







# **XXI** **Feminario**

## **Actas**

**Laicismo,  
Religiones Educación y Cultura**

**Plataforma Andaluza de Apoyo al Lobby Europeo de Mujeres**

**Córdoba, 5,y 6 de noviembre 2010**



“No hay que tener miedo a ser diferente,  
sino desarrollar un pensamiento crítico y tener valor para  
cuestionarlo todo, tu padre, tu matrimonio, tu Dios”.

**Nawal al Saadawi**  
(Escritora Egipcia 1931)

**Edita:**

Plataforma Andaluza de Apoyo al Lobby Europeo de Mujeres  
www.mujereslobby.org  
plataforma@mujereslobby.org  
C/. Obispo Fitero, 9, local 4, 14001  
Telf. y Fax: 957 474 959

**Coordina:**

Dña. Rafaela Pastor Martínez  
*Activista Feminista*

Dña. Lourdes Pastor Martínez  
*Socióloga*

**Diseño, Maquetación e Impresión:**

Imprentatecé

**Depósito Legal:**

CO-1.295-2011

**©Copyright de los textos**

*Las autoras*

# CONTENIDO

## PRESENTACIONES

- 9** Micaela Navarro Garzón
- 11** Soledad Pérez Rodríguez

## INTRODUCCIÓN

- 13** Rafaela Pastor Martínez
- 15** Manifiesto

## PONENCIAS

- 19** M.<sup>a</sup> Luisa Balaguer Callejón
- 31** Rosa Cobo Bedia
- 45** Luisa Posada Kubissa
- 53** Ana de Miguel Álvarez
- 63** Victoria Sendón de León
- 69** Cristina Molina Petit
- 75** Ángeles Álvarez Álvarez

- 79** LAS AUTORAS







## PRESENTACIÓN

DÑA. MICAELA NAVARRO GARZÓN

*Consejera para la Igualdad y  
Bienestar Social de la Junta de Andalucía*

La consolidación del Feminario es un hecho. XXI Encuentros que han supuesto y suponen un hito en el estudio del movimiento feminista y su evolución social, una verdadera herramienta de pensamiento, debate y discusión para el avance de las mujeres dentro y fuera de nuestras fronteras.

Esta edición del Feminario ha coincidido en el tiempo con una fecha de gran valor: en 2010, el Lobby ha cumplido 15 años.

Felicidades por estos 15 años de trabajo, de experiencia en el que habéis puesto al servicio del Lobby vuestro tiempo, vuestro esfuerzo y vuestro compromiso feminista.

Un trabajo que también se ha visto reflejado en los feminarios, donde han intervenido personas de relevante prestigio en el ámbito de la investigación y del saber feminista, representantes de asociaciones, movimientos feministas y colectivos andaluces y nacionales, y se han convertido en un referente de los ámbitos de trabajo considerados prioritarios por la Consejería para la Igualdad y Bienestar Social, alcanzando un gran reconocimiento en el resto de instituciones.

Esta importantísima proyección y ante la necesidad de seguir manteniendo en primera fila de la agenda política las cuestiones que afectan a las mujeres, qué mejor ocasión para que esta vigésimo primera edición se centre en un debate sobre el papel de las mujeres en las ideologías religiosas y culturales.

Y es que al margen de las diferencias entre religiones y culturas compartimos un mismo problema: la discriminación.

Ello se traduce en la escasa presencia, no ya en los órganos de poder, sino en cuestiones tan elementales como el acceso a un trabajo en igualdad de condiciones, tener la posibilidad de trabajar y de elegir libremente formar una familia, y por supuesto, qué tipo de familia.

Este feminario se ha convertido en el lugar idóneo para colocar el altavoz a las denuncias y demandas que permitan combatir la discriminación y avanzar en la igualdad. Un altavoz, desde donde dejar claro

que la igualdad entre hombres y mujeres no puede verse perjudicada por ninguna religión, cultura o tradición.

España es un país laico y aconfesional. Nuestra Constitución garantiza la convivencia y el respeto a las diferentes creencias religiosas, sin imponer ninguna de ellas por encima de otras.

En nuestro sistema educativo conviven el principio de laicidad con los principios de integración y de tolerancia propios de una democracia. La laicidad merece ser defendida si permite favorecer esos derechos establecidos; derechos fundamentales, respeto a la libertad, a la igualdad....porque el respeto a la cultura acaba donde comienzan los Derechos Humanos de las mujeres y las niñas, según recoge Naciones Unidas en la Plataforma de Acción de Pekín de 1995 .

Estamos ante un mandato y una estrategia de intervención que viene consensuada por los Gobiernos y esta obligación es una línea estratégica de trabajo del Gobierno de Andalucía. Por eso, vamos a continuar defendiendo políticas que erradiquen cualquier grado de tolerancia hacia la desigualdad.

Principios como la laicidad, la no discriminación de las mujeres, la educación en igualdad, la socialización de niños y niñas libres...Porque no es lo mismo el derecho a la diferencia que la diferencia de derechos.

No es un camino fácil, pero ya están puestas las bases para ello.



DÑA. SOLEDAD PÉREZ RODRÍGUEZ  
*Directora del Instituto Andaluz de la Mujer*

## ¿PUEDE EXISTIR IGUALDAD EN LA CUNA DEL PATRIARCADO?

“Para hablar con toda franqueza, estoy siempre más convencida de que las religiones no son amigas de las mujeres. En la historia y en la práctica de las tres religiones monoteístas profesadas en el Mediterráneo -interpretadas y dirigidas sólo por hombres- hay una buena dosis de misoginia, donde reaccionarios y conservadores encuentran en ellas, en vez de obstáculos, un buen sostén”. Emma Bonino.

¿Existe un Dios con género femenino? ¿Hay alguna religión predominante que no subordine a la mujer respecto al hombre? ¿cómo influyen las religiones del Libro en la vida de las mujeres? Son algunas de las preguntas que se plantearon el pasado año en el seno del XXI Feminario anual que organiza la Plataforma Andaluza de Apoyo al Lobby Europeo de Mujeres, y que en esta ocasión llevaba el título de ‘Laicismo, Religiones, Educación y Cultura’.

Bajo ese título, el feminario abordó la incidencia del laicismo y las religiones en la vida de las mujeres. Así, se analizó la influencia de las distintas religiones en la vida cotidiana de las mujeres: relaciones familiares, las relaciones sexuales y la propia concepción de la vida y la muerte. Y con ello pudimos seguir visibilizando el papel subordinado de las mujeres en las religiones.

En el caso de la religión imperante en España, la católica, también se meditó sobre el papel de la Iglesia católica en la educación y la infraestructura con la que cuenta esta institución para la socialización y la difusión de sus convicciones.

Asimismo, se ahondó en la necesidad de desvincular el poder público del religioso, especialmente en aquellos estados donde las convicciones religiosas y morales aún legitiman acciones que van en contra de los derechos humanos.

El objetivo final es ser conscientes de que ciertas pautas religiosas sustentan el modelo patriarcal y, en consecuencia, poder modificar dichas pautas, es también uno de los objetivos prioritarios de la agenda feminista.

Las mujeres hemos logrado a lo largo de la historia numerosas conquistas sociales, inmersas en una arraigada cultura de género. Sin embargo, la religión, parte esencial de esa cultura patriarcal, se ha mantenido inmutable frente a esta revolución femenina que, de forma paulatina, ha ido ocupando espacios en otros ámbitos.

Las distintas jerarquías religiosas, han mantenido bajo su control, durante siglos, cuestiones morales esenciales que han impedido propiciar cualquier cambio para avanzar hacia la igualdad.

Pero ahora las mujeres que habitan esas religiones, y los movimientos feministas empezamos a hacernos fuertes en la reivindicación del laicismo. Pero la pregunta es ¿lo podremos ser en las bases de las tres principales religiones monoteístas? ¿facilitarán estas religiones o no dificultarán la legítima reivindicación de las mujeres como el motor del cambio necesario hacia la igualdad definitiva?. La tarea no es fácil. Pero como dice Emma Bonino, y yo misma: para hablar con toda franqueza, estoy cada vez más convencida de que las religiones no son amigas de las mujeres.



## INTRODUCCIÓN

DÑA. RAFAELA PASTOR MARTÍNEZ  
*Presidenta de la Plataforma Andaluza de  
Apoyo al Lobby Europeo de Mujeres*

La Plataforma Andaluza de Apoyo al Lobby Europeo de Mujeres puso de manifiesto en su XXI Feminario 2010 Laicismo, Religiones, Educación y Cultura, cómo las distintas religiones han determinado las vidas de las mujeres en todo el Planeta.

Diariamente las mujeres somos mutiladas genitalmente, privadas de derechos fundamentales como la educación o la sanidad, violadas, obligadas a contraer matrimonios acordados aún siendo niñas y condenadas a ser siervas y esclavas de un señor, en nombre de tradiciones que hundan sus raíces en las religiones.

La sexualidad de las mujeres ha sido castrada, no solo por Freud, sino también por las doctrinas religiosas que han reducido nuestra sexualidad a la reproducción, negando el placer sexual a las mujeres a través de todo un argumentario moral que no solo censura sino que también castiga y niega cualquier atisbo de placer experimentado por un cuerpo de mujer.

El modelo de familia impuesto por la religión católica ha sido y sigue siendo el de padre, madre, hijas e hijos, rechazando y estigmatizando a madres solas, homosexuales, y otras formas de vida.

Estos son solo algunos ejemplos del tremendo poder moral y social que las distintas Iglesias ejercen sobre el conjunto de la Ciudadanía, es por ello por lo que desde esta Organización Feminista reivindicamos un Estado Laico, en el que las religiones formen parte solo y exclusivamente del ámbito privado, manteniéndolas al margen de la educación pública y de los actos institucionales, para conseguir una sociedad en valores de igualdad y libertades en la que el sexo, la opción religiosa, la etnia, la clase social... no implique la exclusión social de ningún ser humano.

El tribunal Europeo de Derechos Humanos de Estrasburgo ha declarado que la exhibición de crucifijos, en las aulas "es contraria al derecho de las madres y los padres a educar a sus hijas e hijos conforme a sus creencias y al de libertad de religión del alumnado". Desde la Plataforma Andaluza de Apoyo al Lobby Europeo de Mujeres reclamamos al Gobierno que tenga en cuenta dicha recomendación y active los mecanismos necesarios para que la

anunciada reforma de la Ley Orgánica de Libertas Religiosa de 1980 aborde la retirada de los símbolos religiosos de las instalaciones públicas, así como que dicha Ley modifique su título y pase a llamarsr de Libertad de Conciencia.

Dado el calado que las religiones tienen en nuestras vidas, consideramos que es el Estado a través de sus cauces democráticos, quien debe ocuparse de separar los poderes políticos de los religiosos y no dejar una cuestión tan determinante para nuestra ciudadanía en manos de consejos escolares, ni de los distintos gobiernos.

Agradezco en nombre de todas y cada una de las miembras de esta Plataforma Andaluza de Apoyo al Lobby Europeo de Mujeres y en el mío propio las extraordinarias aportaciones que han hecho posible la edición de estas actas a su edición M<sup>a</sup> Luisa Balaguer, Rosa Cobo, Luisa Posada, Ana de Miguel, Victoria Sendón y Ángeles Álvarez. Así mismo al Instituto Andaluz de la Mujer - Consejería de Igualdad y Bienestar Social de Andalucía, cuya directora es Soledad Pérez y Consejera Micaela Navarro.



## MANIFIESTO

*XXI Feminario  
"Laicismo, Religiones, Educación y Cultura"*

La Plataforma Andaluza de Apoyo al Lobby Europeo de Mujeres, considerando que las religiones son la máxima expresión del patriarcado, quiere manifestar en este XXI Feminario que:

Es imprescindible un Estado Laico para avanzar en Democracia, si se pretende conseguir una sociedad en la que mujeres y hombres vivamos en equidad.

A lo largo de la Historia el poder de las religiones ha sido monopolizado por los hombres, legitimando un sistema patriarcal, cuyo máximo valor es la Fe, dejando a las mujeres en una situación de subordinación. En nombre de Dios las mujeres hemos sido sodomizadas, quemadas en las hogueras, guillotinas, mutiladas genitualmente, ocultadas socialmente, privadas de derechos y libertades, lapidadas y condenadas a vivir sin voz ni voto, reproduciendo el rol de madre y esposa, como ya anunció el antiguo testamento sentenciando "esclava y sierva te doy".

En la actualidad y en este país la Iglesia se manifiesta en contra de la educación sexual, en contra al derecho de la libre elección de la maternidad, en contra de los matrimonios homosexuales, en contra de las mujeres que tengan poder dentro de la Iglesia, sin embargo aún no se han convocado manifestaciones en contra de la pederastia, contra la explotación sexual, contra la violencia hacia las mujeres, contra la pena de muerte.

Por todo ello, hoy 6 de noviembre de 2010, en este Feminario, más de 450 organizaciones de mujeres queremos levantar nuestra voz para que la Iglesia deje de marcar la moral de este país a través de cauces políticos, para que las normas y las leyes se rijan por el consenso de la ciudadanía y no por la manipulación religiosa asentada y construida en el miedo y en la culpa.

En Córdoba, a 6 de noviembre de 2010.







# PONENCIAS





DÑA. M.ª LUISA BALAGUER CALLEJÓN  
*Catedrática de Derecho Constitucional de la  
Universidad de Málaga*

## LAICIDAD GÉNERO Y CIUDADANIA

1. Concepto de laicidad.
  2. La ciudadanía y el modelo de Estado.
  3. Laicidad y género.
- Bibliografía.

### Concepto de laicidad

La laicidad no es solo una actitud individual de las personas ante el fenómeno religioso, sino un elemento nuclear del Estado de Derecho, en la medida en que compromete sus fines. Frente a la religión, la libertad de conciencia se puede definir como el derecho a tener o no, unas u otras creencias, convicciones, ideas, opiniones, así como a expresarlas o manifestarlas y a no ser obligado a comportarse en contra de estas.<sup>1</sup>

El encuadre jurídico en el que se encuentra la laicidad proviene en el ámbito internacional del art. 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que reconoce que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. De esta declaración cabe extraer un núcleo de derechos que garantizan la laicidad en los Estados, y el consiguiente ejercicio por su ciudadanía. Esta Declaración se formaliza en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, cuyo art. 18 establece los límites del ejercicio de estos derechos. En España, el art. 16 de la Constitución contiene la formulación acerca de la libertad de conciencia. Pero esa norma permite una presencia desequilibrada de la Iglesia Católica, considerada mayoritaria en la sociedad española, y con la que el Estado mantiene acuerdos de colaboración. La peculiaridad de la Iglesia Católica consiste nada menos que en su con-

---

<sup>1</sup> M. Contreras y O. Celador.- “Laicidad, manifestación religiosa e instituciones políticas”. F. Alternativas. Madrid. 2007. pg. 9.

sideración de sujeto de derecho internacional, y no de Iglesia, por lo que no es válido el esquema de sujetar la religión al derecho, sino de la de convenio entre dos Estados.

La religión católica ha sido un importante grupo de presión en la fase constituyente del Estado después de la dictadura. En el texto de la Constitución, la Iglesia católica contiene una garantía, justificada por su mayor implantación social. El art. 16 de la Constitución en su párrafo Primero garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y de las comunidades sin más limitación en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. En su pf. Segundo, que nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias, y en su pf. Tercero que ninguna confesión tendrá carácter estatal y que los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones.

En general puede decirse que la regulación de los derechos fundamentales en la CE exige una revisión en función del desarrollo del Estado Social en los últimos treinta años. La concepción todavía liberal de todos estos derechos, exige ahora una nueva perspectiva después de los avances sociales que estos derechos están teniendo en el contexto europeo, autonómico y estatal. La Carta Europea de los derechos Fundamentales ha dado un impulso a la regulación estatal de los derechos, que deja obsoleta una buena parte del contenido constitucional, a la vez que exige una modernización del lenguaje, del contenido y de la perspectiva de estos derechos desde una consideración más actual.

Igual ocurre en el desarrollo del Estado Autonómico. Los derechos estatutarios aprobados en las últimas reformas, ponen de manifiesto la necesidad de nuevas formulaciones en concordancia con el desarrollo del Estado Social. Algunas CC.AA. representan un notable aumento de derechos en relación con el Estado, sobre todo en su vertiente prestacional, salud, vivienda, medio ambiente, y en nuestra Comunidad Autónoma, los derechos de género.

Si en el mundo hay que esperar hasta 1948 para consolidar un derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, (art. 18 de la declaración Universal de Derechos Humanos), en España se reconoce en el art. 27 de la Constitución Española de 1931.<sup>2</sup>

La libertad religiosa se reconoce en el art. 16 CE junto a un conjunto de libertades públicas.<sup>3</sup> El desarrollo de este derecho se llevó a cabo por la LO 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa. En el art. 3 de esta ley, se delimita el contenido del derecho a la libertad religiosa, de manera que su ejercicio, tanto del derecho como del culto religioso, debe respetar los derechos de los demás, "así como la salvaguarda de la seguri-

---

<sup>2</sup> "La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español".

<sup>3</sup> "Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y de las comunidades sin mas limitacion, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley."

dad, de la salud y de la moralidad pública, elementos constitutivos del orden público protegido por la ley en el ámbito de una sociedad democrática.

El matiz diferencial de la Constitución aparece en el pf. 3 del art. 16 cuando afirma que “ninguna confesión tendrá carácter estatal.”

El contenido de este derecho ha sido acotado por el TC en los siguientes términos: Es un signo de neutralidad del Estado en relación a la pluralidad de religiones existentes.

- Impide los privilegios de ninguna religión.
- Debe mantenerse en los límites de contenido religioso.
- En ese contenido, si puede una religión emitir su juicio de idoneidad sobre las personas que deban impartir las enseñanzas religiosas. (STC 38/2007).

Finalmente, el inciso en este pf. 3 del art. 16 CE, por el que “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”, es, pese a su justificada presencia por el contexto histórico, una fuente de inseguridad jurídica por su ambigüedad e indeterminación.

Ahora bien, es en la relación con otros derechos fundamentales, como toma cuerpo la dimensión del derecho de libertad religiosa y de culto.

Esta redacción justificada por el contexto histórico, ha condicionado en buena parte el desarrollo de materias como la educación, la cultura y otros temas de importancia social, como el aborto, o el divorcio. Pero el condicionamiento más importante que se produce con respecto a la Iglesia católica proviene de los Convenios que nuestro Estado mantiene en la condición de Estado Vaticano de la Iglesia. Como se verá, la jurisprudencia constitucional ha debido tener en cuenta esta situación. Ciertamente muestra una tendencia a la eliminación de los privilegios de la Iglesia Católica anteriores a la Constitución, en materias civiles como los arrendamientos (STC 340/1993), o incluso en militares, pero ha mantenido posiciones más discutibles en aquellas situaciones derivadas de la colisión normativa entre la legislación constitucional y laboral, y el Convenio internacional. Como la STC 101/2004, por la que se releva de servicio a un policía no católico que se negó a desfilar en unos actos religiosos, en el entendimiento de que había una alternativa menos gravosa que el sacrificio del derecho.

Incluso en situaciones en las que el análisis del art. 14 CE, en relación con actos o normas de derecho canónico, puedan colisionar, dando el Tribunal preferencia a estas últimas. La relación que el Estado mantiene en materia de educación con la Iglesia católica, cuya posición histórica justifica una estructura que permite, en virtud del Concordato firmado entre la Santa Sede y España, prestaciones en ese sentido, han generado problemas de alcance en materia laboral. La resolución de uno de estos problemas, el de la conciliación entre los derechos fundamentales de las personas que prestan sus servicios en centros educativos, o que han de ser propuestas por los Obispos como parte del profesorado del centro educativo, se ha resuelto de forma discutible desde el punto de vista constitucional. Una cadena de resoluciones del Tribunal ha considerado que debía priorizarse el derecho de la Iglesia sobre los derechos

laborales de las personas afectadas, y sobre sus derechos fundamentales a la libertad sexual, o de intimidad. El “leading case” lo constituye la STC 38/2007, que conoce la cuestión de inconstitucionalidad planteada por un juzgado de lo social, acerca de la inconstitucionalidad de la LO 1/1990. La actora impartía clases de religión a propuesta del Obispado desde 1990. Separada de su marido, mantiene una relación afectiva, calificada de pecaminosa por la Iglesia, que le lleva a no proponerla en el año 2002 para el siguiente curso. El TC declara constitucionalmente válida la normativa, y considera que no se infringe el art. 14 CE, ni tampoco el art. 16, CE por exigir una conducta acorde con los principios de la Iglesia católica, en una prestación laboral. Más tarde, la STC 90/2007, de 19 de abril, que conoce la cuestión de inconstitucionalidad presentada por un juzgado de Canarias, en relación con una profesora de religión que prestaba servicios para la demandada desde 1994, y que en el año 2001 no es propuesta para su trabajo, por no reunir los requisitos de idoneidad, por estar afiliada a un sindicato y por haber tomado parte activa en una huelga. En trámite de recurso de suplicación se eleva la cuestión por la Sala de lo Social del Tribunal Superior de Justicia de Canarias, acerca de si constituyen o no un limite insuperable los derechos fundamentales, en la declaración de idoneidad según derecho canónico. El TC considera que efectivamente constituyen un límite, pero inadmite la cuestión y no declara la inconstitucionalidad del pf. 2 de la disposición transitoria segunda de la LO 1/1990, de 3 de octubre ya derogado por la LO 10/2002, de 23 de diciembre, sin perjuicio del control concreto de los actos de aplicación, y su conformidad con los derechos fundamentales, control que corresponde a la jurisdicción ordinaria. (En el mismo sentido las SSTC 80 y 87/2007).

Especialmente poco sensible ha sido el Tribunal a la relación entre el art. 16 y 14 CE en relación con el ideario católico, en aquellas situaciones en las que además esas personas ejercían derechos reconocidos en la legislación vigente. Es el caso de la SSTC 128/2007, de 4 de junio, que conoce de un recurso de amparo contra la Comunidad Autónoma de Murcia, en una Sentencia dictada por un Juzgado de lo social. El demandante en amparo es un sacerdote ordenado en 1961 que pidió dispensa 1984, y que 1985 había contraído matrimonio civil, y había tenido 5 hijos. Era miembro activo del movimiento “pro celibato”, y prestaba servicios como profesor de religión y moral católicas. En 1997 no le fue renovado el contrato, por constituir su vida privada motivo de escándalo. La no renovación coincide con el momento en que se le concede la secularización, si bien su situación de profesor se mantuvo mientras estaba casado y con hijos. Se invocan los arts. 14, 16, 18, y 20 CE, pero además del solicitante, solamente el Ministerio Fiscal solicitó la estimación del amparo. Ni por parte del abogado del Estado ni la Comunidad Autónoma de Murcia consideran que se haya producido una lesión de los derechos fundamentales. El Tribunal entiende que las relaciones entre los profesores de religión y la Iglesia católica no son estrictamente las propias de una empresa de tendencia, sino que configuran una categoría específica y singular. (Fj. 5).

Posiblemente, la resolución de estos supuestos está mediatizada por la técnica interpretativa utilizada por el Tribunal para la resolución de estos casos. Cuándo se abandona la vía de la igualdad de trato y discriminación, y no se contrasta directamente una situación con otra, a saber la de si constituye un factor de discriminación de la

relación laboral la de no ser sacerdote, el resultado puede llevar a este resultado. En estos casos se ha optado por analizar el contenido del derecho de libertad religiosa del art. 16, sin referencia a la discriminación del art. 14. Así, se ha situado la comparación entre el ejercicio del derecho de libertad religiosa individual y el colectivo, así como los límites de este ejercicio, en relación con el art. 20 CE. Y en ese sentido, el TC considera que la no propuesta de un profesor que venía impartiendo enseñanza de religión después de su proceso de secularización, no es desproporcionada, si tenemos en cuenta que también la Iglesia Católica tiene el derecho fundamental a la libertad religiosa. Y el derecho de los padres a la educación religiosa de sus hijos, ha sido más prevalente que la discriminación por razón de su condición religiosa que ni siquiera se analiza. (FJ 11). Aquí se produce además, una importante ruptura de la línea jurisprudencial que ha negado los derechos fundamentales sustantivos a las personas jurídicas, reduciendo las posibilidades de éstos al art. 24.

