Harroudj contra Francia* de 4 de octubre de 2012⁵⁹, donde el país galo tuvo que proporcionar criterios significativos para favorecer un proceso más rápido de adquisición de la nacionalidad francesa de los kafalados extranjeros acogidos por ciudadanos franceses⁶⁰.

En definitiva, en un mundo internacional, los lazos transfronterizos deben estar latentes en los ordenamientos jurídicos, tal y como ocurre con la kafala, institución de tradición coránica aceptada por España. No obstante, tendremos que prestar atención si se pone en riesgo el interés del menor kafalado cuando se le imposibilite el cambio a la nacionalidad española con motivo de no constituir una adopción.



⁵⁷ Ver el citado Dictamen 3/2016 sobre la incidencia de la reforma de la Ley 54/2007, de 28 de diciembre, de Adopción internacional respecto al tratamiento de la kafala.

⁵⁸ A. DURÁN AYAGO, «El interés del menor en el conflicto de civilizaciones: elementos para su concreción en un contexto intercultural», en A.L. CALVO CARAVACA y E. CASTELLANOS RUIZ (coords.), *El Derecho de familia ante el siglo XXI: aspectos internacionales*, Madrid, Colex, 2004, pp. 295-318.

⁵⁹ EDJ 2012/213705, base de datos El Derecho Lefebvre. Véase el comentario en C.I. CORDERO ÁLVAREZ, «Adopción en Europa y efectos de la kafala en el marco del Convenio Europeo de Derechos Humanos», *Anuario español de Derecho internacional privado*, tomo 12 (2012), pp. 455-489, espec. pp. 463 y 464.

⁶⁰ Art. 21-12 del Código Civil francés, que ha sido recientemente modificado por la Ley N.º 2016-297 de 14 de marzo de 2016 sobre protección de los niños (*Journal Officiel*, de 15 de marzo de 2016). A partir de la entrada en vigor de esta normativa, para adquirir la nacionalidad francesa se reduce el periodo de cinco a tres años de residencia para los menores que han sido acogidos por kafala por un ciudadano francés.

6. REFLEXIÓN FINAL

En este trabajo hemos advertido cómo la mujer marroquí tiene un papel relevante a la hora de constituir la kafala, convertida a su vez en el eje del proceso migratorio del menor acogido. La jurisprudencia española lo pone de manifiesto a la hora de otorgar o no validez a las kafalas marroquíes para los trámites de extranjería del menor marroquí iniciados por la mujer kafila, al igual que ocurre con las solicitudes de opción a la nacionalidad española de los menores kafalados, donde la responsable es una mujer española.

Desde la visión de la normativa española de extranjería existe una respuesta heterogénea por parte de nuestros operadores jurídicos a la hora de otorgar validez a la kafala. Así, cuando el menor carece de padres biológicos por ser éstos desconocidos, haber fallecido o haber sido privados de la patria potestad, la kafila tiene la representación legal del menor acogido, y, por lo tanto, podrá ser reagrupado. En los demás casos, dado que la renuncia a la patria potestad no está admitida por el ordenamiento jurídico español, solo es posible que el kafalado permanezca en España temporalmente. Ciertamente es que si existen lazos familiares entre el menor kafalado y la kafila española o de otra nacionalidad vinculada al régimen comunitario, el menor extranjero podrá acogerse a los requisitos de la familia extensa, independientemente de si la kafala marroquí es notarial o judicial. Igualmente, hemos evidenciado cómo se obstaculiza la adquisición de la nacionalidad española del menor kafalado sometido a tutela de la kafila española, toda vez que la finalidad perseguida por el legislador español es impedir que las kafalas marroquíes se transformen en adopciones españolas, respetando de esta forma la ley nacional del kafalado.

En definitiva, la mujer musulmana resulta «indispensable y visible», logrando ser el eslabón principal que garantiza que la kafala despliegue sus efectos en España. Y ello al margen de las disgregadas respuestas que nuestro ordenamiento jurídico ofrece a esta problemática y las dificultades que esta circunstancia incorpora al proceso migratorio de los menores kafalados a territorio español.

RECIBIDO: 3 de abril de 2017, ACEPTADO: 30 de mayo de 2017



BIBLIOGRAFÍA

- ADROHER BIOSCA, Salomé. «La nueva regulación de la adopción internacional en España. Comentarios generales a la Ley 54/2007, de 28 de diciembre, de los “santos inocentes”». *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario*, año 85, núm. 711 (2009), pp.13-55.
- ÁLVAREZ OLALLA, María del Pilar. «Modificaciones de Derecho Civil contenidas en el Anteproyecto de Ley de Protección de la Infancia». *Aranzadi Civil-Mercantil. Revista doctrinal*, año 2014, vol. 2, núm. 4 (julio), pp. 37-49.
- BENHSSAIN, Mohamed. «Mağāribat al-hāriğwa-qānūnkafālat al-atfāl al-muhmalīn». *Mağallat al-qānūn al-mağribī*, 11 (2007), pp. 165-182.
- BORRÁS RODRÍGUEZ, Alegría. «Reunión de la Comisión especial sobre el funcionamiento práctico del Convenio de La Haya de 1993 en materia de adopción internacional (8 a 12 de junio de 2015)». *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. 67, núm. 2 (2015), pp. 275-279.
- BOUAZZA ARIÑO, Omar. «La institución coránica de la *kafala* ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos». *Revista Española de Derecho Administrativo*, núm. 172 (julio-septiembre 2015), pp. 227-232.
- CABALLERO RUIZ, Vanesa. «Régimen jurídico de la *kafala* marroquí en el Derecho español (I)». *El Genio Maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 11 (2012), pp. 35-72.
- CALVO CARAVACA, Alfonso Luis, y CARRASCOSA GONZÁLEZ, Javier. «Críticas y contra críticas en torno a la Ley 54/2007 de 28 de diciembre, de adopción internacional: el ataque de los clones». *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 2, núm. 1 (2010), pp. 73-139.
- CORDERO ÁLVAREZ, Clara Isabel. «Adopción en Europa y efectos de la *kafala* en el marco del Convenio Europeo de Derechos Humanos». *Anuario español de Derecho internacional privado*, tomo 12 (2012), pp. 455-489.
- DIAGO DIAGO, M.ª del Pilar. «Denegación de constitución de *Kafala* por parte de extranjeros que no residen habitualmente en Marruecos. Circular n.º 40 S/2 Reino de Marruecos». *Millennium DiPr*. Recuperado de <http://www.millenniumdiprcom/e-68-5-n%C2%BA-2-denegacion-deconstitucion-de-kafala-por-parte-de-extranjeros-que-no-residenhabitualmente-en-marruecos-circular-n%C2%BA-40-s-2-reino-demarruecos> (consultado el 7 de marzo de 2017).
- DIAGO DIAGO, M.ª del Pilar. «La *Kafala* islámica en España». *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 2, núm. 1 (2010), pp. 140-164.
- DOMÍNGUEZ ALONSO, Javier, y MOHEDANO MENÉNDEZ, Roberto. «El acogimiento de menores en el actual sistema de protección a la infancia: La importancia del contexto». *Azarbe. Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, núm. 3 (2014), pp. 149-155.
- DRIS-AÏT-HAMADOUCHE, Louisa. «La mujer en el Magreb. Estereotipos y realidades», en Yahia H. Zoubir y Haizam Amirah Fernández (coords.), *El Magreb. Realidades nacionales y dinámicas regionales*, Madrid: Editorial Síntesis, 2008, pp. 255-282.
- DURÁN AYAGO, Antonia, «El interés del menor en el conflicto de civilizaciones: elementos para su concreción en un contexto intercultural», en Alfonso Luis Calvo Caravaca y Esperanza Castellanos Ruiz (coords.), *El Derecho de familia ante el siglo XXI: aspectos internacionales*, Madrid: Colex, 2004, pp. 295-318.
- FERNÁNDEZ ROZAS, José Carlos, y SÁNCHEZ LORENZO SIXTO. *Derecho Internacional Privado*. Cizur Menor: Civitas-Thomson Reuters, 2016 (9.ª ed.).

- GÓMEZ BENGOCHEA, Blanca, BERÁSTEGUI PEDRO-VIEJO, Ana y ADROHER BIOSCA, Salomé. *Se busca familia para un niño: Perspectivas psico-jurídicas sobre la adoptabilidad*. Madrid: Dykinson, 2015.
- LAGARDE, Paul. *Informe explicativo del Convenio de La Haya de 19 de octubre de 1996 relativo a la competencia, la ley aplicable, el reconocimiento, la ejecución y la cooperación en materia de responsabilidad parental y de medidas de protección de los niños* (París, 15 de enero de 1997). Recuperado de <http://www.childabduction.com/wp-content/uploads/02-Informe-explicativo-1996.pdf>.
- LARA AGUADO, Ángeles. «La adopción de menores extranjeros como vía de inmigración en Andalucía», en Sixto SÁNCHEZ LORENZO (coord.), *La integración de los extranjeros. Un análisis transversal desde Andalucía*, Barcelona: Atelier, 2009, pp. 553-620.
- LLORENT BEDMAR, Vicente. «La madre como entidad educativa clave en los ámbitos populares y rurales del Reino de Marruecos y de la República de Argelia», en Vicente LLORENT BEDMAR (coord.), *Familia y educación en un contexto internacional*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998, pp. 97-126.
- LÓPEZ AZCONA, Aurora. «La problemática de los menores en situación de desamparo (o abandono) en Derecho español y marroquí». *ADC*, núm. 3 (2013), pp. 1045-1107.
- LÓPEZ AZCONA, Aurora. «Luces y sombras del nuevo marco jurídico en materia de acogimiento y adopción de menores: a propósito de la Ley Orgánica 8/2015 y la Ley 26/2015 de modificación del sistema de protección a la infancia y adolescencia». *Boletín del Ministerio de Justicia*, año LXX, núm. 2185 (2016), pp. 1-89.
- MARCHAL ESCALONA, Nuria. «La kafala islámica: problemática y efectos», en Francisco Javier DURÁN RUIZ (coord.), *Actas I Congreso sobre retos sociales y jurídicos para los menores y jóvenes del siglo XXI*, Granada: Comares, 2013, pp. 237-270.
- MARCHAL ESCALONA, Nuria. «La kafala marroquí: Problemas de ayer, hoy y mañana». *Revista Internacional de Doctrina y Jurisprudencia*, vol. 3 (2013), pp. 49-75.
- MARCHAL ESCALONA, Nuria. «Problemas actuales de reconocimiento de la kafala marroquí ante las autoridades españolas», en Mercedes MOYA ESCUDERO (dir.), *Familia y sucesiones en las relaciones hispano-marroquíes*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2015, pp. 141-176.
- MARTÍN DÍAZ, Emma. «El impacto del género en las migraciones de la globalización: mujeres, trabajos y relaciones interculturales». *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. 12, núm. 270 (133), 1 de agosto de 2008. Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-270/sn-270-133.htm>.
- MORENO CORDERO, Gisela. «Determinación de los efectos que en el ámbito español despliega una kafala marroquí. 2016/DGRN/1.—Resolución (4.ª) de 13 de marzo de 2015». *Anuario español de Derecho internacional privado*, tomo 16 (2016), pp. 1285-1289.
- MORENO-TORRES SÁNCHEZ, Julia. *Modificación del sistema de protección a la infancia y adolescencia*. Málaga: Save the Children, 2015.
- MOTILLA, Agustín y Paloma LORENZO. *Derecho de Familia Islámico. Los problemas de adaptación al Derecho Español*. Madrid: Colex, 2002.
- MUÑOZ GARCÍA, Carmen. «Anteproyecto de Ley de Protección a la infancia: Mejorar la situación de la infancia y adolescencia y garantizar una protección uniforme (1)». *Diario La Ley*, núm. 8342 (2014).
- ORTIZ VIDAL, M.ª Dolores. «La kafala islámica: institución jurídica protegida en España por la prestación social de orfandad», en Zoila COMBALÍA, M.ª del Pilar DIAGO y Alejandro



GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ (coords.), *Derecho e islam en una sociedad globalizada*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2016, pp. 260-296.

- OUALD ALI, Karima y SAGHIR, Tijaniya. «Acercamiento a la adopción en los países del Magreb», en Gloria ESTEBAN DE LA ROSA (coord.), *Regulación de la adopción internacional. Nuevos problemas, nuevas soluciones*, Cizur Menor: Thomson Aranzadi, 2007, pp. 84-113.
- PANIZA FULLANA, Antonia. «La modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia: La Ley Orgánica 8/2015, de 22 de julio y la Ley 26/2015, de 28 de julio». *Aranzadi Civil-Mercantil. Revista doctrinal*, vol. 2, núm. 8 (2015), pp. 141-152.
- RAMÍREZ, Carlota, GARCÍA DOMÍNGUEZ, Mar y MIGUEZ MORAIS, Julia. *Cruzando fronteras: Remesas, género y desarrollo*. Santo Domingo: UN-INSTRAW, 2005. Recuperado de <http://corteidh.or.cr/tablas/CD0307-3.pdf> (consultado el 31 de mayo de 2017).
- SAINZ-CANTERO CAPARRÓS, Belén. «El modelo común para la intervención con menores en riesgo y desamparo propuesto por el Anteproyecto de Ley de Protección de la Infancia». *Revista de Derecho Civil*, vol. 1, núm. 4 (2014), pp.107-153.
- SÁNCHEZ, Begoña. «Mujer e inmigración». *Informe SOS Racisme Catalunya*. Recuperado de <http://observatoridesc.org/files/cap6.pdf> (consultado el 2 de febrero de 2017).
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M.ª Victoria. *La kafala islámica*. TFG de la Universidad de Salamanca, 2016. Disponible en http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/131819/1/TG_SanchezHernandez_Kafala.pdf.
- SOTO MOYA, Mercedes. «Droit à la vie de famille. Un parcours difficile depuis le Maroc». *Paix et Sécurité Internationales*, núm. 4 (2016), pp. 137-166. Recuperado de <http://catedras.uca.es/jean-monnet/revistas/paix-et-securite-internationales/numerosPSI/psi-04-dossier-soto-familia.pdf> (consultado el 31 de mayo de 2017).
- TERRÓN CARO, Teresa. «La mujer en el islam. Análisis desde una perspectiva socioeducativa». *El Futuro del Pasado*, núm. 3 (2012), pp. 237-254.
- UREÑA MARTÍNEZ, Magdalena. «Novedades más significativas en el Código Civil en materia de protección de menores tras la entrada en vigor de la Ley 26/2015, de 28 de julio, de modificación del sistema de protección a la infancia ya la adolescencia». *Revista CESCO de Derecho de Consumo*, núm. 15 (2015), pp. 145-148.
- VILASECA, Mercè. *Un mar d'amor. Diari d'una doble adopció*. Barcelona: Mediterrania, 2006.
- ZEKRI, Houda y OUHIDA, Jamila. «La kafala en el Derecho marroquí», capítulo 1 de *Kafala y adopción en las relaciones hispano-marroquíes* (varios autores), Madrid: FIIAPP, 2009, pp. 11-125.



PALABRA E IMAGEN: DOS FORMAS DE ACTUACIÓN

Paula Leronés

RESUMEN

El estudio que a continuación presentamos tiene como objetivo el análisis de la representación femenina en la novela y en la pintura del siglo XIX. Un análisis cronológico y evolutivo de la figura femenina pero, a la vez, un análisis feminista, puesto que buscamos una representación «contraestereotipada». La mayoría de imágenes nos muestran el clásico estereotipo del «ángel del hogar» que representa a la mujer en su casa cuidando de sus hijos y de su esposo, pero, en otras ocasiones, muy pocas, encontramos mujeres solas, leyendo, tocando el piano, frente al espejo o frente a la ventana, una nueva representación de la mujer burguesa, llena de aburrimiento. ¿Estas imágenes trataban de identificar la problemática de la desocupación femenina? Y si es así, ¿estas imágenes podrían suponer el inicio de la concienciación feminista en España?

PALABRAS CLAVE: estereotipos, novela, pintura, feminismo, imaginario colectivo.

ABSTRACT

«Word and image: two ways of action». The study presented below aims at analyzing women's representation in the novel and the painting of the nineteenth century. It is a chronological and evolutionary analysis of the female figure but also, a feminist analysis as we seek a «counter stereotype» representation. Most pictures show the classic stereotype of the “domestic angel” which represents the woman at home taking care of her children and her husband, but on some other occasions we find single women, reading, playing the piano, in the mirror or in front of the window, a new representation of the bourgeois woman, full of boredom. Are these images trying to identify the female unemployment problem? And if so, could these images mark the beginning of feminist awareness in Spain?

KEYWORDS: stereotypes, novel, painting, feminism, collective imagination.



0. INTRODUCCIÓN

A menudo cogemos el periódico, iniciamos sesión en *facebook*, *twitter* o ponemos la televisión para saber lo que ocurre en el mundo, a nuestro alrededor, para ser partícipes de la sociedad en la que vivimos y conectar con los que nos rodean. La información que adquirimos casi de forma inconsciente forma parte de nuestra manera de pensar, y esa manera de pensar, a menudo también, es compartida por todo el conjunto social. Esa forma de pensar se denominada imaginario colectivo¹.

Esta mentalidad colectiva existe en cualquier ubicación geográfica y en cualquier período histórico, por lo que esta idea la vamos a trasladar sin inconveniente al siglo XIX y al ámbito español. Pero ¿qué medios de comunicación encontramos en este siglo? Efectivamente, medios de comunicación como tales no tenemos en este momento, pero sí podemos definir la cultura como un medio de difusión de ideas o por lo menos un medio en el que se reflejan las ideas, en el que se muestra este imaginario. En palabras de Arias de Cossío, «un escritor o un pintor expresa en su obra un estado de ánimo colectivo más o menos difuso y al mismo tiempo, con su creación, contribuye de una manera individual a definirlo y a conformarlo»².

Con *Palabra e imagen: dos formas de actuación* buscamos analizar las ideas que transmite la cultura del siglo XIX en dos de sus vías: la palabra y la imagen. La primera haciendo referencia a la literatura, y la segunda, a la pintura, fundamentalmente, aunque encontraremos otras fuentes tales como la moda, la ilustración, el teatro y la prensa, intentando abarcar un concepto amplio e interdisciplinar de lo que supone, desde nuestro punto de vista, la Cultura.

Así, como primer objetivo general, nos proponemos el análisis de la mentalidad de una época determinada a través de la representación y con el enfoque interdisciplinario que nos ofrece este concepto cultural. Un estudio interdisciplinar sobre la Historia del Feminismo y bajo la perspectiva feminista: dos planteamientos que debemos distinguir a la hora de abordar este estudio. Por un lado, la teoría feminista o feminismo, que, según la Real Academia Española, se define como «doctrina social favorable a la mujer, a quien concede capacidad y derechos reservados antes a los hombres»³. En este sentido, conscientes del poder del lenguaje como productor de realidades, queremos analizar el discurso y la representación cultural de la mujer⁴. Por otro lado, Historia del Feminismo como historia de la lucha para conseguir la

¹ Edgar Morin, pensador y cineasta, elabora en los años sesenta esta teoría del imaginario colectivo, en la que establece el concepto como un conjunto de mitos, formas, símbolos, tipos, motivos, figuras que existen en una sociedad en un momento dado.

² En A.M. ARIAS DE COSSÍO, «La imagen de la mujer en el Romanticismo español», en M.A. DURÁN (dir.), *La imagen de la mujer en el arte español. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Madrid, 1983*, Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, 1984, p. 141.

³ Lo establece en su primera acepción, mientras que en la segunda dice «movimiento que exige para las mujeres iguales derechos que para los hombres».

⁴ Decimos mujer, en singular, y no mujeres, con todo conocimiento de causa, pues estamos ante un tipo de mujer específico, aquella de clase media o burguesa, como veremos posteriormente.



igualdad. Muchas veces asociamos Historia del Feminismo con sufragismo, pero lo cierto es que va más allá. Y es en este punto en el que queremos incidir.

Nuestro segundo objetivo se centra en el estudio de una representación «contraestereotipada». Este segundo objetivo guarda conexión con otras preguntas más específicas tales como ¿estas imágenes «contraestereotipadas» pudieron significar un cambio de mentalidad? Y si es así, ¿ese cambio de mentalidad podría suponer un feminismo en el ámbito español?

De esta manera, unimos Teoría feminista e Historia del Feminismo bajo los conceptos cultura-representación-imaginario. Para poder llegar a estudiar estas cuestiones hemos configurado nuestro análisis en torno a tres grandes apartados. El primero abordará las formas culturales que perpetúan el orden establecido; el segundo, las que dejan constancia, desde nuestro punto de vista, de una ruptura ya sea de forma consciente o inconsciente; y el tercero, el nacimiento de una Nueva Mujer.

Hay que tener en cuenta que los períodos estrictamente «históricos-cronológicos» no son respetados, pues la historia de las mujeres y de la representación se rige por otros ritmos. Por tanto, los límites del siglo XIX quedan desdibujados, abarcando también los inicios del siglo XX. Además, hemos abarcado un período muy extenso, lo cual ha delimitado la cantidad de fuentes para demostrar nuestra hipótesis rupturista; pero, por el contrario, ha sido fundamental esa amplitud cronológica para poder entender el carácter evolutivo de las ideas.

También debemos ser conscientes de que la ruptura del arquetipo de «perfecta casada» es algo inusual, excepcional, puesto que la mayoría de artistas, escritores o ilustradores gráficos se hacen eco de esta conciencia colectiva. Aquí entran en juego los valores comerciales del producto cultural. Difundir un estereotipo ya consolidado ayuda a identificar y a entender más fácilmente por parte del público a esa protagonista del folletín o de la prensa y por lo tanto es más sencillo para el autor vender ese producto. Sin embargo, sin entrar en la problemática comercial ni en la subjetividad o intencionalidad de cada autor, nos hemos limitado a buscar posibles rupturas culturales ampliando lo más que hemos podido la noción de «contraestereotipos».

Además de la problemática en torno a la noción del tiempo y a la intencionalidad creativa del autor, nos hemos enfrentado a otro problema: el concepto de lucha feminista. Desde nuestra concepción actual el feminismo lucha por la igualdad, pero esta igualdad trasladada al siglo XIX debe matizarse. No podemos juzgar desde presupuestos actuales la lucha feminista decimonónica. Y con esta idea es con la que hemos partido. ¿Por qué estas nuevas imágenes no pueden ser propuestas feministas? ¿Por qué sólo, según algunos autores, fue Emilia Pardo Bazán la gran protagonista del feminismo español?

1. BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN: ENTRE MARÍA Y EVA

El papel de la mujer en la Historia de España ha sido estudiado por numerosos autores desde los inicios de los años setenta, momento en el que se empieza a poner los cimientos del enfoque feminista en las ciencias sociales introduciendo



la nueva herramienta metodológica: el concepto de género (como modo de pensar a las personas según su sexo) y a desterrar la «impuesta invisibilidad femenina» en nuestra disciplina.

En este ámbito destaca la labor tan ingente que ha llevado Folguera Crespo en la investigación y difusión de la Historia de las Mujeres y la Historia del Feminismo. En lo que a esta última disciplina se refiere la autora coordinó ya en 1988 la publicación de *El Feminismo en España: Dos siglos de Historia*, obra que gracias a la colaboración de distintos investigadores continuó el debate en relación con el desfase del feminismo español. Debate que podemos retrotraer a 1964 con los incipientes estudios de la condesa de Campo Alange, que se ven reflejados en *La mujer en España: Cien años de su historia*, un estudio que tiene el indudable mérito de ser el primero que aborda el tema. Un poco después, en 1970, *El feminismo ibérico*, de M.^a Aurelia Capmany, vuelve a tratar este asunto aunque de forma menos precisa.

Andando en el tiempo, Giuliana di Febo en torno a 1976 continuará esta línea de investigación en su artículo *Orígenes del debate feminista en España: la escuela krausista y la Institución Libre de Enseñanza (1870-1890)*, aunque las aportaciones más relevantes vendrán de la mano de Geraldine Scanlon (1987) y Mary Nash (2007), las cuales siguen trabajando en la actualidad en torno a este tema.

Las razones del desfase del feminismo español se fundamentaban en un retraso en la adquisición del voto con respecto a los demás países, y con ello de la ciudadanía reconocida. Este razonamiento se fue desmontando con la introducción de nuevos planteamientos feministas. Estos vinieron a recordar la lucha por el trabajo y por la educación que se llevó a cabo durante el último período del siglo XIX en España. De esta manera, el feminismo dejaba de relacionarse exclusivamente con el sufragismo y aceptaba la lucha por una educación de calidad y un puesto remunerado. Ambos aspectos estudiados plenamente por Ballarín Domingo (1989), el primero, y por Capel Martínez (1982), el segundo. Por tanto, se vinieron a reconocer dos figuras principales en esta incipiente Historia del Feminismo Español: una de ellas fue Emilia Pardo Bazán y otra Concepción Arenal. Ambas definidas como «las mujeres que lucharon solas» por Cabrera Bosch a finales de los años ochenta.

En lo que se refiere a la relación entre las féminas y la cultura, aspecto que también vamos a tratar en nuestro estudio, se pueden distinguir dos líneas de trabajo: por un lado, aquellas que se centran en las creadoras, buen ejemplo de ello son las importantes aportaciones en el ámbito español de Estrella de Diego (1987), y por otro, aquellas que muestran mayor interés en la representación de las mujeres a través de la creación artístico-literaria.

En el campo del arte encontramos los trabajos de corte más general, como los de Serrano de Haro (2007), y más centrados en el caso español las investigaciones de Pascual Molina (2007). Cabría hacer una distinción entre estos análisis que tratan la representación de la mujer: en ellos podemos encontrar estudios sobre la mujer de principio de siglo, como los trabajos realizados por Arias de Cossío (1984, 2001, 2006) en relación con la mujer del Romanticismo español, en pintura y literatura, al igual que Ríos Lloret (2006) combina literatura y arte junto al discurso médico y religioso para explicar cómo se va construyendo la identidad moral de la mujer. De manera más exclusiva, Nicolás Gómez (2009) muestra la imagen de la mujer en



las escenas de interior del Romanticismo y Ramos Frendo (2001) identifica ciertas iconografías del «ángel del hogar» en la pintura.

Por otro lado, tenemos las investigaciones en torno al estereotipo de la *femme fatale*. La imagen de la mujer de final de siglo y comienzos de la nueva centuria la vemos analizada en los trabajos de Erika Bornay *Las hijas de Lilith* (1995). De igual manera lo hacen Litvuak en *Erotismo fin de siglo* (1979) o Dijkstra en *Ídolos de perversidad: la imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo* (1994), donde se define esta representación como una iconografía de la misoginia.

De forma parecida, Freixa (2001) ha realizado estudios sobre esta mujer de final de siglo en el ámbito catalán y Francesc Fontbona (2001) se ha centrado también en la mujer pintada durante el simbolismo.

¿No hubo más «tipos de mujer»? Parece ser que sí. Martín Robles y Peregrina Palomares (2001) y Sauret Guerrero (2001) mostrarán un modelo distinto de mujer. El primero tratará de identificar desde las primeras rupturas iconográficas del siglo XIX llevadas a cabo por Goya hasta las surgidas por el Modernismo. Sauret Guerrero, en cambio, mostrará un nuevo tipo, la «re-catada», la que está entre la «perfecta casada» y la demoníaca. De manera parecida Parreño Arenas (2010) localiza una mujer a medio camino entre estos dos arquetipos, una mujer que, sobre todo, representa el pintor catalán Ramón Casas.

En 2006 se publica el trabajo de tesis realizado años atrás por López Fernández. *La imagen de la mujer en la pintura española, 1890-1914* trataba de agrupar y distinguir distintas iconografías de las mujeres de final de siglo. En estas iconografías encontramos gitanas, prostitutas, obreras, pero en lo que se refiere a nuestro tipo de mujer burguesa, la autora distingue multitud de representaciones de lo que ella denomina «la elegante».

Como vemos, aunque en los últimos años ha habido nuevas propuestas, predominan los estudios sobre los dos principales estereotipos femeninos del siglo XIX. La mujer que se corresponde con María, desarrollada durante el Romanticismo, y la mujer que se corresponde con Eva, estereotipo difundido en el fin de siglo como producto de la misoginia y del decadentismo. Pero, además de la Historia de la representación femenina fijada en la buena y la mala, la Historia del Feminismo queda relegada a cuestiones académicas y laborales.

Debemos tener en cuenta estas cuestiones a la hora de abordar nuestro estudio puesto que nuestros objetivos específicos se han insertado en los posibles huecos o aspectos menos tratados en la historiografía. Creemos que existen modelos de mujer que no se identifican ni con María ni con Eva, tipos que se desarrollan en la época de la lucha por la educación (también por el trabajo, pero la educación es, de las dos luchas, la única que atañe a nuestra mujer) y que podrían relacionarse con los cambios que se están dando en la sociedad.

En este sentido, utilizaremos la teoría feminista pero sin que nos domine la investigación, tratando de hacer historia con los documentos, la reflexión y el diálogo con los conceptos, que se llenan así de contenido.



2. EL DISCURSO DOMINANTE: «EL ÁNGEL DEL HOGAR»

Durante el Romanticismo, nuestra mujer burguesa únicamente será representada como «ángel del hogar»⁵. Un arquetipo femenino que se podría definir con estas palabras del poeta Gabriel y Galán: «¿Quieres, por fin, saber cuál es el tipo acabado, el modelo y el dechado de la perfecta mujer? La que sabe conservar su honor puro y recogido; la que es honor del marido y alegría del hogar»⁶.

Una imagen de la mujer ligada a una especie de santidad. Así, encontramos una gran cantidad de obras relevantes dedicadas a las advocaciones de María (a pesar de la menor cantidad de pintura religiosa que se realiza en estos años)⁷, ya fuera como Virgen o como Madre.

Durante estos años se dejan ver multitud de imágenes de madonas como las que propaga la tendencia prerrafaelista en el mundo victoriano⁸. Carlos Luis Ribera y Fieve, en 1849, realiza *Retrato de dama con su hijo*, en el que la mujer, como dama recatada que es, viste de negro, mientras sujeta al niño con actitud serena.

Esta «línea de purismo internacional»⁹, en palabras de Arias de Cossío, será continuada por su discípulo Federico de Madrazo. En su retrato de Carolina Coronado de 1855 no nos enseña a una luchadora feminista sino a una mujer melancólica que ha perdido recientemente a su hijo primogénito¹⁰. De manera parecida lo hace Cano de la Peña en su retrato de Fernán Caballero.

Pero, además del retrato individual, en esta etapa romántica destaca el intimismo de corte realista. Así, a través de retratos en familia contemplamos a unas mujeres serenas, distinguidas, confiadas¹¹.

⁵ Este «ángel del hogar» convivirá con otras figuras femeninas como las gitanas de López Mezquita o de García Ramos, que se combinan con mujeres protagonistas de hechos históricos, como queda representado en *La muerte de Lucrecia*, de Rosales, o *Las hijas del Cid*, de Dióscoro Puebla.

⁶ R.E. RÍOS LORET, «Sueños de moralidad. La construcción de la honestidad femenina», en I. MORANT (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina (vol. III). Del siglo XIX a los umbrales del XX*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 185.

⁷ *Idem*, p. 192.

⁸ «La pintura victoriana destaca en este siglo los aspectos moralizantes sobre la vida cotidiana: cuadros sobre la vida hogareña, noviazgos, virtudes cristianas y los peligros de su transgresión conformaban actitudes firmemente asentadas. El encierro de la mujer en el hogar como en un santuario contribuyó a la aparición de representaciones femeninas a modo de madonas», en R. GARCÍA RÁYEGO, «Mujeres, arte y literatura: imágenes de lo femenino y feminismo», *Cuadernos de Trabajo Instituto Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid*, 1, (2002), p. 3.

⁹ En A.M. ARIAS DE COSSÍO, «De ángel del hogar a librepensadora», en T. SAURET GUERRERO y A. QUILES FAZ (eds.), *Luchas de género en la Historia a través de la imagen* (tomo II), Málaga, Centro de Ediciones Diputación de Málaga, 2001, p. 24.

¹⁰ Museo Nacional del Prado. *Galería online*, Madrid, <https://www.museodelprado.es/coleccion/> (consultado el 2 de mayo de 2015).

¹¹ S.A. NICOLÁS GÓMEZ, «Mujer e intimismo en algunos pintores del Romanticismo en España: de «El ángel del hogar» a la «Sílfide» de los bosques», en J.M. PARRADO DEL OLMO y F. GU-

Es el caso del cuadro familiar burgués que plasma Sans y Cabot en *Escena familiar* o el de Valeriano Domínguez Bécquer en su obra pictórica *Retrato familiar*, de 1856. En ella vemos ensalzada la maternidad a través de una luz blanquecina que ilumina el centro de la imagen, donde se ubica la madre con su hija menor. El manto azul que viste la protagonista y la iluminación blanca son colores, ambos, símbolos de pureza y de virginidad que por el contrario sirven para destacar el papel de la concepción, y por ende la no virginidad. Por otro lado, la hija mayor aparece practicando «sus labores», que ya trata de enseñar a su hermana menor. Todo ello mientras el «*pater familias*» queda casi exento de este núcleo familiar.