El análisis de estas resoluciones, y su evidente mediatización por normas internacionales, suscritas entre el Estado Español y la Santa Sede, ponen de manifiesto la forma en que nuestros derechos fundamentales entran en colisión con otros valores de contenido religioso, que en principio deberían subordinarse al contenido constitucional de un Estado.

Contra esa situación, la laicidad exige la sumisión de la religión al derecho, la libertad radical de conciencia, fundamentada en una conciencia libre armada por la cultura universal dada por la escuela pública y laica. Es importante entender la diferente filosofía que subyace en el clericalismo, para comprender los movimientos contrarios que genera. Es una de las dos concepciones del mundo, la que se resiste a ser barrida por la Historia, frente a la que postula el anticlericalismo que lucha por salir a flote.

## **La ciudadanía y el modelo de Estado**

El Estado Social y Democrático de Derecho define un contenido valorativo propio, ajeno a cualquier confesión religiosa y a cualquier otra moral individual. A diferencia del estado liberal, cuya actitud esencialmente consiste en la abstención de todo tipo de injerencia individual, el Estado Social ha llegado a imponerse en Europa por derivación de modelos políticos que exigían un contenido moral impuesto normativamente en los textos constitucionales.

En el ámbito europeo, hay una Recomendación del Comité de Ministros a los Estados Miembros, sobre la educación para la ciudadanía democrática de 16 de octubre de 2002, por la que se delimita el contenido: cualquier actividad educativa formal, no formal o informal, incluida la de la familia, permitiendo que el individuo actué durante toda su vida como un ciudadano activo y responsable, respetuoso con los derechos de los demás.

En la Constitución, es el artículo primero el que define el modelo de Estado Social y Democrático de Derecho del Estado, por los valores superiores del ordenamiento, que son cuatro, la libertad, la igualdad, la justicia y el pluralismo político. Estos valores constituyen el contenido moral de la Constitución, junto con los principios constitucionales que se encuentran en cada precepto, la solidaridad, la seguridad jurídica, la pro-

porcionalidad, y los derechos fundamentales reconocidos expresamente, conforman el contenido ético del ordenamiento jurídico.

En los EE.AA. se reconocen asimismo valores, principios y derechos informadores de los respectivos ordenamientos jurídicos. No difieren de los anteriormente señalados, porque todos ellos son finalmente, los valores democráticos que las sociedades occidentales han auto normado como evolución de aquel modelo de Estado Liberal que con aportación de las doctrinas marxistas fundamentalmente, ha devenido políticamente en una suerte de capitalismo corregido o socialismo moderado.

Pues bien, la normatividad del Estado Social impone un modelo de ciudadanía, sin el que difícilmente es posible concebir el desarrollo de sus fines políticos. Podría decirse sin temor a exagerar, que la crisis del modelo de Estado Social se debe con seguridad en buena parte, a la escasa conciencia ciudadana de las exigencias éticas del modelo, lo que conlleva a niveles de corrupción generalizada en el uso del poder, no ya de los bienes y servicios de la ciudadanía, y del buen uso que de ellos y de los derechos reconocidos se haga evitando fraudes y abusos, sino de la propia clase política, cuya voracidad de poder lleva a la denostación de todos aquellos valores que no estén a su servicio, y a la banalización de todos esos valores que se convierten en retóricas electoralistas sin contenido alguno. De ese modo, quienes tienen la función de defender y desarrollar el Estado Social, lo derriban en el ejercicio de sus cargos, dejando a la ciudadanía indemne y sobre todo, desarman al Estado de su función moral, imprescindible, a diferencia del Estado liberal, para el ejercicio de estos fines, solidaridad, igualdad, redistribución. Si en el Estado liberal no es necesaria la educación para la ciudadanía, porque lo esencial al modelo es el abstencionismo y la mera libertad de hacer, en el estado social, la ecuación en los valores morales es inexcusable para el mantenimiento del modelo porque las tareas redistributivas solamente se pueden mantener en el tiempo con una clara conciencia ciudadana de los contenidos de justicia social.

Vemos así que la ética del Estado se aleja de la ética religiosa. Primero porque la primera es necesariamente colectiva, en tanto que la segunda es individual. En segundo lugar, el Estado es público, las religiones han de ser privadas. En tercer lugar, la intrascendencia política que debe tener la moral religiosa no opera en la imposibilidad del Estado social para sobrevivir sin la moral ciudadana.

Por lo tanto, el Estado debe socializar en valores y los valores han de ser necesariamente los valores constitucionales, los que el ordenamiento jurídico establece. Y debe socializar en el ámbito educativo sobre todo aunque no exclusivamente.

Así, la educación para la ciudadanía debe formar en los valores de responsabilidad, tolerancia, solidaridad, igualdad, libertad, pluralismo, convivencia, y todos aquellos que se relacionan con los fines del Estado.

El RD 1531/2006, de 7 de diciembre, por el que se establecen las enseñanzas mínimas de la educación primaria, y el RD 1631/ de 29 de diciembre, por el que se establecen las enseñanzas mínimas obligatorias para la educación secundaria, desarrolla la Ley Orgánica del derecho a la educación y establece los contenidos de la educación para la ciudadanía teniendo en cuenta las exigencias de la LO 1/2004 de violencia de género.



El RD 1631/2006, en su art. 4 exige que en uno de los tres primeros cursos se imparta la materia de educación para la ciudadanía y los derechos humanos, con especial atención a la igualdad entre hombres y mujeres. Esta consiste en la formación del alumnado en los derechos humanos, en la igualdad y no discriminación, y en los textos constitucionales. En la formación en los valores cívicos, convivencia, respeto a la otra persona, cultura, civilización, y proyecto de realización personal en el entorno social. Y hay un bloque educativo solamente de igualdad entre mujeres y hombres. No esta el término género que en Andalucía veremos que motiva parte del recurso contencioso. El contenido de este bloque es bien preciso: “dignidad de la persona, igualdad en libertad y diversidad. Causas y factores de la discriminación de las mujeres, igualdad de derechos y de hecho. Alternativas a la discriminación. Prevención y protección integral de la violencia contra las mujeres”.

En nuestra Comunidad Autónoma, la Ley 17/2007, de 10 de diciembre de Educación de Andalucía regula de manera exhaustiva la educación para la ciudadanía.

El art. 4 regula los principios del sistema educativo andaluz. En su Pf. b) la equidad del sistema educativo, en el Pf. e) la promoción de la igualdad efectiva entre hombres y mujeres en los ámbitos y prácticas del sistema educativo, en el f) la convivencia como meta y condición necesaria para el buen desarrollo del trabajo del alumnado y del profesorado, y el respeto a la diversidad mediante el conocimiento mutuo, garantizándose que no se produzca segregación del alumnado por razón de sus creencias, sexo, orientación sexual, etnia, o situación económica y social. El art. 39 reconoce expresamente la educación en valores: Los derechos humanos y libertades, el conocimiento y respeto de los valores recogidos en la CE y el EAA. Y con el objeto de favorecer la igualdad real y efectiva entre hombres y mujeres, el currículo contribuirá a la superación de las desigualdades por razón de género, cuando las hubiere, y permitirá apreciar la aportación de las mujeres al desarrollo de nuestra sociedad y al conocimiento acumulado por la humanidad.

El Decreto 230/2007, de 31 de julio por el que se establece la ordenación y las enseñanzas correspondientes a la educación primaria en Andalucía, en su art. 5 considera objetivo básico de la educación, que el curriculum permita apreciar la contribución de ambos sexos al desarrollo de nuestra sociedad y al conocimiento acumulado por la humanidad. En su art. 6, la competencia social y ciudadana, entendida como aquella que permite vivir en sociedad, comprender la realidad social del mundo en que se vive y ejercer la ciudadanía democrática.

En la disposición adicional primera, garantiza que el alumnado tenga garantizada la libertad de elección en materia de religión. Para quienes optaran por no recibirla tendrán una enseñanza alternativa que no tendrá carácter religioso, y en ningún caso esas calificaciones tendrán efectos en el expediente académico en caso de concurrencia.

En cuanto a la educación secundaria, el Decreto 231/2007, de 31 de julio, por el que se establece la ordenación de las enseñanzas correspondientes a la educación secundaria obligatoria, los valores democráticos se consideran transversales, (art. 5), e igual en competencia de ciudadanía democrática. (Art. 6).

## La educación ético-cívica, (art. 11) se imparte en el cuarto curso

Frente a esta regulación que pretende llevar a cabo una formación laica y rigurosa en el cumplimiento de los deberes del Estado Social, reaccionan los sectores de la Iglesia católica, invocando preceptos constitucionales de apoyo al mantenimiento de una educación en los valores que los padres consideren adecuados para sus hijos e hijas. Se interpone una demanda en reclamación de los derechos fundamentales a la libertad de elección de los padres a la educación de sus hijos, por parte de un padre que ve conculcado ese derecho.

La Sentencia de la Sala de lo Contencioso del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía de 30 de abril de 2008, estima parcialmente los recursos interpuestos contra dos decretos de la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía por los que se desarrollan los currículos de educación primaria y secundaria en relación con la asignatura de educación para la ciudadanía.

Los derechos concernidos en este recurso, son de una parte, la vulneración de los art. 27.3 y el 16 CE, del padre de hijos menores, en la libertad religiosa e ideológica, que tiene los padres respecto de sus hijos.

El reclamante, padre de un hijo en edad escolar, considera lesionado en su derecho a la educación por los Decretos 230/2007 y 231/2007, de 31 de julio de la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía y las Ordenes de 10 de agosto de 2007, por las que se desarrollan los currícula correspondientes a la educación primaria y secundaria obligatoria de Andalucía.

La Junta de Andalucía se opuso a la admisibilidad de la demanda por entender que solamente desarrollaba los decretos estatales, ya que los contenidos de educación para la ciudadanía ya venían preestablecidos de manera perfecta en estas normas estatales, limitándose la Junta al desarrollo de esta normativa, lo que haría incompetente a la Sala puesto que la competencia en los Reales Decretos sería del TS.

Para el reclamante el Estado debe respetar esos dos derechos de manera que la educación no puede estar orientada ideológicamente, sino que este debe ser neutral, lo que impediría una educación para la ciudadanía.

La LO 2/2006, respetaría esa neutralidad ya que solamente habla de una educación ético-cívica, pero ya los Decretos estatales y autonómicos no respetarían los derechos al rebasar el límite de esas afirmaciones.

La sentencia del TSJA estimará el recurso parcialmente, en lo que se refiere al currículum de la asignatura de educación para la ciudadanía. Dice que el Estado debe tener neutralidad ideológica, porque de lo contrario vulnera el derecho de libertad religiosa de los padres a elegir la moral de sus hijos. Contenidos como "que la escuela debe facilitar el camino a una sociedad mas igualitaria o "que la educación ha de atender al respeto a diversas opciones vitales de las personas o los grupos sociales, desarrollando sensibilidad y actitud critica hacia estereotipos racistas, xenófobos, machistas y homófogos," , elabora una teoría moral que junto al concepto de género como distinto al de sexo, al que se refiere la CE, tampoco es sinónimo o identificable con la "orientación sexual" y finalmente estimará en parte la demanda en lo que se refiere a las materias de género.

Es inconstitucional para la Sala la transposición a normativa jurídica de la llamada “ideología de género”, diferente de todo punto a la “de sexo”, declarada en la Constitución y que no puede ser sustituida.

También se declara nula la frase, “diversas opciones vitales”, que hace referencia a la idea de que a los seres humanos no nos define como personas el sexo, sino la opción sexual que se elige, lo que tiene un contenido ideológico inconstitucional.

También contiene ideología de género, la frase que se refiere a la construcción de la identidad como fase compleja de la adolescencia, en la que se debe huir de la simplificación y de los enfoques esencialistas.

El fallo pues se concreta en la anulación de las palabras “de género”, y alguna otra frase que se refiere a la identidad sexual, y se desestima la demanda en todo lo demás.

El voto particular, consideran que esa posición de la mayoría, de considerar que se pretende imponer a los alumnos una conciencia ética, de la que formaría parte una ideología de género, al margen de la voluntad de los padres, incluyendo entre las materias optativas la asignatura “cambios sociales y de género” no responde a la realidad. En los anexos de las normas impugnadas se contiene la necesidad de formar al alumnado en una sensibilidad frente al machismo, xenofobia y racismo, por lo que no se vulneran los principios de neutralidad ideológica de los poderes públicos, ni el pluralismo político ni la libertad religiosa.

Parecidas sentencias se dictaron en los diferentes Tribunales Superiores, pero también se desestimaron algunas de las demandas considerando que la educación para la ciudadanía no tiene un contenido inconstitucional.

El TS casó y anuló finalmente todas estas sentencias, desestimando la lesión de los derechos fundamentales.

Parte del análisis de la posibilidad de una objeción por parte del alumnado a esos contenidos y a la posibilidad de rechazar las enseñanzas de esas materias. Y en ese sentido, considera que no existe un derecho de objeción de conciencia para cursar los estudios de educación para la ciudadanía. Es cierto que el TC en algunas sentencias ha dado relieve a las creencias religiosas para amparar conductas individuales, (SSTC 177/1996, 101/2004, en los que militar y policía se negaron a realizar servicios religiosos), o la STC 154/2002, que exime de responsabilidad penal a unos padres que se negaron a que se realizara una transfusión sanguínea a su hija menor, pero de ahí no se colige una general exención de cumplimiento de un deber vía objeción de conciencia.

En el ámbito educativo no hay objeción de conciencia, sino obligación del Estado de ser neutral.

Esta Sentencia contiene un voto particular que considera que si el Estado impone al alumnado un contenido moral, rebasa una barrera que solamente corresponde a los padres constitucionalmente y estos pueden oponerse a ese adoctrinamiento.

El Tribunal Supremo en esta sentencia mantiene una línea de moderación en relación con los contenidos materiales de la educación para la ciudadanía.

Posteriormente, todavía se ha producido una Sentencia del Tribunal Supremo en la que quién recurre es el Estado Central contra la Comunidad Autónoma de Madrid

porque considera el Estado que no se ha regulado bien el contenido de esa asignatura de Educación para la ciudadanía. La STS de 5 de julio de 2010 que resuelve el recurso presentado contra la sentencia de la Sala que había desestimado la impugnación del Decreto 22/2007 de la Comunidad Autónoma de Madrid, en el que se regulaba el currículo de educación primaria por considerar que era contrario a la LO 1/2004, a la LO 10/2002, de calidad de la educación, hoy derogada por la LO 2/2006, de Educación. El Decreto fijaba en su art. 4 los objetivos de la educación primaria entre los que no se menciona la ciudadanía ni la igualdad de género. En el Anexo en que se regula la ciudadanía se considera que entre sus objetivos, está el reconocimiento de algunos derechos humanos reconocidos constitucionalmente. No hay mención a las mujeres ni al género.

La sentencia considera adecuado el contenido de esa educación para la ciudadanía.

Parecería suficiente que el Tribunal Supremo se hubiera pronunciado con esa contundencia en relación con las exigencias de neutralidad ideológica del Estado, para que las Salas de los Tribunales Superiores de Justicia hubieran considerado cosa juzgada este tema, pero lejos de esto, se produce una nueva sentencia del TSJA en una demanda de lesión de los derechos fundamentales reconocidos en los art. 16 y 27 CE al haberse impartido una educación para la ciudadanía, en los contenidos de un libro que no respeta la objetividad científica.

La demanda dice que el libro ha afirmado que las religiones obstaculizan el desarrollo de la sociedad, (sic), que la sexualidad contiene diferentes orientaciones todas ellas legítimas, que existen otras formas de familia diferentes a la tradicional, y que las feministas radicales han generalizado sus estudios hasta integrar en ellos la homosexualidad como forma de vida, ignorando que los matrimonios homosexuales están pendientes de sentencia ante el Tribunal Constitucional. Además el libro contiene un sesgo de izquierda progresista que ignora otras doctrinas, haciendo parecer que es la visión correcta de la filosofía, ignorando otras, como la doctrina tomista. Es esa pretensión de universalidad la que le confiere una naturaleza doctrinaria que es incompatible con la neutralidad exigida constitucionalmente. Por eso, los padres, católicos, que interponen la demanda, consideran que la falta de objetividad, debe llevar a la retirada del libro y a no se obligado su hijo a asistir a esas clases, ni a ser evaluado.

La Sala acoge esos argumentos. No hay cosa juzgada, porque el pronunciamiento del Tribunal Supremo sobre la exigencia de neutralidad, lo era para los Decretos en su día impugnados, pero ahora se trata de analizar si en la aplicación práctica de estos contenidos, se garantiza la neutralidad ideológica.

Y naturalmente que no se garantiza, a juicio del Tribunal.

## **Laicidad y género**

Los derechos de las mujeres han sido interferidos por elementos conectados todos ellos al sistema patriarcal, en los que la supeditación de la libertad de las mujeres a los hombres, era la condición prioritaria de la dominación. La maternidad, como conside-

ración específica de la condición femenina, es instrumentalizada por el poder político y social, marginando a la mujer a todas aquellas funciones que tienen que ver con la reproducción, y dejando en manos del patriarcado la producción. Esa permanente división de funciones, en las que la reproducción está al servicio de la producción, aísla a la mujer por su maternidad. La sociedad se configura en torno a la producción, y la mujer queda supeditada al hombre.

La progresiva integración de las mujeres a la sociedad y su intento de conseguir la igualdad social, tendrá como fundamental obstáculo la superación de los roles específicos de género, que perseveran en mantener a las mujeres en la esfera reproductiva y a los hombres en la productiva. Las mujeres que quieran entrar en el mundo productivo, habrán de condicionar la maternidad a su desarrollo personal y profesional. Y la sociedad obstaculiza esa integración, en la medida en que cuestiona permanentemente su papel, les impide hacer incompatible la vida laboral y familiar. Las instituciones públicas y privadas, no están en función de favorecer esa igualdad, sino de obstaculizarla, para lo que es importante el adoctrinamiento ideológico que permita justificar esa permanente reproducción de las condiciones materiales de la producción de bienes y servicios. Una de las instituciones que con mayor denuedo trabaja para que la mujer se mantenga en sus funciones de maternidad y cuidado, es la religión, que como aparato ideológico del Estado, tiene la función de reforzar permanentemente la estructura patriarcal.

Las posibilidades de liberación de la mujer, están en directa proporción con las posibilidades de secularización de la sociedad. Las religiones obstruyen, obstaculizan y dificultan la integración social de las mujeres porque impiden el avance del cambio de roles sociales, adscribiendo por la voluntad divina los que consideran incumbentes a hombres y mujeres. En oposición a ese planteamiento mítico de la sociedad, el logos intenta superar las condiciones irracionales impuestas por el mito.

Este perjuicio de género tiene consecuencias nefastas para la liberación de la mujer. Las religiones operan como retardatarias de estos procesos de liberación de la mujer, mediante contenidos incompatibles con la libertad. Sumisión al hombre, padre, hermano, esposo o compañero, el patriarcado se sirve de la religión como del mejor instrumento retardatario de la liberación.

De ahí que el feminismo deba adoptar una clara posición de laicidad, y exigir al Estado una plena educación para los valores constitucionales de ciudadanía, sin concesiones a que el asunto religioso o la moral de la sociedad sea una cuestión particular o privada, pues en un Estado Social la vida privada adopta un contenido mínimo en relación a las exigencias colectivas sociales, y si el feminismo no contiene un laicismo militante, para contrarrestar la acción de otros sectores sociales, los efectos de esa moral religiosa seguirán operando eficazmente para el retraso de la igualdad.

Finalmente, hay que tener en cuenta que dada la universalidad de la relación entre religión y patriarcado, las religiones adoptan una amplia variedad de sumisión de las mujeres a los hombres, algunas de las cuales, son mas eficaces que otras por su relación con otros factores sociales, como la cultura, civilización o sistema productivo, pero esta circunstancia no puede contemplarse desde el feminismo como un factor de

segregación entre las mujeres, sino muy al contrario, los llamados feminismos de la tercera ola, o generación, tienen ahora su exigencia de solidaridad con aquellas mujeres de otras culturas, de tender puentes y diálogos desde el encuentro y no desde la imposición, para que estas puedan ser dueñas de su propio destino, como intentamos serlo nosotras, que tan lejos estamos, pese a que este patriarcado, el nuestro, a veces quiera hacernos pensar lo contrario.

### **Bibliografía**

Contreras Mazario, J.M. y Celador Antón, O.- "Laicidad, manifestaciones religiosas e instituciones políticas". Fundación Alternativas. Madrid. 2007.

Pena-Ruiz, H.- "El laicismo, filosofía de la libertad". En "Laicidad y derecho al espacio público". II Encuentro por la Laicidad en España. Escuela Universitaria de Estudios empresariales. Universidad de Barcelona. Fundación Ferrer Guardia. 2003.



DÑA. ROSA COBO BEDIA

*Profesora de Sociología Universal de A Coruña*

## ELLAS Y NOSOTRAS EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Publicado en *Interculturalidad, Feminismo y Educación*, Rosa Cobo (Ed.), Libros de la Catarata, Madrid, 2006.

### I

En las dos últimas décadas se han intensificado los debates y las discusiones sobre las relaciones entre distintas culturas. El multiculturalismo, el choque de civilizaciones, el diálogo transcultural o la interculturalidad, se han convertido en objeto de investigación y de discusión política. Y en el marco de estas reflexiones han surgido preguntas y se han formulado críticas a nuestras sociedades. La acusación de etnocentrismo a Occidente se ha convertido en la idea central de ciertas posiciones políticas y de algunos paradigmas teóricos. Y al mismo tiempo, desde Europa y en general desde 'el primer mundo', han surgido respuestas políticas y reflexiones teóricas críticas respecto a fundamentalismos culturales y religiosos presentes no sólo en el 'tercer mundo' sino también en el nuestro. Al mismo tiempo, tampoco podemos olvidar que una parte de estas argumentaciones están teñidas de prejuicios xenófobos.

Ambas posiciones no son improvisaciones construidas en estos últimos tiempos; por el contrario, tal y como señala Sophie Bessis, tienen profundas raíces históricas. Siglos de conquista y colonialismo han conformado en Occidente una ideología de superioridad frente al resto del mundo que actúa como sustrato, tanto para fundamentar posiciones políticas críticas con el etnocentrismo, como para alimentar ideologías racistas sobre los 'otros'. En definitiva, el debate alrededor de los encuentros y desencuentros entre las culturas transita de un lado entre ideologías reactivas que quisieran mantener convenientemente alejados y aislados a los 'otros'; y de otro lado, entre quienes asumiendo posiciones autocríticas con Occidente, rechazan todas las producciones teóricas y políticas surgidas en el marco de la modernidad, como por ejemplo, los derechos humanos o el feminismo, con la excusa de que son 'perspectivas del Norte'.

Lo cierto es que no puede soslayarse la existencia empíricamente verificable de choques culturales cada vez más explícitos no sólo en España o en Europa sino también

en otras muchas zonas del planeta. Aulas, barrios, pueblos, ciudades y, por supuesto, otros muchos países del mundo son testigos de conflictos entre colectivos marcados por la cultura, la religión u otras variables sociales. Estos choques culturales no se alimentan sólo de la inmigración sino también de los nacionalismos y de otras realidades sociales, como la religión o la raza. Sin embargo, tenemos que afinar los análisis en torno a los choques entre culturas porque desde instancias ideológicas dominantes suelen aparecer estos conflictos como si fuesen el resultado exclusivo de choques culturales entre comunidades en conflicto, cuando en realidad casi siempre están vinculados a otras variables de tipo económico o político. La dominación política y la explotación económica en muchas ocasiones subyacen a supuestos choques culturales.

En esta misma dirección, también hay que destacar que las 'otras culturas', presentes en nuestras sociedades, y los individuos de las 'otras culturas' que viven aquí se están convirtiendo, en palabras de Saskia Sassen, en 'las nuevas clases de servidumbre'. Y no sólo eso, pues los recortes de las políticas sociales en los últimos años están haciendo disminuir los recursos de las políticas de integración para los inmigrantes en el primer mundo. De otro lado, las 'otras culturas' pertenecen al tercer mundo y una parte de esos países están endeudados con instituciones del primer mundo, como el BM y el FMI. Dicho de otra forma, la división entre 'nosotros' y 'ellos' es también una división marcada por el bienestar social y la pobreza. Sin embargo, esta consideración tampoco puede ocultar que esa línea divisoria entre el bienestar y la pobreza se reproduce en todos los países del mundo, en los del primer mundo y en los del tercero; y no sólo eso, pues en muy buena medida se está intensificando esa división debido a la aplicación de políticas económicas neoliberales durante los últimos treinta años.

## II

Ahora bien, estas realidades empíricamente contrastables no deben silenciar ni ocultar que una parte de esos choques culturales tiene dimensiones fuertemente patriarcales, es decir, esos conflictos muchas veces son conflictos de género aunque enmascarados en otro tipo de conflictos. Y en este sentido, hay que recordar el concepto de Isabella Bakker cuando advierte sobre el 'silencio conceptual' que existe en los estudios sobre globalización en relación a la desigualdad de género. Pues bien, este silencio conceptual es manifiesto en los estudios sobre multiculturalismo. El estudio sobre comunidades culturales y otras minorías sugiere en demasiadas ocasiones que no están formadas por hombres y mujeres, a juzgar por la ausencia de las mujeres como objeto de investigación en las culturas, cuando precisamente las mujeres son objeto de prácticas culturales relacionadas con la supervivencia simbólica y material de la 'cultura'. Las voces intelectuales y políticas que se pronuncian en estas materias suelen excluir a las mujeres, pese a que el subtexto de género alcanza casi siempre una dimensión central.

Así, desde posiciones multiculturalistas fuertes y, por supuesto, no mediadas por análisis feministas, 'la mujer' aparece como la metáfora de la cultura, como la representación material y simbólica de la supervivencia de la comunidad cultural. Frente al miedo a la desaparición de una cultura que se considera acosada y expuesta a la



asimilación por parte de la cultura hegemónica, los varones cierran filas en defensa de la propia dominación sobre 'sus mujeres'. Y ahí, en la dominación masculina sobre las mujeres, se encuentra el núcleo intocable y no negociable de la permanencia de su comunidad cultural.

La dominación masculina suele ser convertida por los varones en la piedra de toque de su cultura, por lo que identifica la esencia de su cultura con sus propios privilegios. De modo que el control y propiedad de las mujeres por parte de los varones se convierte en uno de los elementos centrales a proteger en las comunidades culturales que se sienten inferiorizadas y sometidas a procesos de cambio social. Lo que en el fondo no es otra cosa que defender el contrato sexual por el que los varones originalmente pactaron a las mujeres en propiedad masculina y en subordinadas sexuales. Parecería que los varones están resignados a admitir ciertos cambios culturales, pero se aferran como a un clavo ardiendo al contrato sexual, pues este pacto les convierte en colectivo dominante sobre 'sus' mujeres. Así, aunque pierdan 'poder' como cultura siguen conservándolo como genérico masculino. El multiculturalismo más radical y más patriarcal aspira a que una de las esencias culturales a proteger sea precisamente la subordinación de las mujeres. Dicho en otros términos, hay que reactualizar y legitimar el contrato sexual, esta vez en clave cultural.

En torno a la dominación masculina y a la red de privilegios sobre la que se asienta, se elabora una ideología de defensa de la supervivencia cultural para la cual se apela a la tradición como fuente principal de legitimación de la subordinación de las mujeres. Y la tradición siempre ayuda en ese sentido, pues las mujeres han sido pactadas por los varones y sobre ese contrato sexual se ha edificado la división sexual del trabajo y los roles sexuales. Ahora bien, cuando la tradición no ayuda lo suficiente porque el poder de los varones se ha debilitado, entonces la cultura patriarcal inventa una nueva normatividad femenina que desemboca en la reactualización del viejo modelo de mujer de la tradición. Así se crea esa 'mujer imaginada' y soñada por los varones que temen perder su identidad cultural y sus privilegios patriarcales, que no es otra cosa que un nuevo modelo de esclava cultural. Lo reseñable es que esa 'mujer imaginada' es construida como un restablecimiento de la tradición, como la vuelta a lo originario y constituyente. Y es que un elemento central de la identidad cultural para los varones es la sujeción de las mujeres. Dicho en otros términos, las posiciones multiculturalistas radicales y patriarcales no diferencian entre patriarcado y cultura, porque la distinción analítica y política de esas estructuras desenmascararía los privilegios que subyacen a esa perversa alianza.

### III

En este contexto, los conflictos culturales tienen como correlato un debate intelectual y político que gira en torno a tres conceptos: multiculturalidad, multiculturalismo e interculturalidad. Para partir de un mismo lenguaje, vamos a definir de una manera amplia los términos señalados.

La multiculturalidad alude a la existencia de comunidades culturales, raciales, lingüísticas y/o religiosas distintas en un espacio político definido por el estado nación.

Este concepto tiene un carácter descriptivo, pues lejos de prescribir las formas en que deben gestionarse esas diferencias culturales o religiosas, simplemente da cuenta empírica de las mismas. La mayoría de las sociedades del mundo pueden ser descritas como sociedades multiculturales. O bien las comunidades étnicas o bien la inmigración o bien otras minorías convierten a las sociedades en multiculturales. Los actuales procesos de globalización neoliberal y sus herramientas fundamentales, las nuevas tecnologías informacionales, están ahondando este proceso de diversas formas. De otro lado, las políticas de globalización neoliberal están empujando a sectores de la población del tercer mundo a abandonar sus países de origen y a elegir país de destino en el primer mundo. Asimismo, estas políticas económicas sumadas a un nuevo orden internacional dominado en buena medida por EE.UU., está dando razones a diversos nacionalismos y fundamentalismos de distinto tipo que se resisten a los procesos de estandarización cultural y a la subordinación económica y política.

La multiculturalidad no es un hecho social específico de la modernidad. Si bien este concepto se ha acuñado recientemente, el fenómeno social que subyace a esa noción es antiguo. La mezcla de grupos humanos distintos entre sí coexistiendo en un mismo espacio político es un hecho social histórico recurrente. La multiculturalidad, entendida como una manifestación de la diversidad, del pluralismo cultural y de la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales, no es una condición singular de la cultura moderna, es la condición normal de toda cultura.

La interculturalidad tiene, sin embargo, un carácter normativo, pues parte de la aceptación de la inevitable multiculturalidad social y prescribe el mestizaje, la mezcla y la integración, desde el rechazo rotundo a la segregación. La interculturalidad parte del supuesto de que es deseable normativamente el diálogo transcultural y que de ese diálogo se deben extraer formas complejas, pero no segregacionistas, de convivencia social. Esta posición apuesta por una relación respetuosa entre culturas y se orienta a la búsqueda de nuevas síntesis culturales, habida cuenta de que el interculturalismo es manifiestamente antiesencialista y no cree en la pureza de las culturas ni en su preservación; por el contrario, postula la continua interacción que las permea y las modifica.

Este concepto se acuña para cubrir las deficiencias que los interculturalistas estiman que hay en las categorías de multiculturalidad y multiculturalismo y lo hace, sobre todo, en el campo de la educación. Para los interculturalistas la escuela es el lugar paradigmático de interacción entre individuos provenientes de distintas culturas y supone la superación de los currícula monoculturales, impide la separación en grupos culturales y posibilita la presentación de las culturas como algo no monolítico. Hay que señalar también que el interculturalismo se ha proyectado sobre el campo de la mediación intercultural.

Este término es de uso frecuente en aquellos países de América Latina y de Centroamérica en los que hay comunidades indígenas. En estos países se suele utilizar el término interculturalidad desde dos puntos de vista: de un lado, los pueblos indígenas se apropian de este concepto como rechazo de la segregación y como afirmación de su existencia cultural; y de otro lado, desde las élites dominantes, la reivindicación de ese concepto significa una forma de desactivar posiciones políticas indígenas que insisten en su irreductible singularidad cultural. En todo caso, las élites políticas, económicas y

culturales latinoamericanas utilizan este concepto para presentar a los pueblos indígenas como los responsables del muro infranqueable que se ha levantado entre los unos y los otros, cuando la realidad de los pueblos indígenas de América Latina y Centroamérica es justamente el contrario: una historia repetida de masacres y de expropiación permanente de recursos.

La interculturalidad tiene, sobre todo, dos puntos débiles. El primero de ellos insiste en la relación tolerante entre culturas. Desde luego, desde una perspectiva feminista todas las culturas no merecen la misma consideración, pues son más respetables las culturas que respetan los derechos humanos y promueven la igualdad que aquellas en las que, precisamente en nombre de la cultura, se vulneran los derechos humanos y en consecuencia se promueven privilegios y fortalecen jerarquías y estratificaciones no legítimas. Como señala Celia Amorós: “las culturas en que se han puesto en cuestión los roles estereotipados y subordinados de las mujeres son preferibles a aquellas en las que nunca se habría producido un cuestionamiento de ese orden”.

El segundo punto débil también deriva de ese principio de relación respetuosa entre las culturas y que suele desembocar en cierta sacralización de las comunidades culturales. Y es que a fuerza de respetar a las culturas, olvida los grupos y colectivos sociales que existen dentro de las comunidades culturales. Dicho de otra forma, aunque la interculturalidad enfatiza el carácter dinámico de las culturas, de ahí su antiesencialismo, tiene una grieta y es que no tematiza la desigualdad de poder que existe en el interior de las culturas.

El concepto de multiculturalismo también tiene un carácter normativo, pues señala que las diferencias culturales son buenas en sí mismas. Y además, en primera instancia, no discierne entre distintas prácticas culturales. El multiculturalismo parte del supuesto de que los grupos culturales y las distintas minorías conforman las sociedades por encima de las individualidades. El subtexto de la lógica multiculturalista es la bondad de las diferencias, sean éstas culturales, raciales o de género. Para este planteamiento, los grupos deben ser el fundamento de la estructura de la sociedad y deben estar en la base de cualquier formulación social. El multiculturalismo prioriza al grupo sobre el individuo y al hacerlo abre el camino a los derechos colectivos. Y como veremos posteriormente, de este análisis se deriva una nueva configuración de la democracia, al poner en cuestión tanto la idea de individuo como fuente de adopción de decisiones, como la propia categoría de representación política. El multiculturalismo más que un concepto es una lógica intelectual, normativa y política que acepta complacientemente las diferencias y propone su gestión política. El punto clave deriva de la evaluación de las distintas diferencias, pues una parte de las mismas son el resultado de intensos procesos de opresión construidos en periodos históricos muy amplios.

La modernidad analiza el multiculturalismo como un fenómeno social característico de las actuales sociedades pero no cree que como principio normativo sea el modelo social más aceptable éticamente si se considera la diferencia el supremo bien moral. Así, Garzón Valdés distingue entre sociedades multiculturales en sentido fuerte y sociedades multiculturales en sentido débil. Le parecen éticamente reprobables las primeras porque en ellas las diferencias culturales son prácticamente irreductibles y éticamente aceptables e incluso deseables las segundas porque en ellas las diferencias son secundarias.

Asimismo, Touraine diferencia entre un multiculturalismo radical y otro más templado. Estemos de acuerdo o no con la tesis de Garzón Valdés, tal y como señala Nancy Fraser, el multiculturalismo no puede ser indiscriminado porque entonces desemboca en el relativismo absoluto y en la exaltación de las diferencias. Desde un punto de vista socio-político, el relativismo cultural indiscriminado conduce a la segregación y al guetto.

El comunitarismo y la postmodernidad postulan la institucionalización de las diferencias como el núcleo de la identidad moral de las sociedades modernas. Estas teorías aspiran a redefinir la ciudadanía a partir de la expansión y/o el redescubrimiento de las identidades culturales. Señala Donati, asumiendo posiciones postmodernas, que en las sociedades actuales los problemas se trasladan del terreno político al cultural. Estos enfoques enfatizan la idea de que el universalismo moderno es abstracto y colonizador y, por ello, imperialista y mass-mediatizante.

La exaltación de la diversidad moral, sin embargo, no significa necesariamente mayor desarrollo moral. Ni toda diversidad ni toda diferencia son éticamente aceptables, ni todo punto de vista cultural en sí mismo tiene valor ético. La cultura y la moral son ámbitos distintos: "No es lícito moralmente aceptar incondicionalmente toda variedad de vida por el sólo hecho de ser diferente. La diversidad, tomada en sí misma, no tiene ninguna connotación moral positiva. Ni toda experiencia nueva es saludable ni todas las formas de vida son moralmente legítimas". Las prácticas culturales y las formas de vida diferentes son dignas de protección y defensa sólo si no vulneran los derechos de los individuos. La mutilación genital femenina es una práctica cultural que no amplía el contexto moral.

Al mismo tiempo, para entender en toda su complejidad el multiculturalismo hay que mostrar sus dos referentes sociales: el primero de ellos es de orden cultural, bien en clave nacional, étnica o religiosa; y el segundo de ellos está vinculado a los nuevos movimientos sociales y a la configuración política de las minorías. Pues bien, en el primer sentido las mujeres son conceptualizadas como una cultura, es decir, a lo largo de la historia las mujeres habrían producido una serie de prácticas materiales y simbólicas que las convertirían en una cultura. Esta posición no es, sin embargo, de fácil argumentación, pues los lugares sociales que ocupan las mujeres no han sido el resultado de una elección libre, sino de una asignación patriarcal. Las mujeres son la mitad de la población y muchas de las prácticas materiales y simbólicas adjudicadas a las mismas son profundamente opresivas, pues las alejan de los recursos y las sitúan como subordinadas al genérico de los varones. Susan Wolf lo explica muy bien cuando dice que no "hay una herencia cultural separada clara o claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer".

En el segundo sentido, las mujeres marcadas por la etnia, la sexualidad o la estratificación se acogen a las políticas multiculturalistas de reconocimiento como vía de obtención de recursos económicos, políticos, culturales u otras formas de reconocimiento vinculadas a la variable de su definición como colectivo oprimido. El análisis feminista sobre el multiculturalismo, por tanto, tiene que estar vinculado a estas dos dimensiones, pues sin estos dos referentes, este debate difícilmente se puede entender en toda su complejidad. Dicho de otra forma, es plausible ser feminista multiculturalista y aceptar que las mujeres en cuanto mujeres no forman una cultura. La posición más

frecuente entre las feministas multiculturalistas es enfatizar la opresión cultural y económica de la minoría a la que pertenecen y paradójicamente cuestionar la categoría 'mujeres'. Es decir, insisten en la noción de minoría negra o chicana o lesbiana, entre otras, y al mismo tiempo, en parte debido a la influencia postmoderna, cuestionan la categoría 'mujeres' porque esta noción obstaculiza la visibilización de las diferencias entre las mujeres. Sin embargo, quizá es un poco contradictorio cuestionar esta noción por su carácter homogeneizador y a la vez hacer la misma operación con el concepto de minoría.

#### IV

El debate en torno al multiculturalismo y a la multiculturalidad se origina en la década de los años ochenta y en muy buena medida viene de la mano del teórico canadiense Charles Taylor, que reivindicó políticas del reconocimiento para las comunidades culturales. El telón de fondo de la teoría del reconocimiento es el Québec con la consiguiente afirmación de su identidad cultural y lingüística y con la reivindicación de su independencia política. Posteriormente, Kymlicka ha trabajado en la misma dirección y ha enfatizado la necesidad de construir un modelo de democracia y de ciudadanía multicultural basado en el reconocimiento de comunidades culturales. De otro lado, su posición teórica es bastante complicada, tal y como explica Benhabib, pues trata de conciliar liberalismo y comunitarismo en el marco del multiculturalismo. De otro lado, en esa misma época se producen en EE.UU. significativas movilizaciones sociales en torno a los derechos de diferentes minorías.

Por tanto, la ya histórica reivindicación de independencia de Canadá, las intensas movilizaciones por los derechos de las minorías en EE.UU. y las reflexiones teóricas y normativas de Taylor y otros autores sobre las demandas de reconocimiento para las comunidades culturales que se sienten despreciadas o discriminadas constituyen el telón de fondo sobre el que se asienta el debate sobre el multiculturalismo. Posteriormente, los pueblos indígenas de América Latina, Centroamérica y otras comunidades culturales de Asia y África se aproximarán al marco multicultural con el convencimiento de que esta teoría tiene la capacidad de dar cuenta de su situación como minoría o cultura oprimida.

En el extremo opuesto a las reflexiones sobre multiculturalismo de Taylor y a las demandas de reconocimiento para las comunidades culturales sometidas a procesos de conquista, colonización y aculturización por parte de las culturas dominantes, aparece un libro, *El choque de civilizaciones*, escrito por un entonces desconocido Samuel Huntington, quien sostiene que los conflictos fundamentales de nuestra época tienen un carácter cultural y de ahí deduce este autor la inevitabilidad de los choques culturales. El telón de fondo es lo que él denomina 'la indigenización del mundo' y la crisis del modelo cultural occidental. En efecto, por una parte el colonialismo europeo ha terminado y la hegemonía estadounidense está retrocediendo, y por otro, a partir de los años ochenta y noventa, van adquiriendo legitimidad otras culturas no occidentales, paradójicamente alentadas por la democracia, al adoptar esas sociedades instituciones democráticas que permiten el acceso al poder de movimientos indígenas y antioccidentales.

Sin embargo, no pueden obviarse dos objeciones a este punto de vista: la primera de ellas es que los conservadores ocultan los elementos de dominio político o económico que alimentan estos conflictos denominados culturales; y la segunda es que de esta formulación se deriva un muro infranqueable entre ellos y nosotros. En todo caso, lo significativo es que en estas dos últimas décadas se han configurado dos posiciones contrarias: de un lado, la de quienes argumentan la conveniencia de la hegemonía de Occidente; y, de otro, la de quienes estiman que hay que reforzar las identidades de las culturas y minorías históricamente discriminadas y despreciadas por las identidades culturales hegemónicas.

## V

Las ideas multiculturales surgen alrededor de algunos hechos socio-políticos característicos de la época contemporánea. Primero, la descomposición del modelo político basado en el estado-nación. Segundo, el cuestionamiento de los principios éticos y políticos ilustrados -igualdad, ciudadanía, derechos humanos...- que han constituido el aliento moral de la idea moderna de democracia y el fortalecimiento de la lógica capitalista en clave neoliberal. Tercero, la visibilización creciente de identidades fuertes, en muchos casos fundamentalistas, que se muestran irreductibles, intolerantes y excluyentes. Todos estos fenómenos componen un cuadro social en el que las ideas de sujeto y ciudadanía se ven crecientemente debilitadas. Sin embargo, Castells señala que, "pese a su desbordamiento por flujos globales y a su debilitamiento por identidades regionales o nacionales, el Estado nación no desaparece y durante un largo tiempo no desaparecerá, en parte por inercia histórica y en parte porque en él confluyen muy poderosos intereses, sobre todo los de las clases políticas nacionales, y en parte también porque aún es hoy uno de los pocos mecanismos de control social y de democracia política de los que disponen los ciudadanos".

El aspecto más interesante del multiculturalismo es su vertiente crítica, en cuanto manifestación del malestar que produce en algunos grupos sociales las políticas asimilacionistas de los estados o culturas dominantes en el seno de sus propias sociedades. El multiculturalismo, al enfatizar el respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura o grupo social, desemboca en una crítica a la uniformidad social que impone la cultura mayoritaria de cada sociedad. El multiculturalismo también se ha analizado como una reacción resistencial de culturas minoritarias o de grupos de inmigrantes ante el miedo a perder su identidad frente a la cultura dominante.

Uno de los méritos de las ideas multiculturalistas es su reacción contra la uniformización del mundo, la llamada globalización o mundialización a partir de valores y realidades mercantiles, apoyada en medios técnicos, financieros e informacionales con el agotamiento o la destrucción de valores culturales dignos de ser protegidos. Desde este punto de vista, el multiculturalismo es una manifestación de la resistencia a una globalización que sirve a los intereses de los más poderosos.

Sin embargo, la visibilización de comunidades culturales largamente oprimidas y sus demandas políticas de reconocimiento con el consiguiente peligro de no ver la red de relaciones de poder que hay dentro de sus comunidades y por ello mismo de reificar

su cultura no puede impedir que nos hagamos algunas preguntas: ¿El multiculturalismo tiene algún compromiso con la igualdad? ¿Puede hablarse de distintas versiones de multiculturalismo? ¿Todas las identidades culturales de los grupos sociales deben ser fomentadas y ser merecedoras de reconocimiento público y representación política? ¿Los grupos sociales pueden ser merecedores o titulares de derechos como lo son ahora los individuos? ¿Cuál es la relación entre multiculturalismo, ampliación de la participación política y legitimidad democrática? ¿Los grupos sociales que componen nuestra vida social ¿deben mirar hacia la diferencia o hacia la igualdad?

## VI

¿En qué concepto de cultura se sustentan aquellas posiciones que intencionada o inintencionadamente desembocan en el establecimiento de fronteras entre ellos y nosotros, ellas y nosotras? Los multiculturalistas fuertemente comunitaristas tienen una visión holística de las culturas, como si fuesen totalidades sin fisuras, entidades pre-reflexivas, realidades hipercoherentes, como si las comunidades culturales no fuesen dinámicas y no estuviesen expuestas a encuentros con otras culturas y por tantos ajenas a procesos de cambio social. Toda cultura está construida sobre estratificaciones sociales o sexuales, marcadas por las diferencias económicas o de estatus o de género. Las comunidades culturales se forman sobre estructuras sociales en las que el género, los recursos, el origen son variables de diferenciación y de desigualdad.

Rorty ilustra muy bien el argumento que sostiene que las culturas son irreductibles y los valores intraducibles de una cultura a otra. Este filósofo señala que el científico social de Occidente tiene que solidarizarse con la otra cultura y mostrar metodológicamente la actitud del observador distanciado, dado que no se puede trascender la autocomprensión de la propia cultura. ¿Con quién tenemos que solidarizarnos las mujeres, con aquellas que son objeto de mutilación genital o con la cultura a la que pertenecen? Desde esta posición no es posible el diálogo transcultural.

Las versiones multiculturalistas radicales no identifican analítica y políticamente las complejidades materiales y simbólicas de las culturas, en las que se superponen en un mismo individuo varias identidades. Lo que quiero decir es que los relativistas más radicales y los multiculturalistas más indiscriminados, a través de su retoños más desarrollados -postmodernidad y comunitarismo- teorizan un concepto de cultura que no soportaría el filtro de la investigación etnográfica.

Las culturas, cuanto más herméticas, homogéneas y acosadas se autoperciben, en la medida en que tienen concepciones fuertemente comunitaristas, suelen ser más coactivas con las mujeres porque suelen apelar a la tradición como fuente de legitimación y la tradición inevitablemente es sinónimo de subordinación para las mujeres. Y cuando la tradición no justifica lo suficiente la sumisión y la desigualdad aparece el fantasma de la 'mujer imaginaria' como fuente de legitimación. Si el modelo de la tradición no existe, se inventa. Esto es el ejemplo del pañuelo.