Por el contrario, en *El pintor carlista y su familia*, Valeriano pone en el centro del cuadro al hombre trabajando en su nueva obra pictórica mientras el resto de las mujeres de su familia lo acompañan armoniosamente, facilitando y endulzando el ambiente doméstico con música de piano o, sencillamente, con una presencia delicada y sumisa.

De manera parecida, Espalter nos enseña a *La familia de Jorge Flaquer*, donde queda patente la educación recibida por las mujeres de la que hablamos anteriormente. La hija mayor toca el piano mientras la menor guarda en sus manos un pequeño libro que podría ser el devocionario. La madre, sin embargo, mantiene en su mano derecha una especie de tela como si hubiese dejado momentáneamente la labor para retomarla después del retrato.

Imágenes que ponen de manifiesto el papel de la mujer como pilar del hogar y del ámbito doméstico, educadora de sus hijos y ejemplo a seguir, especialmente por sus hijas, porque «embellecer y sembrar de flores el árido camino de la vida del hombre, formar el corazón de los hijos, y ser el ángel tutelar de todos los desdichados que demandan a la sociedad consuelo, amparo y protección»¹² era su principal función, tal y como deja constancia el miembro n.º 6 de la Real Academia Nacional de Medicina, Francisco Alonso y Rubio.

Siempre dentro del hogar como una «perfecta casada»¹³. El intimismo la representa con sus niños, junto a los juguetes, rezando con ellos, tendiéndolos en brazos o, por el contrario, realizando sus labores, como aparece en el lienzo de Joan Llimona *L'esposa*, obra que traslada esta misma idea surgida durante el Romanticismo a los inicios del siglo xx¹⁴.

Ello se debe a que esta división de géneros no fue algo contra lo que profundamente se luchó o al menos no tanto ni con tanta fuerza como contra la división de clases. El sistema patriarcal tuvo más afines que el sistema clasista. Moderados y progresistas difundieron la imagen de la mujer madre-esposa-bella.

TERRÉZ BAÑOS (coord.), *Estudios de Historia del Arte. Homenaje al profesor de La Plaza Santiago*, Valladolid: Diputación de Valladolid, 2009, p. 230.

¹² F. ALONSO Y RUBIO, *La mujer bajo el punto de vista filosófico, social y moral: sus deberes en relación con la familia y la sociedad*. Madrid: Gamayo, 1863, p. 55.

¹³ Hay que tener en cuenta que *La perfecta casada* de Fray Luis de León se siguió reeditando como manual de conducta hasta bien entrado el siglo xx.

¹⁴ NICOLÁS GÓMEZ, Salvadora María. *Op. cit.*, p. 231.



Maternidad y belleza fueron el *leitmotiv* principal durante este período isabelino. Sin embargo, queremos hacer hincapié en que no es tanto una cuestión cronológica, puesto que este papel de madre continuará dándose durante todo el siglo XIX y parte del XX. Será la imagen que nos seguirá dando Ángel Larroque en *Maternidad*, de 1895, o Pablo Picasso en 1902 con *Madre con niño* o Julio González en las distintas obras que realiza bajo el título de *Maternidad*.

Así, como vamos a ver a continuación, diversos autores, ya sea por modernidad o por compromiso social, transmiten otros modelos que rompen con el hasta ahora impuesto. Estos modelos, igualmente, no atienden a cronologías, aunque cabe decir que los ideales revolucionarios que derivan de La Gloriosa facilitan la introducción de nuevas identidades femeninas y, por tanto, muchas de estas imágenes van a ser específicas del último cuarto de siglo.

3. CAMBIANDO LAS FORMAS, IDENTIFICANDO PROBLEMAS

Hemos dispuesto otro punto a medio camino entre las imágenes legitimadoras del discurso dominante y las nuevas propuestas. Estas imágenes muestran una iconografía ambigua. Una iconografía que refleja a mujeres solas, sin niños ni marido, pero siguen estando en su habitual ámbito: el hogar. Ahora bien, no están rezando, no se encuentran realizando sus labores, sino sumidas en el ocio más absoluto. ¿Y representar la ociosidad no puede ser identificar un problema? Aunque no haya intención de hacer crítica por parte de los autores ni de implicarse ideológicamente en la representación, encontramos una forma distinta de mostrar a la «perfecta casada», una forma que nos deja ver un problema.

Así, la mujer leyendo, la mujer ventanera¹⁵, enferma, adúltera o coqueta, ya no representa a la perfecta casada, sino a la «malcasada» mujer ociosa, aburrida, reflejo de una problemática social.

Dentro de esta iconografía, encontramos en 1898 *Mujer leyendo en un interior*, de Ricardo López Cabrera. La lectura, para nosotros, es un arma de doble filo, pues por un lado «le dio mayor confianza en su propio valer, la hizo más autónoma, la ayudó a pensar por sí misma, le abrió nuevos horizontes»¹⁶; por otro, la mantuvo en el hogar, le ayudó a evadirse, le fomentó su ya «exaltada sensibilidad». Por lo

¹⁵ «En toda la literatura clásica española, aparece con frecuencia [este] adjetivo hoy casi en total desuso, y que llama la atención por no venir nunca usado más que en género femenino», en C. MARTÍN GAITE, *Desde la ventana*, Madrid, Espasa Calpe, 1987, pp. 33-34.

¹⁶ En S. BOLLMAN, *Las mujeres, que leen, son peligrosas*, (prólogo de Esther Tusquets), Madrid, Ediciones Maeva, 2006, p. 16. También encontramos la opinión de Beneytez Maesa la cual afirma que «el hecho de leer [...] tiene por sí mismo un efecto liberador» en M.L. BENEYTEZ MAESA, *La mujer como tema en la representación pictórica occidental. Imagen femenina vs masculina. Desde finales del siglo XIX hasta la década del los setenta del siglo XX*, (tesis doctoral inédita), Universidad de Sevilla, 2008, p. 43.



tanto, la lectura pudo suponer un elemento de ruptura conforme a los discursos vistos anteriormente, los cuales venían a apoyar que «la falta total de movimiento corporal durante la lectura, unida a la diversidad tan violenta de ideas y sensaciones [sólo conducía a] la somnolencia, la obstrucción, la flatulencia y la oclusión de los intestinos con consecuencias bien conocidas sobre la salud sexual...»¹⁷. Pero es evidente que el hecho de representar a una mujer leyendo, o al menos en el caso de López Cabrera, no suponía una crítica. ¿Por qué? Porque se nos muestra a una mujer en una atmósfera de felicidad y tranquilidad, leyendo, quizás después de ordenar la casa o de vestirse cuidadosamente haciendo tiempo hasta que llegara el esposo.

Igualmente, Ana Ozores pasa su infancia leyendo. Su padre le permitía leer los clásicos, «verdadero arte»¹⁸. Más tarde incluso se atreverá con la escritura de poemas, lo cual va a ser criticado por toda Vetusta. Y es que «escribir poesía, y leer poesía escrita por mujeres, equivalía a luchar para abrir una salida, un espacio en que podía alentarse un yo pensante y sensible»¹⁹.

Clarín nos deja ver a una mujer sin ocupación, ociosa en todo momento, la cual cae en el tedio y en la desesperación, que la lleva a enfermar en multitud de ocasiones. Es la imagen que nos deja también Ramón Casas en *Joven decante*, de 1899. Y es que, como dice Carmen Martín Gaité, «el siglo XIX es la época por excelencia de la novela pasional, leída por mujeres más conscientes que nunca de la banalidad de su existencia. Y es que, deseosas de identificarse con aquellas heroínas pálidas, enamoradas y audaces de la ficción, aborrecían las cuatro paredes de su casa...»²⁰.

La lectura principal ya no es el devocionario, es la novela romántica o la carta de un amado. Así, el lienzo *Novela Romántica*, de Santiago Rusiñol, realizado en 1894, nos permite ver a una mujer totalmente sola frente a un libro. En él, la protagonista mira casi desafiante hacia nosotros, con la expresión de una persona profundamente hastiada, consumida por el tedio, como se consume la madera por el fuego en la chimenea. «La figura, acertadamente enlutada, de semblante vaporosa y como *détraqué*, y en actitud de natural abandono, encaja divinamente con aquel medio entre sensorial y melancólico, donde parece que hayan pasado cosas tristes, historias misteriosas y aventuras novelescas de otros tiempos»²¹, dice Casellas en una carta que le envía al pintor. Quizás, con este comentario, el autor se refería a la totalmente aceptada soledad que debían sufrir aquellas mujeres, «las literatas», dedicadas a la vida intelectual. Una soledad fundamentada en la marginación.

Frente a estas imágenes encontramos la obra pictórica de Joan Llimona, también miembro del Modernismo, pero profundamente creyente, lo que se puede

¹⁷ S. BOLLMAN, *op. cit.*, p. 25, citando al pedagogo Karl G. Bauer (1791).

¹⁸ Afirma Carlos Ozores ya que muchas novelas modernas no le parecen adecuadas para Ana. L. ALAS CLARÍN, *La Regenta*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A., 1982, p. 73.

¹⁹ S. KIRKPATRICK, «Liberales y románticas», en I. MORANT, *op. cit.*, p. 137.

²⁰ C. MARTÍN GAITE, *op. cit.*, p. 30.

²¹ L. LITVAK, «El reino interior. La mujer y el inconsciente en la pintura simbolista», en VV.AA., *Mujeres pintadas. La imagen de la mujer en España 1890-1914*, [Cat. Exp.], Madrid, Fundación Cultural Mapfre Vida, 12 de noviembre 2003-11 enero 2004, p. 63.



apreciar en *La carta* o *La lectura*, entre otros lienzos, donde sigue apareciendo un modelo tradicional de mujer católica que no atiende a la lectura por «intelectualidad» como en el caso anterior, sino simplemente por devoción.

Lo cierto es que el nacimiento de la prensa femenina, la difusión de las novelas por entregas o la poesía y las lecturas de «evasión» fomentaron la formación intelectual de la mujer. Una formación «determinista» en el sentido de que enseñaban recetas, modas, costumbres y actitudes de la buena esposa, pero que sin embargo aportaban protagonismo a este tipo de mujer en otra esfera distinta a la tradicional del hogar.

De manera muy parecida a la «mujer lectora», la iconografía sobre la mujer en la ventana también presenta esta dualidad. La ventana²² siempre cubierta de transparentes visillos, marcando la separación de los dos mundos creados a partir de la Ilustración. Algunas de estas mujeres se ciñen a la ventana anhelando el mundo exterior; sin embargo, otras se asoman ligeramente observando el ámbito público sin dar muestra de querer abandonar el privado. Según Bastida de la Calle, frente al perfil iconográfico de una ventana que no va más allá de servir como foco de luz en la representación de una perfecta casada, «surge en el siglo XIX una imagen de mujer y ventana que refleja una emoción nueva»²³ y continúa afirmando la no intención de mostrar deleite visual con esta mujer sino más bien misterio, pues la protagonista no contacta psicológicamente con el espectador, de manera que nos enfrentamos a un sujeto extraño, que sueña, y quizás sueña con sobrepasar ese límite del marco de la ventana.

Además de misterio, podemos encontrar aburrimiento. La Regenta, en sus largas horas encerrada en el caserón se asoma al balcón pensando en ese, todavía, amor utópico, don Álvaro. Y desde ahí lo verá venir en un precioso caballo blanco.

No entraremos en si estas representaciones de mujeres hastiadas son misoginia²⁴ o feminismo, pero lo cierto es que no concuerdan con el «tipo femenino» anterior.

²² O el balcón, ambos actúan como la frontera entre lo privado y lo público. «Porque por el balcón se proyecta hacia afuera una parte de la vida privada y por el balcón puede entrar en el ámbito privado de la habitación parte de la vida que existe fuera de ella», igual que ocurre con la ventana. En A.M. ARIAS DE COSSÍO, «Las fronteras del balcón» en VV. AA., *El espacio privado. Cinco siglos en veinte palabras*, [Cat. Exp.], Madrid, Ministerio de Cultura, octubre-diciembre 1990, p. 93.

²³ M.ªD. BASTIDA DE LA CALLE, «La mujer en la ventana, una iconografía del XIX en pintura e ilustración», *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte*, n.º 9, Madrid, UNED, 1996, p. 299. (Consultado el 9 de mayo de 2014).

²⁴ Distintos autores reconocen en Clarín y en su novela valores misóginos, y en Ana un típico «ángel del hogar». Es el caso de Blanco de Lalama, que define a Anita como abnegada y virtuosa a la vez que bella, superficial y sensible, en M.A. BLANCO DE LALAMA, «Ana Ozores y *La Regenta*, del personaje romántico a la novela naturalista», *RILCE: Revista de filología hispánica*, vol. 9, n.º 2, Navarra, Universidad de Navarra, 1993, p. 154. También es el caso de Núñez Puente, que dice que la protagonista es una «figura femenina que se muestra síntesis de ingenua dulzura y pervertido erotismo», en S. NÚÑEZ PUENTE, «¿Imagen o estatua?: hacia una interpretación de la visión de lo femenino en *La Regenta*», en T. SAURET GUERRERO y A. QUILES FAZ, *op. cit.*, p. 274.



El mismo caso lo podemos encontrar en la mujer tocando el piano. «El piano se convierte en un medio de entretenimiento, un lugar para la ensoñación y, en ocasiones, una forma de expulsar las pasiones contenidas»²⁵. El piano actúa de forma parecida al libro, como medio de evasión.

De igual manera tenemos la iconografía ambigua de la mujer en el espejo. «Los espejos se van a convertir en sus mejores aliados. Son más escasas las representaciones en el espejo puesto que suponen una intromisión en su ámbito privado e íntimo»²⁶, pero aun así encontramos conforme avanza el siglo imágenes como la que nos ofrece el pintor sevillano Manuel Cabral y Aguado Bejarano en *Probándose el sombrero*, de 1882.

También Darío de Regoyos, de forma inusual, crea una escena de interior en *Retrato de Miss Jeannig*, de 1885, donde nos deja ver tristeza y melancolía a través del cristal y de un reloj que ocupa el centro del lienzo.

Muchas veces tristeza, otras coqueterías, como en *El maquillaje* y en *Los espejos*, de Joaquim Sunyer, realizados en torno a 1907. Este gusto por el arreglo no era cuestión únicamente de estética, sino de poder, puesto que una mujer atractiva logra lo que quiere de cualquier hombre. Es uno de los pocos medios de los que puede valerse para alcanzar un buen marido, prestigio y posición social.

Pero esta coquetería era criticada, pues era sinónimo de pecado. La mujer que pasa horas delante del espejo no dedica horas a su marido. Y también era símbolo de lujuria. El hecho de comprar compulsivamente y arreglarse de manera exhaustiva iba en contra de la modestia cristiana, significaba lujo, y la que caía en el lujo era descarriada de igual manera que la adúltera. «El adulterio femenino aparece derivado de una cultura de consumo que lleva a la mujer a traspasar los límites de la necesidad»²⁷. Las adúlteras son siempre ociosas, damas de clase media-alta que no tienen desempeño alguno, pues sus sirvientas hacen las tareas del hogar y las institutrices educan a sus hijos.

Y es que las mujeres burguesas son las que se encuentran en la peor situación en cuanto a falta de libertades se refiere, pues, como dice Emilia Pardo Bazán, la mujer de clase baja podía trabajar, sabía hacer algo, tenía una cierta «independencia» de la cual carece la mujer burguesa, que se encuentra profundamente hastiada:

La hija del pueblo, chiquitita aún, aprende a agenciarse el pedazo de pan haciendo recados, sirviendo, cosiendo... Pero suponed una familia mesocrática, favorecida por la naturaleza con cinco o seis hijas, y condenada por la suerte a vivir de un sueldo o de una renta miserable. ¿Qué van a hacer esas niñas? ¿Colocarse detrás de

²⁵ RAMOS FRENDÓ, Eva María, «El modelo burgués femenino visto a través del arte», en T. SAURET GUERRERO y A. QUILES FAZ, *op. cit.*, p. 231.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ F. VÁZQUEZ GARCÍA y A. MORENO MENGÍBAR, «La sexualidad vergonzante», en I. MORANT, *op. cit.*, p. 214.



un mostrador? ¿Ejercer una profesión, un oficio, una ocupación cualquiera? ¡Ah! ¡Dejarían de ser señoritas ipso facto!²⁸

Por tanto, el hecho de representar este tipo de mujer coqueta y adúltera es reflejo de lo que ocurre en la realidad: la progresiva ruptura de los valores burgueses familiares y de las esferas. Así, tenemos la historia de *Fortunata y Jacinta*, de Benito Pérez Galdós²⁹, que nos deja ver un matrimonio por conveniencia entre Jacinta y «el Delfín» donde lo único que importa es la descendencia, mientras que Fortunata, libre de doctrinas, actúa de una forma sincera, buscando el amor. Galdós nos deja ver las contradicciones de esta clase social media-alta, de manera parecida a como nos lo deja ver Emilia Pardo Bazán en uno de sus cuentos, *La perla rosa*, donde queda clara la unión entre lujo y lujuria por parte de la protagonista, Lucila.

Otro tipo de mujer representado será la enferma. Mujeres enfermas, casi siempre, en relación con la falta de actividad sexual. De este modo, la mujer frágil y enfermiza se va a convertir en un modelo que va a estar de moda, uniéndose indisolublemente el concepto de fragilidad al de feminidad. «La mujer lánguida y recostada, de piel pálida, débil, con una salud que se puede ver quebrantada en cualquier momento, siempre a punto del desmayo, será el modelo a seguir por toda mujer de alta sociedad»³⁰.

Una forma de inquietud y desasosiego que hasta ahora en el modelo ideal no veíamos. «Un estado de ánimo desapacible y poco estable, lo que se calificaba como nervios, solía ser una explicación eufemística de un estado de turbación provocado por un despertar sexual»³¹.

Y es el caso de uno de los personajes de *Miau*. Abelarda Cadalso cae en un terrible trastorno mental que incluso la llevará a estar a punto de asesinar a su sobrino de manera parecida a Camila Barrientos en *La prueba*. Ella, una chica soltera de clase media, siente los estragos de una larga soltería. Así, Pardo Bazán escribe: «Bajo el artificio de su educación convencional, iba descubriéndose la naturaleza más fogosa que yo había encontrado nunca. La proximidad de un individuo de mi

²⁸ E. PARDO BAZÁN, «La mujer española, III. La clase media», *La España Moderna*, año II, n.º XIX, julio, Madrid, Imprenta de Antonio Pérez Dubrull, 1890, p. 124 (consultado el 5 de junio de 2014).

²⁹ Con respecto a las protagonistas de las novelas de Galdós, un escritor coetáneo suyo deja escrito: «Todo lo que en tales mujeres hay, á la vez de simpático por el calor del afecto, (que saben sentir á menudo hasta el heroísmo, hasta la muerte) y de antipático por su ceguera ante las delicadezas y finuras del espíritu, su falta de valentía moral de arranque, para responder a los más ardientes llamamientos de la nobleza del alma y esa frialdad inerte que las imposibilita para reconocer la falta y redimirse en lo íntimo por verdadera contrición...». *Opinión de Altamira*: «La mujer en las novelas de Benito Pérez Galdós», *Hispania*, n.º 11, julio, Barcelona, Imp. Hermenegildo Miralles, 1899, p. 118 (consultado el 12 de mayo de 2014).

³⁰ E.M. RAMOS FREND, *op. cit.*, p. 222.

³¹ R.E. RÍOS LLORET, Rosa Elena, *op. cit.*, p. 184.

sexo producía en Camila un efecto que encubría disimulando [...] pero no siempre podía mandar en sus ojos ni en su fisonomía delatora»³².

Por último, encontramos un tipo de mujer con aires de independencia. Electra, de Galdós, le dice a Máximo: «Quieren anularme, esclavizarme, reducirme a una cosa... angelical... No lo entiendo»³³ y él le recomienda como solución la independencia: «La emancipación... más claro, la insubordinación»³⁴. Más adelante ella le dice: «Llámame lo que quieras Máximo, pero ángel no me llames»³⁵, aunque, por otro lado, su conducta realmente se corresponde con una mujer ideal.

Un caso similar será otro gran personaje de Galdós, Tristana, la cual también nos deja ver las ansias de libertad sentimental y económica, el sueño de ser una mujer independiente que, sin embargo, se ve interrumpido por un fatal desenlace. La protagonista se queda sin pierna y, con ello, sin sueño que llevar a la realidad. Este final fue criticado por Emilia Pardo Bazán, la cual vio en esa amputación un símbolo de la cruel sociedad, que no deja liberarse a la mujer.

Como vemos, tenemos mujeres que tocan con los dedos la fortuna de la independencia pero que sin embargo no la consiguen, mujeres que leen, que se asoman por la ventana o se miran al espejo como señal de un profundo *ennui* que inunda sus vidas, o como resultado de esa inacción tanto profesional como sexual, la mujer adúltera, la coqueta o la enferma. Los límites entre ellas no son fijos, no son distintos tipos de mujeres sino más bien distintas formas de representar un único tema: el cambio de la mujer burguesa. Esa que debía estar al cuidado de su hogar y de sus hijos y sin embargo tiene una desocupación plena y no sabe en qué invertir su tiempo. Ya no es, por tanto, «ángel del hogar» sino, quizás, «ángel caído».

4. APORTANDO SOLUCIONES: MUJER NUEVA³⁶

En 1875-1876 se empieza un largo camino hacia la conquista de derechos por parte de las mujeres. Los círculos krausistas de educación y los Congresos Pedagógicos de 1882 y 1892 apoyan la educación de la mujer desde una perspectiva peculiar. No se trataba de un derecho inherente a su condición de ciudadana, sino más bien un medio para conseguir el crecimiento de la nación y el progreso de la sociedad. Es por ello por lo que Emilia Pardo Bazán dirá en el Congreso Pedagógico de 1892: «... Aunque no es costumbre en buena estrategia rechazar aliados, yo he de desprenderme de unos que considero funestos: los que encarecen la necesidad

³² *Idem*, pp. 185. Extraído de E. PARDO BAZÁN, *Obra completas. Novelas y cuentos I*, Madrid, Aguilar, 1957, p. 636.

³³ B. PÉREZ GALDÓS, *Electra*, Madrid, Tip. Viuda e Hijos de M. Tello, 2001, p. 27.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Idem*, p. 64.

³⁶ El término «Nueva Mujer» fue utilizado por Sarah Grand en 1894 para designar a las mujeres que rechazaban el hogar y los ideales femeninos de la clase media.



de educar intelectualmente a la mujer, para que pueda transmitir la enseñanza a sus hijos»³⁷.

Es así como algunos hombres y algunas mujeres van a abogar por una mujer instruida, educada, pero todavía para su finalidad de madre y esposa como se refleja en muchos de los artículos de la publicación dirigida por Faustina Sáez de Melgar, *Las mujeres españolas, americanas y lusitanas pintadas por sí mismas*.

Frente a esas opiniones que siguen siendo ciertamente ambiguas, tenemos imágenes de mujeres plenamente nuevas, representaciones cosmopolitas de la figura femenina. Ello se debe a que, aunque hay «mensajes de liberación sometidos a los condicionantes del modelo burgués y comercial, siempre en esas fechas tibio, indeciso y ambiguo, [según dice Sauret, existe también] una voluntad de desafío, [sobre todo por parte de las mujeres], de mostrarse desde unas claves que anuncien su contestarismo»³⁸.

Así, casi de forma exclusiva en el ámbito español, Emilia Pardo Bazán ha sido identificada por la historiografía como la primera y única mujer feminista que lucha desde la individualidad en estos momentos. Ella combate con la pluma diferentes problemas que atañen a las mujeres, como el maltrato, reseñado en muchos de sus cuentos, o la educación, entre otros temas.

En relación con la inteligencia de la mujer y su educación tenemos el gran retrato de Gertrude Stein realizado por Picasso. «El primer retrato consciente de una mujer intelectual»³⁹, pues si recordamos el retrato realizado por Federico de Madrazo a Carolina Coronado o el de Cano de la Peña a Fernán Caballero que mostramos anteriormente vemos que se trata de retratos convencionales de damas más o menos domésticas frente a esta nueva concepción de la mujer intelectual.

En la pintura encontramos en estos momentos multitud de mujeres dedicadas al aprendizaje. Ya no es una lectura más o menos romántica, ahora se refleja una actitud de estudio. Es el caso de la obra de Cecilio Plá que muestra a Blanca de los Ríos o una de las imágenes que nos deja Casas en la postal dedicada a la Sociedad Cartófila Española fechada en 1901 y el conocido dibujo realizado para la portada del primer número de *Pel & Ploma*. La ilustración titulada *La Minerva d'Ara*, la cual va acompañada por un texto de Miquel Utrillo, representa a una chica con una pluma en la mano y rodeada de documentos. Todas ellas se dejan ver haciendo un gran esfuerzo intelectual.

Los aires europeizantes, sobre todo del Modernismo catalán y la pintura luminista valenciana, van a ser los que traigan consigo una nueva mujer. Es el caso de *Clotilde con traje de noche*, de Sorolla. La esposa no aparece como tal, sino como una mujer independiente, una dama vestida a la moda, la cual va a asistir a algún evento extradoméstico. Una mujer que mira directamente al pintor, rompiendo con

³⁷ VV.AA., *Textos para la historia de las mujeres en España*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 343.

³⁸ T. SAURET GUERRERO, «La iconografía de la re-catada: un prototipo femenino para un nuevo modelo de mujer», en T. SAURET GUERRERO y A. QUILES FAZ, *op. cit.*, p. 515.

³⁹ F. FONTBONA VILADESCAR, «Nuevas miradas sobre la mujer en el cruce de siglo», en T. SAURET GUERRERO y A. QUILES FAZ, *op. cit.*, p. 279.

esa mirada baja o retraída que presentaban los «ángeles del hogar». Según Sauret Guerrero, «las miradas directas [en este momento] pasan de entenderse como malignas y embaucadoras a atrayentes y desafiantes pero con una connotación de limpieza y sinceridad, como la aplicada a las masculinas de la retratística burguesa»⁴⁰.

Es el caso de Luisa, la mujer de José María Rodríguez Acosta, retratada en 1903. En la obra *En el balcón*, Luisa nos mira directamente, sonrío y, además, presenta una actitud relajada frente al retrato. La rigidez de las formas ha desaparecido y tenemos ante nosotros una mujer al natural.

Mujeres que siguen estando en el hogar pero con una postura totalmente diferente. Por el contrario, tenemos también algunas en espacios públicos. En *Plein-air*, de Ramón Casas, nos enfrentamos ante una mujer, eso sí, parisina, que se encuentra sola en un espacio transitado por hombres.

Pero, por otro lado, tenemos a la española integrada en el paisaje. *Paseo a orillas del mar* presenta mujeres elegantes que se desenvuelven con total capacidad en los espacios públicos y que se alejan cada vez más del tópico doméstico, acercándose a sus homónimas parisinas.

«Una nómina extensa de pintores afiliados a ese Modernismo agradable»⁴¹, como dicen Martín Robles y Peregrina Palomares, «buscarán en la mujer sus elementos amables, su belleza no sólo a través del desnudo, sino de su actitud “moderna”»⁴². Con un carácter decadente, muy cercano a la corriente simbolista, pero sin llegar a representar el otro gran arquetipo que ya mencionábamos al inicio de este trabajo: la *femme fatale*⁴³.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que sigue habiendo elementos tradicionales y no todo supone una ruptura total. En los conocidos dibujos de Casas encontramos distintas personalidades catalanas, incluso madrileñas, como médicos, escritores, políticos..., pero, sin embargo, sólo tres mujeres. Tres actrices de teatro. Esto según Freixa se debía a que «las mujeres solo eran susceptibles de ser retratadas por medio de la pintura, al óleo y sobre tela [...] el dibujo se identifica con un espacio público al que la mujer tiene vedado el acceso»⁴⁴.

El despertar de esta nueva representación era un proceso difícil y costoso, pues ante la falta de tradición en nuevas imágenes femeninas era relativamente fácil caer en los estereotipos. Pero hay ciertas protagonistas que son realmente novedosas. Es el caso de Micaelita en *El encaje roto*, de Pardo Bazán. Micaelita el día de su boda, en el altar, se niega a casarse: «No son inauditos casos tales, y solemos leerlos en

⁴⁰ T. SAURET GUERRERO, *op. cit.*, p. 516.

⁴¹ J.M. MARTÍN ROBLES y M.L. PEREGRINA PALOMARES, «La mujer como elemento icónico/simbólico en la pintura española del siglo XIX aproximación a su estudio», en T. SAURET GUERRERO y A. QUILES FAZ, *op. cit.*, p. 41.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Esta vendrá después y será el resultado de un odio o miedo misógino hacia las propuestas feministas de igualdad jurídica y social.

⁴⁴ M. FREIXA, «Mujeres de un nuevo orden. La imagen de la mujer en la revista “Or i Grana” (1906-1907)», en T. SAURET GUERRERO y A. QUILES FAZ, *op. cit.*, p. 295.



los periódicos; pero ocurren entre gente de clase humilde, de muy modesto estado, en esferas donde las conveniencias sociales no embarazan la manifestación franca y espontánea del sentimiento y de la voluntad»⁴⁵. Y es que Micaelita, aunque de clase burguesa, era consciente de que no conocía a su futuro marido y que de ello dependía la felicidad de su vida.

Otras mujeres de Emilia, como Celina, ya no aceptan de buen grado la infidelidad de los maridos como ocurría con Consuelo de López de Ayala, ahora buscan la venganza. En *Paracaídas*, la madre de Celina le dice: «Las mujeres nacemos para eso: para ser burladas... y perdonar [y ella dice:] ¡Según! Yo no soy tan buena...»⁴⁶. Celina se va a dedicar al teatro para desprestigiar a su marido. «Sí, usando de facultad que la ley no debiera darle (ya que la ley no le vedó partirme el corazón); ¡entonces me acordaré de que hay tantas cosas que la ley no puede prohibir!»⁴⁷.

Esta progresiva concienciación feminista iba calando gracias, en gran medida, a la difusión de revistas como *La Mujer*, *Ellas*, *Gaceta del Bello Sexo* y, más tarde, *El Pensil de Iberia*, las cuales cuentan con conocidas escritoras y articulistas que escriben sobre igualdad, educación o trabajo desde una perspectiva crítica y agresiva. Así, en *La Mujer*, encontramos este pequeño poema: «Probando con nuestros hechos / El amor a sus deberes, / Hoy debemos las mujeres / Reclamar nuestros derechos. / Arda pues, en vuestros pechos / Hombres! Si tenéis conciencia, / Un poco más de clemencia / Que también quiere beber / En las fuentes de la ciencia»⁴⁸.

Con este tipo de publicaciones, y con la reforma de la enseñanza, se difundirá el reconocimiento de una conciencia femenina con inquietudes, necesidades e intereses propios que va a iniciar el camino hacia la independencia y la emancipación de la mujer.

Por ello aparecen imágenes de mujeres conduciendo como la que nos da Ramón Casas en una de sus postales o imágenes de mujeres solas como la que muestra López de Mezquita en la revista *Blanco y Negro* de 1900 o, incluso, mujeres practicando deporte o manejando una cámara fotográfica como las que nos deja Cecilio Plá.

Mujeres modernas, en definitiva, pero no sólo por utilizar artilugios tecnológicos-modernos, sino por incorporar nuevos matices rupturistas. La mirada, el movimiento, la actitud ya no son recogidos ni recatados, sino independientes. Y así se dejan ver en muchas obras. Mujeres alternativas que son capaces de responder al reto de la modernización.

Así, aunque la debilidad de las clases medias españolas, el monolitismo de la religión católica y los problemas para consolidar un régimen liberal estable en España limitan el desarrollo del feminismo burgués en nuestro país, que no florece

⁴⁵ E. PARDO BAZÁN, *Cuentos de mujeres valientes*, selección y prólogo de Marta González Megía, Madrid, CLAN. 2006, pp. 95-96.

⁴⁶ *Idem*, pp. 168.

⁴⁷ *Idem*, pp. 169.

⁴⁸ VV.AA., *op.cit.*, pp. 364 extraído de «Al sexo fuerte», *La Muger. Periódico científico, artístico y literario. La mujer defenderá los derechos de las mujeres*, Barcelona, 20 de marzo de 1882.



hasta el primer tercio del siglo xx, como la historiografía se ha encargado de señalar, hemos podido destacar una creciente oleada de imágenes que nos presentan nuevos tipos de mujer burguesa.

5. REFLEXIONES

¿Estas imágenes «contraestereotipadas» pueden significar un cambio de mentalidad? y ¿ese cambio de mentalidad podría suponer un feminismo en el ámbito español? Son las preguntas que nos hicimos al inicio de este análisis y que se planteaban como los objetivos específicos de este estudio. Si en los inicios del siglo xix, con el Romanticismo, hemos advertido la primacía de este «ángel del hogar», conforme avanza el siglo se dejan ver nuevos modelos de mujer burguesa: algunos con cierta ambigüedad, otros, muy pocos, proclamando activamente el «contraestereotipo».