## VII

El feminismo pronto se incorporó al debate sobre el multiculturalismo, sobre todo el feminismo norteamericano y el feminismo de los países del tercer mundo, hasta el extremo de que el multiculturalismo se convirtió en una lógica teórica y política que dio voz a mujeres feministas que no se sentían cómodas dentro del movimiento. Estas mujeres feministas que se aproximaron al multiculturalismo pusieron sobre la mesa la necesidad de replantear el proyecto político feminista a la luz de estructuras sociales recientemente visibilizadas como la raza, la etnia o la sexualidad. De esta forma comenzó una estrecha alianza entre feminismo y multiculturalismo que se ha traducido en abundante bibliografía y en significativos debates teóricos y políticos.

Y llegadas a este punto, no puede soslayarse que una buena parte de las teóricas feministas que defienden el multiculturalismo radical son deudoras intelectualmente de la postmodernidad, de ciertos relativismos culturales, algunos de ellos indiscriminados, y de las filosofías de la diferencia. Por ejemplo, Floya Anthias y Nira Yuval-Davis, como la mayoría de las feministas multiculturalistas radicales, defienden la necesidad de deconstruir la categoría 'mujer', pues en su opinión sólo así pueden entenderse las diversidades y los puntos en común que existen entre las mujeres. Y en esta dirección, polemizan críticamente con los feminismos radical y marxista por su dificultad para entender las identidades de género, pues a su juicio estas perspectivas teóricas no dan cuenta suficientemente de la significación de la etnia y de la raza en las identidades de género.

Una de las ideas centrales de estos feminismos es su insistencia en mostrar las diferencias entre las mujeres, es decir, en cuestionar la categoría 'mujeres', y en última instancia en poner de manifiesto la falta de representatividad del feminismo respecto de las diferencias culturales, raciales o sexuales. Sin embargo, en sus discursos hay un déficit respecto a la visibilización e identificación analítica y política de los mecanismos universales de dominación patriarcal. La influencia de la postmodernidad y de las teorías de la diferencia hace que la diferencia se coloque como valor supremo frente al carácter transcultural e interclasista de la dominación masculina.

Este feminismo multiculturalista exalta las diferencias no-dominantes hasta hacer de esa categoría, la diferencia, la piedra angular de ese multiculturalismo policéntrico. El coste de este multiculturalismo radical, profundamente anclado en las opresiones de clase, de sexo, de género o de cultura, es la sacralización del grupo y la reificación de las minorías. Estas posiciones multiculturalistas transitan entre el miedo al esencialismo que denuncia la postmodernidad y la seducción de la sacralización del grupo tan propia del comunitarismo. La cuestión es que es un círculo que provoca tensiones dentro de su discurso. Sin embargo, esta posición teórica de la 'interdependencia de las diferencias no-dominantes', de 'fuerzas reconocidas e iguales', tiene su traducción política, según las multiculturalistas feministas, pues es a partir de esas diferencias desde donde se pueden construir afiliaciones y coaliciones. Y en este tipo de análisis, como el que hacen, por ejemplo, Audre Lorde y María Lugones, se pueden observar, a mi juicio, un punto ciego y es la no identificación del patriarcado como un pacto entre varones de distintas razas, clases y culturas. La no tematización del contrato



sexual como constituyente del patriarcado dificulta que estas feministas vean el carácter transversal de la opresión de las mujeres y por ello mismo el de sus luchas políticas.

De otro lado, hay un gran voluntarismo en la idea de las diferencias no dominantes, pues las diferencias no son todas iguales ni es suficiente con que digamos que son iguales para que lo sean. Ni todas las opresiones y subordinaciones son iguales ni responden a los mismos intereses ni producen los mismos efectos. Ni tampoco la correlación de fuerzas que tienen los oprimidos y oprimidas en los diversos sistemas de dominación es siempre la misma. La propuesta de negociar y reconocernos como diferencias no dominantes es una declaración moral y política de intenciones, pues en la propia estructura de las sociedades multiculturales no ocupan la misma posición en cuanto a recursos las diferentes minorías y los distintos grupos sociales. Sin embargo, estas feministas aciertan plenamente en la idea de que los colectivos oprimidos tienen que negociar entre sí lo más simétricamente posible para desactivar las estructuras de dominación que soportan. Pero para ello es necesario visibilizar esa macroestructura masculina que expropia a 'todas' las mujeres de recursos y derechos. Sacar a la luz esta estructura hegemónica que es el patriarcado es la mejor contribución para hacer del feminismo un proyecto político transformador.

El multiculturalismo radical que postulan 'los feminismos de mujeres de color' estadounidenses y que tiene una influencia significativa en espacios intelectuales y políticos latinoamericanos y centroamericanos parte de una oposición, -a mi modo de ver un poco esquemática-, entre feminismos blancos burgueses y feminismos de color. Y esta división del feminismo no deja de ofrecer problemas porque sugiere la existencia de un feminismo que es legítimo y de otro que no lo es. Y además, ahí subyace una idea complicada, pues si existen dos feminismos, uno que no es legítimo ni representativo porque no integra en su discurso ni en su práctica política variables específicas de opresión; y el otro que sí es legítimo porque visibiliza y pone de manifiesto las opresiones de las mujeres de las minorías culturales, raciales o sexuales, entonces parecería que no existe un sistema de dominación patriarcal que atenta contra la libertad y la igualdad de 'todas' las mujeres. Las mujeres blancas de todas las clases sociales del primer mundo son objeto de agresiones patriarcales simbólicas y materiales por parte de los varones, como individuos y como colectivo. Dicho en otros términos, me preocupa que este feminismo hace un uso escaso del concepto de patriarcado por una parte y por otra me inquieta esa especie de desplazamiento crítico del patriarcado al 'feminismo blanco burgués': ¿quiénes son las feministas blancas burguesas? ¿Qué argumento debemos utilizar para distinguirlas? ¿Qué criterio utilizaremos para diferenciar al feminismo legítimo del ilegítimo?

Por otra parte, también me resulta insatisfactorio el escaso reconocimiento a esos feminismos de mujeres blancas que hoy permiten edificar otros feminismos más atentos a las opresiones específicas. Ahí veo dificultades para construir el metarrelato de las luchas de las mujeres y la eterna reconstrucción de la memoria feminista. La memoria histórica es un instrumento necesario en la construcción de una subjetividad política que tenga como finalidad la irracionalización del sistema de dominio patriarcal. La pérdida de nuestro pasado nos introduce en el mundo de la amnesia política y nos priva de la brújula para encontrar los caminos de la estrategia política transformado-

ra. El pasado proporciona legitimidad a nuestras prácticas políticas, pues tal y como dice Amelia Valcárcel, nos evita ser permanentemente las recién llegadas. Y es que la memoria histórica feminista es una amenaza para la hegemonía masculina porque rearma ideológicamente a las mujeres e introduce en la vida pública y política un principio permanente de sospecha sobre la distribución de recursos y la apropiación del poder por parte de los varones. La historia siempre da legitimidad a quién tiene un pasado político tan excelente en términos morales y políticos como lo tiene el feminismo. Y es que el feminismo es el movimiento social de la modernidad que más ha ensanchado los derechos civiles, políticos y sociales de la humanidad

La crítica al metarrelato en favor de los microrrelatos tiene el peligro, como señalaba anteriormente, de silenciar el sistema transcultural de dominación masculina y de sacralizar las comunidades culturales, raciales o sexuales. Y de esta sacralización puede inferirse también un muro de incomunicación entre nosotras y ellas. Y una cosa es reconocer las diferencias que nos oprimen y otra muy distinta es hacer de las diferencias fronteras de incomunicación política.

## VIII

Como señala Seyla Benhabib, los debates en torno al multiculturalismo están teniendo lugar en medio de una discusión entre relativismo y universalismo y están mostrando la urgente necesidad y la inevitabilidad de diálogos interculturales. La tesis que se defiende en este libro es que esos diálogos transculturales, pacientemente contruidos sobre conflictos y choques culturales, no deben silenciar los conflictos de género que se ocultan en los encuentros y desencuentros culturales.

El diálogo transcultural y la interpelación cultural parecen ser una de las marcas y uno de los caminos que trazan quienes estiman que es mejor el diálogo que el conflicto y el acuerdo que el choque. Como señala Celia Amorós, la interpelación cultural genera efectos de reflexividad y su legitimidad reside en la simetría entre los que interpelean y los que son interpelados. La simetría, sin embargo, no parece ser una de las características del desigual mundo globalizado que se está construyendo. Pero los grupos discriminados y los genéricos oprimidos sí pueden hacer de la interpelación una herramienta moral y política que contribuya al establecimiento de relaciones simétricas entre ellas y nosotras y entre unos y otras.

Benhabib señala que hay que ser un poco relativista cultural para mirar de otra forma y para entender la singularidad de otras culturas. En la misma dirección, yo creo que hay que tener una actitud un poco multiculturalista para identificar opresiones específicas que estaban perdidas en opresiones más amplias y generales y para entender las razones y las prácticas políticas de ciertas minorías. El multiculturalismo feminista ha aportado elementos de reflexión al feminismo y le ha ayudado a hacerse con marcos más amplios de interpretación de la realidad multicultural.

Sin embargo, un feminismo integrador, inclusivo y atento a las opresiones específicas, -clase, sexualidad, raza, cultura...-, con capacidad teórica para producir categorías que nombren esas realidades que durante tanto tiempo no se han visibilizado y con lucidez política para enfrentarse a las nuevas alianzas establecidas entre el patriarca-

do y las culturas, tiene que dotarse de un discurso teórico y político que trascienda tanto las diferencias indiscriminadas como el universalismo ciego.

El feminismo no puede renunciar a la idea de la autonomía y a la constitución de las mujeres en sujetos políticos, pero tampoco puede cerrar los ojos a la existencia de grupos de mujeres con experiencias concretas y específicas de opresión. Sin embargo, tener una actitud un poco relativista y un poco multiculturalista hacia las culturas y las minorías, siempre que no vulneren los derechos humanos y no promuevan la desigualdad, no puede significar la adhesión al relativismo y el alejamiento del universalismo. Construir un universalismo amplio, ancho, autocrítico, que no sea ciego a las diferencias, que no se deje bloquear, según el término de Bessis, por los intereses de las elites patriarcales y que no silencie a las 'otras' debe ser uno de los objetivos del feminismo del siglo XXI. Pero este universalismo no puede ser sólo político, también tiene que ser filosófico, aunque no esencialista, es decir, no puede renunciar a la idea de una única humanidad porque este punto de vista es el fundamento de una teoría amplia y comprensiva de los derechos humanos para todos y cada uno de los individuos. Desde este punto de vista, el multiculturalismo radical de un lado y el conservadurismo neoliberal de otro bloquean cualquier versión integradora del denominado por Benhabib universalismo interactivo.

Tal y como señala Nancy Fraser, el multiculturalismo no puede ser indiscriminado, debe ser crítico. Si bien la idea que subyace en el multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales, eso no supone que todas las culturas contengan aportaciones igualmente valiosas para el bienestar, la libertad y la igualdad de los humanos, es decir, no implica una hipótesis de relativismo general. Hay que distinguir entre pretensiones dignas de protección y de reconocimiento jurídico y las que no son acreedoras de ello, bien porque no lo necesitan, bien porque pueden ser satisfechas por otras vías más adecuadas, bien porque no lo merecen.

La diversidad cultural y las ideas multiculturalistas son aceptables sólo si amplían la libertad y la igualdad de los individuos. Por ello, hay que discriminar entre las prácticas y valores culturales que están al servicio de sistemas de dominación y aquellos que no vulneran los derechos individuales. Hay prácticas culturales, como la mutilación genital femenina, que obviamente no amplían el contexto moral.

La argumentación anterior desemboca en la urgente necesidad de construir colectivamente criterios éticos universales que resten legitimidad a todos los valores y las prácticas basados en la dominación y la discriminación. Los derechos humanos son, sin duda, el punto de partida. Esta ética debe ser lo suficientemente universal para que no sea una manifestación de etnocentrismo y para que las poblaciones del Sur no la perciban como tal. Es decir, una ética basada en los derechos humanos como el dato más inequívoco de humanización y de civilización.

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- AMARA, FADELA y ZAPPY, SILVIA, *Ni putas ni sumisas*, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid, 2004.
- AMORÓS, CELIA, "Feminismo y multiculturalismo", en Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Minerva, Madrid, 2006.
- AMORÓS, CELIA, "Por una Ilustración multicultural", en *Quaderns de Filosofia y Ciencia*, nº 34, Valencia, 2004.
- ANTHIAS, FLOYA y YUVAL-DAVIS, NIRA, *Racialized boundaries: race, nation, gender, colour and the anti-racist struggle*, Londres, Reoutledge, 1996
- BAKKER, ISABELLA, "Dotar de género a la reforma de la política macroeconómica en la era de la reestructuración global", en Cristina Carrasco (Ed.), *Mujeres y economía*, Icaria, Barcelona, 1999
- BENHABIB, SEYLA, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires, 2006
- BESSIS, SOPHIE, *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- COBO BEDIA, ROSA, "Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política". En *Política y Sociedad* (Madrid), nº 32, 1999.
- COBO BEDIA, ROSA, "El género en las ciencias sociales", en *Cuadernos de Trabajo Social*, 2005.
- COBO, ROSA y DE MIGUEL, ANA, "Diversidad cultural y multiculturalismo", en *Amnistía Internacional: La mutilación genital femenina y los derechos humanos*, Madrid, Ed. Los libros de la catarata, 1998
- DE LUCAS, JAVIER, "¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural", en AA.VV.: *Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación, género*, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (Granada), nº 31, 1994
- FRASER, NANCY, "Multiculturalidad y equidad entre los sexos", en *Revista de Occidente* (Madrid), nº 173, octubre de 1995
- HUNTINGTON, SAMUEL P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997
- LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, "Fronteras culturales", en *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Emilio Lamo de Espinosa (Ed.), Madrid Alianza Editorial, 1995
- LECIÑANA BLANCHARD, MAYRA, "Feminismo filosófico en el contexto latinoamericano: ¿Quién habla y cómo? Subjetivación política y subalternidad", en *Clepsidra*, nº 4, 2005.
- MALGESINI, GRACIELA y GIMÉNEZ, CARLOS, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Libros de la Catarata, Madrid, 2000
- PATEMAN, CAROLE, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1995.
- RODRIGO ALSINA, MIQUEL, *La comunicación intercultural*, Anthropos, Barcelona, 1999
- TAYLOR, CHARLES Y OTROS: *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'. Ensayo de Charles Taylor*, FCE, México, 1993.
- TOURAINÉ, ALAIN, "¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas", en *Claves de Razón Práctica* (Madrid), octubre 1995
- SASSEN, SASKIA, *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2003
- VARCÁRCEL, AMELIA, *Hacia una ética global...*



DÑA. LUISA POSADA KUBISSA  
*Doctora en Filosofía.*  
*Profesora Titular de la UCM*

## **IGUALDAD Y DIFERENCIA CULTURAL: EL CASO DEL FEMINISMO ÁRABE DE FATEMA MERNISSI**

En mi intervención voy a referirme a las propuestas feministas de la socióloga magrebí Fatema Mernissi. Pero, antes, quiero hacer algunas consideraciones previas sobre igualdad y diferencia cultural, dentro de las cuales tiene sentido hacerse cargo del caso concreto del feminismo de esta pensadora árabe.

### **Igualdad y diferencia: consideraciones previas**

Iris M. Young, en su obra *La justicia y la política de la diferencia* de 1990 ha enumerado cuáles son las marcas de la opresión: por resumirlas aquí, habla de explotación, marginación, impotencia, imperialismo cultural y violencia<sup>1</sup>. Pues bien, si nos atenemos a estos parámetros, sin duda habría que concluir de inmediato que el colectivo de las mujeres habría cumplido, y sigue cumpliendo, con esos estándares que lo sitúan como colectivo oprimido.

Además de estas marcas comunes de la opresión, hay que decir que las mujeres, además de serlo, viven determinadas por otra serie de variables que, como la clase, la raza, o la religión también las oprimen. La teórica feminista norteamericana Nancy Fraser ha descrito a mi juicio con mucha precisión cómo en efecto las identidades sociales de las mujeres son complejas y responden a prácticas de significación diferentes; así sostiene que “nadie es simplemente una mujer; somos, por ejemplo, mujer, blanca, judía, de clase media, filósofa, lesbiana, socialista y madre (...) En pocas palabras, las identidades sociales se construyen discursivamente en contextos sociales históricamente específicos; son complejas y plurales, y cambian con el transcurso del tiempo”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Young, Iris M.: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton Uni. Press, 1990 / *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid 2000; pp.86-113.

<sup>2</sup> Fraser, N.: *Justice Interruptus. Critical reflections on the “postsocialist condition*, Nueva York, Routledge, 1997/ *Justicia Interrumpida. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997, p. 203.

Aceptar esta pluralidad de identidades conduce, como la misma Fraser lo propone, al reconocimiento de las diferencias entre las mujeres. Y este reconocimiento de las diferencias plantea un problema al feminismo: porque el feminismo, como reclamación de igualdad, tiene una vocación universalista, de modo que cómo conciliar universalismo y diferencia es hoy una cuestión crucial del pensamiento feminista, incluido el de la propia Nancy Fraser.

Entre diversos modelos multiculturalistas que atienden al reconocimiento de las diferencias, creo que es el apellidado como crítico el que podría imbricarse con las reivindicaciones feministas; y con ello no hacemos otra cosa que seguir la propuesta de Nancy Fraser: se trata de “desarrollar una teoría “crítica” del reconocimiento, que defienda únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que pueden combinarse coherentemente con la política social de la igualdad”<sup>3</sup>. Es decir, Fraser está proponiendo que no todas las diferencias son iguales y que, por lo mismo, sólo tendrían que ser reconocidas por el feminismo aquellas que no provoquen desigualdad o subordinación. Este reconocimiento de las diferencias pivota sobre la idea ilustrada de igualdad, lo que ha llevado a Celia Amorós a proponer que, más que de multiculturalismo crítico como lo denomina Fraser, habría que hablar de una “multiculturalidad ilustrada”<sup>4</sup>.

Se denomine como se denomine, lo cierto es que lo que se trata de resaltar con esta concepción del multiculturalismo es que el feminismo no puede ser un relativismo sin más, y que su reconocimiento de la diferencia ha de estar guiado por el valor de la igualdad entre los sexos como horizonte regulativo. Y este horizonte tiene sin duda el carácter de una reclamación universal.

Pero, ¿cómo entender este universalismo? Sheyla Benhabib se ha ocupado de esta cuestión y ha propuesto una distinción que permite pensar el universalismo feminista de una nueva manera, LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, op.cit., p. 18. Hasta ahora, sostiene Benhabib, lo que ha venido funcionando como universalismo ha sido lo que llama el universalismo sustitucionalista: este universalismo sustituye o usurpa el universalismo real por la experiencia masculina que se presenta como experiencia humana universal. Frente a este falso universalismo, Benhabib propone lo que denomina universalismo interactivo, que, nos dice esta autora, “reconoce la pluralidad de modos de ser humano, y diferencia entre los humanos, sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias”<sup>5</sup>.

Desde esta nueva manera de concebir la universalidad, se hace posible conjugar

---

3 Fraser, Nancy: *Iustitia Interrupta*, 1997, p. 18.

4 Amorós, Celia: “Feminismo y multiculturalismo”, en: Amorós, C. y de Miguel, A. (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones 2005, vol. 3, p. 222: “En realidad, el “multiculturalismo crítico” sólo convalida el multiculturalismo tout court en la medida en que las diferencias, que son un hecho, se dejan contrastar con la igualdad como piedra de toque: las diferencias son diferentes según generen o no desigualdades y subordinaciones ilegítimas. Ahora bien, en la medida en que la idea de igualdad es un criterio normativo procedente de la tradición ilustrada, preferimos al “multiculturalismo crítico” de Fraser la denominación “multiculturalidad ilustrada”

<sup>5</sup> Benhabib, Seyla: “El otro generalizado y el otro concreto”, en Benhabib, S. y Cornell, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Generalitat de Valencia, 1990, p.127

las pluralidades y diferencias con el ideal feminista de de la igualdad entre los sexos. Para esta tarea, resultará imprescindible hacerse cargo de esas diferencias, y una vía importante para lograrlo es el diálogo inter-cultural con aquellos discursos feministas que provienen de una tradición cultural diversa de la propia. Esto es lo que, tras estas consideraciones previas, quiero hacer aquí. Y, en este sentido, me interesó ya hace tiempo investigar las propuestas feministas de la socióloga magrebí Fatema Mernissi<sup>6</sup>: porque en ellas podemos rastrear esa tensión por conjugar la diferencia cultural, en este caso de su identidad árabe, con las reclamaciones universalizadoras del discurso feminista de la igualdad.

### **El Feminismo árabe de Fatema Mernissi**

De entrada, me parece importante nombrar algunos de los títulos más significativos del pensamiento feminista de Fatema Mernissi, como son *El harén político. El profeta y las mujeres* (de 1987); *Las sultanas olvidadas* (de 1990); *El mundo no es un harén* (que tiene su versión en castellano con el título de *Marruecos a través de sus mujeres*); *El miedo a la modernidad* (de 1992); *El poder olvidado* (de 1995); *El harén en Occidente* (del año 2001); y *Un libro para la paz* (del 2004). Estos títulos no agotan toda la producción de Mernissi, que es amplísima.

En Mernissi se plantea una tarea deconstructiva de los prejuicios de su propia cultura, a la vez que la tarea de deconstruir también aquellos prejuicios con los que Occidente la ha tipificado. Esta doble deconstrucción se traduce en una doble tensión: la que provoca la pertenencia cultural de Mernissi a la tradición arabomusulmana y la que, a la vez, sitúa a esta pensadora en la óptica de una lectura crítica de la misma a partir de su filiación feminista.

“No hay un solo debate en la sociedad musulmana que no se centre obsesivamente en la mujer; las mujeres representan lo diferente, lo raro dentro de la Umma (la comunidad musulmana)”<sup>7</sup>, nos dice Mernissi. Pero también le preocupa desmitificar el papel que la sociedad occidental ha tipificado para las mujeres árabes. En este sentido, en relación con el harén oriental, insiste en que la ficción estipulada por Occidente sobre el mismo se aleja por completo de su realidad y de la propia realidad de las mujeres dentro de los harenes: “(...) los occidentales tenían su propio harén y yo el mío, y no se parecían en nada. Occidente presenta el harén oriental como un festín orgiástico en el que los hombres conseguían un verdadero milagro: el de obtener placer sexual sin problemas, sin resistencia, con unas mujeres a las que habían reducido a la esclavitud (pero) en los harenes musulmanes los hombres saben que las cautivas lucharán con uñas y dientes para defenderse y evitar que lleven a cabo sus planes eróticos”<sup>8</sup>. Por cierto que si tenemos en cuenta que la propia Fatema Mernissi

<sup>6</sup> Posada Kubissa, Luisa: “Modernidad y feminismo en el pensamiento de Fatema Mernissi”, en: Amorós Puente, Celia; y Posada Kubissa, Luisa (eds.): *Feminismo y Multiculturalismo*, Instituto de la Mujer, colecc. Debates, 2007.

<sup>7</sup> Mernissi, F.: *El harén en Occidente*, Espasa Calpe, Madrid, 2001, pp. 33-34.

<sup>8</sup> Mernissi, F.: *El harén en Occidente*, pp.25-26.

se crió en un harén, tendremos que valorar como una perspectiva autorizada lo que nos dice del mismo.

Mernissi denuncia además lo que ella llama el harén occidental, que convierte a las mujeres occidentales en objetos sexuales y somete su condición política de ciudadana a su mera condición sexual: “el estereotipo de belleza vigente en el mundo occidental puede herir psicológicamente y humillar a una mujer”, dice Mernissi y narra su experiencia en unos almacenes occidentales de ropa femenina, concluyendo que el harén femenino en Occidente es la talla 38,<sup>9</sup> LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, op.cit., p. 18.