Mujeres «ventaneras», lectoras, adúlteras y coquetas, entre otras, empiezan a hacer su aparición y, aunque para la historiografía estas son estereotipos que forman parte del «ángel del hogar» o de la *femme fatale*, dependiendo del caso, y por tanto, son síntoma de la misoginia, para nosotros son mujeres rupturistas.

Teniendo en cuenta que venimos de una asentada tradición doméstica por excelencia donde la mujer burguesa debe dedicarse exclusivamente a las labores, el hecho de que emerjan en el mundo de la representación mujeres cuya imagen principal es la ociosidad para nosotros es clave en el reconocimiento de una problemática femenina.

Quizás no sean imágenes totalmente feministas en la mayoría de casos, incluso, como apuntan muchos autores, pueden ser producto de la crítica hacia las mujeres, pero aun así, van aportando un pequeño granito de arena hacia una nueva visión de lo femenino. Una visión que empieza a tener en cuenta el ámbito público.

Encontramos mujeres en la playa, en los jardines, solas en la calle, en una cafetería, en una pista de tenis o con actitudes nuevas tales como la intelectualidad, puesto que aparecen estudiando, o la picardía, puesto que miran directamente al espectador.

Durante el desarrollo de este trabajo hemos percibido un imaginario colectivo con variantes o con distintas formas de actuación que dependen del espacio cronológico, de la estética, del sexo, del ámbito geográfico, y/o de la propia ideología.

Como ya hemos dicho, la iconografía femenina varía dependiendo de la época. Durante la etapa isabelina predomina el ángel doméstico, mientras, conforme avanza el siglo, y a partir de la Revolución del 68, se dejan ver nuevos modelos de mujer. Es evidente que los límites cronológicos se difuminan, pero aun así es un elemento a tener en cuenta.

Además del tiempo cronológico como elemento influyente en el pensamiento colectivo, debemos destacar la estética. Es importante reseñar el anticipo de la literatura en mostrar los incipientes cambios femeninos. Dentro de las dos disciplinas que más hemos tratado, la pintura y la novela, esta última deja ver la problemática femenina mucho antes que la pintura. Quizás esto se deba al desarrollo de una incipiente corriente realista que ya estaba dejando su huella en el ámbito literario



español de manera más enérgica que el costumbrismo o la corriente intimista en la pintura española. Este hecho favoreció la crítica social en la novela y el desarrollo del relato psicológico y con ello, los autores se pararon a observar la realidad y a describirla detalladamente a través del pensamiento de sus personajes. Por tanto, encontramos una crítica ferviente hacia el mundo burgués, hacia la configuración de las esferas y de la familia, y en general hacia el Estado liberal. Crítica que facilita el tratamiento de una imagen femenina rupturista.

A su vez, cabe destacar otra variante: el sexo. Por lo general, vemos que las mujeres que reivindican derechos lo hacen desde una postura de lucha, mientras que en los hombres no encontramos esta idea de reivindicar abiertamente la igualdad aunque sus imágenes sean novedosas.

Por otro lado, en cuanto al ámbito geográfico destacamos una mentalidad más abierta en aquellas imágenes que proceden del modernismo catalán y del luminismo valenciano. Ello, seguramente, es debido a un intercambio de ideas y asimilación de influencias de las corrientes europeas. Es el caso de las imágenes que nos aportan Ramón Casas, Santiago Rusiñol, Sorolla o Cecilio Plá, pero también, es el caso de Emilia Pardo Bazán, que, sin vivir en el ámbito catalán, sus continuos viajes al extranjero le facilitan el conocimiento de lo que está ocurriendo fuera en torno a la mujer.

Como decimos, es frecuente encontrar en la costa este un imaginario femenino más avanzado, aunque no es una norma, pues las imágenes que nos deja el catalán Joan Llimona son realmente tradicionales en comparación con sus coetáneos. Este anclaje en formas tradicionales deviene de la creencia religiosa y esta es otra variante a destacar.

La ideología influye de manera notable en la percepción de la situación de la mujer. Es cierto que durante el estudio hemos destacado que moderados y progresistas no tenían opiniones diferentes en torno al feminismo pero, evidentemente, aquellos de creencia católica poseían más dificultades para aceptar nuevas identidades femeninas.

Dentro del imaginario colectivo hay una gran cantidad de elementos condicionantes a la hora de elaborar una imagen femenina. Todas estas variantes, que aparecen reflejadas en la tabla 1, no son inamovibles, no son limitaciones fijas, sino que sólo son algunas observaciones que hemos podido extraer de todas las representaciones que hemos estudiado.

TABLA 1. TABLA EXPLICATIVA DE LAS POSIBLES VARIANTES DEL IMAGINARIO COLECTIVO

VARIANTES	IMAGEN FEMENINA TRADICIONAL	IMAGEN FEMEMINA RUPTURISTA
Cronológica	Antes de 1868	Después de 1868
Geográfica	Sin contacto con el exterior	Contacto con el exterior
Estética	Costumbrismo	Realismo
Ideológica	Catolicismo	Libertad de creencia
	Hombres	Mujeres

¿Y estas variantes no formarían parte de la subjetividad del individuo? Realmente consideramos que serían parte integrante del imaginario colectivo puesto que la creencia católica, las influencias europeas, el realismo y el conocimiento de pertenencia a un sexo en estos momentos no es algo que haya sido escogido por el individuo deliberadamente sino impuesto por el sistema social.

El imaginario colectivo cambia continuamente pero de forma procesual. Esto es lo que hemos intentado mostrar en nuestro estudio. La historiografía existente nos dejaba una línea divisoria entre el ángel y el demonio, entre María y Eva, como si de un día para otro hubiésemos cambiado de parecer y la mujer se nos presentase distinta y desconocida. Así, hemos querido mostrar ese proceso de transformación hacia otras ideas, hacia el feminismo, hacia la libertad de la mujer, un proceso de cambio que tiene todo sistema ideológico. Lento y gradual con comunes y habituales vueltas al pasado.

RECIBIDO: noviembre de 2015, ACEPTADO: abril de 2016



BIBLIOGRAFÍA

- ALAS CLARÍN, Leopoldo. *La Regenta*. Barcelona: Ediciones Orbis S.A., 1982.
- ARIAS DE COSSÍO, Ana María. «La imagen de la mujer en el Romanticismo español», en DURANT, M.ª Ángeles (dir.), *La imagen de la mujer en el arte español. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Madrid: Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, 1984, pp. 113-118.
- BASTIDA DE LA CALLE, María Dolores. «La mujer en la ventana una iconografía del XIX en pintura e ilustración». *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte*, n.º 9, Madrid: UNED, 1996, pp. 297-316. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=152167> (consultado el 9 de mayo de 2015).
- BENEYTEZ MAESA, María Luisa. *La mujer como tema en la representación pictórica occidental. Imagen femenina vs masculina. Desde finales del siglo XIX hasta la década de los setenta del siglo XX*, dirigida por Antonio Agudo Tercero, tesis doctoral inédita. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2008, pp. 14-64. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/1398/la-mujer-como-tema-en-la-representac/> (consultado el 12 de mayo de 2015).
- BLANCO DE LALAMA, María Asunción. «Ana Ozores y *La Regenta*, del personaje romántico a la novela naturalista». *Rilce: Revista de filología hispánica*, vol. 9, n.º 2, (1993), pp. 153-169. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=107970> (consultado el 9 de mayo de 2015).
- BOBADILLA PÉREZ, María. «Función de la novela en la construcción del imaginario social/femenino». *Garzo: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, n.º 10, (2010), pp. 23-34. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3355287> (consultado el 8 de julio de 2015).
- BOLLMAN, Stefan. *Las mujeres, que leen, son peligrosas*. (prólogo de Esther Tusquets). Madrid: Ediciones Maeva, 2006.
- BORNAY, Erika. *Las hijas de Lilith*. Madrid: Ensayos Arte Cátedra, 1995.
- CANTIZANO MÁRQUEZ, Blasina. «La mujer en la prensa femenina del siglo XIX». *Ámbitos*, n.º 11-12, (2004), pp. 281-298. Disponible en: <http://grupo.us.es/grehcco/ambitos11-12/cantizano.pdf> (consultado el 3 de junio de 2015).
- DE DIEGO, Estrella. *La mujer y la pintura del XIX español. Cuatrocientas olvidadas y algunas más*. Madrid: Cátedra. Ensayos Arte, 1987.
- DIJKSTRA, Bram. *Ídolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo*. Barcelona: Editorial Debate, 1994.
- GARCÍA RÁYEGO, Rosa. «Mujeres, arte y literatura: imágenes de lo femenino y feminismo». *Cuadernos de Trabajo*, n.º 1, (2002).
- KIRKPATRICK, Susan. «La narrativa de la seducción en la novela española del siglo XIX», en COLAIZZI, Giulia (ed.), *Feminismo y Teoría del discurso*, Madrid: Cátedra, 1990, pp. 153-167.
- *Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931)*. Madrid: Cátedra, 2003.
- LITVAK, Lily. *Erotismo fin de siglo*. Barcelona: Bosch, 1979.
- «El reino interior. La mujer y el inconsciente en la pintura simbolista», en VV.AA., *Mujeres pintadas. La imagen de la mujer en España 1890-1914* [Cat. Exp.], Madrid: Fundación Cultural Mapfre Vida, 12 de noviembre 2003-11 enero 2004, pp. 58-77.



- LÓPEZ DE AYALA, Adelardo. *Consuelo*. Nueva York: Henry Holt and Company, 1911. Disponible en: <https://www.archive.org/stream/consuelocomedia00ayalgoog#page/n7/mode/2up> (consultado el 26 de mayo de 2015).
- LÓPEZ FERNÁNDEZ, María. *La imagen de la mujer en la pintura española. 1890-1914*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2006.
- MARTÍN GAITE, Carmen. *Desde la ventana*. Madrid: Espasa Calpe, 1987.
- MORANT, Isabel (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina (vol. III). Del siglo XIX a los umbrales del XX*. Madrid: Cátedra, 2006.
- NASH, Mary. *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, pp. 19-79.
- NICOLÁS GÓMEZ, Salvadora María. «Mujer e intimismo en algunos pintores del Romanticismo en España: de “El ángel del hogar” a la “Sílfide” de los bosques», en PARRADO DEL OLMO, Jesús María y GUTIÉRREZ BAÑOS, Fernando (coord.), *Estudios de Historia del Arte. Homenaje al profesor de La Plaza Santiago*, Valladolid: Diputación de Valladolid, (2009), pp. 229-234.
- NUÑEZ PUENTE, Sonia. *Ellas se aburren. Ennui e imagen femenina en «La Regenta» y la novela europea de la segunda mitad del XIX*. San Vicente del Raspeig, Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante, 2001.
- PARDO BAZÁN, Emilia. «La mujer española, III. La clase media». *La España Moderna*, año II, núm. XIX, julio, Madrid: Imprenta de Antonio Pérez Dubrull, 1890, pp. 121-132. Disponible en: <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0002236804&search&lang=es> (consultado el 5 de junio de 2015).
- *Cuentos de mujeres valientes*, selección y prólogo de Marta González Megía. Madrid: CLAN, 2006.
- PARREÑO ARENAS, Etelvina. «La imagen de la mujer en la pintura española del siglo XX». *II Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, Jaén: Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2010, pp. 1-39. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4096036> (consultado el 13 de enero de 2015).
- PASCUAL MOLINA, Jesús Félix. «Una aproximación a la imagen de la mujer en el arte español». *Ogigia: Revista electrónica de estudios hispánicos*, núm. 1, (2007), pp. 75-89. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2279125> (consultado el 12 de agosto de 2015).
- PÉREZ GALDÓS, Benito. *Fortunata y Jacinta*. Barcelona: Ediciones Orbis S.A., 1982.
- *Electra*. Madrid: Tip. Viuda e Hijos de M. Tello, 2001. Disponible en: http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/P/Perez%20Galdos,%20Benito%20-%20Electra%20_1901_.pdf (consultado el 3 de junio de 2015).
- *Tristana*, edición de Germán Gullón. Madrid: Austral, 2006.
- SÁEZ DE MELGAR, Faustina (dir.). *Las mujeres españolas, americanas y lusitanas pintadas por sí mismas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-mujeres-espanolas-americanas-y-lusitanas-pintadas-por-si-mismas-0/html/> (consultado el 3 de junio de 2015).
- SAURET, Teresa y QUILES FAZ, Amparo (eds.). *Luchas de género en la Historia a través de la imagen (tomo III)*. Málaga: Centro de Ediciones Diputación de Málaga, 2001.



- SCANLON, Geraldine M. «La mujer y la instrucción pública: de la Ley Moyano a la II República». *Historia de la educación: Revista interuniversitaria*, núm. 6, (1987), pp. 193-208. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=87395> (consultado el 5 de agosto de 2015).
- SERRANO DE HARO, Amparo. «Imágenes de lo femenino en el arte: atisbos y atavismos». *Polis: Revista Latinoamericana*, n.º 17, (2007). Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2359265> (consultado el 12 de agosto de 2015).
- SIMÓN PALMER, María del Carmen. «La mujer y la literatura en la España del siglo XIX». *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid, Ediciones Istmo, 1986, pp. 591-596. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/08/aih_08_2_069.pdf (consultado el 16 de abril de 2015).
- SUBERO, Efraín. «Para un análisis sociológico de la obra literaria». *Thesaurus*, tomo XXIX, núm. 3, (1974), pp. 489-500. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/29/TH_29_003_081_0.pdf (consultado el 5 de mayo de 2014).
- VV.AA. *El espacio privado. Cinco siglos en veinte palabras*. [Cat. Exp.], Madrid: Ministerio de Cultura, octubre-diciembre, 1990.
- *Textos para la historia de las mujeres en España*. Madrid: Cátedra, 1994, pp. 329-368.
- VÍAS MAHOU, Berta. *La imagen de la mujer en la literatura occidental*. Madrid: Grupo Anaya, 2000.
- MUSEO NACIONAL DEL PRADO. *Galería online*. Madrid, <https://www.museodelprado.es/coleccion/> (consultado el 2 de mayo de 2015).



CAPACIDAD DE LA MUJER EN DERECHO PRIVADO ROMANO

Victoria Eugenia Pérez Pérez

RESUMEN

El Derecho romano fue reflejo de una sociedad desigual en la que solamente el individuo que reunía la condición de libre (*status libertatis*), ciudadano (*status civitatis*) y no sometido a potestad ajena (*status familiae*) gozaba de plena capacidad jurídica. La mujer romana siempre estuvo sometida a potestad o, cuando era *sui iuris*, a tutela. La situación de inferioridad jurídica de la mujer podía verse acentuada con el matrimonio *cum manu*, que determinaba su ingreso en la familia del marido con una especial sumisión a su marido (*manus*) o al *paterfamilias* de este.

PALABRAS CLAVE: mujer, Derecho romano, capacidad jurídica, capacidad de obrar.

ABSTRACT

«Women's agency in Roman private law». Roman Law was a reflection of an unequal society in which only the individual who had the condition of being free (*status libertatis*), citizen (*status civitatis*) and not subjected to external authority (*status familiae*), enjoyed the full legal capacity. Roman women were always subjected to authority or, when she was *sui iuris*, to tutelage. The lesser legal status of women may be accentuated with the *cum manum* marriage, that stated her entry in her husband's family with a special submission to her husband (*manus*) or to her husband's *paterfamilias*.

KEYWORDS: women, Roman Law, legal capacity, capacity to act.



0. INTRODUCCIÓN

El Derecho es, irremediabilmente, producto histórico. Con esta idea como punto de partida ha de suscitarse el interés por el estudio del Derecho romano, base de nuestro ordenamiento jurídico¹. Y es en este estado de cosas, y no en otro, donde se vuelve preciso preguntarse por el papel de la mujer en la Historia. Así, de pronto se torna recurrente e incluso repetitiva la idea de que la Historia ha obviado a media humanidad.

Circunscribir el objeto de estudio al Derecho romano y, especialmente, a la esfera privada tiene una doble justificación. En primer lugar, Roma conoció un ordenamiento caracterizado por la desigualdad, lo que, sin necesidad de ir más lejos, se pone de manifiesto con la teoría de los tres *status*. Pero es que además fue precisamente en el ámbito privado donde único se puede hablar de poder de actuación de la mujer. Ello no puede resultar extraño, ya que el matrimonio romano respondía a la preeminente finalidad de atender a la procreación, razón por la cual necesariamente tuvo que ser sexualmente diferenciado, y ello implicó que la mujer quedase relegada al ámbito doméstico.

Inevitablemente se vuelve recurrente la idea del patriarcado como un modelo de sociedad, de familia, caracterizado por el predominio del varón. La situación jurídica de la mujer fue, en definitiva, el resultado de un Derecho por y para hombres. En Roma, la mujer era excluida de forma expresa de la vida pública con una división entre sexos sustentada en la inferioridad jurídica de la mujer.

1. LA MUJER ANTE EL DERECHO ROMANO

El Derecho romano consideró persona al ser humano con independencia de su capacidad². Así, la personalidad se adquiría tras el nacimiento efectivo, con vida y con forma humana del nacido. Ello era condición necesaria, pero no suficiente, para poder predicar capacidad jurídica al individuo, debiendo concurrir en este la condición de libre, ciudadano y no sujeto a potestad ajena³. En consecuencia,

¹ Como ejemplo de repercusión del Derecho romano en el Derecho privado español, el art. 1442 del Código Civil nos remite a la legislación concursal, donde concretamente el art. 78.1 de la Ley Concursal tiene su precedente en la *presunción muciana*.

² El Derecho romano no conoció un concepto técnico para designar lo que se denomina capacidad jurídica.

³ El tercer estado, el *status familiae*, determinaba la distinción entre personas *sui iuris* (no sometidas a potestad ajena) o *alieni iuris* (sometidas a la *potestas* del *paterfamilias*). Si el *paterfamilias* que ejerce *potestas* sobre la mujer es, además, su marido a esta se la denominará *manus*.

solamente ostentaría la plena capacidad jurídica⁴ aquel en quien concudiesen los tres *status*⁵.

La mujer romana se encontraba en una posición de inferioridad con respecto al hombre y siempre estuvo sujeta a una potestad familiar (*patria potestas* o *manus*) o bajo la tutela perpetua si era *sui iuris*⁶. De esta forma, aunque podía ostentar los tres *status* y tener por ello plena capacidad jurídica, el sexo se presentó como circunstancia extintiva de su capacidad de obrar⁷.

⁴ La capacidad jurídica se define como la aptitud genérica para ser titular de derechos y deberes en una relación jurídica. Se plantea en términos de posibilidad, por lo que a su tenencia efectiva se la denomina titularidad. Se será sujeto de una relación jurídica en la medida en la que se tengan derechos y deberes en la misma.

⁵ J. IGLESIAS. *Derecho romano*. Madrid, Sello Editorial, 2010, pp. 83 a 86; E. CANTARELA. *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*. Madrid, 1991, p. 195: «En los siglos iniciales de su historia, el derecho romano consideraba sujetos de pleno derecho sólo a los ciudadanos (machos) cabezas de un grupo familiar. Las mujeres, incluso cuando no estaban sometidas al poder de un cabeza de familia, tenían una capacidad limitada, en primer lugar, por el hecho de no ser titulares de derechos políticos (...) y, en segundo lugar, por el hecho de poder ejercer los derechos civiles solamente con el consentimiento de un “tutor”».

⁶ D. ESPÍN CÁNOVAS. «Capacidad jurídica de la mujer casada. Discurso pronunciado en la solemne apertura del Curso Académico 1969-1970». Salamanca [consultado en febrero de 2016], URL: http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/115881/1/bg_120520.pdf; P. RESINA SOLA. «La condición jurídica de la mujer en Roma». En Aurora López, Cándida Martínez, Andrés Pociña (eds.), *La Mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1990, p. 102.

⁷ La capacidad de obrar se define como la aptitud concreta para ejercitar los derechos o cumplir los deberes de los que se es titular; J.L. LACRUZ BERDEJO. *Derecho de familia. El matrimonio y su economía*. Navarra, Civitas Thomson Reuters, 2010, p. 176, afirma que en el más antiguo Derecho romano la mujer era del todo incapaz y ello con independencia de su estado civil de casada, soltera o viuda. La cuestión es relevante ya que las limitaciones sobre la capacidad de obrar de la mujer que encontramos en la evolución del Derecho privado español eran impuestas no por razón de su sexo sino por razón del matrimonio, esto es, por su condición de casada; A. FERNÁNDEZ DE BUJÁN. *Derecho Privado Romano*. Madrid, Iustel, 2010, pp. 198 y 199, emplea como criterio para discernir entre causa modificativa de la capacidad jurídica y de obrar que la primera se debe a motivos políticos, sociales o culturales propios de la comunidad política, los cuales van desapareciendo a lo largo de la historia, mientras que la segunda encuentra fundamento en realidades físicas o psíquicas que condicionan a la persona afectada como la edad, enfermedad mental o prodigalidad. Por ello, considera más acertado que la condición de mujer ha de encuadrarse entre las causas que limitan la capacidad jurídica y no la de obrar, ya que considera que ello obedece a razones culturales o sociales derivadas de la concepción patriarcalista de la familia que ha ido evolucionando a lo largo de los siglos, sin que —dice— pueda considerarse un capítulo cerrado en la historia de la humanidad.



2. LA MUJER EN LA FAMILIA ROMANA

El vínculo que determinaba la integración de una persona en la familia era la sujeción a un mismo jefe de familia o *paterfamilias* (familia agnaticia). La familia romana estaba constituida por un conjunto de personas que se encontraban bajo la misma potestad, por naturaleza o por Derecho, como el padre de familia, el hijo y la hija de familia y los que siguen, como nietos y nietas⁸.

El *status familiae* era la situación en la que se encontraba el individuo libre y ciudadano. Es decir, tendría *status familiae* tanto el *paterfamilias* como el *filius familias* (descendientes legítimos o adoptivos de un *paterfamilias* vivo), pero solamente era plenamente capaz el primero dado que carecía de ascendientes legítimos varones o había salido de la potestad bajo cuya dependencia se encontraba por emancipación.

Todo *filius familias*, hombre o mujer, se encontraba sometido a la *patria potestas* del *paterfamilias* siendo *alieni iuris*. La mujer estaba sujeta a la *manus* de su marido o bajo la potestad del *paterfamilias* que se encontrase este. Al principio los *filius familias* carecían de capacidad patrimonial activa, por lo que todo lo que adquirían revertía en el patrimonio del *paterfamilias*⁹.

Con la muerte del *pater* la hija se hacía *sui iuris* con la diferencia, con respecto al hijo, de quedar sometida a tutela por razón de sexo. En cuanto a su actuación patrimonial, la hija adquiriría siempre para el padre como los demás *alieni iuris* y regía la regla general de que podía mejorar, pero no empeorar con sus actos la condición del patrimonio paterno. No obstante, no ocurrirá lo mismo con los actos del padre sobre los bienes de la hija, que, en definitiva, le pertenecen¹⁰.

Dado que a la mujer le estaba vedado el ejercicio de la patria potestad, estas no podían crear su familia y, dado que no podían establecer vínculos de parentesco

⁸ Digesto de Justiniano, 50, 16, 195, 2 -Ulpiano, Comentarios al Edicto, 46; P. RESINA SOLA. *op. cit.*, pp. 98-119; E. CANTARELA. *op. cit.*, p. 195, afirma que para el jurista Ulpiano la familia era aquel grupo de personas sujetas *natura aut iure* al poder del *paterfamilias*, una sumisión a un cabeza común que derivaba de la naturaleza para los hijos y descendientes de la naturaleza y para la esposa y los esclavos del Derecho.

⁹ J. IGLESIAS. *op. cit.*, pp. 100 y 101.

¹⁰ M. GARCÍA GARRIDO. *Ius uxorium: el régimen patrimonial de la mujer casada en derecho romano*. Roma-Madrid, Cuadernos del Instituto Jurídico Español, núm. 9, 1958, p. 66 y ss.

agnaticio con sus propios hijos (el parentesco se determinaba por la línea del varón¹¹), se las consideraba el comienzo y fin de su propia familia¹².

La *dominica potestas* era ejercida por el *paterfamilias* sobre los esclavos y esclavas, considerados elementos del patrimonio familiar. Al igual que los esclavos varones, las esclavas eran consideradas objeto y no sujeto de Derecho. Ahora bien, a diferencia de estos, debían estar a disposición de los varones de la familia siempre que prefiriesen mantener relaciones sexuales extramatrimoniales con ellas. No tenían el denominado *conubium*, esto es, la capacidad para contraer *iustum matrimonium*, por lo que no podían casarse. La unión entre esclavos se denominaba *contubernium* y podía ser interrumpida en cualquier momento por el patrón, al vender cualquiera de los dos convivientes. Además, los hijos de las esclavas también estaban bajo la *dominica potestas* del patrón y, en condición de esclavos, eran considerados frutos civiles¹³.

¹¹ B. GAMBOA URIBARREN. «Mujer y sucesión hereditaria en Roma». En *Mujeres y Derecho: Pasado y presente. Congreso multidisciplinar de la sección de Bizkaia de la Facultad de Derecho* [consultado en febrero de 2016]. URL: http://www.ehu.es/documents/2007376/2109490/mujeres_y_derecho.pdf; A.M. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ. «El derecho y la diferenciación de sexos». *Curso Mujeres de la Literatura y la Historia de Roma Universidad Carlos III de Madrid*, 2010, [consultado en febrero de 2016]. URL: http://ocw.uc3m.es/derecho-privado/mujeres-de-la-literatura-y-la-historia-de-roma/material-de-clase-1/leccion_2.pdf/view, exponen que la filiación materna únicamente determinaba la condición jurídica de libre/esclavo o ciudadano/extranjero de los hijos. Aquellos hijos nacidos fuera del matrimonio adquirirían la ciudadanía de su madre. Sin embargo, el varón necesitaba la existencia de un matrimonio válido (*iustum*) para transmitir la ciudadanía a sus descendientes. La mujer no tenía parentesco legal agnaticio con sus hijos biológicos transmitiéndose este por línea de varón de forma que solo en caso de matrimonio legítimo los descendientes adquirirían el parentesco paterno. Por ello, si el matrimonio no se acompañaba de la *conventio in manu* los hijos nacidos de la unión marital pertenecían a la familia de su padre, por lo que ellos y su madre se integraban en familias agnaticias distintas; Y. THOMAS. «La división de los sexos en el derecho romano». En *Historia de las mujeres. I. La antigüedad*, Ed. Taurus, Madrid, 2000, pp. 136-206, explica cómo cuando el hijo ha sido concebido en bodas justas, este nacerá en la condición jurídica en que se hallaba el padre en el momento de la concepción de modo que el hijo «siga a su padre» (*patrem sequitur*) y, por el contrario, el hijo «sigue a la madre» cuando su concepción ilegítima haga que adquiera el estatus de la que le dio nacimiento. El matrimonio confiere el estatus paterno y el nacimiento el materno.

¹² Digesto de Justiniano, 50, 16, 195, 5- Ulpiano, *Comentarios al Edicto*, 46; Y. THOMAS. *op. cit.*, p. 146 y ss., considera que atribuir al parentesco agnaticio la cuestión de la intransmisibilidad por línea materna es conformarse con aproximaciones. Explica cómo la expresión *heres sus* designaba al heredero «bajo la potestad de quien muere» y que, al no tener la mujer esa potestad, no tenía herederos «suyos».

¹³ E. CANTARELA. *op. cit.*, pp. 195 y 196.



3. EL MATRIMONIO¹⁴ Y LA *CONVENTIO IN MANU*

La situación de inferioridad jurídica de la mujer podía verse acentuada si el matrimonio venía acompañado de la *conventio in manu* (matrimonio *cum manu*)¹⁵, esto es, un acto jurídico que implicaba una especial sumisión de la mujer a su marido o al *paterfamilias* de este¹⁶. La *manus* se presentaba como una variante de la *patria potestas* diseñada únicamente para ser ejercida sobre las mujeres a través del matrimonio¹⁷.

Además de por nacimiento (*filius familias*), la mujer entraba a formar parte de una familia por la *conventio in manu* rompiendo todo vínculo con su familia originaria e ingresando en la familia de su marido *loco filiae*¹⁸ (en el lugar de una hija si su marido era *paterfamilias*) o *neptis loco* (en el lugar de una nieta si su marido se encontraba bajo la potestad de su padre *in patris potestate*). Sin embargo, si no había tenido lugar la *conventio in manu* (matrimonio libre o *sine manu*), la mujer

¹⁴ Y. THOMAS. *op. cit.*, pp. 136-206, se refiere al matrimonio como una estructura o entidad social indefinidamente reproducible, ya que a través de la filiación se asegura la reproducción de la sociedad, al instituir a hombres y mujeres como padres y madres (*paterfamilias* y *materfamilias* o *matrona*, respectivamente). Por ello, el matrimonio les otorga un *status* al hombre y a la mujer unidos en matrimonio que se manifiesta en esta nomenclatura. Y es que en Roma la división de sexos era un objeto sabiamente construido por el Derecho y el matrimonio era la institución humana fundamental del Derecho, la institución que gobierna la filiación y las sucesiones en la que se unen el Derecho Natural y el Derecho Civil; M. PIETTRE. *La condición femenina a través de los tiempos*. Madrid, Ediciones Rialp S.A., 1977, p. 131 y ss., afirma que en la época imperial la mujer conquistaría mayores cuotas de capacidad teniendo lugar la desaparición de la tutela, pero también una nueva concepción del matrimonio, en el que la mujer ya no estaría obligada a la obediencia y el marido no tendría derecho de corrección y esta mujer tendría el mismo derecho de ruptura con la unión que su marido, derecho que se concedió en el matrimonio con *manus* en el s. II d.C. Además, aparece el matrimonio por consentimiento. También tiene lugar una nueva concepción de la familia no solo haciendo retroceder los derechos paternos sino también admitiendo el parentesco sanguíneo como fuente de derecho.

¹⁵ En palabras de A. DEL CASTILLO. «Legislación romana y liberación femenina: una relación inconsciente». Alicante [consultado en julio de 2016]. URL: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4435/1/Lucentum_07-08_07.pdf: «Para los romanos el matrimonio era el medio para producir una unión con vistas a asegurar la procreación y la educación de los descendientes y la *conventio in manum* era el vehículo mediante el cual se conseguía introducir a la mujer en un grupo agnaticio diferente del suyo propio, poniéndola así bajo la autoridad del jefe de ese».

¹⁶ D. ESPÍN CÁNOVAS. *op. cit.*

¹⁷ A.M. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ. *op. cit.*; en palabras de A. D'ORS. *Derecho Privado Romano*, Navarra, Eunsa, 2004, p. 307: «Si la *manus* es un derecho, el matrimonio, por sí mismo, no es más que una situación de hecho, pero que produce algunas consecuencias jurídicas».

¹⁸ M. PIETTRE. *op. cit.*, p. 110, explica cómo la mujer que pasaba a la *manus* de su marido recibiría un estatuto equivalente al de «hija de su marido», pero que esta asimilación no era absoluta puesto que el marido no tenía el derecho de vender a su mujer, mientras que el padre sí tenía derecho de vender a sus hijos (como prerrogativa del *paterfamilias*), pero que cobraba todo su valor en la sucesión; J.L. LACRUZ BERDEJO. *op. cit.*, p. 12, afirma que la madre solo será pariente de sus hijos si hay *manus*, aunque ello conlleve perder todo parentesco con sus padres. Ahora bien, en el matrimonio *sine manu* al seguir perteneciendo a su familia de origen sus hijos no eran parientes suyos.

conservaba su posición anterior en la familia originaria estando sometida a su *patrifamilias* o, en caso de ser *sui iuris*, conservando su independencia. Atendiendo a la forma de celebración de la *conventio in manu* se distinguía entre *conferreatio* (ceremonia religiosa y solemne), *coemptio*¹⁹ (puramente civil, consistía en una especie de compraventa cuyo objeto era la mujer) y *usus* (usucapión o adquisición por la posesión de la mujer adquiriéndose la *manus maritalis* sobre la mujer al ejercer de hecho la potestad durante un año²⁰ y pudiendo la mujer interrumpir la adquisición de la *manus* mediante la *trinoctius urpatio*²¹).

La *manus* quedaba extinta por *diffareatio*, una ceremonia religiosa semejante a la *conferreatio*, pero con efecto contrario y por la venta fingida de la mujer a un tercero o a la persona bajo cuya potestad se encontraba con anterioridad al matrimonio que luego la manumitía (*remancipatio, dimissio ex manu*²²).

El matrimonio *cum manu* queda en desuso durante la etapa clásica con la consiguiente generalización del matrimonio libre o *sine manu*²³. En este la mujer era propietaria de un patrimonio independiente que podía entregar al marido o al procurador o, incluso, hacerse cargo ella misma de su administración. No obstante, continuaría precisando de la asistencia de un tutor para determinados actos y negocios.

Se mantienen las relaciones patrimoniales entre cónyuges propias de la *conventio in manu* configurándose, con respecto a la mujer casada, un auténtico

¹⁹ M. PIETTRE. *op. cit.*, p. 112, explica cómo en las formas de matrimonio *conferreatio* y *coemptio*, el prefijo indica la participación activa de la mujer, por lo que no será objeto sino sujeto.