Cuando habla del ideal ilustrado de igualdad, Mernissi parece tener claro que no cabe renunciar a la universalidad del mismo, pues entiende que La Declaración de los Derechos del Hombre, promulgada en la Francia revolucionaria de 1789, supuso un hito en la historia de la humanidad y de la esclavitud, LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, op.cit., p. 18. En ella “se rechazaba la subordinación de la mujer, por considerarla señal de tiranía”<sup>10</sup>. Este rechazo de la subordinación de las mujeres es para Mernissi una señal de identidad de un feminismo que, como el suyo, se sitúa en el corazón mismo de las sociedades islámicas; dice Mernissi en este sentido: “La mezquita y el Corán pertenecen a las mujeres tanto como los satélites que giran en el cielo. Tenemos derecho a todas esas riquezas para construir nuestra identidad moderna. En muchos países musulmanes (...) se asiste a la emergencia de una virulenta reivindicación feminista en el mismo seno de los partidos islamistas”<sup>11</sup>.

Como otros pensadores árabes actuales, Mernissi está convencida de que hay que reconstruir el pasado cultural y asumir el rico legado arabomusulmán desde claves nuevas y críticas. En esto coincide, por ejemplo, con el filósofo Al-Yabri, quien, al igual que Mernissi, sitúa la edad de oro del pensamiento árabe en el periodo abasí, entre los siglos VIII y IX <sup>12</sup>. Pero Mernissi detecta en ese periodo un punto de inflexión desfavorable para las mujeres, por cuanto se consolida el modelo de la mujer sometida y se asocia así definitivamente lo femenino a la servidumbre. Se crea así el estereotipo de la Yariya, esclava que, habitualmente como parte del botín de guerra, pasaba a ser propiedad del califa o jalifa. Este estereotipo entra en el imaginario árabe, imaginario que lo antepone al de la mujer libre u horra. La Yariya, o esclava significa que se quiebran por completo los principios de igualdad y de libertad para las mujeres, principios que Mernissi señala como presentes en los orígenes del Islam: “La Yariya es el símbolo de todo súbdito. Privada de voluntad y reducida al capricho del califa. Una tradición musulmana, que nos dice que las mujeres nunca han dirigido, nunca han participado de la decisión política, es una tradición subjetiva. Esta construcción

---

<sup>9</sup> Mernissi, F.: El harén en Occidente, pp.240 y ss.

<sup>10</sup> Mernissi, F.: El harén en Occidente, p.172

<sup>11</sup> Mernissi, Fatema: El miedo a la modernidad. Islam y democracia, Madrid Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2003, p. 220

<sup>12</sup> Mohammed Abed Al Yabri: Crítica de la razón árabe, , Barcelona, Icaria, 2001, p. 38: “Para nosotros, la modernidad no significa rehuir la tradición, ni romper con el pasado, sino más bien elevar nuestra manera de relacionarnos con la tradición a nivel de lo que conocemos por el nombre de “contemporaneidad”, o sea, incorporar nos decididamente al progreso logrado a escala planetaria”



política no es inocente ni debida al azar. Es una declaración política, una opción para cierto tipo de relaciones entre hombres y mujeres, entre dirigentes y súbditos. Es una opción política precisa: la del capricho del califa como ley del universo y finalidad de los seres”<sup>13</sup>.

Mernissi quiere dejar patente que la Yariya o esclava simboliza toda relación de sometimiento: así, esa figura viene a consolidar paradigmáticamente la desigualdad entre los sexos. Con ello, Mernissi quiere también situar históricamente el nacimiento de esta dialéctica entre los sexos, para poder leerla en su dimensión política: dicho de otro modo, se trata aquí de evidenciar críticamente que estamos ante una relación de poder, que nada tiene que ver con un orden sobrenatural, ni con un orden natural, constituyendo ambas explicaciones el relato interesado de una cultura patriarcal. Y la consolidación de esa cultura del sometimiento femenino se produce en el periodo de mayor florecimiento de la racionalidad árabe, como un punto ciego de su esplendor. Recordemos aquí otros procesos históricos occidentales que, como es el caso de la modernidad ilustrada, también significaron el florecimiento de la razón, a la vez que, para las mujeres, se estabilizaba el discurso de la domesticidad en permanente situación de desigualdad.

A partir de la lectura de los primeros historiadores, Mernissi constata la presencia de mujeres que participaron con el Profeta en la construcción del Islam: Jadiya, Aixa, Umm Salma, Zayna bint Jalach, entre otras. Y quiere construir con esos nombres una genealogía femenina árabe, encarnada en caracteres de sujetos fuertes, decididos y plenamente dueños de sí, LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, op.cit., p. 18. Este intento de releer la historia femenina árabe parte de la tesis de que el Islam es, en sus orígenes, un discurso de igualdad. Este discurso habría sido corrompido y pervertido por los califas, quienes habrían ceñido la igualdad tan sólo a los varones y árabes: “Dos de los requisitos de elegibilidad para el califato eran ser varón y árabe. Mientras que el segundo criterio fue desafiado violentamente y miles de mahometanos murieron por defender la idea de que cualquier musulmán podía ser califa, nadie cuestionó jamás el criterio de la masculinidad. Una incursión en el pasado produce una certeza: la de que es imposible volver a ese pasado, porque lo que ha cambiado en el mundo, incluso en el mundo islámico, no son sólo las demandas de mujeres y hombres, sino el medio mismo en el que viven, el aire que respiran, el cielo al que aspiran, la tierra sobre la que caminan. El cielo de los califas abasíes ya no es nuestro cielo, ni su tierra es la nuestra”<sup>14</sup>.

Una vez que nos hemos aproximado un poco a las tesis centrales del feminismo de Fatema Mernissi, vayamos ahora a ver cómo éstas se aplican al entorno del presente de las mujeres árabes. Para Mernissi, como ya se ha señalado, el periodo abasí supuso la modernidad cultural, a la vez que significó la exclusión de todo poder femenino, LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, op.cit., p. 18. Por tanto, la cuestión será la de cómo conciliar ese legado histórico-cultural con la revisión crítica del mismo desde los supuestos feministas.

<sup>13</sup> Mernissi, F.: El harén político. El Profeta y las mujeres, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002, p. 159

<sup>14</sup> Mernissi, F.: Las sultanas olvidadas. La historia silenciada de las reinas del Islam, Barcelona, Muchnik Editores, 1995/ Aleph Editores, 2003, pp. 45-46

Esta misma preocupación está presente en otras feministas árabes, como es el caso de Sophie Bessis, cuando se pregunta si hay que hablar de "ruptura o continuidad para el Magreb y para sus mujeres"; y responde que "las dos cosas"<sup>15</sup>. Por tanto, la tarea de salvaguardar la diferencia cultural, la propia cultura y la propia historia, conjugándolas con el universalismo de las reclamaciones feministas constituye una de las preocupaciones más actuales del feminismo árabe, tanto de Fatema Mernissi, como de otras feministas árabes<sup>16</sup>.

Y, en esta línea, Fatema Mernissi defiende que, para conjugar la identidad de mujer árabe con las reclamaciones feministas, lo primero que hay que hacer es romper con el discurso de un islamismo falsificado y contrario a la emancipación femenina. En este sentido, critica la utilización de un discurso teológico que justifica el sometimiento femenino, recurriendo a la Sharia o ley que se pretende legitimada en los dictados del Corán, LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, op.cit., p. 18. Frente al estereotipo femenino que esa ley tipifica, la pensadora magrebí aboga por que sean las propias mujeres quienes opongan resistencia al mismo.

Si es cierto que el debate feminista occidental en los años noventa estuvo cruzado por cuestiones tales como el uso del velo por parte de las mujeres de origen árabe, también lo es que son éstas las cuestiones a las que Mernissi quiere dar respuesta por esos años desde su propia especificidad cultural. En lo que se refiere al uso del velo o hiyab, Mernissi afirma que éste simboliza la segregación de los hombres y las mujeres, por extensión de la división entre los espacios público y privado. También critica el control de la sexualidad femenina que esta práctica trata de imponer. Pero, con todo, Mernissi puntualiza que no se trata de un fenómeno ni mucho menos simple: "El concepto de "hiyab" es tridimensional y las tres dimensiones coinciden a menudo. La primera es visual: sustraer la mirada. La raíz del verbo "hayaba" quiere decir "esconder". La segunda es espacial: separar, marcar una frontera, establecer un umbral. Y, por último, la tercera es ética: incumbe al dominio de lo prohibido"<sup>17</sup>.

Esta triple significación del hiyab constituye una especificidad cultural que ha de ser objeto de crítica para Mernissi en la misma medida en la que lo son otras especificidades culturales: "El hiyab es uno de los conceptos claves de la civilización musulmana; como el del pecado lo es para los cristianos, o el del crédito en la América capitalista"<sup>18</sup>. Dejo abierta la cuestión de si esta interpelación crítica de Mernissi nos parece adecuada o no. A partir de aquí, en coherencia con su planteamiento crítico intra-cultural, Mernissi declara explícitamente su cuestionamiento de esta práctica cultural: "¿Qué hay detrás de un "hiyab", ese velo que tiene el significado de una

<sup>15</sup> Bessis, Sophie: Mujeres del Magreb. Lo que está en juego, Madrid, editorial horas y HORAS, 1992, p. 17.

<sup>16</sup> Abu-Lughod, Lila: "Prólogo", en Lila Abu-Lughod (ed.): Feminismo y modernidad en Oriente Próximo, Madrid, Cátedra (Feminismos), p.31: "Lo difícil de esta tarea es mostrarse escéptico ante las progresistas declaraciones de emancipación de la modernidad y crítico hacia sus operaciones sociales y culturales, pero ser capaz de apreciar las formas de energía, posibilidad e incluso poder que pueden haber permitido aspectos de ella, sobre todo para la mujer".

<sup>17</sup> Mernissi, F.: El harén político. El profeta y las mujeres, Guadarrama, Ediciones de Oriente y Mediterraneo, 1999, p. 112

<sup>18</sup> ibid., p.114

frontera? Lo que es seguro es que no se pone un velo a "nada". Si no hay "nada", no se necesita `hiyab`"<sup>19</sup>.

También la utilización ideológica de las máximas o hadices del Corán es otro de los ajustes críticos que la pensadora árabe afronta intra-culturalmente. Mernissi analiza cómo se ha ido imponiendo la patrilinealidad en la historia musulmana, utilizando el texto coránico como excusa. Y con esa excusa se ha configurado también el control de la sexualidad femenina como dictado por la ley coránica en un triple sentido: la brutal represión de toda promiscuidad femenina, la consolidación de la poligamia y el derecho de repudio por parte de los hombres.

Tampoco escapa a la crítica de la pensadora feminista el movimiento nacionalista árabe, que repite a su juicio los mismos esquemas de desigualdad para las mujeres: "Entre los notables del Marruecos colonial, los que eran partidarios de la visión nacionalista no integraban en ella, en absoluto, la liberación de las relaciones en el seno de la familia. Los nacionalistas soñaban con un Marruecos nuevo, industrializado, educado, democratizado, en donde las muchachas siguieran llevando el velo, siguieran enclaustrándose y observando la historia a través de las rejas cinceladas del aljímiz"<sup>20</sup>. Muchas otras feministas árabes vienen a coincidir en estas mismas consideraciones, por las que el movimiento nacionalista árabe se mide por el rasero de las reclamaciones feministas, como por ejemplo lo entiende Lila Abu-Lughod<sup>21</sup>.

En suma, esta crítica de Mernissi a los recursos de poder que, dentro de la cultura árabe, mantienen a las mujeres en situación de desigualdad es fácilmente reconocible por sus señas de identidad feminista; y, como parece claro también ha de resultar familiar a cualquier feminista. Por lo dicho hasta aquí parece claro que Mernissi, además de su legado cultural, reconoce el discurso feminista como parte de su propio legado. Y, con toda la particularidad de la diferencia cultural, estamos ante una crítica árabe del patriarcado que entiende éste como referente universal de opresión; y hace con ello que los análisis críticos del feminismo, si son traducibles inter-culturalmente, lo sean precisamente en virtud de la universalidad del sistema de dominación sobre el que se ejercen.

Pero esto nos deja, más que ante conclusiones definitivas, ante algunas preguntas abiertas: ¿Es posible conciliar la reclamación de la diferencia cultural con la idea universal de igualdad feminista?, ¿qué hacemos cuando esas diferencias afectan y pueden contradecirse con las reclamaciones feministas de la igualdad?, ¿habría que anteponer desde el diálogo inter-cultural feminista el lenguaje común de la igualdad

---

<sup>19</sup> Mernissi, F.: El miedo a la modernidad. Islam y democracia, p.158

<sup>20</sup> Mernissi, F.: Marruecos a través de sus mujeres, Madrid, ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2000, p.23

<sup>21</sup> Abu-Lughod, Lila: "El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial", en Abu-Lughod: Feminismo y modernidad en Oriente Próximo, pp.355-394;p.356: "En Egipto, desde finales del siglo XIX, cuando los reformistas y los modernizadores nacionalistas adoptaron la cuestión de la posición de las mujeres y su papel en la sociedad, ha habido una lucha entre quienes buscan situar su emancipación, definida de forma variada, en el centro del desarrollo de la nación y la sociedad, y quienes tratan de dislocar dicho proyecto como una aportación occidental ajena. Sin embargo, la forma actual que adquiere este debate revela algo que a menudo se pasa por alto: quienes declaran rechazar los ideales feministas como importaciones occidentales, practican en realidad una forma de repudio selectivo que se basa en occlusiones significativas".

a las especificidades culturales? O, por resumirlo en una sola reflexión y volver así al inicio: ¿cómo conjugar el reconocimiento de la diferencia, sin que el mismo se anteponga y afecte a lo que la feminista norteamericana Sheyla Benhabib ha denominado el compromiso más universal “de un imperativo moral-político, a saber, el imperativo del interés futuro en la emancipación”?



DÑA. ANA DE MIGUEL ÁLVAREZ  
*Profesora Titular de Filosofía Moral y Política  
en la Universidad de R. Juan C. de Madrid*

## **LAICISMO, SENTIDO DE LA VIDA Y FEMINISMO: La vida como proyecto en los filósofos feministas John Stuart Mill y Quasim Amin**

“...nunca me consideré un escritor preocupado por la religión, hasta que una religión empezó a perseguirme. (...) Ahora, dieciséis años después, la religión nos persigue a todos y, aunque seguramente son mayoría los que piensan, como pensaba yo, que tenemos otras preocupaciones más importantes, no vamos a tener más remedio que afrontar el reto. Si fracasamos, este asunto acabará por devorarnos a todos”

Salman Rushdie, El problema de la religión.

### **Laicismo y sentido de la vida**

La religión, las religiones no es una realidad que debamos infravalorar. Las religiones no son, ni mucho menos, lo que se llamó el opio del pueblo, la planta adormecedora de sus inquietudes sociales y vitales. Las religiones han ocupado y continúan ocupando un lugar importante en la vida de millones de seres humanos porque contribuyen a dar un sentido a sus vidas. El ser humano no necesita sólo vivir y reproducirse, es, sobre todo, un dador de sentido. Las personas necesitamos dar sentido a nuestra vida, a nuestras acciones, necesitamos un proyecto de vida. Y también, de forma derivada pero no menos importante, una motivación para seguir adelante en todas las ocasiones en que la vida muestra con más claridad de la habitual su dureza.

El sentido de la vida no viene dado de antemano, cuando una persona llega al mundo no lo hace con un manual que diga “La vida. Instrucciones de uso”. Sin embargo, lo más parecido a ese inexistente manual de instrucciones han sido los libros sagrados de las distintas religiones, sus dogmas y sus tradiciones normativas. En definitiva, las religiones, las tradiciones son tan importantes porque suministran respuestas a las preguntas básicas de la filosofía ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos? ¿qué debo hacer?, en definitiva ¿quién soy yo?

El problema con las religiones, sobre el que no nos vamos a extender, es que al mismo tiempo que otorgaban u otorgan sentido a la vida humana no han respetado ni respetan más sentido que el suyo. Las religiones han mandado y mandan a sus

creyentes contra otros creyentes, convierten sus creencias en la única forma de vida digna. En este sentido han tendido y tienden a asfixiar el desarrollo de la individualidad. Al mismo tiempo, y desde el tema concreto de este trabajo, es importante subrayar que las religiones, todas las religiones se desarrollaron en sociedades patriarcales, en sociedades donde los varones son seres valiosos en sí mismos y las mujeres seres de segunda, destinados a cuidarlos y reproducirlos. Las religiones en su mayoría siguen considerando que las mujeres no son dignas de interpretar la palabra de Dios. No son sin pueden ser sacerdotes. El problema de las religiones es que al ser su legitimación de orden tradicional es muy difícil que cambien sus tradiciones y normas. De ahí que el proyecto de igualdad entre hombres y mujeres, el feminismo, independientemente de las creencias religiosas de las personas, creencias que pertenecen al fuero interno de las mismas, sea un proyecto que se desarrolle en sociedades laicas, en que el estado no abrace ninguna religión en concreto y tenga una relación clara y definida con las distintas tradiciones religiosas y culturales.

Hay al menos dos conceptos distintos de laicismo. Vamos a traer aquí la diferencia que estableció en su día Norberto Bobbio<sup>1</sup>. El filósofo italiano distingue entre laicidad y laicismo. Laicidad sería una posición teórica según la cual el estado, y por tanto sus instituciones, como la escuela pública, debe ser neutral respecto a las religiones. Otra cosa distinta es el laicismo, que se pasa a definir como una doctrina beligerante contra las religiones, de alguna manera el laicismo resulta ser “otra religión” con su mensaje invasivo y su concepción propia de lo que es la vida buena<sup>2</sup>.

Desde nuestro punto de vista hay otra manera de entender el laicismo, el laicismo defiende, por supuesto la neutralidad institucional respecto a las religiones pero es algo más que “un punto de vista” respecto a las religiones. El laicismo es también una posición vital y reflexiva: una visión del mundo, una filosofía, no es sólo una condición formal del estado. Las personas laicas han tenido y tienen que luchar, y mucho, para desarrollar y difundir su punto de vista. Y cuando se hace esto es porque detrás hay un concepto de ser humano del que se derivan nuestros derechos y deberes, la forma de dar sentido a la propia vida y al proyecto común de la humanidad.

El laicismo está comprometido con los valores de la democracia y con el desarrollo de la individualidad humana. Vivir una vida humana es elegir, desarrollar un proyecto de vida propio. Vivir una vida colmada de bienes materiales, pero sometida a tutela es vivir una infancia eterna, imposibilita el desarrollo de lo específico al ser humano: la libertad, la moral, el proyecto. El laicismo está comprometido con la igualdad porque en su comprensión de la vida social está incluida la tesis de que no hay libertad posible de elección sin igualdad. La igualdad en la dignidad o valor de todas las personas por el hecho de serlo y la consecuente igualdad de acceso a los bienes materiales y culturales que posibilita el desarrollo de la propia personalidad.

---

<sup>1</sup> Norberto Bobbio, “*Cultura laica y laicismo*”, en La República, 1999. Este artículo fue publicado por el diario El Mundo el 17-11-1999. El texto es la respuesta de Bobbio a los intelectuales italianos que firmaron un “*Manifiesto laico*” ante el problema de la religión en las escuelas públicas.

<sup>2</sup> Cfr. Angel Enrique Carretero Pasín, “*El laicismo*”. ¿Una religión metamorfoseada? En *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n° 15, 2007

En este sentido preciso del laicismo como filosofía y forma de vida podemos afirmar que “el feminismo es un laicismo”. El feminismo ofrece un proyecto de vida compartido para toda la humanidad en que los valores de la igualdad y la libertad son el marco desde el que puede desarrollarse el proyecto de vida de mujeres y hombres. A la hora de considerar la vida como proyecto la filósofa francesa Simone de Beauvoir, la autora de *El segundo sexo* es, sin duda, la figura y la obra de referencia. Sin embargo, de alguna forma, la concepción de la vida como proyecto también ha llevado al feminismo a algunos filósofos que supieron universalizar su fe en la humanidad más allá de sus respectivas tradiciones patriarcales y religiosas. A filósofos como el inglés John Stuart Mill y el egipcio Quasim Amin.

La mujer nueva: “encontrar un lugar en la sociedad y ser feliz o desgraciada según su propia responsabilidad”.

Quasim Amin es el autor de dos obras notables y que ocupan un lugar propio dentro de lo que Celia Amorós denomina las vetas de Ilustración del mundo árabe y musulmán<sup>3</sup>. Publicadas respectivamente en 1899 y 1900, con apenas un año de diferencia, llevan los elocuentes títulos de *La liberación de la mujer* y *La mujer nueva*, y en las dos encontramos una apasionada defensa de los derechos de las mujeres. Su feminismo se sustenta en dos tesis, la primera, las mujeres como seres humanos que son, deben ser sujetos de derechos exactamente igual que la otra mitad de la humanidad. La segunda tesis mantiene que la emancipación de las mujeres es absolutamente necesaria para que Egipto y los países Islámicos en general se reencuentren con un pasado ilustrado desde el que continuar un camino de progreso humano y social que, según su diagnóstico, se ha quebrado. Para Amin no puede haber progreso humano si las mujeres permanecen en estado de ignorancia y subordinación<sup>4</sup>.

Quasim Amin nace en Alejandría en 1863, de madre egipcia y padre de origen turco. Estudia en El Cairo donde obtiene el título de abogado, ejerce un tiempo allí y se traslada a París. Es desde París, pues, desde donde contempla los problemas de su tierra y se compromete activamente en su solución, problemas que se resumen en la ocupación británica que su país padecía en esos momentos. La inquietud de Amin por su tierra era compartida por todos los intelectuales del momento y se encuadra dentro del Movimiento denominado la Reforma, *Al Nahda*<sup>5</sup>. Con esta convicción, Amin, regresa a Egipto y es entonces cuando mejor se percata de la condición de las mujeres y de la relación de esta situación con el resto de las instituciones sociales y políticas de su tierra. El libro no surge pues del reino de las ideas y sus encadenamientos lógicos, la tesis de la emancipación femenina se sitúa en el centro del debate de la necesidad de regeneración nacional, de Egipto en particular y del mundo islámico en general.

---

<sup>3</sup> Celia Amorós, *Vetas de Ilustración*, Madrid, Cátedra, 2008. Aprovecho para agradecer a Celia Amorós que me animara a investigar la obra de Quasim Amin en el marco de su proyecto de investigación sobre feminismo y multiculturalismo.

<sup>4</sup> Para una exposición más completa del feminismo de Amin véase: Ana de Miguel, “*El feminismo de Quasim Amin; entre los derechos humanos y el progreso social*” en C. Amorós y L. Posada (eds.) *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Instituto de la Mujer, 2007.

<sup>5</sup> Juan Antonio Pacheco, “*presentación a La nueva mujer*”, en Amin, Quasim, *La nueva mujer*, Madrid, Imprenta del Instituto Egipcio, 2000, p. 9.

La respuesta a por qué Amin escribe dos libros seguidos sobre el mismo tema es muy ilustrativa de las dificultades que aún en medios ilustrados ha encontrado siempre el feminismo para implantarse, crecer y desarrollarse. Escribe un primer libro que se titula *La liberación de la mujer* (1899) que tuvo un amplio eco, tanto en Egipto como en Turquía<sup>6</sup>. Esta misma difusión refleja que había un público esperando una argumentación semejante, la de que no hay esperanza de llegar a ser una nación viva con un puesto en el mundo contemporáneo si no se producen cambios en el interior de los hogares -esfera privada-, cambios que radican en reformas institucionales – esfera pública- pero también del carácter humano, nuevas cualidades y virtudes. Y este cambio sólo es posible si se ponen las condiciones para la aparición de una mujer y un varón “nuevos”. El caso es que la obra recibió unas críticas furibundas por parte de los ulemas y los conservadores. Los ulemas argumentaron que el acceso de las mujeres a la autonomía propiciaría un desgarrón en el Islam o más aún su destrucción. Parece que no les cabía duda que las mujeres, una vez liberadas, abandonarían la religión. El primer problema de esta previsible reacción “ulemí” es el de que “las gentes sencillas se lo creen”.