²⁰ Se aplicaba a la mujer la misma idea de la usucapión que las XII Tablas sancionaban exigiendo un bienio para los fundos y un año para «las demás cosas», entre las cuales, a estos efectos, resultaba comprendida la mujer.

²¹ J. IGLESIAS. *op. cit.*, p. 356; D. ESPÍN CÁNOVAS. *op. cit.*; P. RESINA SOLA. *op. cit.*, p. 103; M. PIETTRE. *op. cit.*, p. 111, expone que esa posibilidad de eludir la tutela marital se hallaba en la ley de las XII Tablas bastando con pasar cada año tres noches consecutivas fuera del domicilio conyugal, pero que esto no le permitía escapar de la tutela paterna, dado que su padre guardaba los derechos sobre sus bienes y continuaba con su gerencia sobre su persona y teniendo también el derecho a romper el matrimonio de su hija; E. CANTARELA. *op. cit.*, pp. 202 y 203, afirma que la elusión a la ley que suponía la *trinoctii usurpatio* era acordada por el padre de la mujer, interesado por razones patrimoniales en no perder el poder sobre ella. Por ello, afirma, no se hacía en interés de la mujer sino en interés de la familia de procedencia.

²² J. IGLESIAS. *op. cit.*, p. 357; A. D'ORS. *op. cit.*, p. 312, especifica que la *manus* quedaba extinta por la muerte o *capitis deminutio* de uno de los cónyuges, y por la venta formal mancipatoria o por la ceremonia religiosa de la *diffareatio*.

²³ M.J. MUÑOZ GARCÍA. *Las limitaciones a la capacidad de obrar de la mujer casada: 1505-1975*. Madrid, Servicio de Publicaciones-UNEX, 1991, p. 38; E. CANTARELA. *op. cit.*, p. 237, el matrimonio se irá desvinculando de la adquisición de la *manus* llegando a considerar la existencia de vínculo matrimonial entre dos personas siempre que la convivencia estuviere acompañada de la *affectio maritalis*, esto es, de la intención de ser marido y mujer; J.L. LACRUZ BERDEJO. *op. cit.*, p. 39, también habla de la *affectio maritalis*. Explica cómo para la constitución del matrimonio es necesaria la concurrencia de dos elementos: la *deductio* (unión o comunidad de vida) y un *animus* que es la *affectio maritalis* como intención de quererse por marido y mujer, de crear y mantener la vida en común y de perseguir la consecución de los fines de la sociedad conyugal.



ius uxorium no aplicable, en principio, a la concubina. No obstante, por fuerza de la tradición sería también aplicable al matrimonio libre²⁴.

Cuando no tenía lugar el ingreso de la mujer en la familia del marido por la *manus*, esta alcanzó bastante independencia, sobre todo en el ámbito patrimonial, dado que si era *sui iuris* obraba simplemente con la asistencia de un tutor, lo que terminaría convirtiéndose en una ficción²⁵.

También tuvo consecuencias positivas para la mujer *alieni iruis* con respecto a su propio *paterfamilias*, ya que solamente tenían que responder ante este (que además vivía en otra casa) y no ante sus maridos y conseguían la emancipación mucho antes dado que sus padres, por razones de edad, morían antes de lo que cabría esperar de sus esposos.

En todo caso, para contraer matrimonio era preciso tener capacidad para ello. Así, en la persona habrían de concurrir como requisitos la capacidad natural (o madurez sexual, una vez llegada la pubertad), capacidad jurídica (*conubium*) y el consentimiento. Sobre este último requisito es preciso señalar que este consentimiento no habría de ser inicial sino duradero (*affectio maritalis*) de forma tal que, estando los contrayentes bajo potestad, habría de necesitarse del consentimiento del *paterfamilias*. Es preciso apuntar que la legislación matrimonial de Augusto, permite recabar el consentimiento del magistrado cuando el *paterfamilias* se haya negado a prestar consentimiento de forma infundada²⁶.

La filiación paterna es uno de los efectos del matrimonio haciendo a los hijos de la unión legítimos. Mientras que la madre siempre será cierta (*mater semper certa est*), el padre será el que demuestren las nupcias (*pater is est quem nuptiae demonstrant*). Dado que los hijos habidos en el matrimonio se presumen del marido (presunción de paternidad) se establecieron una serie de medidas para asegurar que los vínculos jurídicos de filiación se correspondían con los de sangre, esto es, que los hijos legítimos fueran además descendientes naturales del marido. Entre estas medidas, se encuentra la imposición a las viudas de un tiempo de luto antes de contraer nuevas nupcias (diez meses después de la muerte del marido era el tiempo establecido como *tempus lugendi*, literalmente tiempo de llorar²⁷).

²⁴ M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, p. 160 y ss.

²⁵ D. ESPÍN CÁNOVAS. *op. cit.*

²⁶ J. MIQUEL. *Derecho privado romano*. Madrid, Marcial Pons, 1992, pp. 355 y 356.

²⁷ A.M. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ. *op. cit.*; J. MIQUEL. *op. cit.*, p. 357; J.A. LÓPEZ NEVOT. *La aportación marital en la historia del derecho castellano*. Almería, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 1998, p. 19 y ss., explica que en el año 381, una constitución de Graciano, Valentiniano I y Teodosio I impuso como sanción a la infracción por parte de la viuda del *tempus lugendi* la privación de los bienes que hubiese recibido de su marido, los cuales pasarían a los hijos. Además, afirma que a estos emperadores se debe la constitución *Feminae* del año 382, por la que la mujer bínuba debe reservar a los hijos del primer matrimonio los bienes recibidos del marido reteniendo tan solo un derecho de usufructo, aunque se le reconoce la facultad de preferir a uno de ellos. De no haber hijos, o haber estos fallecido, será propietaria de los bienes. Para el marido existía una recomendación conductal, pero no obligación legal. Por otro lado, en el año 392 y en virtud de una constitución de Teodosio I, si el marido deja sus bienes en usufructo a la viuda y, posteriormente,

En lo que a la disolución del vínculo matrimonial se refiere, en un primer momento rigió el *repudium*, que venía indicar la repulsa manifiesta a unos malos comportamientos femeninos que atentaban contra las normas jurídico-religiosas del matrimonio y del grupo familiar. En consecuencia, solo el marido estaba legitimado para repudiar, bien por decisión propia o forzado por el *paterfamilias*. Más tarde, el *divortium* encontraba causa en el cese de la *affectio maritalis*, bien a iniciativa del marido en un principio y, progresivamente, también a iniciativa de la mujer o de común acuerdo²⁸.

4. EL PATRIMONIO PRIVATIVO DE LA MUJER

4.1. PECULIO

En la Roma primitiva la mujer casada *cum manu* no podía ser propietaria de cosas de importancia y los bienes adquiridos por ella no constituían un patrimonio particular suyo sino que se integrarían en el patrimonio doméstico cuya titularidad, administración y libre disposición pertenecía al *paterfamilias*.

El único patrimonio privativo de la mujer casada *cum manu* era el peculio formado por bienes de exclusivo uso personal como, por ejemplo, vestidos o joyas²⁹. Por ello, el peculio se refiere al uso y cuidado permitido a la mujer sobre su ajuar, el cual se venía incrementando constante matrimonio debido a los regalos de su marido o de otros familiares y a los esclavos o útiles que su marido pondría a su servicio³⁰.

En la etapa clásica encontramos los términos *peculium* y *parapherna* como sinónimos de bienes extradotales. Asimismo, se diferenciaba entre los extradotales de uso o ajuar que la mujer llevase al domicilio conyugal (*illactio*), sobre los que, en la práctica, se solía hacer inventario firmado por su marido para facilitar la de-

esta contrae segundas nupcias, habrá de quedar privada de dicho usufructo en beneficio de los hijos del primer matrimonio, a excepción del que recae sobre la donación antenuptial. En una Novela de Valentiniano III del año 452 se reducen los derechos del cónyuge sobreviviente sobre la aportación del cónyuge premuerto cuando existan ascendientes vivos, pero no hijos del matrimonio. En tal caso, la mujer viuda adquiriría la mitad de la *donatio*, siendo devuelta la otra mitad a los padres del marido difunto, y lo mismo ocurría con la dote, recibiendo el marido viudo una mitad y los padres de la mujer la otra. En la Novela 6 de Mayoriano del año 458 los bienes constitutivos de la donación antenuptial serán considerados *bona paterna* siendo destinatarios de los mismos los hijos. Con Livio Severo, en su Novela del año 463, la reserva afectará a la viuda en todo caso, vuelva a contraer matrimonio o no. Es preciso aclarar que si por dote se entiende el conjunto de bienes aportados por la mujer al matrimonio, por *donatio ante nupcias* o donación habrá de entender el conjunto de bienes aportados por el marido a la mujer con anterioridad al matrimonio y que, en virtud de la constitución promulgada por Justiniano entre los años 530 y 533, se conocería como *donatio propter nupcias*, ya que no solo se podría aumentar la donación sino también formalizarla durante, esto es, constante, matrimonio.

²⁸ M.E. FERNÁNDEZ BAQUERO. «La mujer romana ante el divorcio». En Aurora López, Cándida Martínez, Andrés Pociña (eds.), *La Mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1990, pp. 122-135.

²⁹ M.J. MUÑOZ GARCÍA. *op. cit.*, p. 37.

³⁰ M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, p. 5 y ss, y 160 y ss.



terminación de los bienes de la mujer que podrían ser usados en común, y los que constituyesen una aportación paralela a la dote o entrega en propiedad al marido (*traditio o peculio*) con la finalidad de que este dejase su uso a la mujer³¹.

4.2. DOTE

La dote³² —*dos* o *resuxoria*— estaba constituida por el conjunto de bienes que la mujer, u otra persona por ella, entregaba al marido con la finalidad de afectarlos al sostenimiento de las cargas familiares. La dote surgió en el ámbito del matrimonio *cum manu* para compensar la pérdida de los derechos hereditarios que sufría la mujer como consecuencia de la ruptura de todo vínculo con su familia paterna. Posteriormente se amplió al matrimonio libre o *sine manu* como una aportación destinada a sufragar los gastos del hogar doméstico³³.

La entrega de dote se impuso por fuerza de la costumbre como prueba de un matrimonio existente y de su honorabilidad, de forma que, no habiendo matrimonio, no había dote³⁴.

En el matrimonio *cum manu* cuando la mujer entraba en el domicilio del marido, iniciándose la vida conyugal, aportaba un patrimonio más o menos cuantioso integrado por la dote que, en el supuesto más frecuente, el *paterfamilias* de la mujer entregaba al nuevo cabeza de familia como aportación definitiva (dote *profecticia*). Aunque también podía estar formado por todos los bienes de la mujer si era *sui iuris*, en cuyo caso actuaba asistida por su tutor. Estos bienes procedentes de la familia de la *uxor* se hacen propiedad del titular de la *manus*, integrando el patrimonio familiar³⁵.

La *lex Iulia de fundo dotali*³⁶, en época de Augusto, prohibió la alienación de bienes dotales por los esposos sin consentimiento de su mujer, y es que era muy frecuente la dilapidación de tales bienes de forma que no quedaban afectos al sostenimiento de las cargas matrimoniales. Además, la *lex Iulia de maritandis ordinibus* prohibió al marido la manumisión de los esclavos dotales sin permiso de su mujer,

³¹ M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, p. 43.

³² En el mismo sentido, hablan de la dote A. FERNÁNDEZ DE BUJÁN. *op. cit.*, pp. 300 a 303 y J.L. LACRUZ BERDEJO. *op. cit.*, p. 326.

³³ J. IGLESIAS. *op. cit.*, p. 372 y ss.; E. CANTARELA. *op. cit.*, pp. 238 y 239; J.A. LÓPEZ NEVOT. *op. cit.*, p. 15 y ss., señala como finalidad de la dote no solamente la del sostenimiento de los *onera matrimonii* sino también asegurar económicamente a la mujer una vez disuelto el vínculo matrimonial, siendo esta, además, la parte jurídicamente más débil en el matrimonio. J. MIQUEL. *op. cit.*, p. 367 y ss., explica que en el matrimonio *cum manu* la mujer no tiene capacidad patrimonial alguna, de forma que si era *sui iuris* todo lo suyo pasaría al marido en un régimen de absorción de bienes y que si estuviese sometida a *potestas*, en análogos términos, al pasar bajo la *manus* toda aportación realizada al matrimonio era propiedad del marido.

³⁴ A. DEL CASTILLO. «Legislación romana...», *op. cit.*

³⁵ M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, p. 161 y ss.

³⁶ E. CANTARELA. *op. cit.*, p. 239.



otorgándole una acción para clamarle todo lo que se hubiese obtenido a consecuencia de la manumisión³⁷.

En la Roma primitiva la dote no pertenecía a la mujer y tampoco existían garantías para su restitución, destinándose al matrimonio, que duraría toda la vida de los cónyuges (no estaba prevista su separación).

La restitución era un derecho de la mujer sobre su dote para cuyo fin accionaba existiendo una obligación del marido de restituirla, y a la que la mujer solamente podía renunciar si se destinaba a sus hijos. Disuelto el matrimonio, era obligada la restitución de la dote. Se asegura, por tanto, la restitución a la mujer de su patrimonio de forma compatible con el destino de la dote en el matrimonio.

La mujer tenía la *actio ex stipulatu* (si mediaba promesa restitutoria del marido en forma de *stipulatio* o *cautiones rei uxoriae*) y la *actio rei uxoriae* (sin promesa permitiendo al juez pronunciar en cada caso lo que fuese más justo y conveniente). La diferencia estriba en que, mediando estipulación, la acción sería de buena fe no precisándose juicio estricto.

Con Diocleciano surgió la tendencia de implantar una comunidad de bienes durante el matrimonio constituida por las aportaciones de ambos cónyuges y regida por el marido. El emperador proclamó que la mujer era libre de disponer de sus bienes extradotales y que no estaba sujeta a la autorización de su marido. Eso sí, aplicando los principios clásicos sobre la comunidad de uso, admitió que con la voluntad desfavorable de la mujer podían ser consumidos sus bienes en la familia o que ella podía tomar dinero a préstamo para destinarlo al uso de su marido³⁸.

En la época posclásica, se reconocería eficacia al simple pacto de restitución concertado entre el marido y el constituyente en el momento de darla, otorgándose al constituyente la acción tuteladora de los contratos innominados (*actio preaescriptis verbis*)³⁹.

Con Justiniano (del que a veces se predica el calificativo de *legislator uxorium*) se acoge la tendencia de favorecer a la mujer garantizando con todos los medios posibles su patrimonio y eliminando todos los límites a la disposición de la mujer que se aparten de dicha finalidad y también la de conformar una comunidad de bienes durante el matrimonio formada por las aportaciones de ambos cónyuges, que quedaba reducida a la comunidad de uso por la precisa separación de las masas patrimoniales que, a efectos de restitución, se mantienen⁴⁰.

La dote debía ser restituida por el marido o sus herederos, a la mujer o a sus herederos. Se declaró abolida la *actio rei uxoriae* y se otorgó a la *actio ex stipulatio* valor general, de forma que podía ejercitarse con independencia de toda convención.

³⁷ A. DEL CASTILLO. *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d.C.* Granada, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada y Departamento de Historia Antigua, 1976, p. 134

³⁸ A. DEL CASTILLO. *La emancipación de..., op. cit.*, p. 136; M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, p. 166.

³⁹ J. IGLESIAS. *op. cit.*, p. 372.

⁴⁰ M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, pp. 166 y 167.



La *actio ex stipulatio* es transformada en acción de buena fe. Además, este derecho a la restitución se encontraba garantizado con una hipoteca legal sobre los bienes del marido, que era privilegiada frente a las demás constituidas con anterioridad al matrimonio⁴¹.

En la Constitución 529 de Justiniano se reconoció la propiedad de los bienes dotales al marido. Se trataba, sin embargo, de una propiedad formal dado que en la práctica era más bien un usufructo. Además, durante el matrimonio la mujer podía obtener la administración de la dote para dedicarla a las necesidades de la familia quedando afecta al levantamiento de las cargas del matrimonio. El marido era, en definitiva, un mero administrador del patrimonio de su mujer⁴².

La constitución de dote, que en principio había sido un deber moral o una cuestión de honor, ahora sería un deber jurídico existiendo la obligación legal de dotar que recaía sobre el padre y, excepcionalmente, sobre la madre⁴³.



⁴¹ J. IGLESIAS. *op. cit.*, p. 375.

⁴² M.J. MUÑOZ GARCÍA. *op. cit.*, p. 48; L. FRIEDLANDER. *op. cit.*, p. 285, expone que «en los llamados matrimonios libres, como eran la inmensa mayoría de los contraídos en la época imperial, sólo pasaba al patrimonio del marido la dote, y ni siquiera sobre ésta tenía derechos ilimitados; la mujer retenía en propiedad todo el resto de su patrimonio propio y de sus bienes, sin que al marido le competiera siquiera el derecho de usufructo sobre ellos».

⁴³ J. IGLESIAS. *op. cit.*, pp. 372 y 373.

5. LA TUTELA PERPETUA DE LA MUJER *SUI IURIS*

La *tutela mulieris* era perpetua y se fundamentaba en la ligereza del juicio femenino⁴⁴, la debilidad del sexo y la ignorancia de las cosas del foro⁴⁵. Esta última razón atiende a que por razones de decoro la mujer no ejercitaba actividades fuera del hogar de ningún tipo⁴⁶.

No se puede, sin embargo, hablar con rigor del cargo de *tutor mulieris*, ya que frecuentemente la función de tutor quedaba incluida dentro del concepto de *potestas* que ostentaba el *paterfamilias* o del de *manus* como forma de *potestas* ejercida por el marido⁴⁷.

⁴⁴ J. IGLESIAS. *op. cit.*, p. 383, expone que para Gayo era razonable que quien no ha alcanzado la plena edad esté gobernado por tutor, pero ninguna razón puede convencer suficientemente en lo que se refiere a la tutela de las mujeres. La invocación que suele hacerse de la ligereza de juicio se fundaba más en lo aparente que en lo verdadero, ya que las mujeres de plena edad cumplían los negocios por sí mismas, y en algunos casos la interposición de autoridad por parte del tutor era pura fórmula, si es que este no obrara contra su voluntad, es decir, obligado por el pretor; en palabras de L. FRIEDLANDER. *op. cit.*, p. 301, «la posición independiente que la mujer ocupaba en Roma bajo el imperio llevaba aparejada una fuerte tentación que la empujaba a veces a romper las trabas impuestas a su sexo por la naturaleza y la costumbre, a aspirar a ventajas negadas a los seres femeninos, a elegir ocupaciones incompatibles con la auténtica feminidad».

⁴⁵ M.J. CASADO CANDELAS. *La tutela de la mujer en Roma*, Valladolid, Secretario de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, pp. 46 y 47; P. RESINA SOLA. *op. cit.*, p. 105 y ss., explica que en el Derecho romano más antiguo la tutela se justificaba porque a la muerte del *pater*, la mujer seguía siendo considerada una *filia familias*, que quedaría sometida a la potestad de los herederos como prolongación de la patria potestad del difunto. Más tarde, se admitió que las mujeres pudiesen ser *sui iuris* convirtiéndose esa *potestas* en una tutela testamentaria o legítima, la cual, considera, no encuentra su fundamento en una incapacidad propia de su naturaleza como mujer. Además, sostiene que el *ius liberorum* hace patente que la tutela no tenga fundamento en la incapacidad natural de la mujer, ya que tener un mayor número de hijos no podría conllevar la desaparición de tal incapacidad. En Roma, el matrimonio era un deber cívico que tenía como finalidad prioritaria la reproducción. La romana era *uxor* y *mater*.

⁴⁶ CID LÓPEZ, Rosa María. «La educación de la niña romana: de *puella* a *matrona docta*». En Virginia Alfaro-Rosa Francia (coords.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2001, pp. 21-68, explica cómo a las niñas de edad inferior a los doce años (edad en la que estaban en condiciones de acceder al matrimonio) se les inculcaban las virtudes de la *pudicitia* y el afán por el trabajo doméstico formándolas en el prototipo femenino tradicional; FRANCIA SOMALO, Rosa. «La mujer romana y los ideales de la *humanitas*». En Virginia Alfaro-Rosa Francia (coords.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2001, pp. 47-78, afirma que por estar destinada al matrimonio y al espacio doméstico, desde los juegos iniciales se orientaba a la niña hacia la administración del hogar y en las labores domésticas; L. FRIEDLANDER, *op. cit.*, p. 280, también sitúa en los doce años la edad para que la mujer pueda contraer matrimonio legalmente, aunque comenta que en ocasiones se desposaban antes de esta edad, pero que en tal caso solo adquirirían los derechos legales de esposa al cumplir los doce años.

⁴⁷ Sobre este extremo concreto, M.J. CASADO CANDELAS. *op. cit.*, p. 122, expone que la mayoría de los autores consideran que en el matrimonio *sine manu* era precisa la presencia de tutor al lado del marido para suplir la posible falta de *potestas* sobre la mujer, pero que también existen otros



Cuando la mujer conseguía ser *sui iuris* precisaba la asistencia de un tutor que complementase su falta de capacidad⁴⁸. En efecto, la mujer podía ser titular de un derecho de propiedad sobre determinados bienes administrados por ella misma, así por ejemplo, fincas rústicas. Ahora bien, para la realización de determinados negocios jurídicos atinentes a dichos bienes era absolutamente necesaria la *auktoritatis interpositio* del tutor⁴⁹.

En el ordenamiento primitivo regía la *tutela mulieris* originaria —por contraposición a la clásica—, en la que existió todo un régimen de limitación de capacidad a la mujer. La mujer actuaba por sí misma, pero no por sí sola. Es decir, su tutor no actuaba como un *negotiorum gestor* sino que le prestaba su *autoritas*⁵⁰.

La Ley de las XII Tablas otorgaría la posibilidad al *paterfamilias* de nombrar tutor a su arbitrio en el testamento, un tutor diferente a la persona del heredero del *pater*. Por ello, en testamento el marido podía designar un tutor a su mujer para asistirle en los negocios de disposición y otros actos jurídicos. Este tutor supliría su incapacidad designándose al agnado más próximo para así mantener vinculada a la mujer con la familia de su marido. A falta de nombramiento de tutor en el testamento este era designado por la ley (tutor legítimo *ab intestato*).

También se contemplaba la posibilidad de que el tutor de la hija, designado en el testamento por el *paterfamilias*, fuese el marido. Igualmente aparece el marido como posible tutor dativo, es decir, designado por un magistrado. Al acudir la mujer al pretor para que este le asignase un tutor cabría pensar en la preferencia de su marido ante los extraños siempre que en el negocio jurídico de que se tratase no hubiese conflicto de intereses⁵¹.

El *pater* procuraría un tutor idóneo a sus incapaces (entre ellos, las mujeres), por lo que la tutela testamentaria se extendió dejando a la tutela legítima en un segundo plano⁵².

En ocasiones, el marido pretendía evitar que la tutela cayese en determinados parientes agnados y para ello establecía la *tutela optiva*, en la que en testamento se concedía facultad a la mujer para elegir a su tutor. Podía el marido también concederle una *optio plena*, por la cual podría cambiar de tutor a su voluntad, cuantas veces quisiera.

Con la misma finalidad de evitar que la mujer estuviese sometida a la tutela de los parientes agnados se recurrió a una venta fingida (*coemptio tutelae evitan dae causa*) con persona de su confianza, que adquiriría la *manus* o potestad sobre ella,

que sostienen que el marido ejercía las funciones de tutor convirtiéndose en tutor automáticamente por matrimonio.

⁴⁸ M.J. MUÑOZ GARCÍA. *op. cit.*, p. 35 y ss; M.J. CASADO CANDELAS. *op. cit.*, pp. 46 y 47; P. RESINA SOLA. *op. cit.*, p. 104.

⁴⁹ A. DEL CASTILLO. *La emancipación de...*, *op. cit.*, p. 139; Dice J. MIQUEL. *op. cit.*, p. 56.

⁵⁰ P. RESINA SOLA. *op. cit.*, p. 105 y ss.

⁵¹ M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, pp. 141 y ss.; M.J. CASADO CANDELAS. *op. cit.*, p. 33 y ss.

⁵² M.J. CASADO CANDELAS. *op. cit.*, p. 61.

pero con el pacto de emanciparla. El emancipante sería el tutor de la mujer (*tutor fiduciarius*)⁵³.

En la época clásica⁵⁴ la *tutela mulieris* quedó como una limitación formal perviviendo esta institución por razones históricas y simplemente en protección de la propia mujer, que es quien realizaba los negocios por sí misma y podía perfectamente superarla.

Debido al *Ius Liberorum* la mujer pudo empezar a considerarse *siu iuris* después de que tuviese tres o cuatro hijos dependiendo de que fuese *ingenua* (nunca conoció esclavitud) o *liberta* (libre que fue esclava).

Con Justiniano se produjo la completa desaparición de la *tutela mulieris*, que solamente pervivía como una mera limitación formal vacía de contenido⁵⁵.

6. LIMITACIONES A LA CAPACIDAD DE OBRAR DE LA MUJER ROMANA

El estudio de la condición jurídica de la mujer romana precisa de un criterio comparativo, el de su situación respecto a la del hombre romano. Para ello, han de concretarse qué actos de la vida civil podía llevar a cabo asistida, por ejemplo, de la *auctoritas* de su tutor. Finalmente, se concluirá que la mujer romana ostentó una situación diferenciada dadas las restricciones impuestas en su capacidad de obrar, las cuales se sustentaron en argumentos como la debilidad de su espíritu, su ligereza mental o la imperfección de su sexo.

6.1. DERECHO DE SUCESIONES

6.1.1. *La lex Voconia de mulierum hereditatibus*

En el año 169 a.C. (585 de Roma) se introduce por la *lex Voconia* la prohibición de instituir herederas a las mujeres de los romanos más ricos, es decir, a los inscritos en la primera clase de censo (aquellos que poseían más de 100.000 ases). Sin embargo, la vigencia de esta ley fue meramente formal debido a que en la época imperial se abandona la formación del censo. Además, las disposiciones fideicom-

⁵³ D. ESPÍN CÁNOVAS. *op. cit.*; P. RESINA SOLA. *op. cit.*, p. 105 y ss.; M.J. CASADO CANDELAS. *op. cit.*, p. 66 y ss., y p. 126.

⁵⁴ M.J. CASADO CANDELAS. *op. cit.*, pp.80 y 81, expone que en la época clásica la tutela deja de ser una *potestas* para convertirse en una *munus* o carga en la que una conducta negligente entrañará responsabilidad. Así, surge la tutela *dativa* creada por la ley *Atila* y posteriormente por las leyes *Julia* y *Titia*; P. RESINA SOLA. *op. cit.*, p. 105 y ss., expone cómo la institución aún pervive en la época clásica, necesitando la *auctoritas* del tutor para determinados actos formales, pero estos son ya poco numerosos y se encuentran, además, en desuso.

⁵⁵ M.J. MUÑOZ GARCÍA. *op. cit.*, p. 44 y ss; A. D'ORS. *op. cit.*, pp. 296 y 297.



sarias en favor de las mujeres burlaban la prohibición de instituir las herederas⁵⁶. La *lex Voconia* hace referencia, por primera vez, al *ius liberorum* a través del cual toda mujer que hubiese dado luz a tres hijos, siempre que fuese ingenua, sería liberada de las incapacidades legales⁵⁷.

6.1.2. *Lex Iulia de maritandis ordinibus del 18 a.C. y la lex papia poppaea nuptialis del 9 d.C.*⁵⁸

Eran incapaces para suceder por testamento las mujeres de veinte a cincuenta años que permanecían *caelibes* (no casadas, viudas o divorciadas). No obstante, se les concedía la posibilidad de adquirir si contraían matrimonio dentro de cien días a partir de la muerte del testador o dentro del plazo de aceptación formal. La *Lex Iulia* concedía dispensa a la mujer por muerte del marido de un año y de seis meses por divorcio. No obstante, la *Lex Papia* estableció un plazo de dos años por muerte del marido y de dieciocho meses por divorcio. Si finalmente la adquisición no tenía lugar, el objeto sucesorio constituía *caduca*, que pasaba a herederos y colegatarios con hijos. En caso contrario, pasaría al fisco.

Además, se impuso a las mujeres romanas poseedoras de, al menos, 20.000 sestercios un impuesto del 1% anual sobre el capital en tanto permaneciera sin contraer matrimonio

Los *orbi* también eran incapaces. Entre ellos se encontraban las mujeres de veinte a cincuenta años, casadas y con un número de hijos inferior a tres si se trataba de *ingenuas* o de cuatro si eran *libertas*, pudiendo adquirir solamente la mitad de las herencias y legados.

Estas incapacidades estuvieron limitadas por un plazo de cincuenta años para las mujeres y de setenta para los hombres hasta que en época del emperador Tiberio, en el año 34 d.C., el SC. *Persicianum* estableció que una vez llegado el límite de edad las incapacidades continuarían y, en época del emperador Vespasiano, el SC. *Pegasianum* declara las leyes caducarias también aplicables a los *fideicomissa* acabando con las burlas a la *lex Voconia*.

En lo que a las sucesiones entre esposos se refiere, la *lex decimaria* determinó que las asignaciones entre ellos no pudiesen exceder una décima parte del patrimonio de cada uno⁵⁹.

Con respecto a las mujeres *probosas* (mujeres que realizaban oficios torpes —por ejemplo, comediantes—, mujeres infames y prostitutas) eran incapaces por ley

⁵⁶ P. RESINA SOLA. *op. cit.* p. 105 y ss; A. DEL CASTILLO. *La emancipación de..., op. cit.*, p. 129; D. ESPÍN CÁNOVAS. *op. cit.*

⁵⁷ A. DEL CASTILLO. *La emancipación..., op. cit.*, p. 16 y ss.

⁵⁸ La fecha de estas leyes y la forma de su promulgación son controvertidas. Dada la unión entre ambas, se las conoce genéricamente como *lex Iulia et Papia Poppaea*.

⁵⁹ J. IGLESIAS. *op. cit.*, pp. 423 y 424, A. DEL CASTILLO. *La emancipación de..., op. cit.*, p. 16 y ss.



a causa de su conducta para contraer matrimonio, por lo que no se les aplicaban las disposiciones de la *lex Iulia et Papia*. Ante esta situación, el emperador Domiciano (81-96 d.C) les quitaría el *ius capiendi* o derecho para adquirir por herencia o legado⁶⁰.

6.1.3. *Capacidad de testar* (testamenti factio activa)

Solamente gozaban de capacidad para testar aquellos que tenían plena capacidad jurídica y de obrar. Consecuentemente, solamente el *paterfamilias* podía testar. La mujer precisaba de la asistencia de su tutor, aunque con frecuencia si era *sui iuris* recurría a la *coemptio fiduciaria* para poder testar librándose de la tutela (*coemptio testamenti faciendi causa*)⁶¹.

6.1.4. *Los legados*

Con la finalidad de asegurar la subsistencia de la mujer y mantener su posición en la familia, al morir su marido, este, por medio de legados, le atribuía determinados bienes que formaban parte de la dote o, dada la confusión de los bienes dotales con el patrimonio familiar, otros bienes (*legatum pro dote*). El peculio también sería objeto de legado.

La mujer desempeñaba la función de *materfamilias* debiéndose ocupar del cuidado y vigilancia de la despensa para la alimentación de la familia, por lo que el marido podía instituir un legado de *penus* en su favor (comprendivo de bienes como comida, bebida y otros bienes de uso doméstico como la leña).

También podía establecer un legado de *mudus* en su favor que comprendía aquellos bienes de belleza o adorno (útiles de tocador, joyas y otros ornamentos). Sin embargo, los vestidos quedaban excluidos de este legado, ya que eran de ordinario legados. Otros legados eran el de joyas, oro, plata y objetos preciosos.

⁶⁰ B. GAMBOA URIBARREN. *op. cit.*

⁶¹ A. CASTRO SÁENZ. *Herencia y mundo antiguo. Estudio de Derecho sucesorio romano*, Sevilla, 2002, p. 55 y ss., afirma que el causante necesariamente habría de ser un *paterfamilias*, aunque la mujer *sui iuris* era capaz para disponer de sus bienes testamentariamente acompañada de la *auctoritas tutoris*, más bien se trata de una capacidad dudosa, afirma, por su no consideración de *paterfamilias* y la imposibilidad de tener *sui*, además de por la configuración no solamente patrimonial, sino también política y religiosa del testamento. Para testar, sostiene, es necesaria titularidad y volición, lo que implica capacidad jurídica y de obrar. Por ello, es discutida la capacidad de la mujer para testar. En efecto, si es *sui iuris* puede tener bienes y la imposibilidad de acudir a los comicios o al ejército (para prestar testamento en atención a los requisitos de forma exigidos) podría salvarse por la presencia de su tutor o de su marido. La posibilidad de que la mujer manifieste su voluntad acompañada de *auctoritas tutoris* es introducida por Adriano, por lo que considera que la mujer no pudo tener acceso al testamento comicial en época arcaica; J. IGLESIAS. *op. cit.*, p. 421; P. RESINA SOLA. *op. cit.* p. 112; B. GAMBOA URIBARREN. *op. cit.*, expone que la mujer podía ser testigo en juicio, pero no en testamento.