Pero el problema que más preocupa a este reformador egipcio es otro, que aparecía ya en las páginas del prefacio. El hecho más que sorprendente de que las mismas revistas y los mismos intelectuales que acusan a diario a los ulemas de ser el motivo de la decadencia y el atraso de las naciones islámicas han reaccionado de forma similar a las denominadas “gentes sencillas”. Es decir, el hecho de que los anti-ulemas cuando se encuentran con la defensa de la emancipación femenina... “vuelvan sus miradas hacia aquellos ulemas y les pidan un dictamen sobre la cuestión”<sup>7</sup>. Resuenan aquí las tesis de la pasmosa facilidad con que funcionan y se renuevan los pactos patriarcales, cómo la condición de las mujeres reúne extraños consensos o compañeros de cama. Seguramente la sorpresa de comprobar que las críticas calaban en la gente no ya ignorante sino ilustrada es lo que le lleva a volver sobre lo mismo, cargado de razones, por si no se hubiera explicado bien y sosteniendo explícitamente que la obra se dirige a las nuevas generaciones. La segunda obra, *La nueva mujer*, es una reflexión más acabada y en la que apenas hay disquisiciones teológicas, tema en el que Amin, una vez aclarada la relación entre feminismo e Islam tampoco considera necesario insistir. Efectivamente en este segundo libro no aparecen apenas referencias al Islam, aunque cuando las hay es siempre en términos positivos. A continuación resumimos sus ideas básicas en torno a la relación entre el feminismo y el Islam. No hay nada en el Islam que justifique la esclavitud femenina. De hecho, se establecen más derechos para las mujeres que en Occidente, así, en los buenos y viejos tiempos hubo mujeres en puestos importantes, en el ejército, como administradoras, etc. Si hay algo escrito en torno al velo, la poligamia, la reclusión..., que lo hay, es posible interpretarlo de formas distintas. Los propios ulemas discrepan en sus interpretaciones y por lo tanto hay que escoger la interpretación que esté de acuerdo con la evolución y el progreso

---

<sup>6</sup> La obra está traducida al inglés como *The liberation of Women*, traducción de Samiha Shidom Peterson, Nueva York, The American University in Cairo Press, 2000.

<sup>7</sup> Quasim Amin, *La nueva mujer*, op. cit., pp. 28-29.



humanos. En conclusión, el Islam fue y es una religión positiva para las mujeres, son otros los factores que están detrás de su estado de postración y casi esclavitud. Por último cabe señalar que Amin lo que sí reconoce es cierta decadencia del Islam, pero es una consecuencia del declinar y atraso generalizados, nunca la propia causa del atraso como tanto les gusta mantener a los europeos.

“El feminismo indica la realización plena de la mujer en todas sus posibilidades, por lo que debiera llamarse humanismo”<sup>8</sup>. Esta definición del feminismo es de Clara Campoamor y nos ha parecido oportuno comenzar con ella este apartado porque concuerda plenamente con el espíritu del feminismo de Amin. El feminismo de Amin reposa en su filosofía humanista, una filosofía que sitúa en el centro de su reflexión a la persona como sujeto de derechos y cuyo fin es desarrollar sus capacidades de forma que a través de la elección y la libertad se convierta en la persona que es, para, en palabras de Amin “encontrar un lugar en la sociedad y ser feliz o desgraciada según su propia responsabilidad”. En este sentido la exigencia de emancipación está basada en la universalización de su concepción del ser humano –en lo que hace a los valores y los fines de la vida lo que es verdad para los varones es verdad también para las mujeres- en el hecho de que las mujeres son personas. Es una demanda de la justicia y basta. Hasta tal punto resuenan aquí las tesis del filósofo feminista John Stuart Mill que nos parece oportuno dedicar un epígrafe a su concepción de la libertad, libertad que entiende como la autodeterminación, el derecho a que nadie elija por una misma, y como el autodesarrollo o la progresiva formación del carácter.

La concepción del ser humano de John Stuart Mill: “la mujer es como ese árbol al que le han podado todas sus ramas”.

La visión de la naturaleza y los fines humanos que nos ofrece Mill en *Sobre la libertad* se comprende mejor si comenzamos por describir a qué filosofía de la vida se opone<sup>9</sup>. Mill se opone vehementemente a todas aquellas filosofías que han reclamado por las causas más diversas, la amputación de algunas de las facultades humanas como condición necesaria de su salvación, perfección o felicidad. Y ya sea la causa la razón, el bien común, o incluso la propia libertad. Dentro de estas filosofías la religión representa un extremo de automutilación. En concreto Mill dirige sus iras contra el calvinismo, religión para la cual el mayor defecto del hombre consiste en tener voluntad propia o autonomía. Esta es su visión del calvinismo: “Todo el bien de que la humanidad es capaz está comprendido en la obediencia. No se da a elegir, es preciso obrar así y no de otra manera; “todo lo que no es un deber es un pecado”... el hombre no necesita ninguna capacidad sino la de someterse a Dios”<sup>10</sup>.

Muy al contrario para Mill el mayor “pecado” del hombre consiste en no desarrollar de la manera más elevada posible sus diversas facultades o más bien en no desarrollar sus cualidades más elevadas. La razón es que el desarrollo de las mismas no sólo coincide con la felicidad individual sino con el progreso de la sociedad o felicidad

<sup>8</sup> Citado por Amelia Valcárcel en “Campoamor y el voto femenino”, *El País*, p. 17, 2006.

<sup>9</sup> John Stuart Mill es el muy conocido autor de la obra clásica del feminismo *The Subjection of Women*, publicada en 1869 y una auténtica “biblia” para las feministas.

<sup>10</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza editorial, p. 133.

del mayor número. En el tercer capítulo de *Sobre la libertad* Mill desarrolla sus argumentos a favor de la individualidad como uno de los elementos constitutivos de la felicidad y de la libertad como condición necesaria para el despliegue de la individualidad o autonomía. La individualidad es un concepto dinámico, no es tanto algo de lo que se parte como algo a lo que se llega. Proceso, logro o conquista que, como veremos, supone una progresiva “humanización” del ser humano. Y que, al no ser algo dado necesita del esfuerzo y desarrollo de lo que Mill denomina “un carácter activo”. Hay dos elementos constitutivos de esta individualidad, la autodeterminación y el autodesarrollo. La individualidad aparece como la capacidad para hacer elecciones entre normas y modelos sociales de comportamiento alternativos, en definitiva, de elegir el propio proyecto vital. ¿qué significa elegir en el sentido de autodeterminarse? Elegir presupone un cierto desarrollo de las facultades específicamente humanas, de tal modo que podemos afirmar que los niños y los locos “no eligen” realmente; y al mismo tiempo, y esto es de peculiar importancia, en cada elección ponemos en juego y desarrollamos nuestras facultades elevadas: “El que escoge su plan de vida por él mismo emplea todas sus facultades. Debe usar la observación para ver, el razonamiento y el juicio para prever, la actividad para reunir los materiales de la decisión, el discernimiento para decidir, y cuando ha decidido, la firmeza y el autodomínio para sostener su deliberada decisión”<sup>11</sup>.

En una de sus implicaciones más importantes, la individualidad se opone a la ciega sumisión a modelar la propia vida de acuerdo con las costumbres, instituciones y creencias de una sociedad. La individualidad dice: atrévete a pensar y actuar por ti misma, sé ilustrada. Es preciso señalar que Mill no se opone a la tradición y la costumbre en sí mismas. De su planteamiento resulta obvio que tanto aceptar como rechazar la tradición, sin más, no supone deliberación ni elección alguna. Podemos asumir creencias y normas sancionadas por la opinión pública o las instituciones al uso, siempre que no lesionen los derechos humanos, pero debemos hacerlo conociendo los fundamentos en que se basan; podemos actuar según normas tradicionales de comportamiento, pero hay que hacerlo de acuerdo con nuestros propios deseos y sentimientos. Para Mill, inexcusablemente, este es el rasgo definitorio del ser humano: la capacidad de elegir de acuerdo con las facultades propiamente humanas. Si no viviésemos así nos bastaría con la facultad de imitación, más propia de los monos. “El que hace una cosa cualquiera porque esa es la costumbre, no hace elección alguna. No gana práctica alguna ni en discurrir ni en desear lo que sea mejor. Las potencias mentales y morales igual que la muscular sólo se ejercitan con el uso. No se ejercitan más las facultades haciendo una cosa meramente porque otros la hacen que creyéndola porque otros la creen”<sup>12</sup>. Ahora bien, ¿cuál es la situación de las mujeres en la sociedad patriarcal? Se caracteriza por el constreñimiento sistemático de su individualidad, “la mujer es como ese árbol al que se han podado todas sus ramas”. En palabras de Ruskin, perfecto representante de la visión ideológica de la mujer victoriana, el fin de la educación de

---

<sup>11</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, p. 129.

<sup>12</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, p. 129.

la mujer es iniciarla “no en el desarrollo de sus capacidades sino en la renuncia de sí misma. Si la mujer ha de recibir alguna educación teórica es sólo hasta el punto de poder “compartir los deleites de su marido y de los amigos de éste” . En consecuencia el primer y gran beneficio de la emancipación de las mujeres, aunque hay otros, es la “humanidad “a la que accede la mitad de la especie por la crucial diferencia entre “una vida de sujeción a la voluntad de otros y una vida de libertad racional”.

La concepción del ser humano de Quasim Amin: el carácter virtuoso o corrupto es y será siempre el resultado de un proceso y no de un velo.

En las obra de Quasim Amin, como en las de Mill, late una fuerte simpatía y solidaridad con las mujeres, un profundo malestar por el injusto y amargo destino al que están sometidas. El egipcio, más reformador social que filósofo asume la argumentación anterior en torno a la libertad y la autonomía como la materia de la que está hecha la condición humana. Y también la idea de que la igualdad de derechos es la condición necesaria para que se pueda hablar de libertad. Ahora bien, ¿cuál es la condición de las mujeres en su país? Estas son algunas de las palabras que utiliza a lo largo de La nueva mujer para describir su situación: mueble, esclava, fardo, botín de guerra, paralítica, velada, ganado, objeto, apéndice del hombre.

Aunque Amin asume tesis básicas de la tradición feminista ya existente también va a desarrollar una argumentación propia en defensa de la igualdad sexual. Desde el cartesianismo Poullain de la Barre y posteriormente la ilustrada Mary Wollstonecraft habían señalado la capacidad racional como el fundamento de la igualdad, “el espíritu no tiene sexo”. Desde la tradición utilitarista Jeremy Bentham y también el propio Mill cifraron en la universal capacidad de sufrimiento la universalidad de los derechos humanos. La pregunta no es ya ¿pueden pensar? sino ¿pueden sentir? El fundamento igualitario del que parte Amin es el de que “todos somos iguales ante las necesidades de la vida”. De esta manera está planteando a sus interlocutores que sea lo que sea lo que se piense de la condición femenina (que son débiles, ignorantes, viciosas...), nadie osará mantener que las mujeres no puedan actuar para conservar su existencia y para satisfacer sus obligaciones familiares, es decir, para no morir de hambre, ellas y sus proles. Y, repetimos, ¿cuál es la situación de las mujeres reales? Amin se refiere sin contemplaciones al fenómeno que hoy calificamos de feminización de la pobreza. En Egipto en 1897 se hizo un censo en el que los resultados estimaban que 63.731 mujeres disfrutaban de un trabajo asalariado. Sólo un dos por ciento frente al veinte por ciento que lo hacen “en el extranjero”. Estas mujeres necesitan un salario porque como muchas otras no tienen otra fuente de recursos y Amin sostiene que es un colectivo que está yendo en aumento: las nuevas viudas, divorciadas, aquellas cuyos maridos no tiene dinero para mantenerlas. La realidad es que hombres y mujeres viven inmersos en un conflicto de intereses como lo prueba el que estén todo el día a la gresca en los tribunales. A su juicio los hombres tratan de engañar a las mujeres bajo la apariencia de ofrecerles protección: “Lo único que el hombre lleva en la cabeza es privar a la mujer de cuantos más derechos sea posible, mientras que ella se mantiene ignorante de los peligros que le acechan...” cuando descubre la verdad ya es tarde. Para Amin estos hechos indiscutibles son ya una causa suficiente para extender los derechos a todas las mujeres, todas han de prepararse para ganarse la vida por sí mismas “todo

ser vivo se halla expuesto a la fuerza de la necesidad y a la constricción de la carencia". Y lo lógico es que se prepare a las mujeres desde pequeñas para tal posibilidad... y no cuando ya adultas caigan en ella y sea demasiado tarde. Amín tiene como referente polémico a los ulemas que sí llegaban a aceptar que las mujeres pobres se empleasen en trabajos de hombres, se mezclaran con ellos o incluso se instruyeran para ganarse la vida. Sólo las pobres.

El concepto de educación que utiliza es también profundamente humanista. No basta con instruirse, la instrucción ofrece una formación superficial. La educación exige experimentar, actuar por ensayo y error; es la única manera de llegar a una formación moral, a elegir la virtud, a desarrollar un carácter. Este concepto de educación es a su vez uno de sus argumentos principales en contra del velo y la reclusión. Amín considera el velo un estigma que marca a las mujeres en su condición de personas de segunda, de menores de edad y mantiene que sólo esto es razón suficiente para odiarlo. Sin embargo a su juicio todavía tiene consecuencias peores, la principal que el velo se interpone entre las mujeres y la educación. Una vez más Amín está entrando en polémica con quienes sostienen que el uso del velo no es un tema relevante, que lo verdaderamente importante es que las mujeres accedan a la educación. El propio Amín considera que el desacuerdo se cifra en que están manejando un concepto distinto de educación. Para quienes el velo resulta inocuo es porque la educación se reduce a mera instrucción, obtener un certificado. Para nuestro autor de nada valen los conocimientos adquiridos si no van acompañados de la práctica, de la experiencia, tanto en cualquier ciencia como en las costumbres y la moral. La experiencia es la auténtica maestra en la vida, y la libertad y la elección el único camino para la virtud. Cuando se vela a las mujeres para preservar su virtud se está consiguiendo el efecto contrario. Las mujeres languidecen bajo el velo y la reclusión, tanto física como moralmente, y no pueden acceder a la forja del carácter, al autodesarrollo milliano. Para Amin, como para Mill, sólo el que elige pone en juego todas sus facultades humanas y sólo por medio de las sucesivas elecciones se desarrolla la voluntad, y finalmente, "el carácter", y sea éste carácter virtuoso o vicioso es y será siempre el resultado de un proceso y no de una túnica.

La defensa de la educación de las mujeres en el doble sentido de instrucción y experiencia tiene el fin de que puedan vivir una vida autónoma desde el punto de vista material. Con un razonamiento que arranca un poco limitado mantiene que hay profesiones especialmente adecuadas para las jóvenes, como la de maestra y médica. Pero según seguimos leyendo observamos cómo se van añadiendo el comercio y las profesiones liberales. Y su conclusión final se extiende a su concepción de las mujeres como seres humanos. "Es preciso educar a la mujer para que tenga un lugar en la sociedad, puesto que es un ser humano completo, y no una materia que el hombre moldea a su gusto. Es preciso que la mujer pueda ser feliz o desgraciada según su propia responsabilidad, y no de acuerdo con los demás"<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Quasim Amin, La nueva mujer, p. 91

## Conclusión

En la sociedad laica tienen acogida las creencias religiosas, al igual que todas las formas de entender el sentido de la vida. Sin embargo, la sociedad laica, como toda sociedad que aspira a albergar diferentes tradiciones culturales tiene que tener muy claro el sentido de las normas y límites que proporcionan el marco para dicha convivencia. Y la determinación para aplicarlos. La igualdad de todas las personas ante la ley, la igualdad de oportunidades para afrontar la vida y un marco normativo y valorativo muy claro: nadie es más que nadie y mucho menos los niños más que las niñas. La sociedad laica está comprometida con las personas y sus proyectos de vida, no con las diferentes comunidades y sus respectivas tradiciones. En todo caso podemos hablar de un proyecto de humanidad compartido<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. Ramin Jahanbegloo, La solidaridad de las diferencias, Editorial Arcadia, 2010.





DÑA. VICTORIA SENDÓN DE LEÓN  
*Filósofa*

## LAICISMO Y CIENCIA

“Lo único que interfiere con mi aprendizaje es mi educación”

(Albert EINSTEIN)

Lo primero que quiero decir, para quedarme tranquila de entrada, es que me resulta sonrojante que en Francia se aprobara la ley de separación entre la Iglesia y el Estado en 1905, y que aquí todavía estén nuestras ministras -la que toque ahora- bailando el rigodón con monseñor Bertone, disfrazadas con la peineta y la mantilla españolas besándole los anillos. Y que en esta visita del Papa se esté gastando de nuestro dinero 200 mil euros por cada hora que permanezca su santidad en suelo patrio.

He citado a Einstein porque este Feminario tiene como tema principal ‘el laicismo y la educación’, lo que me obliga, no sólo a hablar de laicismo, sino de educación, ya que, no la educación per se, pero sí los diversos sistemas educativos, no suponen una garantía de nada realmente liberador. Una de las aspiraciones del pensamiento laico es la de separar ciencia y religión, expulsando a esta última de la escuela. Y lo que yo quiero proponer es que eso no basta, ya que en la educación reglada nos encontramos con cantidad de creencias que deberíamos desterrar, no sólo las religiosas. Mi tesis es que el laicismo no basta sin la secularización del conocimiento, que ya explicaré en qué consiste.

Los sistemas educativos adolecen, para empezar, de carencias estructurales. Y voy a poner un ejemplo reciente y clarísimo. El banquero Botín, que es uno de los que más mandan en España visto lo visto, además de dirigir el Banco de Santander, preside la Red Universia, que aglutina a 13 millones de alumnos de 23 países y más de mil universidades. Con motivo de la celebración del bicentenario, presidió hace unos días en San Fernando (Cádiz)<sup>1</sup>, la X Junta de Accionistas de Universia para advertirnos de que “no puede permitirse que algunas licenciaturas no encuentren salida en el mundo laboral”, que “tenemos que mejorar la calidad de la producción científica y la posición de las universidades españolas en los rankings de las más reconocidas”, así como

<sup>1</sup> En el mes de octubre de 2010

“potenciar la movilidad internacional de nuestros alumnos”. Esto suena muy bien, pero lo que esconde es lo siguiente: Primero, que Universia da dinero, de lo contrario no tendría accionistas, luego, es un negocio; segundo, que la productividad se refiere a la productividad para la empresa capitalista, of course; tercero, que racionalizar los títulos se supone que es adaptarlos a la lógica de los ‘mercados’ como ya hemos tenido que hacer con la economía. Menos mal que Aristóteles tenía un trabajo fijo educando a Alejandro, contratado por Filipo de Macedonia, y que Platón era rico por su casa, que si no, ahora mismo, si por el señor Botín fuera, estarían sin trabajo, ya que, desde luego, sus estudios ni estaban racionalizados, ni competían en ningún ranking ni cotizaban en bolsa. Y me pregunto, también como paréntesis, si la Filosofía desaparece, ¿quién hará las preguntas esenciales a las que trata de responder luego la Ciencia? Si la Filosofía, como pensamiento reflexivo y libre, desaparece, será un cataclismo para la humanidad y nos invadirán, aún más, las religiones, pero cuando desaparezca el señor Botín no va a pasar absolutamente nada. Sin embargo, seguro que las políticas educativas están más de acuerdo con Botín que con el espíritu de la Filosofía por ejemplo.

Esto es sólo un ejemplo para comprender la importancia de la secularización. Pasamos de la creencia en Dios a la creencia en los mercados; de la dependencia de la jerarquía católica a la dependencia de la jerarquía financiera; de la Universidad como sede de conocimiento universal a Universia como juguete de unos cuantos accionistas. Lo difícil es actuar de modo independiente y desinteresado; lo difícil es no tener creencias absolutas; lo difícil y lo más inteligente es pensar en lugar de creer: me da igual que sea en los mercados o en los no-mercados.

El pensamiento secular se refiere, pues, a lo que planteaba Nietzsche, quien afirmaba que el optimismo generado por la muerte de Dios no respondía a la realidad, porque Dios no era sólo el ser supremo, fundamento de las religiones, sino fundamento también de las instituciones, de la moral, de las leyes, etc. No, no se había matado a Dios, sólo se había hecho un ajuste de cuentas con las iglesias cristianas. Pero Dios seguía reinando en la metafísica, en las leyes o en la política si las consideramos de modo absoluto. Hoy en día, Dios impera a través de los mercados. Cuando existen valores absolutos y son funcionalmente intercambiables, la muerte de Dios es una pantomima. Todos aquellos valores que consideremos absolutos o sagrados siguen manteniendo a Dios vivo y actuante. Los que presumen de ateos o de laicos, pero sacralizan otras realidades, ni son laicos ni son ateos.

Esta postura no implica que nos convirtamos al nihilismo, sino todo lo contrario. André Comte-Sponville postula que la secularización combate tanto el nihilismo como el fanatismo, los dos extremos. Y define así a los nihilistas:

“... los nihilistas, para mí, son las personas que no creen en nada, que no respetan nada, que no tienen valores, ni principios, ni ideales. Un nihilista es alguien al que no le interesa nada más que su pequeña trivialidad, sea el sexo, el dinero o el lujo.”

Los humanos somos seres relativos y contingentes: nos vienen grandes las verdades absolutas. Si queremos un cambio real, tendríamos que plantearnos esto de la secularización, ese pensamiento equidistante tanto del fanatismo como del nihilismo.



El gran reto, pues, es la educación, a través de la cual tendríamos que desaprender más que su contrario, como cité al principio, ya que la educación se ha convertido en una interferencia contra la vida, en una domesticación, en un aprendizaje para la esclavitud sumisa, en un dominio del señor Botín. Es un escándalo.

Y ahora me pregunto: ¿qué nos aporta la Ciencia en esto de la secularización y del laicismo? Empezaré por las religiones para comprobar su arraigo y necesidad para los humanos y veré si la ciencia puede de algún modo, no sustituir, pero sí satisfacer algunas de nuestras necesidades más profundas tal como lo han hecho las religiones.

Las religiones han triunfado porque dejaban a las mentes muy tranquilas sin tener que indagar por su cuenta. Le decían a sus fieles cómo eran las cosas, cómo se había creado el mundo y como acabará, lo que es bueno y lo que es malo, lo prohibido y lo permitido. Es decir, que hacían la función de cosmovisión y de moral. Ponían los límites que no debían ser sobrepasados y pautaban el comportamiento. En realidad es un planteamiento muy cómodo que nos da seguridad y tranquilidad si no tenemos inquietudes más allá.

Pues bien, una corriente cada vez más generalizada de la ciencia actual tiende también a darnos una cosmovisión, ya que su visión es ante todo holística o sistémica, es decir, global. La ciencia a la que me voy a referir es la ciencia más pionera, que tiene como base el pensamiento humano, es decir, un proceso de cognición identificado con el proceso mismo de la vida. Es la ciencia que sabe que 'el torrente de la vida no crea estructuras equívocas y dispersas, sino unívocas y sistémicas', como decía Deleuze; es la ciencia capaz de pensar como piensa la naturaleza y así seguir el rastro de 'la pauta que conecta' de Bateson. Es la ciencia correlativa a un tipo de educación que desarrolla nuestra capacidad de percibir las 'conexiones ocultas' entre los fenómenos, tal como proclamaba Václav Havel.

Desde la Modernidad, siguiendo a Descartes, para conocer la naturaleza nos hemos dedicado a trocearla hasta sus partes más ínfimas para arrancarle sus secretos. Esos métodos de compartimentos estancos son los que destruyen la inteligencia comprensiva de la totalidad, o sea, la inteligencia. Existe una nueva ciencia de la vida, de la materia o de la naturaleza en general que está siendo también aplicable y aplicada a las relaciones humanas, a la gerencia de empresas o grupos, a la política, al urbanismo y a todas las otras realidades que nos atañen. Esta nueva concepción global de la ciencia nos proporciona una nueva cosmovisión capaz de sustituir las propias de cualquier religión. Como afirma Fritjof Capra,

"La comprensión sistémica de la vida deja claro que en los próximos años semejante cambio va a ser imperativo, no sólo para el bienestar de las organizaciones humanas, sino también para la supervivencia y la sostenibilidad de la humanidad como un todo"<sup>2</sup>

La diferencia, de todos modos, es que la ciencia no puede postularse como un saber absoluto, mientras que la religión sí lo hace. La ciencia, al igual que la humanidad, es un proceso en devenir, una búsqueda, pero en esa búsqueda sí que podemos encontrar un

---

<sup>2</sup> *Las conexiones ocultas*, Barcelona, anagrama 2003.

sentido, una cosmovisión y hasta una gran satisfacción, pues como afirmaba Einstein, “la alegría de ver y entender es el más perfecto don de la naturaleza”.

Con todo, las religiones no sólo proporcionan certezas y cosmovisiones, sino sentimientos de hermandad, de estar juntos, de una cierta protección, ya sea por la providencia divina, ya sea por la comunidad de creyentes. Es decir, proporcionan consuelo.

Si la transmisión de la ciencia la consideramos como un mero proceso informativo que no implica la vida no tiene ningún interés. Sin embargo, un auténtico proceso cognitivo, según el biólogo Maturana, emerge junto con la vida. Es más, el devenir humano con sus procesos viene condicionado por el marco conceptual y el contexto cultural, lo que significa que la mente y el mundo que conocemos emergen juntos. Y un marco conceptual y un contexto cultural es lo que podemos transmitir a través de la ciencia junto con la actitud con la que abordamos el mundo, el cosmos, el devenir, los cambios, la vida. Podríamos llevar una vida feliz si nuestro marco teórico lo fuera. Cuando Einstein afirma que “lo más incomprensible del Universo es que sea comprensible”, nos está diciendo que vivimos en un Universo afín a nuestra mente, es decir, que vivimos en un Universo inteligente. Y para eso, la hipótesis de Dios no es siquiera necesaria, como nos indica Hawkings en su última obra, El gran diseño. Para este físico las leyes mismas de la naturaleza dan lugar a esa inmensa Naturaleza que conocemos como Universo. Y lo más sorprendente es lo descubierto por la neurología en el estudio de los circuitos cerebrales, y es que la emoción constituye un elemento clave en el proceso de cognición, concepto extensamente desarrollado por Goleman. Pero ¿cuál es la emoción dominante que nos hace humanos? No hay que recurrir a ninguna religión para saber que esa emoción natural en nuestro proceso evolutivo es el amor, el cuidado, la unión afectiva del grupo. También es el biólogo Maturana el que nos indica el camino:

“Lo que diferencia al linaje homínido de otros linajes de primates es un modo de vida en el que compartir alimentos con todo lo que esto implica de cercanía y de aceptación mutua juega un papel central. Es el amor la emoción que constituye el espacio de acciones en que se da el modo de vivir homínido, la emoción central de la historia evolutiva que nos da origen”<sup>3</sup>

Parece que esto no se corresponde con aquello de Hobbes de que ‘el hombre es un lobo para el hombre’, ni con lo de Darwin de la supervivencia del más fuerte, porque el más fuerte, según Lynn Margulis, no es el que combate, sino el que coopera. Esta reflexión me lleva a considerar que un auténtico humanismo con el amor como emoción básica de lo humano nos llevaría a crear un tipo de estructuras que harían superfluo el consuelo que puedan dar las religiones.

Y llegando a este punto, nos quedaría por solucionar la muerte. Sin duda que las religiones prometen una vida más allá. La ciencia todavía no ha dicho nada definitivo al respecto, pero, en todo caso ¿por qué le tenemos miedo a la muerte? Estoy convencida de que se trata de un proceso cognitivo inducido precisamente por las creencias religiosas. Ya decía Epicuro que cuando la muerte llega, nosotros no estamos.

Por último, quería señalar que el laicismo es totalmente compatible con las

creencias personales de cada quien. Más allá, la secularización de esas creencias nos haría separarnos de cualquier tipo de dogmatismo y seríamos capaces de relativizarlas. Tal vez entonces podríamos entender que el espíritu no es más -ni menos- que un nivel emergente de la materia y que cada uno o una tiene todo el derecho de vivir y experimentar su particular espiritualidad, así sea ateo, agnóstico o creyente, pero teniendo muy claro que las religiones son más bien sustitutas de la espiritualidad, ya que las religiones aparecieron en el tiempo a lo largo de la historia, mientras que la espiritualidad fue desde siempre. Una espiritualidad naturalista, immanente y materialista, abierta al Todo. Una totalidad a la que los humanos, también desde siempre, han llamado la Naturaleza, han llamado la Gran Madre.

### Sistema educativo

- Mediatizado
- Libre

### Niveles de libertad

- Secularización
- Laicismo
- Dependencia
- Nihilismo
- Secularización
- Fanatismo
- Religión
- Ciencia
- Creencia
- Cosmovisión
  - Consuelo
- Humanismo
- La muerte





DÑA. CRISTINA MOLINA PETIT  
*Doctora en Filosofía*

## **SOBRE ESPIRITUALIDAD FEMENINA Y EXPERIENCIAS RELIGIOSAS DESPUÉS DE LA CRÍTICA A LAS RELIGIONES PATRIARCALES**

Mi intervención va a tratar sobre el interés que muestran ciertos sectores del feminismo por un tipo de religiosidad postpatriarcal o por rescatar una “espiritualidad femenina” que muchas feministas aún ateas o agnósticas reivindican en una suerte de religiosidad subjetiva.

### **De rescates hermenéuticos**

Importantes teóricas feministas han dedicado un esfuerzo considerable a los análisis críticos de las religiones (sobre todo de las tres grandes religiones monoteístas) convencidas de que las creencias de dichas religiones, profundamente misóginas, han impregnado -como decía Elizabeth C. Stanton- toda la cultura, la moral, y las prácticas de nuestras sociedades influyendo en la vida, incluso, de los agnósticos y ateos. Desde el siglo XIX en que E. Cady Stanton dirigió el famoso “Comité de Revisión de la Biblia” se ha ido mostrando como las religiones no solo son opresivas en la vida de las mujeres sino insanas para su psiqué.

Pero al mismo tiempo otros sectores de mujeres –que también eran tenidas por feministas- seguían empeñadas- y siguen hoy- en absolver a estas mismas religiones del Libro alegando que han sido mal comprendidas e interpretadas y en un esfuerzo hermenéutico sin igual, han pretendido y pretenden extraer de esos textos fuertemente patriarcales, líneas liberadoras para las mujeres. Estas autoras, valiéndose de la intrínseca ambivalencia de las “sagradas escrituras” llegan a cualquier tipo de conclusiones incluso a algunas tan peregrinas como las que publicaba hace poco la última página del diario El País: “Mahoma era feminista”.

Esta línea de piadoso rescate feminista de los “libros sagrados” ya no tiene gran éxito entre la mayoría de las estudiosas las que, a pesar de la ambivalencia de las escrituras, suelen llegar a un callejón sin salida por mucho que retuerzan los textos para que exuden alguna gota a favor de la igualdad y la dignidad de las mujeres. Algunas

interesadas en mantener una fe y un statu quo religioso que no pueden abandonar ( monjas o personas muy religiosas entre las que cuento con amigas de buena fe) siguen inasequibles al desaliento empeñadas en esta ingente tarea pero la mayoría, ya desalentadas, se alejan de este camino tortuoso

### **De religiones prepatriarcales**

Otra línea de rescate de la religiosidad que ha tenido más éxito es la que se ha dedicado a explorar religiones no patriarcales- pre-patriarcales- con el interés de re-visitarlas y volver a ellas para aprovechar su potencial espiritual para las mujeres. Desde la recientemente fallecida autora Mary Dale con esta obra brillante y fundacional que fue *Beyond God the Father* (1973) ha florecido toda una pléyade de estudiosas, poetisas y hasta brujas que abogan por una vuelta a un supuesto pasado prepatriarcal donde el principio femenino era venerado como sagrado.

En los años 80 en Nueva York tuve ocasión de asistir a la publicación de un libro de 600 páginas donde se recogían artículos de conocidas pensadoras feministas en torno a la llamada "espiritualidad femenina". El libro en cuestión *La política de la espiritualidad de las mujeres* llevaba por subtítulo *Ensayos sobre el surgimiento –"rise"- del poder espiritual dentro del movimiento feminista*. Allí los textos exponen y analizan, no sólo el hecho y la necesidad de la revitalización de las diosas sino los cultos y las fiestas rituales de las femeninas deidades en un ejercicio, tanto de celebración de este resurgimiento espiritual, cuanto de autoestima y empoderamiento en la medida en que viene a representar un nuevo protagonismo femenino ( en la esfera de lo espiritual o en el reino de lo "celestial"). Un ejercicio éste que puede ser muy sano si se toma como una suerte de gimnasia para desarrollar músculos de autoestima pero que puede ser desactivador de la política feminista si se usa como mera consolación de nuestros males en esta tierra (pues ya tendríamos valedoras en el cielo o en nuestro interior, convirtiéndose en lo que he llamado "feminismo de sanación" ) en una operación -como dice Celia Amorós- al modo helenístico donde se le da importancia a toda una suerte de revoluciones interiores o cambios de actitud mientras se deja como está, por imposible, el mundo injusto de afuera.

No voy a extenderme sobre el tema de las diosas y sus celebraciones sobre el que puede hablar mucho mejor mi compañera de mesa Victoria Sendón, con mas competencia que yo y con más material que ha publicado al respecto en estupendos libros.

### **Recuperar la espiritualidad por la "experiencia religiosa"**

Me interesa más explorar una tercera línea de rescate de lo religioso a la que se apuntan muchas feministas críticas con las religiones tradicionales con sus dogmas, sus estructuras de poder y su moral y que por otro lado, no acaban de creerse lo de las diosas sino como una mitología amable para ellas. Mujeres que no quieren renunciar , sin embargo, a la dimensión de espiritualidad que –piensan- ofrece la religión y que , después de la crítica objetiva de todas ellas, hallan refugio en lo subjetivo de la llamada "experiencia religiosa" que consideran irrenunciable.

Este es el tema que quiero brevemente plantear : la "experiencia religiosa" o como la religión se desplaza a lo subjetivo y así podemos decir que no creemos en un dios

o diosa personal ni en la estructura de una iglesia patriarcal pero sí en la experimentación de una trascendencia, de una espiritualidad, de una unión mística con la naturaleza o con lo divino y como esa suerte de experiencia previene del ateísmo, incluso del agnosticismo donde no hicieran falta estas posturas “sin dios” tan radicales -que también son indemostrables, alegan- y que implicarían un arrojarse al abismo de una nada después de esta vida (lo que da mucho miedo)

En este entorno surgen enseguida las preguntas que quiero poner sobre la mesa.

¿Esta dimensión de espiritualidad que reclaman, necesitan o desean las feministas- como si se les hubiera hurtado al tiempo que la religión patriarcal- se dará solamente dentro de una religión aunque sea en el plano subjetivo? ¿O puede darse una dimensión de auténtica espiritualidad siendo agnósticas, o ateas o simplemente en la experiencia de un más acá de un mundo laico y secular?

Y ante todo, al pregunta del millón:

¿A qué clase de experiencias se refieren estas “experiencias religiosas” o de lo religioso? ¿Son del tipo místico o extático? ¿Es algo sobrenatural, natural, preternatural? ¿Se tratará de alteraciones de la conciencia, de la mente, de estados patológicos, o perfectamente sanos para personas de excepción?

Y por fin, en caso de que sean tales experiencias distintas a las cotidianas ¿Serán sanas para nosotras estas experiencias o son alienantes? ¿Nos amplían la mente, nos empoderan como mujeres?

## La espiritualidad

En la primera cuestión habría que aclarar lo que entendemos por espiritualidad si ésta se refiere a valores intelectualmente superiores( tales como los que señala Maslow: verdad, bondad, justicia, integración); o los resultantes de haber ampliado nuestro círculo moral más allá de nosotros (solidaridad, compasión, respeto..) o si se refiere a lo ultramundano, a un “alma” que tenemos que salvar y entonces hablaremos de valores espirituales del alma que consistirán en tener un alma , pura, santa, limpia etc.- según los cánones de cada confesión religiosa-.

Si se trata de la primera alternativa, sí podemos hablar de una espiritualidad más acá e independiente de las religiones.

La enseñanza religiosa católica tradicional distinguía entre la “auténtica espiritualidad” que se expresaba en el cultivo de los pensamientos y acciones buenas guiadas por Dios y la Iglesia, de la mera “filantropía” de los “paganos” o los sin fe que podían ser buenos pero no espirituales (sino “materialistas”) porque no creían en el alma o en el espíritu (ni siquiera en el Espíritu Santo). Richard Dawkins en su magnífico libro El espejismo de Dios nos ha recordado oportunamente, a propósito de los falsos fundamentos de la moralidad en la religión, la cantidad de crímenes cometidos en nombre de la misma pues es cierto que con o sin religión hay gente buena y mala, pero solamente con religión es como la gente buena es capaz de cometer los más atroces crímenes ( en nombre de Dios, precisamente- recuérdese cuantas “guerras santas” han habido y hay en el mundo-).

Entonces por espiritualidad podríamos entender el cultivo de valores trascendentes –que no celestiales– al propio ego. Y no solo en el sentido moral sino, digamos estético, es decir, valores más allá de nuestros intereses y de nuestra utilidad y como señalábamos más arriba.

Veamos la otra cuestión sobre el tipo de experiencia que es la experiencia religiosa.

## La experiencia religiosa

En su sentido más profundo, la “experiencia religiosa” viene siendo un cara a cara con lo divino que se produce de forma individualizada en nuestra mente, y de esta manera aunque no podamos, demostrar racionalmente la existencia de esta realidad trascendente llamada Dios, podemos decir algo así como “se que dios existe, lo divino existe, el más allá existe porque lo he sentido aquí dentro” “ se me ha manifestado”. De este modo el acento sobre la existencia de Dios y la necesidad de la religión se desliza hacia lo subjetivo: Dios está dentro de nosotros y lo divino es experimentable.

La experiencia religiosa se resume en una experiencia de unión con lo divino. Se trata, al fin, de la experiencia mística, la experiencia de contacto con una realidad espiritual no humana . La mística es el núcleo de la vida religiosa que al fin no aspira sino a este contacto con lo divino en esta vida y a la unión definitiva con Dios en la otra. Por medio de la unión mística se da una fusión momentánea en esta vida- “eternidad en un momento”- y se supone que a través de ella se da también un conocimiento de Dios como totalidad, más allá y más perfecto que el conocer conceptual: un conocimiento que sobreviene por la actitud contemplativa que es una actitud pasiva, de absorción, de entrega al objeto- Dios- donde las cosas se manifiestan- en su verdad como desvelamiento total – la a-letheia que decían los antiguos -.

Los místicos de todas las religiones describen esta experiencia de conocimiento y unión con Dios con metáforas de una intensidad extraordinaria (“raptó”, “incendio”, “llama”, “devoramiento”, “abismo”, etc..).

Y no es para menos si pensamos que se trata de un encuentro, de golpe, con la divinidad que en su enorme distancia con la criatura produce algo así como un estallido de luz intensísima (la “iluminación” es otra metáfora usada en la mística: de pronto todo se ilumina, se ve, se entiende).

Un libro clásico Lo Santo de Rudolf Otto trata de describir las características de este encuentro del alma o de la psiqué humana con lo sagrado o lo “numinoso” como el lo llama.

Según R. Otto la experiencia de lo numinoso reconoce un sentimiento de “criatura” de pequeñez, de insignificancia ante lo tremendo y grande de “lo sagrado”. Ante algo tan misterioso se siente temor (“temor de Dios”) y la grandeza divina se experimenta como una enorme carga de energía positiva que nos arrastra y nos fascina hasta hundirnos en una suerte de abismo en que nos gusta perdernos.

Rudolf Otto y Mircea Eliade hablan de la experiencia de “lo sagrado” en parecidos términos.

Pero todas estas características señaladas por ambos autores no son privativas de la experiencia religiosa en la unión mística divina. Hay otras experiencias fuera del ámbito religioso que tienen parecidas connotaciones en la que vemos y sentimos más allá



de lo que ordinariamente vemos o sentimos, en la que nos ocurre algo así como una iluminación momentánea que nos hace comprender cosas con esta nueva luz; Hay mucha gente que te cuenta que de pronto se le para el tiempo y se sumerge como en una realidad trascendente que le supera, que le envuelve y queda como alucinada en un estado de éxtasis ( puede que muchas de uds. hayan experimentado algo semejante: quien no ha dicho ante un paisaje, una música, un orgasmo ¡que increíble que se pare el tiempo! O como suspiraba Fausto “ instante: detente ¡eres tan hermoso!” o en la versión bolero “reloj, no marques las horas”) Se trata siempre de una suerte de éxtasis o de raptó, que dura poco y quien la ha experimentado se siente transportada a una especie de dimensión diferente de la realidad donde alcanza niveles de comprensión instantáneos como en una iluminación. Realmente es un estado psíquico que no es compartible ni expresable sino con metáforas pero que no tiene nada de extraterrestre ni de celestial: desde la psicología transpersonal Maslow las llama “experiencias cumbre” (peak experiences) y enumera igualmente las sensaciones y características de este estado: por ejemplo ese sentimiento de unión con el entorno, esa sensación de presente continuo, de pérdida de la temporalidad, ese sentirse anonadada o pequeña frente al universo, ese pensar que todo es perfecto en ese momento, que se comprende todo, como si hubiéramos pasado al otro lado del espejo de Alicia.

## Concluyendo

La experiencia mística no tiene porqué ser de naturaleza religiosa o trascendente; es decir , se puede tener esta suerte de experiencias cumbre con ese sentimiento holístico de unión con el entorno, con toda esa constelación de sensaciones de plenitud, infinitud, pequeñez, anonadamiento, inmersión en la naturaleza etc sin que tenga que ver con lo divino y sin tener que recurrir a otra trascendencia que la de la propia mente en un estado especial de recepción.

Y este estado se logra – como bien sabían los místicos -por un esfuerzo personal de concentración o como una gracia- de repente- aunque la gracia podría venir muy bien a partir de ciertos ejercicios rítmicos (música, baile, repetición de un mantra...) o de la consumisión de ciertas sustancias.

Es muy posible que el principio de toda mística religiosa estuviera en estos estados alterados de conciencia que propician ciertos ejercicios o ciertas drogas obtenidas de plantas que hoy se llaman enteógenas ( de “en-theos” o que endiosan). Está generalmente aceptado que el origen temporal de toda religión ha sido el chamanismo. El chamán era el mediador con el dios con quien se unía por una experiencia de éxtasis místico que le daba la capacidad de adivinar y curar enfermedades tanto espirituales como corporales. Mircea Eliade habla del chamanismo como la “arcaica técnica del éxtasis”. A menudo, el estado de éxtasis del chamán se conseguía con el consumo de alguna planta alucinógena considerada sagrada (por ejemplo, hongos como el peyote o la “amanita muscaria”. Hay una interesante investigación en esta línea que empieza con aquel famoso Carlos Castaneda y siguió con Gordon Wasson y su mujer(1968) en lo que se ha llamado la etnomicología – o como los pueblos han utilizado los hongos para alcanzar estados alterados de conciencia para ceremoniales religiosos.

Lo más interesante al respecto ha sido el comprobar, por mi parte, como todas aquellas características que señalábamos antes, típicas de la contemplación mística –unión o inmersión con/en la naturaleza, sensación de plenitud, de abismarse en el todo, sentimiento de sentirse pequeña- son las mismas que se describen en un viaje alucinógeno a la manera del chamán ( disolución del yo con el entorno, clarividencia, visiones, sensación de salir del propio cuerpo, pequeñez...).

Concluyo presentando unas ideas a reflexión o debate:

-El feminismo no renuncia a ninguna dimensión de espiritualidad si se aleja de las religiones porque los valores que defiende y cultiva (igualdad, solidaridad, justicia, ética del cuidado...) son auténticos valores espirituales.

-Que todas las religiones hoy, profundas y esencialmente patriarcales, son insanas para las mujeres pero no podemos borrarlas ni prescindir de las religiones porque están desde el principio en el propio proceso de hominización (A. Valcárcel) y brotarán siempre de una u otra manera. Nos queda el recurso de “civilizarlas” (Valcárcel) pero entiendo que civilizarlas significa volverla a sus principios místico-chamánicos extáticos (y estéticos) y nada más.

-Que no necesitamos subjetivizar la religión –una vez abandonada la creencia en dioses personales machos o hembras- acudiendo a la “experiencia religiosa” porque si necesitamos esa dimensión mística, la encontraremos en cualquier “experiencia cumbre” que muy bien podemos buscar de la manera en que sepamos. Maslow sostiene que el fin de la educación sería el de preparar a la gente para que puedan llegar y disfrutar de estas experiencias cumbre.

Desde y con el feminismo, en fin, podemos estar seguras de cultivar esa dimensión de espiritualidad y de estar en condiciones para disfrutar de esas “experiencias cumbre” sin tener que retrotraernos a las invenciones religiosas que nos han resultado tan penosas y tan insanas.



DÑA. ÁNGELES ÁLVAREZ ÁLVAREZ  
*Patrona de Fundación Mujeres y  
Concejala PSOE del Ayto. de Madrid*

## Un feminismo de Contra-movimiento

El Vaticano acuñó el término “nuevo-feminismo” tras la encíclica *Evangelium Vitae* en la que Juan Pablo II llamó a la creación de un “nuevo-feminismo”, un “feminismo cristiano, pro-vida” que asumía sin embargo, derechos formales para las mujeres.

Los éxitos políticos del FEMINISMO forman ya parte de los valores democráticos y no admite, por tanto, una crítica integral. El Vaticano consciente de que las sociedades democráticas tienen poca tolerancia hacia un sexismo hostil y dado que no cabe un enfrentamiento abierto y sin matices, queda obligado a asumir parte de la teoría viéndose obligado a construir una corriente discursiva.

Pero el “nuevo-feminismo” en realidad un consenso que se construye contra las normas, ideas y comportamientos que permiten desvelar las “diferencias biológicas” y atribuidos a las “diferencias biológicas” y atribuidos a las de los sexos[1]. Lo esencial del sistema dual bueno-

Su feminismo busca la reivindicación de la igualdad formal y lo aderezan con pizcas de que le ofrece el feminismo de la diferencia que considera nocivo para las mujeres cualquier empeño por cuestionar las “exigencias biológicas” negando por tanto las asignaciones construidas culturalmente.

Lo contraponen y enfrentan a un feminismo malo al que identifican con el feminismo analítico que cuestiona las normas y estrategias coercitivas que imponen el modelo social androcéntrico. Identifican, por tanto, la categoría analítica del Género como el elemento perverso que permite contravenir su concepción de la construcción social y simbólica de los hombres y las mujeres sobre la base de la diferencia sexual. En



feminismo” vaticano tra-movimiento que las teorías sociales que normas, representaciones que se han cialmente como “naturales” biológicas marcan, además, en un malo.

no lo circunscriben a igualdad formal y lo un “orgullo femenino” mismo de la diferencia

sus escritos lo denominan como “ideología del género” o “ideología de la muerte”.

El “nuevo feminismo” vaticano, trabaja activamente para contrarrestar los avances de las mujeres ya que según ellos esta ideología supone “la Revolución Cultural más profunda y dramática de toda la Historia de la Humanidad” [2].

Sus alegatos analizan y contra-argumentan los textos clásicos del feminismo y concluyen con apocalípticas descripciones como las del obispo de Castellón-Segorbe que ha expresado que detrás del término Género.