El legado de usufructo tuvo la función originaria de atender a la subsistencia de la viuda en el matrimonio libre asegurándole su marido los recursos necesarios para llevar una vida digna en la familia y ello sin lesionar los legítimos derechos sucesorios de sus hijos. Se permitió el uso y disfrute de bienes familiares asegurándose una continuidad en su posición familiar y en las funciones domésticas.

Este legado de usufructo podía adoptar diferentes formas siendo la más frecuente el usufructo vitalicio, aunque también se podía establecer una duración determinada. A veces, habría de finalizar cuando los hijos alcanzaran una determinada edad.

En ocasiones, en lugar de dejarle un legado de usufructo, imponía un fideicomiso en favor de los hijos o parientes. Por ejemplo, un legado de propiedad gravado con un fideicomiso sobre los objetos de uso personal de la mujer en el que el testador desea que, una vez usados por su mujer, pasen en propiedad a su hija. Encontramos esa misma finalidad de no privar a la mujer del uso o disfrute de sus bienes sin lesión de los derechos de los hijos.

Si el legado cumplía la estricta finalidad de asegurar la subsistencia de la mujer se habla de *annum*, es decir, de una renta o pensión⁶².

6.1.5. *La presunción muciana* (praesumptio muciana)

Estableció que toda adquisición de la mujer, cuya proveniencia no fuese posible determinar, habría de presumirse procedente del marido. Su ámbito de aplicación era el matrimonio *cum manu* y afectaba a los bienes dejados en legado por el marido a su mujer, ya que se presumía que todos los bienes adquiridos por la mujer durante el matrimonio procedían del marido. Se establecía esta presunción en beneficio del marido, que quedaba exento de probar que las cosas eran de su propiedad. Por lo tanto, no cumple una función protectora de la mujer casada. La presunción no fue aplicable al matrimonio libre porque como la mujer era *sui iruis* los bienes podían ser de su patrimonio⁶³.

En el Derecho romano clásico se produce un cambio con respecto a dicha presunción. Cuando el marido legaba a su mujer aquellos bienes que durante el matrimonio eran de su uso personal y estos bienes se encontraban en poder del heredero, la mujer debía accionar con la *actio reivindicatio* o con la *actio ex testamento* debiendo probar la procedencia de estos bienes y que habían sido efectivamente entregados por el marido. En caso de imposibilidad probatoria, se estimaría que las cosas habían

⁶² M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, p. 106 y ss.

⁶³ J. MIQUEL. *op. cit.*, p. 372, habla de los bienes parafernales como aquellos que en el matrimonio *sine manu* —pues en el *cum manu* la mujer carecía de capacidad patrimonial por lo que no podía tener bienes privativos— que quedan fuera de la dote. Unos bienes que solían ser entregados al marido en administración y que para su devolución se ejercitaría la *actio depositi* como reivindicatoria, que corresponde a la mujer como propietaria de las cosas en caso de dolo la *actio furti*. Justiniano consideraría que estos bienes constituyen una aportación análoga a la dote.

sido adquiridas de una forma indigna o no honorable. Quinto Mucio Escévola (de quién toma nombre la presunción) establece la inversión de la carga de la prueba de forma que sería el heredero del marido quien, en caso de oposición, debía probar que aquellas cosas habían sido adquiridas por la mujer sin conocimiento o consentimiento de su marido o bien que el legado no era comprensivo de las mismas⁶⁴.

6.1.6. Las XII Tablas (450 a.C.): la sucesión intestada en el *ius civile*

Las XII Tablas no conocían distinción entre hombre y mujer. Un principio de igualdad que rechazó la preferencia del varón frente a la mujer y otras instituciones como la primogenitura. Las hijas accedían a la sucesión del padre al igual que los varones, ya que se encontraban sometidos al mismo poder.

La mujer casada *cum manu* que ingresaba en la familia de su marido *loco filiae* (en el lugar de una hija siendo su marido el *paterfamilias*) se convertiría en hermana agnada de sus propios hijos, por lo que concurría con ellos a la herencia de su marido, considerándose *heres legitima* de este.

Sin embargo, dado que del matrimonio *sine manu* no se derivaba una comunidad patrimonial la mujer casada *sine manu* no era considerada *heres legitima* de su marido (y tampoco él era considerado *heres legitimus* de su mujer). Solamente en defecto de parientes cognados se concedía la *bonorum possessio sine tabuli* a cada uno de los cónyuges.

No se producía llamamiento por línea materna, por lo que madres e hijos no se sucedían recíprocamente. Solamente podían sucederse entre sí como próximos

⁶⁴ En palabras de J.L. LACRUZ BERDEJO. *op. cit.*, p. 241: «En el Derecho romano, las normas sobre régimen matrimonial aparecen tardíamente. Mientras se mantuvo el matrimonio *cum manu* no eran necesarias (ni aun posibles, al no serlo las relaciones pecuniarias entre cónyuges), pues ocupando la mujer en la familia el lugar de uno de los hijos (*loco filiae*), todo cuanto ella recibía se hacía propiedad del marido. En cambio el matrimonio *sine manu* influye poco en las relaciones patrimoniales entre los cónyuges: la mujer conserva sus bienes y su capacidad; el marido está obligado a procurarle los medios de subsistencia y, en general, a soportar, las cargas del matrimonio; las adquisiciones de la mujer durante éste se hallan afectadas por la llamada *praesumptio muciana*, según la cual se presumen hechas por el marido; finalmente, entre los cónyuges no hay lugar a las acciones de hurto...» y p. 242: «En el Derecho romano tardió la idea cristiana de la mujer *socia et uxor* y de la íntima unión entre los cónyuges, lleva a una cierta igualación de sus circunstancias económicas, que se realizan sobre todo por vía de la *donatio ante nuptias propter nuptias*, pero no llega más allá, sin duda por las dificultades que oponía a la introducción de un régimen de comunidad la legislación vigente. En cambio, en documentos otorgados en Italia a partir de la caída del Imperio de Occidente, hay atisbos de un régimen llamado *medietas*, en el que los haberes de la mujer se confundirían con los del marido y éste a su vez prometería a aquélla la mitad de sus bienes presentes y futuros; régimen que representa la primera manifestación de la comunidad conyugal, nacido en el campo del Derecho romano vulgar». J. MIQUEL. *op. cit.*, p. 368; M.J. MUÑOZ GARCÍA. *op. cit.*, pp. 44 y 25; M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, p. 119.



agnados (segunda clase de herederos⁶⁵) y si la mujer estaba bajo la *manus* del marido. Y es que no habría sucesión sin *potestas* paterna porque bajo el término *heres sui* se designaba al heredero bajo potestad de quien muere. En efecto, el sistema sucesorio no respondía, en primer término, a la filiación o al parentesco sino a la *potestas*. Según la Ley de las XII Tablas, únicamente los descendientes por vía masculina heredarían en primera línea, en segunda línea los colaterales del lado paterno (*agnados*) y mientras que en la clase de los descendientes se llama por igual a hombre y a mujer en la clase de los colaterales se restringió a las hermanas consanguíneas. El sistema sucesorio romano excluía a los parientes en línea materna (lo que no solo afectaba a los hijos, sino que tampoco sucedían los sobrinos a los hermanos o hermanas de su madre, ni los primos a los hijos de los hermanos o hermanas de su madre).

Si el causante de la sucesión era una mujer, no existía primera clase de herederos porque la mujer no tenía *sui* (más bien, no tenía ni *potestas* ni *manus* y consecuentemente no la podía ejercitar sobre nadie). Correspondía llamar a los agnados o gentiles.

6.1.7. Bonorum possessio ab intestato: la sucesión intestada pretoria

En la época clásica, hubo una sucesión intestada *iure* pretorio, la *bonorum possessio*, basada en el parentesco sanguíneo. El pretor podía otorgarla a los *liberi*, *legitimi*, *cognatii* y *vir et uxor*.

Los *liberi* eran los *sui* del causante y aquellas personas que serían *sui* si una *capitis diminitio* —disminución de capacidad— no lo hubiese impedido con tal de que no se hallen bajo la *potestas* de otro. Como la mujer no tiene *potestas* sobre ninguna persona no puede haber *bonorum possessio un deliberi* en el supuesto de que ella sea el causante. De la misma forma, quienes definitivamente la sucedían no eran *liberi*. En cambio, la mujer sí podía suceder a otro como *liberi*⁶⁶.

Los *legitimi* eran los herederos civiles de las XII Tablas, pero realmente solo eran llamados los agnados porque los *sui* eran llamados como *liberi* y el llamamiento a los gentiles había desaparecido a finales de la República.

Los *cognatii* eran los parientes sanguíneos. Por primera vez, madre e hijo podían sucederse recíprocamente. Ahora bien, para que ello fuese posible no podía

⁶⁵ Los *heredes legitimi* (herederos *ab intestato*) designados en la Ley de las XII Tablas se distribuían en tres clases: los *sui* (aquellos que se hallaban bajo la *potestas* o *manus* del causante), los *agnatus proximus* (aquellos que descienden junto con el causante de un ascendiente común y que, de no haber muerto el causante, se encontrarían sometidos a su *patria potestas*) y los *gens* (miembros de la *gens* como un grupo compuesto por varias familias que llevan el mismo nombre y descienden de antepasados comunes).

⁶⁶ A. D'ORS. *op. cit.*, p. 345, explica que el hijo emancipado, a diferencia del que había permanecido bajo potestad, tuvo la posibilidad de tener un patrimonio propio. Por este motivo, al emancipado que solicite la *bonorum possessio* se le impone el deber de aportar para el cómputo del caudal hereditario el valor activo de su propio patrimonio (*collatio emancipati*). Existe una particularidad respecto a las hijas emancipadas y casadas (*sine manu*) puesto que también habrá de colacionar la dote.

haber ningún agnado, teniendo, de haberlo, este preferencia frente a la madre y frente al hijo. No obstante, se trató de una situación resuelta por los S.C. Tertuliano y Oficiano.

El S.C. Tertuliano (s. II d.C.) determinó que la madre casada *sine manu* quedaba equiparada a las hermanas del hijo que moría sin descendencia —aunque no a los hermanos—. La madre tenía preferencia frente a los tíos agnados (tercer grado de parentesco colateral), pero solo si la madre tenía tres o más hijos (*ius liberorum*⁶⁷).

El S.C. Orficiano (178 d.C.) determinó que los hijos sucedieran a su madre con preferencia ante otros parientes agnados de aquella y, con posterioridad, fue extendido a los nietos.

La *vir et uxor* era la sucesión recíproca entre marido y mujer. En el supuesto de que el causante fuese el marido, *vir et uxor* refiere al matrimonio *sine manu* porque en el *cum manu* la mujer era uno de los *liberi* y entraba en el primer llamamiento.

En época posclásica la madre podía adquirir, cuando menos y en el supuesto de no tener el *ius liberorum*, un tercio de la herencia de los hijos y en el derecho justinianeo desaparece el *ius liberorum*, quedando excluida solo por los *sui heredes* y por el padre natural. Mediante las Novelas 118 y 127, de los años 543 y 548, se establece definitivamente el parentesco de sangre, derogándose el sistema de familia agnada y adquiriendo la mujer plena capacidad sucesoria⁶⁸.

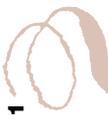
6.1.8. Sucesión testada

Para la sucesión testada, las XII Tablas estipulaban que hijos e hijas accederían en igualdad a la herencia del padre tal y como ocurría en la intestada.

No obstante, mientras que la desheredación del hijo varón debía hacerse de forma individual y nominativa (*nominatim*), la de las hijas (y ulteriores descendientes cualquiera que fuese su sexo) podía hacerse de forma conjunta y genérica (*inter ceteros*). A partir de Justiniano todos tuvieron que ser desheredados de forma nominal.

⁶⁷ En el mismo sentido, A. DEL CASTILLO. *La emancipación de...*, *op. cit.*, p. 16 y ss.

⁶⁸ A. D'ORS. *op. cit.*, p. 343 y ss; J. MIQUEL. *op. cit.*, p. 405, de forma más detallada presenta la reforma sucesoria llevada a cabo por Justiniano en las Novelas 118 y 127. Habla de dos fases a distinguir en la reforma. En primer lugar, habría una Compilación con reformas puntuales cuyas líneas maestras —señala— serán la equiparación de varones y mujeres en la sucesión citando como ejemplo una constitución del año 531 (C. 6,58, 14) que elimina la preferencia de los agnados masculinos frente a los femeninos, y también la preferencia del parentesco cognaticio frente al agnaticio. La reforma operada por las novelas la califica de estructural. A lo que al tema de estudio resulta de interés cabe apuntar que cita la reforma parcial por la novela 21 que se refiere a los armenios y otros pueblos orientales citando literalmente que «desprecian la naturaleza y ofenden al sexo femenino como si no hubiera sido creado por Dios y no estuviera llamado a perpetuar la humanidad»; P. RESINA SOLA. *op. cit.*, p. 112; B. GAMBOA URIBARREN. *op. cit.*



Si el hijo varón era preterido el testamento era nulo *ab initio* abriéndose la sucesión intestada. Sin embargo, de ser preterido cualquier otro el testamento era válido y concurrían a la herencia con los que sí habían sido instituidos⁶⁹.

6.2. DERECHO PROCESAL: LA PROHIBICIÓN DE ABOGAR POR OTRO ANTE MAGISTRADO

Se prohibía a la mujer la defensa de otra persona mediante el ejercicio de la abogacía. Ulpiano encontró la razón de esta prohibición en la conveniencia de que «las mujeres no se mezclen, contra la honestidad correspondiente a su sexo, en causas ajenas, ni desempeñen oficios propios de hombres»⁷⁰.

6.3. DERECHO DE FAMILIA

6.3.1. Incapacidad de adoptar o arrogar

La adopción suponía un acto jurídico en el que un extraño ingresaba como *filius* en una familia. Según el adoptado fuese *alieni iuris* o *sui iuris* se distinguía entre *adoptio* y *adrogatio*.

La *adoptio* antigua, de acuerdo con el modelo de familia agnaticia, determinaba la adquisición de una nueva *potestas* sobre el adoptado con extinción de la precedente. Sin embargo, la *adrogatio* implicaba la absorción de una familia por otra entrando el arrogado bajo la potestad del arrogante, que adquiría también su entero patrimonio como un supuesto de sucesión universal *inter vivos*. Por ello, la mujer no podía adoptar o arrogar porque no podía ejercer ninguna *potestas* sobre otro sino que siempre estaba sujeta a una potestad ajena y, en su defecto, a tutela.

Justiniano distinguió dos clases de adopción: la *adoptio plena* y la *adoptio minus plena*. La *adoptio plena* era la hecha por un ascendiente del adoptado y producía los mismos efectos que la clásica de forma que el *filius* se desligaba totalmente de su familia originaria para hacerse miembro de la nueva familia. En la *adoptio minus plena* se dejaba al adoptado bajo la potestad de su padre natural y solo se le otorgaba un derecho de sucesión legítima sobre los bienes del adoptante. Puesto que

⁶⁹ B. GAMBOA URIBARREN. *op. cit.*; Y. THOMAS. *op. cit.*, pp. 136-206; J. MIQUEL. *op. cit.*, p. 399 y ss; A. D'ORS. *op. cit.*, p. 340.

⁷⁰ M.J. CASADO CANDELAS. *op. cit.*, p. 78, afirma que la prohibición a las mujeres de la facultad de *postulare pro aliis*, negada por el Digesto, se suprimió por el pretor urbano a instancia de una mujer abogado, Afrania; D. ESPÍN CÁNOVAS. *op. cit.*; B. GAMBOA URIBARREN. *op. cit.*, se permitió a la mujer actuar como abogado en el proceso civil hasta mediados del s. I a.C., entonces el pretor urbano introdujo una cláusula en un edicto en la que establecían exclusiones por razón de sexo. Se prohibía a la mujer *postulare pro aliis*, es decir, presentar demandas formales a favor o en nombre de terceros ante los tribunales. Para Paulo la razón de que las mujeres no pudieran ser nombradas jueces se hallaba en la costumbre y no en la ley o en la naturaleza.

la *adoptio minus plena* no confería la patria potestad, se permitió que las mujeres pudiesen adoptar para consuelo de la pérdida de sus hijos⁷¹.

6.3.2. Exclusión de la patria potestad sobre los hijos

El *paterfamilias*, que necesariamente era varón, ejercía la *patria potestas* sobre los hijos. La idea de una *materna potestas* no es siquiera tenida en cuenta por los juristas⁷². Dado que el parentesco se transmitía por la línea del varón, si la madre era soltera su hijo carecía de autoridad familiar, por lo que era *sui iuris* desde el nacimiento, aunque se le nombraba tutor por ser *impúber*⁷³.

6.3.3. Incapacidad para ejercer la tutela

Las mujeres eran incapaces para ejercer la tutela, pero en Derecho posclásico, la madre y la abuela tendrían también acceso a la tutela de sus descendientes, siempre que se comprometieran bajo juramento a no contraer nuevas nupcias⁷⁴.

6.4. DERECHO DE OBLIGACIONES: LA PROHIBICIÓN DE *INTERCEDERE PRO ALIIS* DEL S.C. VELEYANO

El Senadoconsulto Veleyano del año 46 d.C. prohibía a la mujer la *intercessio pro aliis*⁷⁵. Con respecto a la prohibición, ya existente en un edicto de Augusto confirmado después por Claudio, de interceder por su marido, esta disposición la

⁷¹ J. IGLESIAS. *op. cit.*, pp. 353 y 354. Además, Gayo en *Instituciones*, 1, 104: «Las mujeres, en cambio, no pueden de ningún modo adoptar, ya que no tienen en su potestad ni siquiera a los hijos naturales»; Y. THOMAS. *op. cit.*, pp. 136-206, afirma que los hombres podían adoptar, aunque no tuviesen esposa. En la adrogación, modalidad arcaica, la esposa era presupuesto necesario para la simulación por la cual la adopción imitaba la naturaleza, pero no intervenía en el acto y tampoco se convertía en madre del adoptado. Expone cómo los hombres no solamente pueden adoptar hijos aun cuando no tengan esposa sino que, incluso estando casados, su mujer no participará en este acto.

⁷² J. IGLESIAS. *op. cit.*, p. 350 y ss.; P. RESINA SOLA. *op. cit.*, p. 102, expone que la situación de *materfamilias* no existe como categoría jurídica y que su uso en las fuentes no puede significar otra cosa que *matrona* como mujer de conducta honesta o *uxor* como esposa legítima del padre de familia, con o sin hijos.

⁷³ B. GAMBOA URIBARREN. *op. cit.*

⁷⁴ J. IGLESIAS. *op. cit.*, p. 377 y ss; Y. THOMAS. *op. cit.*, pp. 194 a 203; E. CANTARELA. *op. cit.*, p. 241, explica que en la primera mitad del s. II el jurista Neracio admitió que las mujeres que hubiesen hecho una *postulatio* al Príncipe pudiesen ejercer la tutela y en el año 390 las viudas fueron admitidas en la tutela sobre los hijos y los nietos a falta de tutores legítimos y testamentarios y bajo la condición de que declarasen no casarse de nuevo. Por último, en el año 530 Justiniano extendió la tutela a la madre natural.

⁷⁵ M.J. CASADO CANDELAS. *op. cit.*, p. 78.



ampliaría sin limitarla a la mujer casada. Para ello, ordenaba al magistrado que denegase la acción a quien accionara por aquellos actos que constituyesen intercesión o mediante la concesión de una *exceptio* a la mujer demandada o a sus garantes.

La disposición senatorial entrañaba una prohibición limitadora del ámbito de disposición patrimonial de la mujer, pero ello con la finalidad de proteger sus bienes dada su falta de experiencia y por estimarse lega en Derecho. Precisamente esta finalidad de protección se haría valer por la misma mujer a través de las *exceptio*⁷⁶.

En la Auténtica, Justiniano declaró nula de pleno derecho toda intercesión realizada por mujer casada. Se añadió como fundamento excluir la posibilidad de que el marido ejerciera coacción que induzca a la mujer a obligarse con él con grave riesgo para sus intereses. La mujer no se beneficiaría de la *exceptio* si documentalmente declaraba que no intercedía gratuitamente o si renunciaba a la *exceptio* o confirmaba la *intercessio* dentro de los dos años siguientes⁷⁷.

7. CONCLUSIONES

El Derecho romano negó capacidad de obrar a la mujer, la cual siempre estuvo subordinada a una potestad familiar (*patria potestas* o *manus mariti*). Al salir de esta potestad, la mujer se convertía en *sui iuris* y entonces era sometida a *tutela mulieris*. Esta tutela desapareció a finales de la época clásica por la *lex Claudia* y a partir de entonces solamente perviviría como una mera limitación formal vacía de contenido produciéndose su absoluta superación con Justiniano.

En una sociedad patriarcal en la que el modelo de familia era el agnaticio (estableciéndose el parentesco por la línea del varón) la situación de inferioridad en la que se encontraba la mujer se hacía más patente cuando el matrimonio venía acompañado de la *conventio in manu*. A través de este acto jurídico la mujer abandonaba su familia para ingresar en la de su marido sometiéndose a su *manus* si este era *sui iuris* o a la *patria potestas* bajo la que se encontrase si era *alieni iuris*. En el Derecho romano clásico se generalizó del matrimonio libre o *sine manu*, de forma que la mujer casada no ingresaba en la familia de su marido, alcanzando bastante independencia sobre todo en el ámbito patrimonial, ya que en el caso de ser *sui iuris* solamente precisaba de su tutor para obrar.

Se concluye que, en términos de capacidad, la mujer no se encontraba en el mismo plano que el hombre. Así, en la sociedad romana la mujer podía ostentar los tres *status* (mujer ciudadana, libre y no sometida a potestad ajena) y tener la plena capacidad jurídica. Sin embargo, si contraía matrimonio *cum manu* se producía una disminución en dicha capacidad, ya que a través de la *conventio in manu* se convertiría en *alieni iuris*. Por otra parte, el sexo se presentó como causa extintiva

⁷⁶ M. GARCÍA GARRIDO. *op. cit.*, p. 154 y ss.

⁷⁷ M.J. MUÑOZ GARCÍA. *op. cit.*, p. 49.

de la capacidad de obrar. De esta forma, mientras el matrimonio podía suponer una disminución de la capacidad jurídica de la mujer, no ocurría lo mismo con la capacidad de obrar, dado que ninguna mujer, fuese casada, soltera o viuda, podía actuar por sí misma y por sí sola.

RECIBIDO: abril de 2015, ACEPTADO: abril de 2016



BIBLIOGRAFÍA

- CANTARELA, Eva. *La calamidad ambigua. Condición e imagen e la mujer en la antigüedad griega y romana*. Madrid, 1991.
- CASADO CANDELAS, María Jesús. *La tutela de la mujer en Roma*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1972.
- CASTRO SÁENZ, Alfonso. *Herencia y mundo antiguo. Estudio de Derecho sucesorio romano*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2002.
- CID LÓPEZ, Rosa María. «La educación de la niña romana: de *puella* a *matrona docta*», en Virginia ALFARO y Rosa FRANCIA (coords.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2001, pp. 21-68.
- D'ORS, Álvaro. *Derecho Privado Romano*. Navarra: Eunsa, 2004.
- DEL CASTILLO, Arcadio. *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d.C.* Granada: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada y Departamento de Historia Antigua, 1976.
- DEL CASTILLO, Arcadio. «Legislación romana y liberación femenina: una relación inconsciente». Alicante [consultado en julio de 2016]. URL: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4435/1/Lucentum_07-08_07.pdf.
- ESPÍN CÁNOVAS, Diego. «Capacidad jurídica de la mujer casada. Discurso pronunciado en la solemne apertura del Curso Académico 1969-1970». Salamanca [consultado en febrero de 2016] URL: http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/115881/1/bg_120520.pdf.
- FERNÁNDEZ BAQUERO, María Eva. «La mujer romana ante el divorcio», en Aurora LÓPEZ, Cándida MARTÍNEZ y Andrés POCIÑA (eds.), *La Mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1990, pp. 122-135.
- FERNÁNDEZ DE BUJÁN, Antonio. *Derecho Privado Romano*. Madrid: Iustel, 2010.
- FRANCIA SOMALO, Rosa. «La mujer romana y los ideales de la *humanitas*», en Virginia ALFARO y Rosa Francia (coords.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2001, pp. 47-78.
- FRIEDLANDER, Ludwig. *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma, desde Augusto hasta los Antoninos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- GAMBOA URIBARREN, Blanca. «Mujer y sucesión hereditaria en Roma», en *Mujeres y Derecho: Pasado y presente. Congreso multidisciplinar de la sección de Bizkaia de la Facultad de Derecho* [consultado en febrero de 2016]. URL: http://www.ehu.eus/documents/2007376/2109490/mujeres_y_derecho.pdf.
- GARCÍA GARRIDO, Manuel. *Iusuxorium: el régimen patrimonial de la mujer casada en derecho romano*. Roma-Madrid: Cuadernos del Instituto Jurídico Español, núm 9, 1958.
- IGLESIAS, Juan. *Derecho romano*. Madrid: Sello Editorial, 2010.
- LACRUZ BERDEJO, José Luis. *Derecho de familia. El matrimonio y su economía*. Navarra: Civitas Thomson Reuters, 2010.
- LÓPEZ NEVOT, José Antonio. *La aportación marital en la historia del derecho castellano*. Almería: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 1998.
- MIQUEL, Joan. *Derecho privado romano*. Madrid: Marcial Pons, 1992.

- MUÑOZ GARCÍA, María José. *Las limitaciones a la capacidad de obrar de la mujer casada: 1505-1975*. Madrid: Servicio de Publicaciones-UNEX, 1991.
- PIETTRE, Monique, *La condición femenina a través de los tiempos*. Madrid: Ediciones Rialp S.A., 1977.
- RESINA SOLA, Pedro. «La condición jurídica de la mujer en Roma», en Aurora LÓPEZ, Cándida MARTÍNEZ y Andrés POCIÑA (eds.), *La Mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1990, pp. 98-119.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Ana María. «El derecho y la diferenciación de sexos». *Curso Mujeres de la Literatura y la Historia de Roma Universidad Carlos III de Madrid*, 2010 [consultado en febrero de 2016]. URL: http://ocw.uc3m.es/derecho-privado/mujeres-de-la-literatura-y-la-historia-de-roma/material-de-clase1/leccion_2.pdf/view.
- THOMAS, Yan. «La división de los sexos en el derecho romano», en *Historia de las mujeres. 1. La antigüedad*, Madrid: Ed. Taurus, 2000, pp. 136-206.



MUJERES CHIAPANECAS, ELECCIONES MUNICIPALES: SU TRIPLE EXCLUSIÓN

Carlota Amalia Bertoni Unda,
María de los Ángeles Salto Argueta
y Juliana Matus López
Universidad Autónoma de Chiapas
(UNACH). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

RESUMEN

En este trabajo comprenderemos al género como un entramado de relaciones, significaciones y prácticas construidas socialmente; veremos cómo la exclusión de la mujer en la vida política de Chiapas es vista con naturalidad, a pesar de que formalmente se admite que varones y mujeres poseen los mismos derechos políticos. Esta naturalización genera la práctica de una triple exclusión de las mujeres chiapanecas en elecciones municipales: por ser mujer, por ser indígena y por pertenecer a un partido político. Esta afirmación se cimienta en el análisis de cuáles y cuántos puestos de elección popular han ocupado las mujeres chiapanecas, permitiéndonos responder sobre el grado de la exclusión en la participación de la vida política y develar que a pesar de las luchas feministas y acciones en el orden jurídico, aún falta camino por recorrer para alcanzar su inclusión e igualdad política.

PALABRAS CLAVE: mujeres, elecciones municipales, exclusión.

ABSTRACT

«Chiapas women and municipal elections: Their triple exclusion». We are going to understand gender as a network of relationships, meanings and built socially practices above different dimensions; we will observe, in today's society, how exclusion of women in political life in Chiapas is seen naturally, Regardless of what formally and rationally is admitted that men and women possess the same social and political rights. For native women, this generates the practice of a triple exclusion of Chiapas women in municipal elections for: being woman, native and belonging to a Political Party. Recognize triple exclusion in this dissertation, It was based on the analysis about: which and how many positions of popular election haven occupied Chiapas women, which has allowed us to respond, to a certain extent, the degree of exclusion in the participation of politic life from Women, and has allowed us to reveal that despite feminist struggles and recognition in the international, national and state legal order of equal political and social rights, we still have a long way to go True inclusion of women in the public life.

KEYWORDS: women, municipal elections, exclusion.



0. INTRODUCCIÓN

La equidad de género en nuestros días es un valor vinculado a la lucha de mujeres que, participando activamente en diferentes ámbitos de la sociedad, se han esforzado por ser reconocidas como ciudadanas activas y actores importantes en la construcción de una sociedad democrática. A pesar de que desde la primera mitad del siglo xx en el mundo occidental se reconoce formalmente el derecho de las mujeres a participar en los procesos de elección popular, fue a finales de ese siglo y principios del xxi cuando se observó el reclamo de las mujeres por hacer efectivo este derecho (Ansolabehere y Cerva, 2009). Esta cuestión refiere a la igualdad¹ política, ya no en términos de homogeneidad abstracta, como en épocas previas, sino como el reconocimiento de las diferentes categorías construidas socialmente, entre las que podemos encontrar las de género² y la de la cultura política en cuanto a la inclusión y efectiva participación de las mujeres en las decisiones de la vida pública.

Ahora bien, para efectos de este ensayo, es importante establecer que partimos del supuesto de que el género es un entramado de relaciones, significaciones³, órdenes y prácticas que se construyen socialmente tomando a la diferencia sexual como fundamento; en esta construcción —que no siempre es explícita—, se han establecido predisposiciones que ordenan, dentro de una determinada jerarquía, las formas de participación de las mujeres en la vida política en nuestra sociedad; siendo este mundo simbólico el que constituye la aceptación de formas de exclusión como si fuese una cuestión natural del orden de las cosas, a pesar de que formal y racionalmente se reconoce que varones y mujeres tienen los mismos derechos para participar en la vida política.

Asimismo, la participación de las mujeres en la vida política⁴ de Chiapas tiene características propias en relación con el resto del país, y aunque siempre han

¹ La idea de igualdad aparece en el discurso de la modernidad ligada a otras ideas como libertad y razón. En México, la Constitución Política reconoce libertades y derechos en igualdad a las mexicanas y los mexicanos como individuos, ciudadanos de un Estado nacional. En Chiapas el voto se obtiene el 11 de mayo de 1925, es el 2.º estado a nivel nacional después de San Luis Potosí en 1919.

² La lucha por la igualdad de género en América Latina hunde sus raíces en la segunda mitad del siglo xix, con el surgimiento de grupos de mujeres de clase alta que reivindicaron su acceso a la universidad consiguiendo ser las primeras médicas y abogadas. Al mismo tiempo, las mujeres de las clases bajas encabezaron las primeras huelgas de trabajadoras, exigiendo condiciones laborales dignas para sí y para sus familias. Finalmente, las mujeres encontrarían en la reivindicación del reconocimiento del derecho al voto protagonizada por las sufragistas la movilización para poner fin a las guerras y los sistemas autoritarios y la progresiva lucha por la eliminación de todas las desigualdades que impiden el pleno desarrollo de las mujeres un espacio por el cual incursionar en el ámbito de lo público. (http://americalatina.genera.org/es/index.php?option=com_content&view=article&id=1756&Itemid=491).

³ Clifford Gueertz (2000) sostiene que este entramado de significaciones es un sistema de concepciones heredadas con las que los seres humanos transmiten, persisten y construyen su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. De esta manera las mujeres y los varones estamos sujetos a una serie de prescripciones y prohibiciones en nuestro sentir, pensar y actuar social.

⁴ Si bien las formas de participación política incluyen la afiliación a partidos políticos, a grupos de presión, persuasión y recolección de votos, actividades en campañas electoras, cargos en las



estado presentes de alguna manera, no es sino hasta años recientes cuando se han postulado como candidatas en los procesos electorales⁵. Siendo que la posibilidad de participar como candidatas se relaciona con su incursión en las instituciones partidarias, donde han tenido una militancia activa posterior a la de los varones.

En este sentido, los partidos políticos son espacios en los que se dirimen consensos de diferentes órdenes de las relaciones sociales (jurídica, cultural, género, económica, etcétera) articuladas en la política nacional, estatal y municipal, esto es, de la participación de las ciudadanas y ciudadanos en la vida pública en estos tres niveles de gobierno. En las dinámicas de este tipo de organización política están contenidas concepciones y formas de actuación y relación política que definen las maneras de participación de varones y mujeres.

Por otra parte, pensamos que conocer cuáles y cuántos puestos de elección popular han ocupado las mujeres en los ayuntamientos de Chiapas nos permitirá responder, en cierta medida, si la mujer ha sido incluida o excluida de la participación de la vida política de la entidad. Esto a la luz de que la política mundial, respecto a los Derechos Humanos y la democracia, busca promover su respeto y protección, esto bajo los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad, garantizando la participación de mujeres y hombres de manera paritaria⁶.

En este sentido, nos interesa conocer cuánto han participado las mujeres conforme al derecho del sufragio pasivo, circunscribiéndonos a los procesos electorales municipales de 1970, 1988 y 2012; para ello hemos hecho un análisis cuantitativo, tomando como base los registros de candidatas y su elección efectiva. Ello, nos parece, ha permitido, en un primer momento, visibilizar la inclusión de las mujeres en la política municipal, además de dar cuenta de la trayectoria de su participación

dirigencias partidarias, en ONG, movimientos sociales en general, nos enfocaremos aquí solamente en la participación en los procesos electorales municipales en el estado de Chiapas, México.

⁵ Las elecciones constituyen un escenario fundamental para el ejercicio de la ciudadanía política activa. Desde siempre las mujeres han participado políticamente y hasta años recientes se ha iniciado su actividad electoral, como votantes y candidatas. Lamas y Azueta (2009: 31). El derecho de las mujeres de votar y ser votadas en México, como seguramente ha sido en otras partes del mundo, ha sido producto de litigios políticos, jurídicos y mediáticos encabezados por mujeres.

⁶ La expectativa sobre la participación paritaria de varones y mujeres en América Latina ha sido explicitada en las legislaciones electorales y en los estatutos de los partidos políticos a partir de la década de los noventa; la pionera fue la Ley de Cupo Femenino de Argentina en 1991. En México, el «sistema de cuotas comienza en 1993, con la reforma al artículo 175, fracción 3ra del Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (Cofipe), donde se establece la acción afirmativa a favor de las mujeres, para compensar la desigualdad de su participación en relación con los varones. Recomienda que los partidos políticos promuevan una mayor participación de las mujeres en la vida política del país, postulando a mujeres a cargos de elección popular. En 1996 se aprueba la adición a la fracción 22 transitoria del artículo 5.º del Cofipe, para que los partidos políticos estatutariamente establezcan que las candidaturas a diputados y senadores no excedan del 70% para un mismo género y promuevan mayor participación política de las mujeres. En 2002, se pasa de la recomendación a la aprobación por unanimidad en la Cámara de Diputados de la Ley de Cuotas». (Ansolabehere & Cerva, 2009: 19 y 20).



en los procesos electorales; esto nos da indicios del camino que aún nos falta por recorrer en la participación paritaria y plena de mujeres y varones en estos procesos⁷.

A efectos de lo anterior, las fuentes de consulta en este caso fueron el Archivo Histórico del Congreso del Estado de Chiapas (AHCE) para las elecciones de 1970 y 1988, y el Archivo del Instituto Estatal Electoral (IEE) para la elección de 2012. La selección de los periodos electorales en cuestión se debe a que son los más completamente documentados para un cotejo serio y científico, puesto que, por desgracia, no existe una tradición de conservar documentación de este tipo, ni una cultura de rescate y preservación de documentos históricos, en el estado.

Así pues, el recorrido en los datos⁸ nos ha permitido organizar los archivos mencionados para el reconocimiento de la exclusión de las mujeres como candidatas de partidos políticos⁹ en Chiapas y en los puestos de elección popular. Pensamos que esto es producto de lo que se ha llamado «techo de cristal»¹⁰ y la consecuente anulación de hecho, en el ámbito de la política estatal, de la mujer¹¹, y con mayor magnitud en el ámbito municipal, lo que induce nuestro interés de recuperar información histórica de los espacios electorales y el ejercicio de cargos de elección popular por mujeres chiapanecas en el devenir histórico en nuestra entidad. Nuestra labor ha consistido, en el rescate y sistematización del acervo encontrado sobre la participación de las mujeres chiapanecas en los procesos electorales en Chiapas, lo que nos ha permitido interpretar a la luz de estos resultados.

⁷ «En 2012, las mexicanas ocupamos 6 por ciento de presidencias municipales, 37 por ciento de diputaciones federales, 27 por ciento diputaciones locales y 33 por ciento de senadoras. Es un incremento en relación al sexenio anterior pero todavía no es suficiente... la igualdad todavía está muy lejos para que pueda ser una realidad... Si revisamos, en el país apenas hay tres mujeres en las secretarías de Estado. En el Poder Judicial vemos que hay dos ministras de los 11 que son, y si nos vamos a las entidades federativas tenemos cero gobernadoras», declaraba Marcela Eternot, del Instituto Nacional de la Mujeres, para el periódico *La Jornada*, el 8 de julio de 2014.

⁸ Estando de acuerdo con Bourdieu (2000) en que los datos se construyen, en este momento decidimos que ha sido necesario tener los datos como punto de partida para nuestra interpretación. Los datos construidos por las dependencias de los gobiernos federal y estatal nos han permitido ir pensando, imaginando, viendo la necesidad de construir nuestros propios datos. Sin embargo, sin los datos oficiales, ello no hubiera sido posible.

⁹ Pensamos al partido político como una institución (Berger y Luckman, 2001) y escenario de fuerzas (Panebianco, 1990), que tiene su origen en la cultura occidental, como un espacio de socialización de la cultura política en el que se otorgan a sus miembros activos determinadas probabilidades ideales o materiales (Weber, 1995).

¹⁰ El techo de cristal es una cuestión simbólica, es «... una superficie superior invisible en la carrera laboral de las mujeres, difícil de traspasar, que nos impide seguir avanzando. Su carácter de invisibilidad viene dado por el hecho de que no existen leyes ni dispositivos sociales establecidos ni códigos visibles que impongan a la mujeres semejante limitación, sino que está construido sobre la base de otros rasgos que por su invisibilidad son difíciles de detectar». Mabel Burin (http://www.stecyl.es/mujer/el_techo_de_cristal.htm).

¹¹ Quizás valdría la pena resaltar que la cuestión de género tanto en la vida política como en las prácticas electorales se manifiesta y regula con un pensamiento dicotómico; se piensa en varón-mujeres.



Ahora bien, los datos generados en las elecciones municipales de Chiapas en los procesos de los años electorales de 1970, 1988 y 2012 han sido comparados de dos formas: la primera en lo relativo a los números totales que arrojan, con el propósito de encontrar las tendencias de participación genérica y dar luz sobre los procesos de inclusión/exclusión de las mujeres en la vida política chiapaneca; y la segunda en lo referente a la ubicación y posicionamiento de las mujeres en la estructura de los ayuntamientos municipales, con lo que se intenta conocer cuán próximas pueden estar en espacios de poder y decisión de las formaciones políticas municipales, o dicho de otra manera, qué tanto el hecho de ser mujer en Chiapas limita el acceso a los cargos de elección de ayuntamientos y la posibilidad de poder tomar decisiones de la vida pública municipal.

Pensar cuantitativamente el tema de la exclusión de la mujer en la vida política de Chiapas implica recurrir a las estadísticas que hemos podido construir con el análisis de los archivos antes mencionados. Esto nos ha permitido hacer un primer acercamiento a las posibilidades reales (inclusión/exclusión) que tenemos las mujeres en Chiapas de participar en los ayuntamientos municipales y reconocer que vivimos tres tipos de exclusiones.

1. PRIMERA EXCLUSIÓN: POR SER MUJER

En 1970, Chiapas contaba con 111 municipios cuyos ayuntamientos estaban conformados, en su mayoría, por 11 miembros; 8 denominados propietarios ejercían distintos cargos a nivel de la estructura política local, 3 suplentes, esto es, ciudadanos sin cargo real ni acceso a la toma de decisiones (poder) en la vida municipal, de manera que los ayuntamientos quedaban conformados de la siguiente manera: 1 edil o presidente (a) municipal; 1 síndico (a) municipal; 6 regidores (as) propietarios (as); y 3 regidores (as) suplentes.

Ahora bien, en la elección de ese año hubo 1.221 puestos de elección popular a ocupar; en 96 de los 111 municipios encontramos mujeres en algún espacio de la estructura administrativo-política del ayuntamiento, en tanto que en 15 no se observa participación femenina. Lo que implica que en 86,49% de los ayuntamientos chiapanecos hubo participación en cargos de elección popular de mujeres, mientras que en 13,51% no (ver cuadro 1).

Para la elección de 1988, la estructura de los ayuntamientos municipales se conserva, reduciéndose a 1.211 los puestos de elección popular, por la desaparición de Francisco León como municipio debido a la destrucción de su territorio por la erupción del volcán Chichonal¹² en 1982; como resultado del proceso electoral de ese año, 79 de estos municipios (71,82% de la elección) tuvieron mujeres como

¹² El Chichonal es un volcán que emite cenizas y gases, está ubicado en el noroeste del estado de Chiapas.



integrantes de los cabildos en los ayuntamientos, en tanto que en 31 (28,18%) no tuvieron participación (ver cuadro 1).

Por último, en el proceso electoral de 2012, la cantidad de municipios en la entidad y la estructura de los ayuntamientos se modificó: se incrementaron a 122 los municipios¹³, en consecuencia aumentaron a 1.419 los puestos de elección, mismos que se integran de la siguiente manera: 9 ayuntamientos de 15 miembros, 18 ayuntamientos de 8 miembros y 95 ayuntamientos de 12 miembros. El gobierno del estado justificó esta modificación por la distribución poblacional en la entidad, de manera que un municipio con poca población tenía 8 miembros en su estructura municipal en tanto que otro con mayor población tenía hasta 15 miembros.

Luego, como resultado de la elección de 2012 se observó un mayor número de mujeres participando como candidatas a cargos municipales. En 88,56% de los municipios, que corresponden a un total de 108, hubo participación femenina; en tanto que en 11,48% (en 14 municipios) no se observó el registro de candidatas.

En las tres elecciones municipales contrastadas se puede ver que la participación de mujeres se ubicó en el rango de entre 71,82% y 88,56% (ver cuadro 1), mientras que la participación de varones fue de 100%.

CUADRO 1. ELECCIONES MUNICIPALES 1970, 1988, 2012.
MUNICIPIOS EN LOS QUE PARTICIPAN MUJERES

ELECCIONES	MUNICIPIOS				
	Total de municipios	Con candidatas mujeres		Sin candidatas mujeres	
		Cantidad	Porcentaje	Cantidad	Porcentaje
1970	111	96	86,49%	15	13,51%
1988	110	79	71,82%	31	28,18%
2012	122	108	88,56%	14	11,48%
Promedios finales		94	82,28%	20	17,72%

Fuente: cuadro elaborado a partir de los resultados registrados en los archivos del AHCE y IEE.

Ahora bien, aunque cada vez hay más municipios en los que participan mujeres como candidatas, como se puede observar en el cuadro anterior, ello no implica que la participación en la vida política de las mujeres sea paritaria, lo que se visualiza en el cuadro 2, que da cuenta de cómo está distribuida esta participación en estos municipios en relación con los varones:

¹³ En 1999 se crearon 8 municipios, segregados de municipios con población indígena de la zona zapatista: San Juan Cancuc, Aldama, Benemérito de las Américas, Maravilla Tenejapa, Marqués de Comillas, Montecristo de Guerrero, San Andrés Duraznal, Santiago del Pinar. En 2012 se crearon 4 nuevos en la región Centro del estado: Belisario Domínguez, Emiliano Zapata, El Parral, Raudales Malpaso.



CUADRO 2. ELECCIONES MUNICIPALES DE CHIAPAS 1970, 1988, 2012.
RELACIÓN PUESTOS DE ELECCIÓN Y CANDIDATAS MUJERES

ELECCIONES	Puestos de elección	MUNICIPIOS			
		Varones		Mujeres	
		Cantidad	Porcentaje	Cantidad	Porcentaje
1970	1.221	1.100	90,09%	121	9,91%
1988	1.211	1.097	90,59%	114	9,41%
2012	1.419	956	67,37%	463	32,63%
Promedios finales		1.051	82,68%	233	17,32%

Fuente: cuadro elaborado a partir de los resultados registrados en los archivos del AHCE y IEE.

Del total de los 1.221 puestos de elección en 1970, 90,09% fue conquistado por varones y solamente 9,91% por mujeres. En tanto que en la elección de 1988 el porcentaje disminuyó en 0,50% con respecto a la elección anterior. Para 2012, la inclusión de mujeres como candidatas en los procesos de elección municipal ha crecido significativamente (ver cuadro 2); esto puede comprenderse porque, como resultado del creciente movimiento de las mujeres por la búsqueda de la igualdad de derechos en todos los ámbitos de la vida social y luego de una serie de acciones positivas del Estado mexicano¹⁴, se establecieron medidas legales y políticas de cuotas de género (40/60) obligatorias para los partidos políticos¹⁵.

Sin embargo, el sistema de cuotas de género ha sido insuficiente y limitado para garantizar una participación justa en los espacios de representación política, pues, haciendo un comparativo entre las tres elecciones, a pesar de que en 2012, 32,63% de las candidaturas las ocupan mujeres, no podemos pensar en procesos igualitarios cuando advertimos la manera en que se posicionan estas en los diferentes cargos de elección en la organización de los cabildos municipales. Ya habíamos señalado de la diferenciación entre propietarios y suplentes, siendo los primeros los que ejercen el poder local, mientras que los segundos son ciudadanos que podrían, en caso de faltar el propietario, ejercer el puesto en el ayuntamiento. En ese sentido podemos anotar que son más los varones quienes ocupan puestos de elección como propietarios que las mujeres, en una relación 6,47 a 1, en tanto que como suplentes por cada varón participan 5 mujeres (ver cuadro 3).

¹⁴ En 1974 se reforma el artículo 4.º constitucional, en que se establece la igualdad jurídica de varones y mujeres; en 1980 se crea el Programa Nacional de la integración de la mujer al desarrollo; el 12 de enero de 2001 se crea el Instituto Nacional de la Mujeres; en el año 2014 se modifica la constitución para reconocer la paridad de género en los procesos electorales como un derecho de rango supremo.

¹⁵ Véanse los artículos 175-3, 175-A, 175-B, 175-C de la ley del COFIPE-1996. En la ley del COFIPE actual se establece en el artículo 219 que «de la totalidad de solicitudes de registro, tanto de las candidaturas a diputados como de senadores que presenten los partidos políticos o las coaliciones ante el Instituto Federal Electoral, deberán integrarse con al menos el cuarenta por ciento de candidatos propietarios de un mismo género, procurando llegar a la paridad».



Ahora bien, otra manera de analizar estos datos es considerar el conjunto de candidatas propietarias y suplentes ganadoras en las elecciones de 1970 y 1988, en donde las mujeres representaban apenas 9%, ya que por cada 2,27 mujeres suplentes había una propietaria, mientras que en el caso de los varones por cada suplente había 2,7 propietarios.

Para la elección de 2012, si bien es significativo el crecimiento de la participación de las mujeres electas en cargos municipales (32,63%), observamos que por cada suplente había 0,81% de mujeres propietarias, mientras que para los varones la relación es de 1 suplente por 4 propietarios; lo que nos permite pensar que la participación de las mujeres en los puestos de elección de los ayuntamientos locales parece haber progresado en términos de la formalidad de la cuota de género exigida por la ley. Si tomamos como referente los puestos que permiten el ejercicio efectivo de los cargos de elección (cuando son propietarios) en los municipios, aunque la relación de participación varones-mujeres no es cuantitativamente tan desigual como lo fue 1970 (una mujer por 9,57 varones), aún no es igualitaria, pues resulta que por cada mujer incluida en los cargos municipales encontramos 3,7 varones (ver cuadro 3)¹⁶.

CUADRO 3. OCUPACIÓN DE CARGOS DEL ELECCIÓN MUNICIPAL. PROPIETARIOS Y SUPLENTES. ELECCIONES DE 1970, 1988 Y 2012

ELECCIÓN	VARONES					MUJERES				
	Total	Prop.	%	Sup.	%	Total	Prop.	%	Sup.	%
1970	1.100	804	65,85	296	24,24	121	84	6,88	37	3,03
1988	1.097	805	66,47	292	24,11	114	76	6,28	38	3,14
2012	956	768	54,12	188	13,25	463	208	14,66	255	17,97
Prom.	1.051	792	62,15	259	20,53	233	123	9,27	110	8,05

Fuente: cuadro elaborado a partir de los resultados registrados en los archivos del AHCE y IEE.

Existe también una distinción entre los diferentes cargos de elección político-administrativos que conforman los ayuntamientos municipales, que están organizados en una estructura piramidal que implica cuotas de poder que permiten decidir sobre la orientación los destinos de los municipios, en un contexto en el que predomina el caudillismo, los clientelismos¹⁷, machismo, complicidades, servilismo y autoritarismos (ver cuadro 4). El puesto de presidente municipal —el caudillo

¹⁶ Tenemos que reconocer que el crecimiento de las mujeres, si bien está relacionado con una mayor participación de estas, también está vinculado con un mayor número de municipios y la participación de diferentes partidos.

¹⁷ El clientelismo político es un intercambio extraoficial de favores, en el cual los titulares de cargos políticos regulan la concesión de prestaciones, obtenidas a través de su función pública o de contactos relacionados con ella, a cambio de apoyo electoral.



supremo o soberano de todo— es el de mayor poder¹⁸, en tanto que el 6.º regidor(a) propietario(a) en las elecciones de 1970 y 1988 y 8.º regidor(a) propietario(a) en la elección de 2012, sería el de menor jerarquía, y es que el poder pone en juego relaciones entre individuos y/o grupos creando redes de acciones que se incitan y se encuentran formando una continuación (Foucault, 1988). Para cualquier ciudadano(a) electo(a) que quiera participar en las decisiones de la vida municipal, tendría que encontrarse entre los primeros regidores¹⁹.

En este sentido, se observa la participación de las mujeres en los cargos de menor jerarquía, ya que en la elección de 111 presidentes municipales en 1970, solamente cuatro fueron mujeres (3,6%); en tanto que, en 1988, fueron únicamente tres y en la de 2012 solo dos (1,64%) (ver cuadro 4).

CUADRO 4. PUESTOS DE ELECCIÓN EN LOS AYUNTAMIENTOS. ELECCIONES 1970. 1988 Y 2012

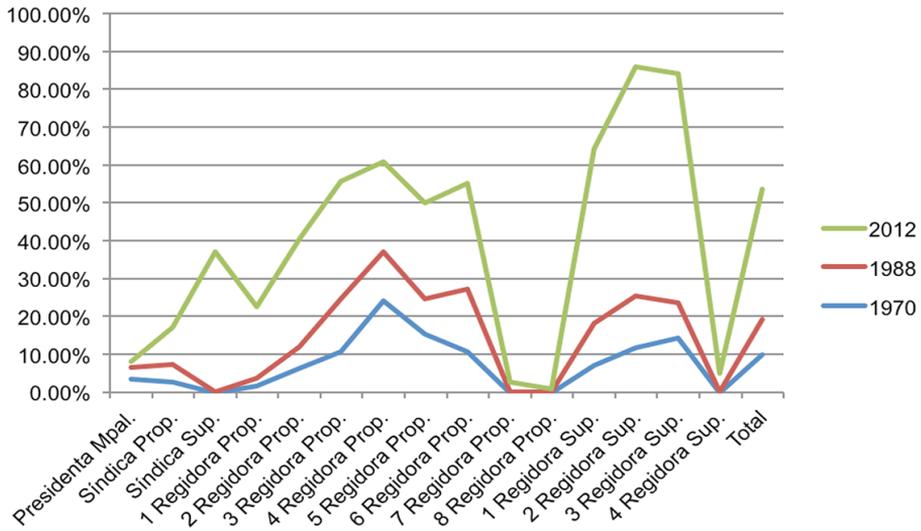
CARGOS/AÑOS	1970		1988		2012	
	Mujeres	%	Mujeres	%	Mujeres	%
Presidente(a) municipal	4	3,60	3	2,73	2	1,64
Síndico(a) propietario(a)	3	2,70	5	4,55	12	9,84
Síndico(a) suplente					45	36,89
1.º Regidor(a) propietario(a)	2	1,80	3	2,73	23	18,85
2.º Regidor(a) propietario(a)	7	6,31	6	5,45	35	28,69
3.º Regidor(a) propietario(a)	12	10,81	15	13,64	38	31,15
4.º Regidor(a) propietario(a)	27	24,32	14	12,73	29	23,77
5.º Regidor(a) propietario(a)	17	15,32	11	10,00	31	25,41
6.º Regidor(a) propietario(a)	12	10,81	19	17,27	34	27,87
7.º Regidor(a) propietario(a)					3	2,46
8.º Regidor(a) propietario(a)					1	0,82
1.º Regidor(a) suplente	8	7,21	12	10,91	56	45,90
2.º Regidor(a) suplente	13	11,71	15	13,64	74	60,66
3.º Regidor(a) suplente	16	14,41	11	10,00	74	60,66
4.º Regidor(a) suplente					6	4,92
Total	121	9,91	114	9,42	463	34,50

Fuente: cuadro elaborado a partir de los resultados registrados en los archivos del AHCE y IEE.

¹⁸ En una sociedad caciquil y clientelar como la chiapaneca, el poder de los presidentes municipales está vinculado con su capital político, esto es, su posición en el entramado de relaciones político-económicas y la fortaleza, complicidades y compromisos que tiene con los que están inscritos en los gobiernos estatal y nacional, así como el control que tiene sobre la ciudadanía que vive en el municipio.

¹⁹ De hecho, las posiciones dentro del ayuntamiento de mayor poder son, en este orden: el presidente, el síndico, el primer regidor y el tesorero (este último nombrado por el presidente municipal).





Fuente: cuadro elaborado a partir de los resultados registrados en los archivos del AHCE y IEE.

Gráfica 1. Porcentajes de mujeres en cargos municipales.

El cuadro anterior ofrece una mirada de cómo estuvieron posesionadas las mujeres en los diferentes cargos de elección municipales. Permite observar la tendencia con respecto a la posición que han ocupado en la organización de los cabildos municipales a lo largo de estas tres elecciones y remarca el hecho de que entre menor jerarquía de los cargos es mayor la cantidad de mujeres que los ocupan: la primeras regidurías correspondieron mayoritariamente a varones, en tanto que de la tercera en adelante podemos ver al grueso de mujeres ocupando escaños. Las suplencias también observan un claro repunte de la participación femenina, 45 mujeres son postuladas como síndicas en 2012, en tanto que 54 y 74 lo son de las regidurías de los 122 espacios disponibles en esta elección (ver gráfica 1).

2. SEGUNDA EXCLUSIÓN: SER INDÍGENA EN CHIAPAS

Además de ser excluidas en razón del género, las mujeres son también discriminadas por su origen étnico: del total de mujeres electas en 1970, 1988 y 2012, es interesante observar que sobresalen apellidos como Castañón, Orantes, Castillejos, Gutiérrez, Centeno, Velasco, Castellanos, Coello, Pascasio o Roblero, por mencionar algunos. Estos apellidos son representativos de familias mestizas y que han detentado históricamente el poder en la entidad.

Es hasta la elección de 2012 cuando aparecen algunos apellidos de origen indígena como Pech, Matambu, Santiz, Santizo, Chilel o Cundapí (archivos de AHCE

y IEE), cuyo origen no se relaciona con las clases poderosas locales. De tal manera que es relativamente fácil observar que ser indígena en una entidad como la chiapaneca limita el acceso a los puestos de elección de los ayuntamientos municipales, incluso en municipios eminentemente indígenas donde el solo hecho de ser mujer, ya no digamos indígena, obstaculiza la posibilidad de las mujeres para acceder estos espacios. Podemos ver esta situación en municipios como Amatenango del Valle, Huixtán, Larrainzar, Mitontic y Zinacantán, en los cuales a lo largo de estas tres elecciones no se han postulado mujeres a puestos de elección popular a nivel de ayuntamiento.

Los pocos casos de mujeres indígenas que son postuladas a puestos de elección, aunque sea solo una vez, en algún proceso electoral municipal tienen influencia mestiza, pues han transitado en instituciones escolares occidentales y han vivido fuera de sus municipios, como sucedió en los municipios con población tostsil y tzeltal como Chalchihuatán, Chanal, Chamula, Nicolás Ruiz, Ocotepec, Oxchuc, Pantelhó, Suchiapa, Tenejapa.

La elección de 2012 tiene además una característica interesante a puntualizar: las cuotas de género ya eran obligatorias legalmente para Chiapas²⁰ (ver imagen 1). Estas cuotas que postulan la obligatoriedad por parte de los partidos políticos de incluir a mujeres entre sus candidatas terminan mostrando que, del total de la elección en 17,21% de los municipios (21 de 122), cumplieron con la cuota de género del 50% de su planilla conformada por mujeres candidatas, y solo 9 municipios, que equivalen al 7,37% del total, excedieron este porcentaje llegando en un solo caso, el de Reforma, al 66,67%, municipio en el que se postularon ocho mujeres y cuatro hombres de un total de doce.

La norma de cuota de género (50/50) parece no haber cumplido su propósito, al menos para los ayuntamientos chiapanecos. La enorme burocracia que se ha instrumentado para vigilar las normatividades ha mostrado su perversa capacidad para armonizar cautelosamente lo que formal y jurídicamente se establece bajo el predominio de una cultura patriarcal, combinado con un sistema político clientelar²¹.

²⁰ El establecimiento de esta cuota de género, que indica cumplir con la paridad de género, en términos formales ha traído aparejada una diversidad de maneras de cumplir con el requisito en términos formales. Llama la atención que en el proceso electoral para renovar los ayuntamientos municipales 2015-2018, una vez que el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación ha exigido el cumplimiento de la cuota de género a los partidos políticos, se ha generado el fenómeno de «las nuevas juanitas»: los partidos han obligado a los candidatos varones a presidentes municipales a dejársela a una mujer estos han decidido entonces que sus esposas o hermanas o alguna otra familiar sean las candidatas. Básicamente han sido el PVEM con más casos y el PRI quienes han hecho este movimiento en los municipios de Soyaló, Las Rosas, Yajalón, Villacomatitlán, Jiquipilas, Suchiapa, Ixtacomitán, Ixtapangajoyá, San Lucas, Berriozabal, entre otros. Los excandidatos a presidentes municipales, quedan como candidatos a síndicos o primer regidor; todo queda en la empresa familiar. (<http://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2015/07/las-nuevas-juanitas-de-chiapas-esposas-hermanas-y-otras-parientes-para-cumplir-con-la-paridad-de-genero/>, 15 de junio de 2015)

²¹ Esta situación de exclusión se muestra también en el hecho de que en los tres procesos electorales mencionados solamente en 5% de los municipios encontramos indígenas presidentas municipales (Teopisca, Chenalhó, Tila, Bochil y Catuzajá).



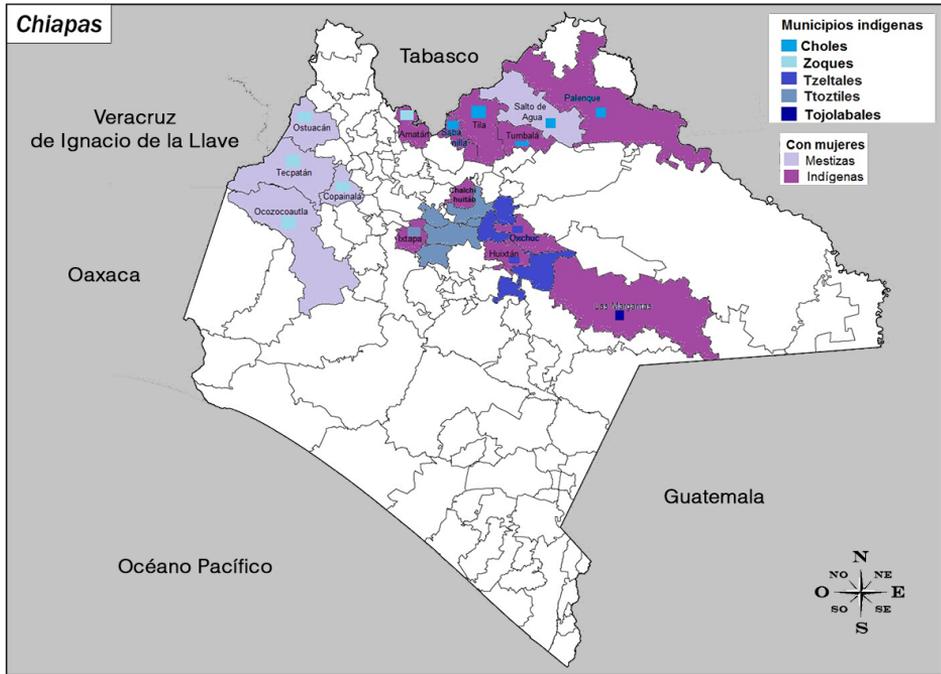


Imagen 1. Cuotas de género de Chiapas.

Finalmente es posible observar también que existe, al menos en las elecciones de 1970 y 1988, una clara tendencia a postular para puestos de elección en los ayuntamientos a mujeres cuya preparación profesional es la docencia, aunque no es posible afirmar que mujeres con otra profesión no hayan sido postuladas por no registrarse esos datos en los archivos consultados. Sin embargo, para la elección de 2012, el rango de preparación profesional es definitivamente mucho más diverso en lo referente a la profesión de las mujeres electas.

3. TERCERA EXCLUSIÓN: PERTENECER A UN PARTIDO POLÍTICO

Es oportuno apuntar que México ha tenido una forma de dictadura política, como en la gran mayoría de los países latinos, ya que por más de 70 años del siglo XX estuvo gobernado por un partido de Estado, el Partido Revolucionario Institucional (PRI²²), y

²² El Partido Revolucionario Institucional nace en 1949 (sustituye al Partido de la Revolución Mexicana) y mantiene hegemonía absoluta hasta 1989 —el mismo año en que cae el muro de

... hasta 1991 Chiapas se perfila como uno de los bastiones más sólidos del PRI en México... Mientras que, a nivel nacional, la hegemonía priísta comienza a declinar a partir de 1964 para caer por debajo del 75% desde 1979, en Chiapas dicho partido conserva cerca del 90% de los sufragios válidos hasta 1988... (Sonnleitner, 2012).

Lo que se confirma con los datos recabados en el Archivo Histórico del Congreso del Estado de Chiapas: en las elecciones de 1970 y 1988 el total de ayuntamientos fueron ganados por quien popularmente se conoció como el «partido aplanadora», sin que hubiera excepciones a la hegemonía del PRI en las urnas. Por lo tanto, en esos tiempos, para poder integrar los puestos de elección popular en los municipios de la entidad, era indispensable pertenecer al PRI; sin duda era un hecho conocido para las mujeres que participaban en los procesos electorales.

CUADRO 5. ELECCIONES 1970, 1988 Y 2012.
MUJERES, PARTIDOS POLÍTICO Y MUNICIPIOS

ELECCIÓN	PARTIDO POLÍTICO	MUNICIPIOS		
		Total ganados	Con participación de mujeres	Porcentaje
1970	PRI	111	96	86,49%
1988	PRI	110	79	71,82%
	PVEM	48	47	38,52%
	PRI	39	30	24,59%
2012	PRD-PT-MC	14	10	8,20%
	PAN	7	7	5,74%
	PAN-POCH	5	5	4,10%
	PRI-POCH	4	4	3,28%
	PANAL	3	3	2,46%
	POCH	1	1	0,82%
	PRI-PVEM-POCH	1	1	0,82%
Total municipios		122	108	88,52%

Fuente: cuadro elaborado a partir de los resultados registrados en los archivos del AHCE y IEE.

Berlín— en los tres niveles de gobierno (nacional, estatal y municipal) y organizaciones campesinas, obreras, empresariales, asociaciones ganaderas, con un sistema corporativo. En Chiapas, el PRI es dirigido por la familia chiapaneca, es en el año 2000 cuando deja de ser la única vía para acceder a los cargos de elección popular. Sin embargo, las diferencias entre los políticos chiapanecos en las decisiones para definir a los candidatos se dirimirá transitando de un partido a otro; de esta manera vemos políticos, hijos y nietos de la familia chiapaneca, transitando del PRI al PRD y actualmente al PVEM, y es que el predominio del pensamiento único (Estefanía, 1989) hace indistintas las diferentes siglas partidarias; véase, por ejemplo, el caso de María Elena Orantes.

Posteriormente, en el proceso electoral de 2012 se observa un crecimiento en el número de partidos políticos en las elecciones municipales, más del 60% de las planillas para los ayuntamientos ganadoras fueron las postuladas por dos partidos: PVEM (38,52%), PRI (24,59%), y en mucha menor medida por la alianza de «izquierda» PRD-PT-MC (8,20%), el PAN (5,74%), considerado como conservador, y el resto de partidos pequeños, de los que algunos, para ganar, hicieron alianzas con el PRI y el PVEM. El PRI obtuvo casi una de cada tres alcaldías postuladas, siendo superado por el Partido Verde Ecologista de México (PVEM)²³, su aliado natural desde su fundación a mediados de la década de los 90, como lo demuestra la postulación conjunta del actual gobernador, Manuel Velasco Coello; en alianza compitieron con seis partidos políticos (ver cuadro 5).

Es posible afirmar entonces que la filiación de las mujeres a partidos políticos como el PRI y el PVEM fue determinante para aspirar a ser candidatas a un cargo de elección popular. Hasta antes de 1989, las pocas mujeres que ocupan puestos de elección popular eran postuladas por el PRI. Y aunque las mujeres han implementado estrategias para abrirse camino en los espacios políticos, las que son postuladas por el PRI y ahora también por el PVEM tienen mayores oportunidades de ocupar un cargo de elección que aquellas que se postulan por otros partidos como el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Por otra parte, el hecho de participar en las planillas electorales para ocupar cargos en los ayuntamientos no implica forzosamente que los cargos que ocupen sean los espacios en los que se tomen decisiones para la vida política y pública del municipio. Los cargos decisivos son comúnmente presidente(a), síndico(a) y primer regidor; en ese sentido, podemos ver que solamente en 2 ayuntamientos de 122 son mujeres las que ocuparon el cargo de presidenta municipal, 12 de 122 fueron electas como síndicas municipales y 45 de 122 primeras regidoras, lo que se muestra en el cuadro 6.

CUADRO 6. CARGOS GANADOS, MUJERES Y PARTIDOS POLÍTICOS.
ELECCIONES MUNICIPALES DE 2012

CARGO	PVEM	PRI	PRD-PT -MC	PAN	PAN- POCH	PRI- POCH	PANAL	PRI- POCHPVEM	POCH	Totales
Presidenta	1	0	0	0	0	1	0	0	0	2
Síndica propietaria	5	4	0	1	0	1	1	0	0	12

²³ Si bien es cierto, como sostiene Willibald Sonnleitner (2012), que Chiapas presenta desde la década de los setenta y más agudamente desde la de los noventa una serie de transformaciones en su vida política electoral, emancipándose paulatinamente del predominio del partido único (PRI) al abrirse poco a poco al multipartidismo, no podemos perder de vista quiénes conforman y dirigen los partidos que compiten con el PRI; véase por ejemplo el PVEM, en el que militan los hijos o nietos de priistas; quienes han conformado lo que se ha denominado «la familia chiapaneca», véase el ejemplo de Manuel Velasco Coello (1912-1918), nieto del gobernador priista Manuel Velasco Suárez (1970-1976) y ahora gobernador de Chiapas; véase también el caso de Fernando Castellanos Cal y Mayor, ahora diputado local y candidato a la presidencia municipal de la capital de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Síndica suplente	22	14	1	1	1	3	2	1	0	45
1 Regidora prop.	8	10	1	1	0	1	1	0	1	23
2 Regidora prop.	13	12	1	2	3	2	1	1	0	35
3 Regidora prop.	12	12	5	4	1	2	2	0	1	39
4 Regidora prop.	10	12	3	1	0	2	1	0	0	29
5 Regidora prop.	14	7	5	1	2	1	0	0	1	31
6 Regidora prop.	13	10	4	1	2	2	2	0	0	34
7 Regidora prop.	2	1	0	0	0	0	0	0	0	3
8 Regidora prop.	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
1 Regidora sup.	28	13	3	3	4	2	1	1	1	56
2 Regidora sup.	33	16	7	6	4	4	3	1	0	74
3 Regidora sup.	35	16	7	6	3	3	2	1	0	73
4 Regidora sup.	4	1	0	0	0	0	0	1	0	6
Totales	201	128	37	27	20	24	16	6	4	463

Fuente: cuadro elaborado a partir de los resultados registrados en los archivos del AHCE y IEE.

De las dos presidencias municipales ganadas por mujeres, en la pasada elección una, la de 2012 en Catazajá, lo fue por el PRI-POCH²⁴ y la otra, la de San Fernando, por el PVEM, mismo ayuntamiento que había sido ganado por una mujer en la elección de 1988, pero bajo las siglas del PRI (ver cuadros 4 y 6).

4. CONSIDERACIONES FINALES

Después de esta investigación, es posible afirmar que una de las maneras de excluir a las mujeres es reducir su participación en los cargos de elección popular municipales; en el caso chiapaneco, se les constriñe a figurar mayormente como suplentes del total de los puestos de elección, en tanto que en los cargos de mayor jerarquía es mínimo el porcentaje de mujeres que aparecen registradas en los archivos revisados, como se observa en los procesos electorales analizados.

Asimismo, para las mujeres indígenas, o mujeres que participan en regiones indígenas, donde ni siquiera se registran como candidatas suplentes, ya no se diga propietarias, es todavía más difícil acceder a un cargo de elección.

²⁴ El POCH, Partido Orgullo por Chiapas, es un partido promovido por el exgobernador de Chiapas Juan Sabines Guerrero (2006-2012); su aprobación como partido estatal se hizo en un «fasttrack» en julio de 2012, cuatro meses antes del proceso electoral. En el gobierno actual, el de Manuel Velasco Coello, se ha estado dibujando otro partido estatal, el Partido Chiapas nos une, como estrategia para favorecer al Partido Verde Ecologista. Ello implica el desmantelamiento de la Asamblea de Barrios y Colonia, que organizó y fueron bases de apoyo electoral del gobierno de Juan Sabines y del POCH; es lógico suponer que la entrada triunfal de Chiapas nos une podría tener como consecuencia el desquebrajamiento del POCH.



En consecuencia la triple condición de exclusión (ser mujer, ser indígena y pertenecer a un determinado partido político) nos obliga a puntualizar que el fenómeno de la participación de las mujeres en cargos de elección popular y en la vida política de Chiapas, a pesar de los avances obtenidos en las últimas cuatro décadas en el orden jurídico y de la lucha emprendida por las mujeres para conquista la cosa pública, es sumamente complejo e implica aún muchas batallas a diferentes niveles. El resultado futuro dependerá del compromiso que asumamos todas desde nuestras diversas trincheras.

La participación de las mujeres en la vida política es solo una de las aristas del complejo problema de la exclusión de las mujeres, aunque queremos puntualizar que el hecho de que las mujeres participen en la vida política implica un proceso de transformación en los diferentes órdenes de la vida social, tanto en lo público como en lo privado.

En regiones como Chiapas, se suman otras agravantes de la inequidad como la pobreza, la falta de oportunidades a un empleo digno, el acceso a la salud y educación escolarizada que permita a las mujeres no solo contender por un cargo público.

Finalmente podemos afirmar que la fragilidad de la equidad de género en la democracia electoral electiva y participativa está fundamentada en una cultura machista que se expresa en prácticas de exclusión de las mujeres, y que es posible demostrar de manera cuantitativa, conforme la historia y la estadística electoral puede revelarnos.

RECIBIDO: octubre de 2015, ACEPTADO: junio de 2016

FUENTES

- Archivo Histórico del Congreso del Estado de Chiapas (AHCE).
- Instituto Estatal Electoral (IEE).

ACRÓNIMOS

- PRI = Partido Revolucionario Institucional.
- PAN = Partido Acción Nacional.
- PRD = Partido de la Revolución Democrática.
- PVEM = Partido Verde Ecologista Mexicano.
- PANAL = Partido Nueva Alianza.
- POCH = Partido Orgullo por Chiapas.
- PT = Partido de los Trabajadores.
- MC = Movimiento Ciudadano.



BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, P. y LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*, Argentina: Amorrortu Editores.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C. y PASSERON, J.-C. (1985). *El Oficio del Sociólogo*. México: Siglo XXI, 2001.
- BOURDIEU, P. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000. Traducción: Joaquín Jordá.
- BURIN, M. http://www.stecyl.es/mujer/el_techo_de_cristal.htm.
- ESTEFANÍA, J. *Contra el pensamiento único*. España: Taurus, 1989.
- FOUCAULT, M. «El sujeto y el poder». *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50. núm. 3, (1988), pp. 3-20.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- PANEBIANCO, A. *Modelos de partidos*. Madrid: Editorial Alianza, 1990.
- SONNLEITNER, W. *Elecciones Chiapanecas. Del régimen posrevolucionario al desorden democrático*. México: El Colegio del México, 2012.
- LAMAS, M. y AZUELA, M. «Con la cultura en contra. Algunas consideraciones sobre los obstáculos que las mexicanas enfrentan para ejercer sus derechos político-electorales», en ANSOLABEHERE SESTI, Karina y CERVA CERNA, Daniela, *Género y derechos políticos. La protección jurisdiccional de los derechos políticos electorales de las mujeres en México*, México: Coordinación de Comunicación Social del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2009, pp. 31-73.
- WEBER, M. *Economía y Sociedad*. México: FCE, (tomo I), 1995.
- ANSOLABEHERE SESTI, K. y CERVA CERNA, D. (directoras de la obra). *Género y derechos políticos. La protección jurisdiccional de los derechos políticos electorales de las mujeres en México*. México: Coordinación de Comunicación Social del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2009.



EL CONCEPTO DE FEMINICIDIO Y SU PERCEPCIÓN POR PARTE DEL ASOCIACIONISMO FEMINISTA EN ESPAÑA

Carla Barrio*, Estela Santos**
y Alessandro Gentile***

RESUMEN

El término *femicidio* indica un nuevo concepto para hacer visible los asesinatos de mujeres por el hecho de ser mujeres. A pesar de la inclusión de esta herramienta interpretativa en la última década, queda pendiente su aplicación jurídica y su asimilación desde la sociedad civil en diversos países, incluso en España. En el artículo analizamos los discursos de tres asociaciones feministas que luchan contra la violencia de género en nuestro país y tienen sede en las Comunidades Autónomas (Madrid, Cataluña y Andalucía) donde se registraron los índices más elevados de asesinatos de mujeres en 2012. El objetivo es evidenciar sus planteamientos críticos sobre la violencia de género para incorporar el concepto de feminicidio entre las referencias socioculturales, políticas y normativas que definen este fenómeno y que pueden contribuir a erradicarlo.

PALABRAS CLAVE: violencia de género, discriminación sexista, sociedad civil organizada, justicia transnacional, cambio social.

ABSTRACT

«The concept of femicide and its recognition by Spanish feminist civil associations». The term “femicide” has been suggested as a new conceptual category aiming to give visibility to women’s murders derived from sexist discrimination. Despite its conceptual inclusion, regarding the civil society, its juridical application and assimilation is still on hold in diverse western countries. This article suggests an interpretative analysis regarding the feminist associations’ discourses that work on gender violence, and that we understand as a reflection of the civil society more aware about this issue. The research has been conducted at three associations located in those Spanish autonomous regions (Madrid, Catalonia, and Andalucía) where the highest rate of women’s murders was registered in 2012. The aim is to outline the discourse regarding gender violence from civic association in Spain, and to explore the susceptibility of implementing the femicide category in socio-cultural, political and normative terms.

KEYWORDS: gender violence, sexist discrimination, civic association, transnational justice, social change.



0. INTRODUCCIÓN

La violencia de género (a partir de ahora VG) ha adquirido cada vez más relevancia social en España durante las últimas décadas. Su visibilidad, no solamente mediática, ha influido en los imaginarios colectivos, en los símbolos y en los mitos, que se transforman en la mentalidad individual y social de nuestro entorno. Este proceso se ha articulado alrededor de muchos nuevos conceptos que describen las facetas más dramáticas de la VG en nuestra sociedad. Entre estos, *feminicidio* es uno de los términos más importantes porque pertenece a una conceptualización internacional muy reciente de este problema.

El feminicidio es un concepto relativamente nuevo, surgido desde Latinoamérica para definir los asesinatos a mujeres, cometidos por hombres, por el hecho de ser mujeres. Desde sus orígenes, este término se utiliza como la máxima expresión de la violencia machista.

Al hablar de feminicidios se define la complejidad de esta problemática y se señala su gravedad y extensión, más allá del mero número de las víctimas, llamando la atención sobre la posibilidad real de que toda mujer está expuesta al riesgo de sufrir esta violencia por su condición de serlo¹.

En este artículo queremos profundizar su definición teórica trasladando nuestra mirada al tejido asociativo feminista, entendido como un actor político crítico con una gran influencia a la hora de utilizar y legitimar el uso del término, tanto en la sociedad civil como a nivel legislativo. Con base en las informaciones que hemos obtenido, exploramos el uso del concepto de feminicidio en la actualidad.

1. FEMINICIDIO: UN CONCEPTO TRANSNACIONAL

La violencia feminicida se define básicamente como el asesinato a mujeres por el hecho de serlo². Dicho concepto se puede entender de dos maneras: como la expresión extrema de la VG o con un significado contrario al desarrollo de la VG fundamentado en el tipo de la violencia sufrida. En sus estudios sobre la violencia sistémica en contra de las mujeres en Ciudad Juárez (México), Julia Monárrez explica que el feminicidio «comprende toda una progresión de actos violentos que van desde el maltrato emocional, psicológico, los golpes, los insultos, la tortura, la violación, la prostitución, el acoso sexual, el abuso infantil, el infanticidio de niñas,

* Universidad Complutense de Madrid.

** Universidad Rey Juan Carlos, Madrid.

*** Universidad de Zaragoza.

¹ G. ATENCIO. *Feminicidio*. Madrid: La Catarata, 2014.

² H. RADFORD y D. RUSSELL. *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*. México: UNAM, 2006.



las mutilaciones genitales, la violencia doméstica y toda política que derive en la muerte de las mujeres, tolerada por el Estado»³.

Entonces, cuando hablamos de feminicidio se enfatiza también la necesidad de analizar las consecuencias y la importancia de la violencia que se ejerce sobre las mujeres en las sociedades actuales haciendo visibles las relaciones de poder asimétricas que las mujeres padecen por los abusos que los hombres perpetran sobre ellas⁴.

La VG puede interpretarse como un conjunto de hechos violentos que sufre una mujer en un momento o periodo de su vida, cometidos por uno o varios hombres. Más específicamente, según las Naciones Unidas, se hace referencia a «todo acto de violencia sexista que tiene como resultado posible o real un daño físico, sexual o psíquico, incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o privada»⁵. En este artículo, abogamos por el entendimiento de la estructura patriarcal en su totalidad⁶, incluyendo la violencia ejercida desde las instituciones. Entendemos que la familia, la escuela, los centros médicos y los centros penitenciarios, entre otros, actúan como aparatos ideológicos del Estado, como explicaba el filósofo Louis Althusser. Bajo esta fórmula se producen y perpetúan los mecanismos de violencia patriarcal. Liz Kelly⁷ describe la VG como un proceso continuo que se va perpetrando en los mismos cuerpos de las mujeres. La presencia o la amenaza de la VG implican opresión y desigualdad, situando a las mujeres en una posición de vulnerabilidad social respecto a los hombres⁸. Queda así excluida de la investigación la faceta más evidente de la VG, que reduce esta tipología de violencia a la que concurre dentro del ámbito familiar, o que está ligada a las relaciones afectivo-sexuales.

Una amplia literatura en sociología se acerca al estudio de la VG como un fenómeno transversal que afecta a todos los ámbitos del ciclo vital de una mujer. Bajo esta perspectiva nuestro estudio se acoge a la definición de Radl Phillip⁹, que entiende la VG como cualquier acto existente que sitúe a las mujeres en una posición clara de inferioridad social. No tiene que incluir una acción violenta directa (ya sea física, verbal, psíquica o sexual) porque es una realidad vigente y distintiva en la estructura que vertebra la sociedad contemporánea a nivel mundial. Una violencia

³ J. MONÁRREZ FRAGOSO. «Las diversas representaciones del feminicidio y los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, 1993-2006», en *Sistema Socio-Económico y Geo-Referencial sobre la Violencia de Género en Ciudad Juárez, Chihuahua: Propuestas para su Prevención*, pp. 353-398, Chihuahua (México): El Colegio de la Frontera Norte y Miguel Ángel Porrúa Editores, 2010.

⁴ ATENCIO. *op. cit.*

⁵ I. ALBERDI y N. MATAS. *La violencia doméstica*. Barcelona: Fundación La Caixa, p. 12, 2002.

⁶ C. AMORÓS. «Violencia y pactos patriarcales», en V. Maquieira y C. Sánchez (eds.), *Violencia y sociedad patriarcal*, Pablo Iglesias, (1990), Madrid, pp. 39-53.

⁷ L. KELLY. *Surviving Sexual Violence, Feminist perspectives*. Oxford: Polity Press, 1988.

⁸ A. CARCEDO y M. SAGOT. *Femicidio en Costa Rica 1990-1999*. Costa Rica: Organización Panamericana de la Salud, Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU), 2000.

⁹ R.M. RADL PHILIP. «Violencia de género e violencia contra las mujeres: aspectos epistemológicos, teóricos e históricos». *Encrucijada*, vol. 37 (2013), pp. 5-23.



denominada *manifiesta* se pone al descubierto y sobre esta se ha generado una conciencia social para fomentar denuncias y reivindicaciones en su contra¹⁰.

No obstante, una parte de la VG se encuentra naturalizada y normalizada, por lo que se denomina *latente*, es decir, que efectivamente existe aunque se mantenga oculta.

La violencia puede ejercerse de manera simbólica, indirecta y sutil, por parte del hombre dominador sobre la mujer dominada¹¹. La forma simbólica de la VG es una propiedad intrínseca de la estructura social, debido a que es repetida y sistematizada como un atributo positivo en frecuentes interacciones entre géneros. A este propósito, en ámbitos como el laboral o el político se alaban ciertas actitudes violentas, como por ejemplo en el caso de la división sexual dentro del mercado de trabajo o de la penalización del aborto.

Para entender la VG es entonces necesario analizar las lógicas de poder que las guían y resulta oportuno abordar el concepto de *biopoder*¹², que hace referencia al control directo de los cuerpos de las mujeres desde el ámbito sistémico heteropatriarcal.

El poder se impone de forma indirecta, abogando siempre por la intención de conservar el orden social que mantiene las posiciones de poder instituidas. Siguiendo con este razonamiento, se hace necesario generar una diferenciación entre las personas basada en una determinación sexuada, en función de la dicotomía hombre-mujer¹³. A partir de esta relación se construye la atribución del género que desemboca en los roles sociales (femenino y masculino) estipulando el desarrollo de las interacciones. La determinación genérica produce una violencia hacia las personas, pues los roles se imponen desde el nacimiento y disponen de un poder social distintivo¹⁴.

La desigualdad de poder favorece a los hombres, estableciendo unas relaciones de dominación que van más allá del poder coercitivo. Según French y Raven¹⁵ este tipo de poder se asume por la pasividad de aquellos sujetos en posiciones más vulnerables e implica sumisión por parte de las mujeres, dando lugar a la *dominación masculina*¹⁶.

La reproducción de patrones hegemónicos, en relación con la VG, deriva de la legitimidad adherida de las normas sociales, que así pasan a estar naturalizadas y a perder su misma connotación violenta¹⁷. Es así que los elementos socioculturales de la VG adquieren un carácter normativo. En línea con la reflexión de Hannah

¹⁰ KELLY. *op. cit.*

¹¹ P. BOURDIEU. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 1996.

¹² M. FOUCAULT. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1977.

¹³ A. FAUSTO-STERILNG. *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina, 2006.

¹⁴ J. BUTLER. *Género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.

¹⁵ J.R. FRENCH y J. RAVEN. «The bases of social power», en SHARFRITZ, OTT y JANG (eds.), *Classics of organization theory* (1959), pp. 311-320.

¹⁶ BOURDIEU. *op. cit.*

¹⁷ Cuando se acomete una actuación sustentada en base a su hegemonía social, no es necesario que la persona que la ejerce tenga conciencia del poder legítimo que ostentan sus actos.

Arendt¹⁸ alrededor de lo que ella define como la *banalidad del mal*, entendemos que a menudo las personas actúan dañinamente hacia otras, puesto que reproducen la norma marcada por el sistema dominante, sin reflexionar acerca de las implicaciones éticas y morales de sus acciones.

Quedan entonces patentes en las sociedades occidentales actuales las denominadas *nuevas formas de VG*¹⁹. Con todo, siguen reproduciendo la violencia de los modelos tradicionales y conservadores. Un ejemplo de este «nuevo» fenómeno son los *micro-machismos*²⁰ que podemos encontrar en dos ámbitos: los elevados índices de sexismo entre la población joven entre 14 y 16 años derivados de la exposición a una situación perversa de *amor romántico*²¹, o también la espiral de violencia contra las mujeres que los hombres desarrollan por sentirse intimidados o amenazados tras la progresiva y creciente participación de ellas en todas las esferas laborales y sociales.

Las recientes configuraciones de la VG no implican el fin de los modelos tradicionales, pues son complementarios al cambio social. Nos encontramos en situaciones de sexismo ambivalente que aglutinan las prácticas discriminatorias, apartando la hostilidad explícita en pro de un sexismo más benévolo y encubierto: «Se trata de una rebelión del hombre contra su pérdida de privilegios sobre la mujer que tiene lugar en la esfera privada, ya que mostrar en público su verdadero parecer sobre este tema costaría el rechazo por parte de la sociedad»²².

1.1. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR VIOLENCIA FEMINICIDA?

La expresión *femicide* surge en 1992 por la necesidad de utilizar una categoría interpretativa que tuviera un significado y una transcendencia inédita, de tipo no solamente social, sino también epistemológico, cultural, político y jurídico, para entender «el asesinato de mujeres por hombres por ser mujeres»²³. El término construye sus cimientos sobre el carácter misógino y sexista de estos delitos, que se producen como crímenes de odio²⁴. Los hombres se apropian de la prerrogativa

¹⁸ H. ARENDT. *Eichmann in Jerusalem*. Londres: Penguin, 1963.

¹⁹ R. COBO. *Hacia una nueva política sexual*. Madrid: Catarata, 2011.

²⁰ L. BONINO. *Micromachismos, la violencia invisible*. Madrid: Cecom, 2004.

²¹ M. DE LA PEÑA, J. LUZÓN, E. RAMOS y P. RECIO. *El sexismo y violencia de género en la juventud*. Junta de Andalucía: Instituto Andaluz de la Mujer, 2011.

²² L. MARTÍNEZ. «Nuevas estrategias discursivas en la comunicación institucional española contra la violencia de género: hacia una publicidad preventiva». *Fórum de Recerca*, núm.16 (2011), pp. 339-246.

²³ H. RADFORD y D. RUSSELL. *Femicidio. La política del asesinato de las mujeres*. México: UNAM. p. 3, 2006.

²⁴ R.L. SEGATO. «La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado». *Debate Feminista*, núm. 37 (2006), pp. 78-102.



de ejercer la violencia²⁵, debido al control que ellos tienen arbitrariamente sobre el cuerpo de las mujeres, configurando los feminicidios como unos crímenes de poder²⁶.

El desprecio del papel social de las mujeres desemboca en un odio radical por todo lo femenino. La misoginia se retroalimenta de una supuesta y discriminatoria supremacía masculina. Además, la VG se define como una cuestión de conformidad, con el establecimiento de una relación de prevaricación que se transforma en convención social debido a su misma base axiológica²⁷.

Una definición con contenidos más normativos del término *feminicidio* está elaborada por organismos internacionales como la ONU: «Homicidio de mujeres por el simple hecho de ser mujeres»²⁸. En este caso se entiende una especificidad jurídica mayor en la aplicación de sentencias diferenciadas a lo que sería el homicidio doloso, que no reconoce la condición de género. Sin embargo, se hace referencia al homicidio²⁹ sin implicar la intencionalidad del acto y se alude a la «simplicidad», evidenciando un reduccionismo ontológico proyectado sobre lo que significa «ser mujer» y «ser hombre». Tales cuestiones no se resuelven, al revés, se profundizan por la gran desigualdad social que conlleva el pertenecer a uno u otro género.

Diversos estudios con base sociológica³⁰ y criminológica³¹ sobre el tema destacan que para la concreción del concepto se debe considerar quién ejecuta el asesinato, su carácter misógino y/o sexista, la premeditación, la permisividad, la complicidad y la impunidad desde el Estado respecto a estos crímenes. Dependiendo de estas circunstancias es posible determinar una tipología de feminicidios. Definir todas las vertientes de la realidad social facilita el reconocimiento del fenómeno en sus dimensiones constitutivas y se obtiene un detalle analítico mayor que permitirá plantear diversos mecanismos de lucha contra la raíz de la VG. Se definen como *feminicidios íntimos* aquellos donde la víctima tiene relación familiar o sentimental con el perpetrador²⁸, mientras que en el *feminicidio no íntimo* no hay cabida a una

²⁵ D. RUSSELL. «Definición de feminicidio y conceptos relacionados». *Feminicidio, justicia y derecho*. México: Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y la Procuración de Justicia Vinculada, 2005.

²⁶ SEGATO. *op. cit.*

²⁷ AMORÓS. *op. cit.*

²⁸ Esta definición procede de la Resolución número 60/147 (página 16) de la Asamblea General de las Naciones Unidas titulada «Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones» y emitida en 2006.

²⁹ En el caso de ligar la categoría jurídica de *homicidio* al feminicidio, nos encontramos con la problemática lingüística/conceptual del término, ya que *homicidio* proviene de la acepción *-hom*, que en latín significa *hombre*, de forma que estaría intrínseca la discriminación sexista dentro del término. Sí que sería pertinente, por el contrario, el denominarlos asesinatos o crímenes, pero aunque se especificaran los motivos de este (la violencia de género), la variable se sitúa en un segundo plano, se le resta importancia.

³⁰ M. LAGARDE. «Sinergia por nuestros derechos humanos: ante la violencia contra las mujeres en España, Guatemala y México», *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 9, (2011), pp. 63-84.

³¹ P. TOLEDO. *Feminicidio*. México: Consultoría para la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2009.



relación cercana³². Es importante destacar también el *feminicidio sexual sistémico*, que implica secuestro, tortura o violación (o los tres actos violentos a la vez) ejecutados frecuentemente de manera premeditada; el *feminicidio infantil*, cuando la víctima es una menor de edad³³; el *feminicidio por ocupación estigmatizada*, que se lleva a cabo en función de la profesión; el *feminicidio por conexión*, cuando un hombre intenta matar a una mujer y otra es atrapada en la acción; el *feminicidio por violencia comunitaria*, con objetivos de afirmación y/o prevaricación grupales³⁴; además, hablamos de *femigenocidio* o *geofeminicidio* cuando el objetivo de este delito es destruir a unas mujeres sin cabida a ningún movimiento³⁵ y de *feminicidio en serie* con motivación racista, por drogas, por honor, por lesbofobia³⁶.

A pesar de la variedad semántica del concepto de feminicidio, la difusión de este término en España es escasa y minoritaria, tanto en el ámbito público como en el privado³⁷. La tendencia general en nuestro país consiste en referir los feminicidios al ámbito de las relaciones de pareja, al igual que ocurre con el resto de los casos de VG.

De esta forma se genera un marco metonímico³⁸ que sesga la específica interpretación del concepto³⁹. Adjuntar bajo una misma definición aquellas formas de violencia que surgen de lógicas de poder diferenciadas procura que las problemáticas queden erróneamente definidas y se desdibujen sus características fundamentales, así como los modos de perpetuarlas.

La reducida implicación del fenómeno no impide que en la conciencia colectiva pueda entenderse en su totalidad. El mismo proceso deductivo puede extrapolarse a la fundamentación teórica de los feminicidios: se considera que en España los únicos asesinatos guiados por la VG se producen dentro del ámbito doméstico o de la pareja, entendiendo que únicamente tiene cabida en nuestra sociedad el feminicidio íntimo, olvidando a las demás mujeres que han sido víctimas mortales de esta violencia⁴⁰.

³² A. CARCEDO. *Indicadores sobre violencia contra las mujeres: Sistematización y evaluación crítica*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), 2008.

³³ TOLEDO. *op. cit.*

³⁴ MONÁRREZ. *op. cit.*

³⁵ R. SEGATO. «Femigenocidio y feminicidio: Una propuesta de tipificación». Universidad de Brasilia, Brasil Feminismos Postcoloniales y descoloniales: otras epistemologías. II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, días 4-6 de mayo de 2007.

³⁶ D. RUSSELL. «Definición de feminicidio y conceptos relacionados». México: Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y la Procuración de Justicia Vinculada (2006).

³⁷ ATENCIO. *op. cit.*

³⁸ Hacer referencia a un marco metonímico implica que «un problema de amplio espectro —en el que se incluye el feminicidio lesbofóbico, el producido por una profesión estigmatizada y los feminicidios racistas, entre otros— sea identificado en función de una única de sus manifestaciones: la violencia feminicida en el ámbito doméstico, el feminicidio familiar íntimo» (López, 2011: 22).

³⁹ M. BUSTELO y E. LOMBARDO. *Políticas de igualdad en España y Europa. Afinando la mirada*. Madrid: Cátedra. Colección Feminismos, 2007.

⁴⁰ AMORÓS. *op. cit.*



La importancia del término *feminicidio* radica no solo en su base sociocultural y en su correspondiente traducción jurídica, sino también en su legitimidad política para hacer visibles a las mujeres asesinadas por la VG para denunciar este crimen.

Creemos importante reflexionar sobre el entendimiento de este concepto en nuestro país, analizando el conocimiento y las lógicas que articulan la perspectiva de las mujeres que tienen en sus manos una de las llaves más importantes para hacer frente a esta problemática: la participación en asociaciones feministas, entendida como militancia política activa.

Por ello consideramos necesario acercarnos al discurso sobre el feminicidio más allá de las teorías y de las normas existentes, mirando al asociacionismo ciudadano como sujeto comprometido y propulsor de cambio social y fuente de iniciativas concretas en la lucha contra la violencia en nombre de la igualdad de género.

2. EL TEJIDO ASOCIATIVO FEMINISTA EN ESPAÑA

El asociacionismo feminista implica la aparición de nuevos sectores protagonistas de la acción colectiva y la irrupción organizada en el espacio público de entidades que propugnan un cambio social⁴¹. Su objetivo principal es reducir, hasta llegar a eliminar, las brechas de género existentes. Hasta hace más de una década, en España había una fuerte carencia de medidas de intervención eficaces por parte de las instituciones de gobierno ante la extensión de la VG. Es por ello que en este ámbito se ha ejercitado una acción política colectiva con una intensidad cada vez mayor, en búsqueda de la transformación social guiada por motivos ideológicos y a favor de la igualdad de trato y de derechos entre mujeres y hombres⁴².

La progresiva concienciación de la sociedad civil española respecto al problema de la VG en sus formas tradicionales ha generado el escenario idóneo para el inicio de las movilizaciones sociales. En este sentido, consideramos que el tejido asociativo feminista es un buen reflejo de las demandas en temas de género procedentes de la sociedad civil de nuestro país, sobre todo si hacemos hincapié en los últimos veinte años.

Las protestas y reivindicaciones sociales responden a unos patrones de actuación denominados *repertorios de movilización* en función de su contexto socio-histórico⁴³. Concretamente, nos alejamos de los denominados «viejos» repertorios de movilización feminista, que focalizaban su fuerza en el empoderamiento de

⁴¹ V. MAQUEIRA. «Asociaciones de Mujeres en la Comunidad Autónoma de Madrid», en M. ORTEGA (ed.), *Las mujeres de Madrid como agentes de cambio social*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, 1995, pp. 263-338.

⁴² S. TARROW. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.

⁴³ Los repertorios de movilización son «esfuerzos colectivos que llaman la atención sobre un grupo o una demanda que, cuando ocurren, provocan conflicto», en R. CRUZ. *Repertorios. La política de enfrentamiento en el siglo XX*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, (2008), pp. 11.

las mujeres y la lucha contra el patriarcado presente en las instituciones estatales. Los «nuevos» repertorios implican una inserción más orgánica y fuerte en las redes políticas convencionales, posicionándose al alcance del Estado⁴⁴, al que se utiliza para recibir un apoyo formal y sustancial según los proyectos que se vayan desarrollando⁴⁵. Con cada vez más intensidad los organismos públicos establecen vínculos con las asociaciones que se han generado espontáneamente en la sociedad civil, para promover desde ellas las políticas de transformación social frente a la VG.

Sin embargo, cabe señalar que el tejido asociativo feminista no es homogéneo y, como en toda movilización colectiva, se generan fracciones en función de los intereses específicos de cada asociación. Como consecuencia de esta realidad, hemos acotado las asociaciones seleccionadas para dar respuesta a nuestros objetivos de investigación.

Más específicamente, hemos profundizado en los discursos que se generan desde el asociacionismo de base, puesto que el formar parte de una asociación configura marcos identitarios distintivos. En el caso de una asociación, la negociación y la interacción entre los asociados favorece la construcción de una identidad colectiva y de un proyecto común, compartidos entre todas las participantes y que se extienden también a sus redes sociales subyacentes. Cada asociación genera un discurso particular legitimado a través de unas argumentaciones consensuadas, en respuesta a los múltiples conflictos existentes⁴⁶. Al generar un discurso colectivo se incrementa la resonancia en la opinión pública, que a su vez contribuye en la sensibilización de la sociedad civil, en la puesta en marcha efectiva de la participación ciudadana y, por ende, en propiciar las transformaciones sociales deseadas⁴⁷.

3. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

Para el trabajo de campo hemos seleccionado tres asociaciones de carácter reformista, que buscan la transformación de la sociedad actual (no la ruptura con ella) y que están vinculadas a las instituciones de gobierno previstas en España (a nivel local, regional y estatal) gracias también a las subvenciones que reciben. Esta característica del asociacionismo determina la acción que las asociaciones llevan a

⁴⁴ R. CRUZ. *Repertorios. La política de enfrentamiento en el siglo xx*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.

⁴⁵ Cuando las asociaciones se constituyen deben darse de alta en un registro público y obtener un Código de Identificación Fiscal por parte de la Agencia Tributaria.

⁴⁶ T. DEL VALLE. «Mujer y nuevas socializaciones: su relación con el poder y el cambio». *KOBIE (Serie de Antropología Cultural)*, vol. 6 (1991), pp. 5-15.

⁴⁷ Es importante a la hora de ejercer un calado social lo que C. Tilly y L. Wood, en su obra *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*, publicado en 2009, denominaron WUNC —*Worthiness, Unity, Numbers, and Commitment*—. Esto consta del *valor* que posee la asociación (las mujeres socias) y de la *unidad* (consignas, pancartas, vestuario, himnos, etc.). También es importante el *número* de las participantes y su *compromiso* a pesar de la represión y considerando el sacrificio que requiere el trabajo político que desempeñan.



cabo, puesto que su mantenimiento y sus actividades dependen en buena medida de la financiación gubernamental.

Nuestro material empírico de análisis es el conjunto de informaciones recopiladas entre las integrantes de tres asociaciones feministas seleccionadas a través de tres fases.

En la primera fase hemos destacado las tres Comunidades Autónomas con el índice más elevado de feminicidios registrados en 2012: Cataluña, Andalucía y Valencia. Debido al resto de características utilizadas para determinar la muestra, Valencia queda excluida del análisis en pro de Madrid, cuarta en el índice de feminicidios y de suma importancia por ser capital del Estado⁴⁸.

Cada Comunidad Autónoma seleccionada disponía de instituciones de gobierno dedicadas a las políticas de igualdad y género. Además, cada una de ellas presentaba una adscripción política regional de color diferente en el bienio 2012-2013⁴⁹, permitiendo realizar una comparación en el desarrollo del tejido asociativo en función de la ideología y de las políticas desarrolladas. Para esa operación hemos considerado los datos sobre asociacionismo disponibles en el Anuario Estadístico del Ministerio del Interior del Gobierno de España 2012. A pesar de que en esta publicación no se encuentren datos sobre asociaciones feministas desagregados por Comunidades Autónomas, hemos podido consultar el total de las asociaciones nuevas y actualmente en función en esos territorios regionales. En el bienio de referencia para el estudio, la Comunidad de Madrid tenía la cifra más alta de nuevas asociaciones (19.062), seguida por Andalucía (6.072), la Comunidad Valenciana (4.705) y Cataluña (con 3.671 asociaciones).

En la segunda fase de la investigación hemos delimitado las características requeridas para justificar la elección de las asociaciones. Más precisamente, buscábamos que las entidades de nuestra muestra realizasen un trabajo centrado en la erradicación de la VG y que hubieran sido constituidas desde por lo menos hace ocho años. Era importante considerar este periodo porque las transformaciones en las relaciones de poder y la influencia en las sociedades receptoras requieren iniciativa, movilización y consolidación continuadas, con reuniones periódicas entre sus respectivas afiliadas, desplegando así un compromiso cívico duradero para lograr sus objetivos asociativos⁵⁰. Las asociaciones tenían que estar compuestas solo por mujeres que se identificasen a sí mismas en el rol de género adscrito a su determinación sexual (cisgénero y femeninas). Gracias a esta variable podemos acercarnos a nuestra investigación al análisis específico de los movimientos asociativos feministas tradicionales, frente a la pluralidad de configuraciones asociativas trans-feministas, trans-género y lesbianistas, entre otras, además de excluir a los varones.

⁴⁸ Cataluña: 26 víctimas de feminicidios en 2012, Madrid: 12 feminicidios, Valencia: 15 y Andalucía: 18; patrones que se reproducen de un modo similar durante el 2013. Cataluña: 14, Madrid: 15, Valencia: 12 y Andalucía: 22. Fuente: portal web <http://www.feminicidio.net>.

⁴⁹ Esta era la situación en 2013: Gobierno del Partido Socialista Obrero Español en Andalucía; Gobierno del Partido Popular en Madrid y Gobierno de Convergència i Unió en Cataluña.

⁵⁰ DEL VALLE. *op. cit.*



Además, hemos considerado relevante que las asociaciones fueran de cooperación voluntaria: de esta manera nos aseguramos que las socias conciban su participación como un compromiso político que realizan para construir una sociedad mejor a partir de su labor en el ámbito local de pertenencia, a pesar de las grandes dimensiones de las ciudades donde tienen sus sedes. De hecho, nos hemos detenido únicamente en asociaciones situadas en municipios con una población residente superior a los 250.000 habitantes, pues en los grandes núcleos proliferan más las asociaciones de mujeres, mientras que en los pequeños se genera una mayor reticencia respecto al feminismo militante⁵¹.

En España la mayoría de asociaciones feministas se distinguen por sus campos de especialización⁵², aunque la estructura y la actividad política sean similares. En nuestro caso, nos hemos detenido en tres asociaciones que se han generado para articular y transmitir los intereses de las mujeres, tratando de incluirlas en las agendas de gobierno de sus respectivas administraciones, a modo de políticas y servicios públicos⁵³.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, las asociaciones que participan en el estudio han sido:

- La *Plataforma violencia cero*, con sede en Málaga, fundada en 2001. Es una plataforma que surgió por la necesidad de múltiples asociaciones feministas locales de realizar un trabajo común que se fundamentase en campañas de reivindicación y concienciación por la eliminación de la VG.
- El *Col Lectiu Lilith*, con sede en Badalona (Barcelona), fundada en 2005. Está compuesta por profesionales que centran su trabajo en el ámbito terapéutico y de la asesoría legal de mujeres que, en su mayoría, han sufrido VG en el ámbito de la pareja. Esta asociación organiza también actividades para la concienciación y la formación en esta materia como ponencias e intervenciones en el ámbito académico y empresarial.
- La *Asociación de mujeres meseta de Orcasitas*, con sede en Madrid capital, fundada en 1974. Su compromiso desde hace 40 años es ayudar a las mujeres dentro de su realidad social más cercana a través de prácticas de empoderamiento y de iniciativas públicas para visibilizar y denunciar la VG en todas sus manifestaciones.

Todas ellas están legalmente constituidas, cada una con su propio estatuto fundacional, y han sido receptoras de una subvención pública (del Gobierno central o de autonómico) en 2013.

⁵¹ S. MURILLO y R. RODRÍGUEZ. *Ciudadanía activa y asociacionismo de mujeres*. Barcelona: Paidós, 2003.

⁵² T. ALBA. «Las asociaciones de mujeres como nuevo sujeto social». *Revista Meridiam*, vol. 2, núm. 29 (2003), pp. 36-39.

⁵³ M.J. RODRÍGUEZ. «El pluralismo asociativo femenino en municipios españoles. Propuesta de tipología». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 142 (2014), pp. 123-140.



Tras la selección y la primera toma de contacto, hemos realizado dos entrevistas por cada asociación a finales de 2013. Una primera entrevista a la presidenta de la asociación nos sirve para tener una perspectiva oficial de la asociación y de su trabajo; y luego una segunda entrevista a una socia activa en cada asociación para contrastar su testimonio y experiencia con el relato que nos había ofrecido la presidenta con anterioridad.

Se han realizado seis entrevistas en profundidad con el objetivo de acceder a los discursos del tejido asociativo feminista sobre la VG, en general, y sobre el feminicidio, en particular. Hemos trabajado con dos guiones semiestandarizados, elaborados en función de dos categorías de socias entrevistadas en cada asociación investigada: la presidenta y la socia-afiliada. Para entender la complejidad del tejido asociativo, hemos estructurado estos guiones alrededor de dos dimensiones principales que nos permitieran adentrarnos en las lógicas discursivas de nuestras entrevistadas: 1) definición y configuración de la misma (planteamiento político y prácticas) para situar los discursos en su contexto; 2) el entendimiento de las desigualdades sociales por razón de género y la definición de la VG de cada asociación, unos factores claves previos para entender los feminicidios.

4. ANÁLISIS DE LOS TESTIMONIOS RECOGIDOS

Las asociaciones participantes en este estudio nos han proporcionado una información valiosa para entender la visión del feminicidio desde la sociedad civil organizada y feminista en España. Estas asociaciones mencionan la relevancia social de los asesinatos de mujeres por VG, reivindicando la necesidad de buscar soluciones urgentes y eficaces desde la arena política y la sociedad civil para resolver este grave problema.

Se trata de entidades que se declaran muy comprometidas con la prevención del asesinato sistemático de mujeres. Aun así, todas las entrevistadas no acogen explícitamente el término *feminicidio* en sus actividades y en el territorio donde ellas operan.

Es interesante la división que se produce entre las asociaciones que conocen el término *feminicidio* y las asociaciones que lo desconocen, como es el caso de la asociación madrileña. Diferencia que radica en la perspectiva de trabajo que estas desempeñan frente a la complejidad intrínseca de la VG. La asociación de Madrid fundamenta su trabajo en la concienciación del posicionamiento social y en el empoderamiento de las mujeres, apartándose del conocimiento teórico y con menos énfasis en la reivindicación política. Las asociaciones de Málaga y Barcelona están más especializadas en la aproximación a la VG a nivel teórico y sus socias ostentan un nivel socioeconómico y formativo más elevado (se trata de tituladas superiores y profesionales) que sus compañeras madrileñas.

Las asociaciones especializadas en VG conocen el concepto de feminicidio y afirman que se encuentra «fundamentado en el rol de superioridad del hombre sobre la mujer [...], donde se establecen unas relaciones de dominio/sumisión»



(MAD, 1)⁵⁴. Si bien las asociaciones focalizan su uso en la realidad que sufren las mujeres latinoamericanas, a menudo ellas hacen referencia a otros grupos de mujeres, como por ejemplo las indias o las árabes, para dar constancia del fenómeno a nivel global. En sus relatos, cuando se refieren a estos casos, ellas anclan el origen sociocultural y normativo del término al caso de los asesinatos seriales de mujeres en Latinoamérica. De eso se desprende cómo el uso del término *feminicidio* se ha extendido en sus fronteras: las mujeres latinoamericanas han sido las primeras en utilizar y reivindicar su difusión, alegando que es fundamental para realizar una correcta tipificación legislativa del fenómeno para erradicarlo⁵⁵.

A pesar de que el concepto haya llegado a los países de Europa occidental, su difusión mediática ha estado siempre relegando este fenómeno a cuanto ocurre en México, Colombia o Guatemala, por lo que generalmente se ha utilizado para definir los asesinatos por VG de estos países, tal como lo reconocen las entrevistadas que se declaran más familiarizadas con el origen y el uso del concepto.

4.1. LAS FORMAS QUE ASUME LA VG

Estas asociaciones definen la VG como «cualquier tipo de agresión de los hombres hacia las mujeres» (BCN, 2). Las socias afirman que se ejerce desde múltiples ámbitos: «Todas las mujeres sufrimos violencia de alguna manera, institucional..., de mil formas..., la estamos viendo cada día y la estamos viviendo en nuestras carnes» (MLG, 1).

No obstante, matizan que la violencia no resulta efectivamente significativa en términos cuantitativos porque se delimita su concurrencia a «lo que sería al ámbito de la pareja, de novios, familiar, que no en otro» (BCN, 2).

Otras formas de VG, como la publicidad y el lenguaje sexistas, quedan excluidas de esta consideración y pasan a ser entendidas como casos de discriminaciones de género, contra los cuales están determinadas a luchar aunque, en su opinión, tengan una relevancia social menor con respecto a lo que ellas consideran VG.

El entendimiento de la VG es extrapolable a los feminicidios, puesto que desde las asociaciones se entiende que únicamente acontecen en nuestro país dentro del ámbito privado de las relaciones de pareja: «Imagínate que a la violencia dentro del ámbito de la pareja tuviéramos que añadirle también eso [los feminicidios], nosotras les damos la misma importancia, aunque sabemos que son distintas formas de violencia» (MLG, 1).

⁵⁴ Las etiquetas de las entrevistas hacen referencia a la ciudad donde la asociación tiene su sede, siendo Madrid (MAD), Barcelona (BCN) y Málaga (MLG), seguido de la categoría de socia que ha sido entrevistada, correspondiendo (1) a la presidenta de la asociación y (2) a la socia activa.

⁵⁵ M. LAGARDE. «Antropología, feminismo y política violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres», en M.L. BULLEN y M.C. DÍEZ MINTEGUI (coord.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, Congreso de Antropología, San Sebastián, noviembre de 2008.



Las asociaciones participantes en el estudio plantean que el feminicidio íntimo es el único social y políticamente relevante en España: «La pareja, dentro del ámbito de la familia [...], es lo que generalmente se da en España, es cierto que alguna vez matan a alguna prostituta y se piensa que eso..., no es la misma..., no es por el mismo motivo» (MLG, 1).

Las socias entrevistadas insisten en que los asesinatos de mujeres no representen unos hechos puntuales y aislados, sino que forman parte de un fenómeno extendido y reiterado de VG, con intensidad creciente a lo largo de un periodo determinado de tiempo hasta acabar, en los peores casos, de la forma más dramática: «Por tanto esto [la VG] va a ir creciendo, creciendo..., que va a acabar con asesinato. Hay algunos que no acabarán con asesinato. En otras ocasiones no las matan aunque siempre la tendrán rodeada [...] pero nunca le van a hacer nada porque es una relación que se alimenta» (BCN, 1).

4.2. DESCONOCIMIENTO DEL AGRESOR Y SU IMPUNIDAD

Según los argumentos de nuestras participantes, la primera diferenciación entre el asesinato por VG y el feminicidio está en función de las relaciones personales previas entre los agresores y sus víctimas. Los asesinatos por VG requieren una relación afectivo-sexual anterior al delito, se continúe o no en el momento de acometerlo. Este tipo de relaciones implica que los asesinos son «hombres con rostro» que quitan la vida a «mujeres con rostro»⁵⁶.

Se trata, pues, de criminales que pueden ser identificados y juzgados, cuyo crimen va denunciado desde cuando hay los primeros síntomas de la degeneración peligrosa de la relación que mantienen (o pretenden seguir manteniendo) con sus mujeres, porque estos llegan a ser antecedentes objetivos de la violencia que acaban con sus vidas.

Por el contrario, la violencia es feminicida cuando ejecutan el crimen aquellos «hombres sin rostro» que matan a «mujeres sin rostro». En este caso nos referirnos a los hombres no identificados, independientemente de que exista o no una relación directa con la víctima.

Para las socias el desconocimiento del agresor es un elemento que incrementa la gravedad de los crímenes, y consideran que por ello su trascendencia social es incluso mayor. En el intento de aclarar este punto, todas las entrevistadas coinciden en afirmar que cuando el agresor es desconocido la problemática se vuelve aún más complicada porque el proceso jurídico de persecución y punición se hace más difícil. Esto significa que, según las entrevistadas, es más complicada la gestión y la erradicación del fenómeno que el control que ostenta el ejercicio o amenaza de sanción para los hombres violentos. Ellas insisten que en España el asesinato de una mujer por el hecho de serlo se ha superado en los últimos años. En sus relatos explican que

⁵⁶ R. COBO. *Hacia una nueva política sexual*. Madrid: Catarata, 2011.

esta violencia se ejerce por razón de género, pero por causas individuales, por lo que únicamente se produce dentro de la pareja: «[el *feminicidio*] es otra cosa, porque no sabemos quién las mata» (BCN, 1). A sus ojos el feminicidio queda adscrito principalmente a los asesinatos cometidos fuera del ámbito familiar, entendidos como casos más frecuentes y significativos en otros países. Las asociaciones se solidarizan con todas las mujeres que sufren ese tipo de violencia, independientemente de su nacionalidad y de su procedencia social. Sin embargo, cuando les preguntamos acerca de la cuantificación y la localización del fenómeno, las posiciones recogidas se diversifican sensiblemente.

4.3. CUANTIFICACIÓN DE LOS ASESINATOS POR VG Y SU DIMENSIÓN INTERNACIONAL

Un aspecto recurrente en los testimonios de nuestras participantes es su valoración de cómo se visibiliza e interpreta en el discurso social y político la *cuantificación* del feminicidio a nivel nacional e internacional.

Cuantificar un fenómeno como este implica analizarlo y considerar su importancia en función de su frecuencia cada año. En España, en 2013 se computaron 54 víctimas de VG⁵⁷. Las socias enfatizan que las estadísticas oficiales suelen generarse con una tendencia a la baja porque los indicadores con los que se construye esta información no contabilizan la totalidad de los asesinatos de este tipo.

Las socias hacen hincapié más que las presidentas en la comparación del número de feminicidios cometidos en España con los que son cometidos en los países latinoamericanos donde las cifras son tristemente más significativas, llegándose a producir una diferencia de casi 200 víctimas con respecto a realidades nacionales como las de Guatemala o México.

A partir de esta evidencia, ellas llaman la atención sobre la necesidad de que el fenómeno sea atado en el marco de un Estado de derecho eficiente y declaran su preocupación sobre la rapidez de la intervención gubernamental al respecto, que en su opinión debe estar adecuada con la creciente extensión y urgencia del mismo. Esto significa que según nuestras participantes no todos los países en el mundo se están equipando con las herramientas institucionales, investigativas y jurídicas apropiadas que puedan servir para atajar al feminicidio, a pesar de que se reconozca que a mayor número de víctimas sea mayor la problemática social de la VG.

Si profundizamos en este aspecto, es posible destacar también otra importante divergencia con respecto a la forma de entender el feminicidio y hacerle frente con medidas políticas democráticas, es decir, la equiparación de este fenómeno con el término *genofeminicidio*, que hace referencia al asesinato masivo de mujeres por el hecho de ser mujeres.

⁵⁷ Ficha resumen del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, Gobierno de España, sobre las «Víctimas mortales por violencia de género», actualizada el 4 de abril de 2014 con datos del 31 de diciembre de 2013 y disponible en su portal estadístico.



Las directoras de las asociaciones, más que las socias, remarcan que dentro de nuestras fronteras nacionales no se produce un asesinato sistemático de mujeres que pueda equipararse al registrado en la otra orilla del océano Atlántico. En consecuencia, ellas justifican su reiterada negativa para que el término *feminicidio*, si lo entendemos como *genofeminicidio*, sea empleado para el caso español, porque podría confundir a la hora de comparar unas realidades sociales y culturales completamente distintas.

Esta observación es aún más interesante si consideramos que nuestras participantes se declaran conocedoras del fenómeno investigado. En particular, las integrantes de sus asociaciones conocen las dimensiones internacionales del fenómeno, pero no se han desarrollado programas específicos para generar una actuación asociativa coordinada y en contra del mismo con otras realidades homólogas de la sociedad civil en Latinoamérica. Colmar esta falta de iniciativa es un reto que las socias de Madrid y Badalona señalan para el inmediato futuro.

4.4. IMPUNIDAD INSTITUCIONALIZADA Y LIMITACIONES DEL TÉRMINO *FEMINICIDIO*

La tercera diferenciación se sustenta en la ineficiencia gubernamental, que una de nuestras entrevistadas define como «impunidad institucionalizada», que contribuye en el aumento de las dimensiones de los feminicidios. Diversas socias están de acuerdo en afirmar que la permisividad estatal de la VG desde los gobiernos latinoamericanos se fundamenta en la carencia de intervenciones jurídicas, preventivas y punitivas capaces de erradicar el fenómeno y de mejorar el contexto de violencia sistémica que le favorece. A este propósito, ellas consideran que los gobiernos latinos no toman parte efectiva contra los cárteles de la droga, o para la resolución pacífica de los conflictos armados, especialmente en aquellos casos donde las mujeres son un botín de guerra: «Esto de los feminicidios es una cosa tan extraña, tan ligada a la droga..., tan de carteles..., pienso que es diferente a lo que ocurre en el ámbito familiar» (BCN, 1).

De nuevo, se comparan modelos societarios lejanos unos de los otros. Las entrevistadas ponen énfasis en la diferencia entre países con respecto a las medidas legislativas empleadas para atajar la VG, aunque ellas no valoren como «totalmente eficaces» las que se implementan en España. Por un lado, para ellas la Ley Orgánica contra la VG impide la impunidad diferenciándose nuevamente de los feminicidios: «La información que tengo es que allí son totalmente impunes con los maltratadores, aquí tenemos leyes, tenemos una implicación por parte del Estado» (BCN, 2). Al considerar que la sintomatología es diferente, se ejerce un rechazo del término aunque este no sea el único motivo. Las socias se preguntan ¿para qué definir como feminicidio lo que ya está estipulado, dentro de la LOVG, como agravante por la VG?: «En nuestro código penal hay un plus, no existe un feminicidio [...], pero sí un agravante especialmente establecido que dice: cuando la víctima es una mujer que ha tenido o tiene alguna relación sentimental. Evidentemente tiene un trato especial, nuestro articulado penal va un poco por ahí» (BCN, 2). De acuerdo con esta premisa, no se entiende necesario implementar el término porque en España



está definida como «asesinatos por VG». Por otro lado, Las asociaciones critican la escasa dotación económica de los gobiernos para aplicar la LOVG, siendo más críticas con la gestión de los gobiernos de corte conservador: «Creo que falta voluntad política, porque una ley no es solamente sacarla, no es solo publicarla [...], la ley hay que seguir desarrollándola» (MLG, 1).

4.5. ¿UN CONCEPTO QUE SE EXPONE A LOS ESTEREOTIPOS EUROCÉNTRICOS?

Finalmente, destacamos un factor transversal que aglutina los discursos del tejido asociativo partícipe del estudio: el planteamiento estereotipado y eurocéntrico del feminicidio como fenómeno social. Para su comprensión es fundamental destacar que las asociaciones están formadas en su totalidad por mujeres occidentales y no participan en redes de colaboración con asociaciones similares en países latinoamericanos. Por tanto, se manifiestan las consecuencias de la jerarquía establecida entre países, que genera una categorización dicotómica en términos de «desarrollo» y «subdesarrollo», o también de «riqueza» y «pobreza» (Smith, 1985), que es determinante en la estructura discursiva de los testimonios analizados. De este modo, se promueve una hegemonía económica y social occidental que en el discurso del tejido asociativo se traslada a la forma de entender la VG, así como a la forma de planificar su eliminación. Las socias afirman que a menor disponibilidad de capitales económicos y educativos mayores son las posibilidades de ejecutar (para los hombres) y sufrir (para las mujeres) el feminicidio.

Esta noción implica que los países latinoamericanos, categorizados por nuestras participantes como «subdesarrollados» y «materialmente pobres», tienen unas deficiencias estructurales serias que no les permiten disponer de medidas institucionales fuertes para enfrentarse a la VG con determinación. En consecuencia, ellas consideran que la problemática social del fenómeno es más grave, evidente, amplia y urgente en esos contextos tan lejanos que en España: «Para mí en este aspecto son peores; claro, en ellos la violencia de género no existe, en realidad ellos consideran pues que darle una torta a una mujer o decirle un disparate no es violencia de género» (BCN, 1).

Ligar la realidad de nuestra sociedad al feminicidio conllevaría equiparar la estructura social y de gobierno de nuestro país con unas realidades subdesarrolladas, y en consecuencia se pondría en cuestión la autodefinición que se da en España de país desarrollado, moderno, avanzado, con instituciones fuertes que combaten la VG.

Las socias partícipes del estudio reproducen, a su vez, el siguiente discurso sobre la migración, señalando otra causalidad directa del estereotipo que subyace a su definición del *feminicidio*: la entrada en España de población migrante procedente de países «subdesarrollados» aumenta las cifras de VG en nuestro país. Esto supone



una línea discursiva racista que legitima la desigualdad entre mujeres en función de sus capitales⁵⁸ y de su etnia⁵⁹.

Al hilo de estos argumentos, podemos afirmar que el tejido asociativo feminista aquí considerado refiere el feminicidio a una realidad social propia de los países extra-europeos y no occidentales: «pero también en Asia y en la India han pasado barbaridades en relación con la muerte de mujeres». (BCN, 2). Por tanto, no utilizan el feminicidio para definir los asesinatos a mujeres por el hecho de serlo, sino para destacar un modelo de VG que consideran distinto y sobre el cual, proponen, se debería librar una lucha en todo el mundo.

5. CONCLUSIONES

A lo largo de la revisión teórica hemos observado que el término *feminicidio* tiene cabida en toda sociedad donde se ejerce el asesinato de una mujer por ser mujer a manos de un hombre, hecho fidedigno en la realidad española. La disposición de las mujeres latinoamericanas que luchan por la erradicación de la VG en sus países ha propiciado que el término *feminicidio* traspase sus fronteras y se conozca a nivel internacional. Un proceso en el que los medios de comunicación, las personas pertenecientes al ámbito académico, los forenses y los juristas transnacionales han colaborado. Gracias a todo ello el término ha llegado a España.

No obstante, la definición de la que se sirve el tejido asociativo considerado en este estudio hace que el término se vea disociado de la problemática en nuestro territorio nacional.

Por el contrario, las entrevistadas declaran que en España disponemos de una definición propia incluida en la legislación vigente que puede considerarse adecuada para la envergadura actual de la VG en nuestro país porque la define correctamente, a pesar del reduccionismo lógico y práctico que aquí hemos intentado desvelar.

Esta conclusión nos sugiere que las tres asociaciones aquí investigadas no han ahondado en la complejidad teórica y social del término *feminicidio*: su conocimiento de la violencia feminicida y sus implicaciones socioculturales es parcial y, en cierta medida, sesgado. Como consecuencia, parece lejana la posibilidad de que en nuestra sociedad se comience a normativizar el uso de este término asumiendo sus implicaciones, tanto criminológicas como aquellas más bien relativas a una perspectiva feminista crítica, para definir y resolver la problemática que nos atañe.

Según nuestras participantes, si comenzara a emplearse el término *feminicidio* en España nos podríamos ver equiparados a otros países que experimentan condiciones socioeconómicas peores, poniendo así en entredicho cualquier argumento

⁵⁸ J. VARELA. *El nacimiento de la mujer burguesa*. Madrid: La Piqueta, 1997.

⁵⁹ S. PARELLA. *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos, 2003.

para reconocer a nuestra sociedad la capacidad (y tal vez incluso la voluntad) de luchar contra la VG.

El *feminicidio* queda por tanto relegado a otras áreas geográficas lejanas a nosotros.

Es innegable que los procesos sociales que alimentan la violencia feminicida presentan diferencias entre sociedades que se caracterizan por distintas circunstancias macrosociales. Sin embargo, este no debería ser un argumento para no actuar a nivel microsociales: los crímenes feminicidas reproducen unas características definitorias similares en todo el globo, aferentes a unas lógicas de poder de tipo patriarcal, sustentadas en la heteronormatividad, en la misoginia y en una tradición histórica androcéntrica y conservadora. Fomentar un debate social sobre la definición del feminicidio desde la sociedad civil organizada representa, pues, una premisa imprescindible para erradicar la VG a partir también de estos contenidos.

Creemos que en España tiene cabida la oportunidad y la necesidad política para acoger esta categoría que requiere de una visión de cambio, gracias a un entendimiento mejor y mayor del problema que se quiere resolver: la violencia contra las mujeres.

En los últimos años, el análisis sobre la implementación del concepto se ha llevado a cabo desde el ámbito jurídico y desde la investigación social. El esfuerzo por la incorporación del término desde el asociacionismo de base sería un avance hacia una sensibilización cultural más eficaz y una educación ciudadana más atenta, que a la postre redundaría en una intervención estatal más fuerte. Para articular esta propuesta, la literatura existente nos sugiere apostar por un cambio de nomenclatura en la forma de describir, entender y enfrentar la VG que nos permita comprender de manera más específica y completa sus implicaciones en la vida de todas las mujeres. Por eso, consideramos que la adopción del «feminicidio» como categoría conceptual es estratégicamente muy importante para el asociacionismo feminista. No se trata de una cuestión meramente nominal y tampoco hay el riesgo de caer en una especulación terminológica estéril o estereotipada. Más bien consideramos que esta herramienta conceptual es capaz de proporcionar a la sociedad civil y a los decisores políticos una visión más sensible y comprensiva de la realidad en la que vivimos.

Se favorecerá así el paso de la investigación social a la intervención social, porque una vez que se conozcan los contenidos del feminicidio será posible neutralizar sus mismas lógicas en todas las vertientes en las que este se produce en los cuerpos y en contra de la integridad de las mujeres.

RECIBIDO: diciembre de 2015, ACEPTADO: julio de 2016



6. BIBLIOGRAFÍA

- ALBA, Teresa. «Las asociaciones de mujeres como nuevo sujeto social». *Revista Meridiam*, vol. 2, núm. 29, (2003), pp. 36-39.
- ALBERDI, Inés y MATAS, Natalia. *La violencia doméstica*. Barcelona: Fundación La Caixa, 2002.
- AMORÓS, Celia. «Violencia y pactos patriarcales», en V. MAQUIEIRA y C. SÁNCHEZ (eds.), *Violencia y sociedad patriarcal*. Madrid: Pablo Iglesias, 1990, pp. 39-53.
- ARENDT, Hanna. *Eichmann in Jerusalem*. Londres: Penguin, 1963.
- ATENCIO, Graciela. *Feminicidio*. Madrid: La Catarata, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- BONINO, Luis. *Micromachismos, la violencia invisible*. Madrid: Cecom, 2004.
- BUSTELO, María y LOMBARDO, Emanuela. *Políticas de igualdad en España y Europa. Afinando la mirada*. Madrid: Cátedra, Colección Feminismos, 2007.
- BUTLER, Judith. *Género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- CARCEDO, Ana. *Indicadores sobre violencia contra las mujeres: Sistematización y evaluación crítica*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2008.
- CARCEDO, Ana y SAGOT, Monserrat. *Femicidio en Costa Rica 1990-1999*. Costa Rica: Organización Panamericana de la Salud, Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU), 2000.
- COBO, Rosa. *Hacia una nueva política sexual*. Madrid: Catarata, 2011.
- CRUZ, Rafael. *Repertorios. La política de enfrentamiento en el siglo XX*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.
- DEL VALLE, Teresa. «Mujer y nuevas socializaciones: su relación con el poder y el cambio». *KOBIE Serie de Antropología Cultural*, vol. 6, (1991), pp. 5-15.
- DE LA PEÑA, Eva María, LUZÓN, José María, RAMOS, Ester y RECIO, Patricia. *El sexismo y violencia de género en la juventud*. Junta de Andalucía, Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer, 2011.
- FAUSTO-STERILNG, Anne. *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina, 2006.
- FOUCAULT, Michael. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- FRENCH, John y RAVEN, Bertram. «The bases of social power», en SHARFRITZ, OTT y JANG (eds.), *Classics of Organization Theory*, pp. 311-320, Boston, MA: Cengage Learning, 1959.
- KELLY, Liz. *Surviving Sexual Violence, Feminist perspectives*. Oxford: Polity Press, 1988.
- LAGARDE, Marcela. «Sinergia por nuestros derechos humanos: ante la violencia contra las mujeres en España, Guatemala y México». *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 9, (2011), pp. 63-84.
- LAGARDE, Marcela. «Antropología, feminismo y política violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres», en M.L. BULLEN y M.C. DIEZ MINTEGUI (coord.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, Congreso de Antropología, Actas de congreso, San Sebastián, noviembre de 2008.
- MAQUIEIRA, Virginia. «Asociaciones de Mujeres en la Comunidad Autónoma de Madrid», en ORTEGA, Margarita (ed.), *Las mujeres de Madrid como agentes de cambio social*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer UAM, 1995, pp. 263-338.
- MARTÍNEZ, Leila. «Nuevas estrategias discursivas en la comunicación institucional española contra la violencia de género: hacia una publicidad preventiva». *Fórum de Recerca*, núm. 16, (2011), pp. 339-246.



- MONÁRREZ FRAGOSO, Julia. «Las diversas representaciones del feminicidio y los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, 1993-2006», en *Sistema Socio-Económico y Geo-Referencial sobre la Violencia de Género en Ciudad Juárez, Chihuahua: Propuestas para su Prevención*, pp. 353-398, Chihuahua (México): El Colegio de la Frontera Norte y Miguel Ángel Porrúa Editores, 2010.
- MURILLO, Soledad y RODRÍGUEZ, Rocío. *Ciudadanía activa y asociacionismo de mujeres*. Barcelona: Paidós, 2003.
- PARILLA, Sonia. *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- RADFORD, Hill y RUSSELL, Diana. *Femicidio. La política del asesinato de las mujeres*. México: UNAM, 2006.
- RALD, Rita María. «Violencia de género e violencia contra las mujeres: aspectos epistemológico-teóricos e históricos». *Encrucijada*, vol. 37, (2013), pp. 5-23.
- RODRÍGUEZ, María Jesús. «El pluralismo asociativo femenino en municipios españoles. Propuesta de tipología». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 142, (2014), pp. 123-140.
- RUSSELL, Diana. «Definición de feminicidio y conceptos relacionados». *Feminicidio, justicia y derecho*, México: Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y la Procuración de Justicia Vinculada, 2005.
- SEGATO, Rita Laura. «La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado». *Debate Feminista*, núm. 37, (2006), pp. 78-102.
- «Femigenocidio y feminicidio: Una propuesta de tipificación», *Feminismos Postcoloniales y descoloniales: otras epistemologías*. II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, 2007, Universidad de Brasilia.
- TARROW, Sidney. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- TOLEDO, Patsili. *Feminicidio*, México: Consultoría para la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2009.
- VARELA, Julia. *El nacimiento de la mujer burguesa*. Madrid: La Piqueta, 1997.