*“se esconde una ideología malévola que busca abrirse paso en las conciencias para instalarse en nuestra cultura, cada vez más andrógina o unisex. Se trata, en definitiva, de una revolución extrema: lograr una cultura nueva, o contracultura, que excluya el matrimonio, la maternidad, la familia, y acepte todo tipo posible e imaginable de práctica sexual”.* [3]

Según este apologeta religioso “en España estamos sufriendo, cada vez más, las consecuencias de esta perversa ideología”, cosa que según él, “se refleja en el talante de nuestros gobernantes y en las reformas legislativas que pretenden aprobar” haciendo referencia a la nueva ley de matrimonios, la enseñanza en las escuelas de pautas comunes para poder convivir como buenos ciudadanos/as o la ley de salud sexual y reproductiva.

Su beligerancia es tal que a través de la Instrucción Pastoral *“ORIENTACIONES MORALES ANTE LA SITUACIÓN ACTUAL DE ESPAÑA”* la Conferencia Episcopal identifica el apoyo gubernamental a lo que ellos laman “ideología de género” como uno de los principales problemas que afrontan los valores católicos en España.

Parece evidente que el boicot, resistencia y acciones de contra-movimiento, hacia los procesos sociales que están tratando de transformar pautas y patrones culturales sexistas, están orientados por la Iglesia Católica y que son sus reflexiones y argumentaciones las que alimentan las acciones y posicionamientos de las políticas conservadoras en materia de igualdad. El rechazo a la asignatura de Educación para la Ciudadanía es paradigmático y especialmente grave desde la perspectiva de la Igualdad de Oportunidades ya que, significa la obstaculización a una de las estrategias gubernamentales para acelerar el avance de la igualdad de las mujeres.

La reciente oposición del PP a la iniciativa legislativa que trata de impulsar juegos no sexistas en los colegios pone en evidencia la concreción de sus resistencias a los cambios a favor de la igualdad.[4]

### **Hay dos niveles de ataque:**

- Uno al conjunto de las mujeres al ser las principales perjudicadas de su modelo; un modelo que se construye sobre la limitación de nuestros derechos y expectativas.
- El otro va dirigido a las activistas que son expuestas a la eterna estrategia de burla, ninguneo, ultraje y humillación por parte de los neoconservadores. Tenemos muchos ejemplos en España del menosprecio a las políticas públicas de igualdad y de embestidas hacia quienes trabajan activamente a favor de esas políticas.

## **A pesar de todo, moneda de cambio**

Para las religiones, las mujeres no somos sujetos morales con capacidad de actuar responsablemente y por tanto queda justificada la tutelada de los varones y el control de nuestro cuerpo y nuestra sexualidad. Ese control se sigue cimentado, en algunas partes del mundo, imponiéndonos leyes religiosas basadas en supuestas voluntades divinas, en otros lugares demandando y atribuyéndonos comportamientos sujetos a la biología.

En general, las religiones se convierten en garantes de la tradición androcéntrica y por eso es esencial en nuestras agendas la pugna para que el establishment religioso pierda su capacidad de influencia hacia al poder político. Debemos interactuar de manera más resuelta a favor de un estado laico ya que ésta es una condición necesaria para que las mujeres del mundo podamos traspasar las fronteras de culturas que amparan prácticas que violan nuestros derechos fundamentales.

La reflexión feminista ayudó a desentrañar su sistema de creencias y a evidenciar las consecuencias políticas del mismo, por tanto no es de extrañar que el Vaticano e ideólogos a su dictado haya identificado y señalado lo que ellos denominan “la ideología del género” como enemigo a batir en el plano conceptual y organizativo. Esto es así hasta el punto de que existen grupos llamados a “estudiar y analizar en profundidad esta situación para poder darla respuesta seria, sistemática y planificada”[5].

## **Todas las religiones identifican el feminismo como un elemento hostil a sus intereses**

Quizás ninguna otra ideología ha desentrañado con tanta precisión sobre que pilares sustentan su poder. Dependiendo de la parte del mundo en que estemos veremos que tratarán de enajenar nuestros derechos o de frenar el ritmo de nuestros avances.

Para nosotras construir alianzas de defensa de los derechos adquiridos es esencial, pero, habrá dificultades para cimentarlas ya que en estos tiempos convulsos muchos/as tratarán de moderar nuestras reivindicaciones como ofrenda que apacigüe la virulencia de los integristas. No en vano las mujeres siempre hemos sido moneda de cambio.

[1] [http://es.wikipedia.org/wiki/Estudios\\_de\\_G%C3%A9nero](http://es.wikipedia.org/wiki/Estudios_de_G%C3%A9nero)

[2] Grupo de trabajo Grupo Juan Pablo II

[3] Congreso Internacional de la Familia.

[4] Proposición no de Ley registrada por el Grupo Socialista y enmendada por CiU en la que se pide al Ejecutivo que se elaboren e impulsen protocolos de juegos no sexistas para que se implanten y desarrollen en los espacios de juego reglado y no reglado en los colegios públicos y concertados de Educación Primaria, en colaboración con las comunidades autónomas.

[5] [http://www.esposiblelaesperanza.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=34&Itemid=4](http://www.esposiblelaesperanza.com/index.php?option=com_content&view=article&id=34&Itemid=4)





# **LAS AUTORAS**







DÑA. M.<sup>a</sup> LUISA BALAGUER CALLEJÓN

### **Currículum académico**

Nace en Almería en 1953, realizando estudios de Derecho y Psicología en las Facultades de Derecho y de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada.

Se doctora en Derecho por la Universidad de Granada en Octubre de 1983, obteniendo la máxima calificación de “sobresaliente cum laude” por unanimidad del Tribunal. El título de su tesis doctoral es “Los medios de comunicación: el caso de la publicidad en Televisión”, de la que publica sus dos primeros libros, “La Mujer y los medios de comunicación”, en 1985, y “La publicidad y los niños”, en 1987.

En 1990 publica “La interpretación de la Constitución por la jurisdicción ordinaria”, en la Editorial Civitas, análisis de la aplicación por parte de los jueces de las normas constitucionales.

En 1992 y en la editorial Tecnos, publica “El derecho fundamental al honor”, obra de tratamiento doctrinal de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional en materia de derechos fundamentales a la intimidad, honor e imagen.

En 1997 publica en la editorial Tecnos la obra “Interpretación de la Constitución y ordenamiento jurídico”, que formula una teoría de aproximación a la formulación general de una teoría de la interpretación desde el derecho constitucional.

En el año 1999 obtiene la Cátedra de Derecho Constitucional de la Universidad de Málaga.

En el año 2001 publica la obra “El recurso de inconstitucionalidad”, en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales”.

En 2005 publica “Mujer y Constitución. La construcción jurídica del género”, en la editorial Cátedra. En esta obra se aborda la necesidad del estudio del derecho desde la transversalidad, con perspectiva de género, y la reconstrucción del derecho para llegar a un ordenamiento jurídico que tenga en cuenta la situación de la mujer en el derecho.

En 2010 publica junto con F. Balaguer, Gregorio Cámara y J.A. Montilla el “Manual de Derecho Constitucional, obra de dos tomos, que viene siendo editada por Tecnos desde el año 2000, con sucesivas actualizaciones.

En 2010 publica el libro “Igualdad y constitución”, una reflexión sobre las distintas desigualdades personales y territoriales que tienen relieve constitucional.

Forma parte de dos equipos de investigación en las Universidades de Málaga, (que dirige), y de Granada acerca de la integración jurídica europea y los derechos funda-

mentales, y las relaciones entre la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción constitucional.

- Convenio con el Instituto Andaluz de la Mujer para la elaboración del Boletín de información y análisis jurídico: Artículo 14. Una perspectiva de género. Referencia OTRI de la UMA: 8.07/07.1335.

- Convenio con el Instituto Andaluz de la Mujer para la elaboración de un proyecto de ley sobre los derechos de la mujer en Andalucía.

## **2.- Curriculum profesional**

Es profesora de las Facultades de Derecho y de Periodismo de la Universidad de Málaga. Es Coordinadora del Area de Derecho Constitucional de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga donde ha dirigido tesis doctorales a profesores y profesoras del área.

Dirige la revista "Artículo 14, una perspectiva de género" que edita el Instituto Andaluz de la mujer desde el año 2000.

Ha dirigido dos congresos de Derecho Constitucional. El primero en el año 2002, sobre la organización territorial del Estado, organizado por el Parlamento de Andalucía con motivo de la conmemoración del XX aniversario de su Estatuto de Autonomía, y el segundo en este año 2003, con motivo de la conmemoración del XXV aniversario de la Constitución Española.

Desde 1977 hasta 2003 ha sido abogada en ejercicio por el Ilustre Colegio de Abogados de Málaga.

En 2004 ha sido nombrada miembro del Consejo para la reforma de la Constitución y del Estatuto de Autonomía para Andalucía, donde ostenta la Secretaría.

Desde mayo de 2005 es Consejera del Consejo Consultivo de Andalucía.



DÑA. ROSA COBO BEDIA

Rosa es profesora Titular de Sociología de la Universidad de A Coruña.

Ha sido cofundadora y primera directora de del Seminario Interdisciplinar de Estudios Feministas de esta universidad entre los años 2000-2003.

En estos momentos está dirigiendo el master sobre Género y políticas de igualdad de la universidad de A Coruña.

Su línea de investigación principal es la teoría feminista y la sociología del género.

Ha publicado libros, capítulos de libros y artículos en España, Europa y América latina. Entre los libros cabe destacar:

- Las mujeres españolas: lo privado y lo público (CIS)
- Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jackes Rousseau (Cátedra)

Asimismo, entre los artículos se destacan los siguientes:

“La democracia moderna y la exclusión de las mujeres”, “Política feminista y democracia paritaria”, “El género en las ciencias sociales”, “Democracia paritaria y radicalización de la igualdad”, “Globalización y nuevas servidumbres de las mujeres”, todos ellos en publicaciones especializadas.

Ha ganado el premio Carmen de Burgos al mejor artículo publicado en el año 1997.

Ha dirigido y participa en diversos proyectos de investigación cuyo objeto de investigación son las mujeres.

Ha compartido cursos y conferencias sobre teoría feminista en España y distintos países en América Latina.

Sus investigaciones actuales están centradas en multiculturalismo, globalización y democracia paritaria desde una perspectiva feminista.



DÑA. LUISA POSADA KUBISSA

Luisa Posada Kubissa es Doctora en Filosofía y Profesora titular del Departamento de Filosofía IV de la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte Teoría del Conocimiento y Teoría y Crítica Feministas. Pertenece al Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, y ha sido directora del Título Propio “Magister en Estudios de las Mujeres” de la Universidad Complutense de Madrid entre 2005 y 2008. Entre sus publicaciones destacan los libros *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados* (Madrid, Horas y horas, 1998); *Celia Amorós* (Madrid, Editorial del Orto, Biblioteca de Mujeres, 2000); *Razón y Conocimiento en Kant* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2008); *Sexo, vindicación y pensamiento. Apuntes de teoría feminista* (Madrid, Huerga y Fierro, en prensa); *Feminismo y Multiculturalismo* (co-edición con Celia Amorós, Madrid, Instituto de la Mujer, 2007); y *Pensar con Celia Amorós* (co-edición con Marián López Fdez. Cao, Madrid, Fundamentos, 2010). En el marco de la filosofía y de la teoría feminista ha participado en múltiples foros, cursos, libros y proyectos de investigación. Ha sido también experta en el Observatorio Estatal de Violencia sobre la mujer hasta el año 2009.



DÑA. ANA DE MIGUEL ÁLVAREZ

### **Situación profesional**

Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid  
Universidad, Área de Filosofía Moral y Política, Universidad Rey

Líneas de investigación: Teorías feministas, Teorías de la democracia, Movimientos Sociales, Violencia contra las mujeres.

### **Publicaciones**

#### ***Libros***

(2005) (2ª ed. 2007): Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización* (3 vols.), Madrid, ediciones Minerva.

(2002): *O feminismo ontem e hoje*, Lisboa, Ela por Ela.

(2001): Alejandra Kollontai, Madrid, ediciones del Orto.

(1994): *Cómo leer a John Stuart Mill*, Madrid, Júcar.

(1993): *Marxismo y feminismo en Alejandra Kollontai*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid-Comunidad Autónoma Madrid.

#### ***Ediciones, prólogos y traducciones***

(2010) *Prólogo a la obra El mito del varón sustentador*, de Laura Nuño, Barcelona, Icaria.

(2006) *Coordinación e Introducción del monográfico Perspectivas feministas en la España del siglo XXI* Labrys, *Études féministes/estudios feministas*, Universidad de Brasilia, Juin/Décembre 2006, nº 10

(2005): *Prólogo a la obra El sometimiento de las mujeres*, de John Stuart Mill. Madrid, Edaf.

(2003): *Coautora: Introducción y selección de textos de la obra Flora Tristan, Feminismo y socialismo. Antología*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

(2000): *Edición crítica, introducción y cotraducción de la obra de William Thompson y Anna Wheeler La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres (1825)*, editada en (2000) Granada, Editorial Comares.

#### ***Artículos de revistas y capítulos de libros (últimos 10 años)***

(2010): "Simone de Beauvoir en la genealogía feminista. La fuerza de los proyectos frente a 'la fuerza de las cosas'", en *Investigaciones Feministas (UCM)*, vol. 0, pp. 121-136.

(2008): *Feminismo y juventud en las sociedades formalmente igualitarias*", en *Revista de Estudios de Juventud*, nº 83, Diciembre 2008.

(2008): "Movimientos sociales: dimensiones filosófico-políticas" en Fernando Quesada (ed.) *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de filosofía política*, Madrid, Editorial Trotta.

(2008): "La violencia contra las mujeres. Tres momentos en la construcción del marco feminista de interpretación", en Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, Instituto de Filosofía-CSIC, nº 38.

(2008): "Movimientos sociales y polémicas feministas en el siglo XIX: fundamentos ideológicos y materiales" en Alicia H. Puleo (ed.) El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política, Madrid, Biblioteca Nueva.

(2007): "El proceso de redefinición de la violencia contra las mujeres: de drama personal a problema político" en Daimon. Revista de Filosofía, nº 42, 71-82.

(2007): "Hacia una sociedad paritaria", Ángela Sierra y M<sup>a</sup> del Pino de la Nuez (eds.), Democracia paritaria, Barcelona, Laertes.

(2007): "El feminismo de Quasim Amin: entre los derechos humanos y el progreso social", en Celia Amorós y Luisa Posada (eds.) Feminismo y Multiculturalismo, Madrid, Instituto de la Mujer.

(2007): "El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: praxis cognitiva y redes de acción colectiva", en V. Ferrer y E. Bosch (eds.) Los feminismos como herramientas de cambio social, Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca.

(2005): "La construcción de un marco feminista de interpretación: la violencia de género", Cuadernos de Trabajo Social, vol. 18, 2005.

(2005): "The Feminist Movement and Redefinition of Reality", en Elizabeth de Sotelo (ed.) New Women of Spain, Lit Verlag/ Münster y Nueva Jersey

(2005): "Los feminismos en la historia: el restablecimiento de la genealogía", Isabel de Torres, Miradas desde la perspectiva de género, Madrid, Narcea.

(2004): "Nuevos conflictos sociales, nuevas identidades sociales. La lucha por el reconocimiento.", Revista Tabanque, nº 18, pp. 11-30.

(2004): "El sistema patriarcal y la revolución feminista", en J.J. Tamayo (ed.), El Cristianismo ante los grandes desafíos de nuestro tiempo, Valladolid, Universidad de Valladolid.

(2004): "La situación de las mujeres en el espacio público", en Género y ciudadanía: un debate, ed. Adela García, Barcelona, Icaria.

(2003): "El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres", Revista Internacional de Sociología RIS, nº 35, Mayo- Agosto 2003, pp. 7-30.

(2003): (coautora): "Dimensión simbólica y cultural de los Movimientos Sociales", en M<sup>a</sup> J. Funes y R. Adell (eds.), Madrid, Movimientos Sociales, cambio social y participación, Madrid, UNED ediciones, pp. 133-162.

(2003): "O conflito Classe-Sexo-Gênero na Tradicao Socialista, en Fragmentos de Cultura, Brasil, Instituto de Filosofía y Teología de Goiás, vol. 13, nº 3.

(2002): "Hacia un nuevo Contrato Social: políticas de redefinición y políticas reivindicativas en la lucha feminista", en JM Robles Morales (ed.): El reto de la participación, Madrid, Antonio Machado eds.

(2001): "Aportaciones a una reconstrucción de la tradición utilitarista en el tema de la igualdad sexual", Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. X, nº 2.

(1999): "La sociología olvidada", en Política y Sociedad, nº 32.



DÑA. VICTORIA SENDÓN DE LEÓN

Licenciada en filosofía y Máster en Hª del Arte por la UCA de Buenos Aires (Argentina) y la Universidad Complutense de Madrid.

Ha colaborado en cursos y conferencias con diversas universidades: UNED de Madrid, UAM de México, U. de Cádiz (cursos de verano).

Conferenciante habitual sobre diversos temas, sobre todo relacionados con las mujeres y la globalización.

Ha publicado diversos ensayos sobre temas sociológicos e históricos, como la España Herética (1986, Icaria), Más allá de Itaca (1988, Icaria), Agenda Pagana (1992, Horas y horas), Mujeres en la era global (2003, Icaria) en relación a temas históricos, así como diversas publicaciones en revistas especializadas.

Ha dirigido dos cursos promocionales en el Instituto Andaluz de la Mujer y en el Fondo Social Europeo relativos a Producción videográfica para futuras profesionales del medio televisivo.

Primer premio en el Festival de Cine Andaluz de Sevilla (1985) por la realización del documental "Sefarad" así como el Tercer Premio "ex equo" por los documentales "Sefarad" y "El retorno sufí" en el Festival de Cine de Alcalá de Henares (1986)

Guionista y presentadora de la serie "La España Herética" producida por Televisión Española (1986), así como guionista y realizadora de varios documentales para la Agencia EFE, Dirección General de Bellas Artes y Quinto Centenario:

- Siete capítulos sobre el Museo del Prado
- Arte Povera
- Inauguración del Museo Reina Sofía con la exposición "Punto de Encuentro"
- Miró Escultor
- Museo romano de Mérida
- Oxkintok, excavación Maya
- Diego Rivera
- Así mismo ha organizado y realizado varios capítulos sobre "Coeducación" para el Instituto de la Mujer de Madrid.
- Guionista, realizadora y productora de la serie "El mundo que viene" para Canal Sur (1992)

Actualmente se dedica a la escritura.



DÑA. CRISTINA MOLINA PETIT

Cristina Molina Petit es Doctora en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Ejerció como profesora de Lógica e Historia de la filosofía en la misma Universidad y posteriormente, ha sido profesora de Estética en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid. Durante una estancia de 4 años en Nueva York realizó unos cursos de postgrado en la Universidad de Columbia y trabajó durante dos años en la agencia de noticias Interpress en la sede de las Naciones Unidas. Actualmente se dedica a su pequeña empresa y trabaja como "freelance" sin olvidar su compromiso feminista. Así pertenece al Consejo Rector del Aula de la Mujer de la ULPGC y es miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la Complutense.

Entre sus trabajos publicados, destacan: *Dialéctica Feminista de la Ilustración* (Anthropos. Barcelona 1994); *La igualdad no resuelta. Mujer y participación política* (Inst. Canario de la Mujer, Las Palmas G.C., 1996); "La metáfora estética en la racionalidad postmoderna" *Rev. Isegoría* núm. 6. 1992); "Debates sobre el género" en *Feminismo y Filosofía* (Síntesis. Madrid, 2000); "Género y poder desde sus metáforas" en *Del sexo al género* (Cátedra. Valencia, 2003); "Madre Inmaculada, Virgen Dolorosa. Modelos e imágenes de la madre en la tradición católica" en *Las mujeres y los niños primero. "Discursos de la maternidad"*, Coord. Ángeles de la Concha y Raquel Osborne. (Icaria. Barcelona 2004); "El feminismo socialista estadounidense desde la Nueva Izquierda" en *Historia de la Teoría Feminista* (Minerva. Madrid, 2005); "El feminismo liberal de Betty Friedan" en *Pensadoras del Siglo XX* (Nobel. Oviedo 2006); "Democracia paritaria desde los intereses de las mujeres" en *Democracia paritaria*, Coord. A. Sierra y M. Pino de la Nuez (Barcelona, 2007); "Lenguaje, conceptualizaciones y metáforas en la obra de Celia Amorós" en *Pensar con Celia Amorós*. (Fundamentos. Madrid, 2010); "Como autora de ficción tiene publicadas *Teatreras con cuento*" ([www.autorasenred](http://www.autorasenred)) e "Historias que no me contaron" (2ª premio de Relato Corto Ciudad de Telde).





DÑA. ÁNGELES ÁLVAREZ ÁLVAREZ

Nació en Molacillos, Zamora, el 12 de febrero de 1961.

Ha sido miembro fundadora y portavoz de la Red Estatal contra la Violencia de Género. Coordinadora del Área de Prevención de Violencia en Fundación Mujeres desde 1998 y Vocal del Observatorio Estatal de Violencia sobre la Mujer. Experta en prevención de violencia de género ha trabajado en la elaboración de materiales pedagógicos sobre prevención de abusos sexuales, trata de mujeres con fines de explotación sexual o maltrato en el ámbito doméstico.

Es responsable de la Secretaria de Acción Electoral de la Ejecutiva Regional del Partido Socialista de Madrid.PSM-PSOE

En la actualidad es

- Concejala electa del Ayuntamiento de Madrid y portavoz adjunta del grupo municipal socialista.
- Portavoz del PSOE en la Junta de Distrito de Retiro.
- Portavoz adjunta en la Comisión Ordinaria de Familia y Servicios Sociales. Es Vocal en las Comisiones de Medio Ambiente (CPO) y Las Artes (CPO).
- Vocal del Consejo Rector del Organismo Autónomo IAM.
- Vocal en la Comisión de Empleo e Igualdad de la Federación Madrileña de Municipios.
- Vicepresidenta de la Asociación de mujeres "Enclave Feminista".
- Patrona de Fundación Mujeres.

### **Curriculum específico / Género y violencia**

- Coordinadora del Área de Prevención de Violencia en Fundación Mujeres desde 1998 al 2007.
- Coordinadora del "Proyecto Mercurio". Proyecto específico dirigido a implicar a los varones en la erradicación de la violencia contra las mujeres. Campaña Europea contra la violencia doméstica. Fundación Mujeres 1999 /2000.
- Elaboración, diseño y planificación del "Proyecto DETECTA". Programa para evaluar riesgo en violencia de Género en adolescentes (2001). Investigación en colaboración entre UNED & Fundación Mujeres. Proyecto de investigación que busca determinar el grado de riesgo en que se encuentran los varones y las mujeres adolescentes respecto a la violencia de género. 1999 /2000.
- Diseño de programas formativos para profesionales de áreas de intervención municipal contra la violencia de genero.

- Diseño e impartición de programas preventivos con adolescentes en institutos y centros de formación (2000-2001).
- Coordinadora para España de la "Campaña Europea del Lazo Blanco". (2000).
- Responsable del Proyecto de investigación "Evaluación de programas municipales de atención a Mujeres maltratadas" Tres Cantos (Madrid). (2000).
- Asesora de la Red de Ciudades contra la Violencia Hacia las Mujeres. Madrid (2000/2001). Elaboración de contenidos y programa marco de acción para la RED.
- Coordinadora del estudio de investigación "Ruta crítica que siguen las mujeres víctimas de violencia en el Ayuntamiento de Madrid" (2001)
- Coordinadora del partenariado para España del "Proyecto de Observatorio de la Violencia de Género"(2000/2002)
- Asesora para el diseño de indicadores en los sistemas de seguimiento de la Ley 5/2001 de Prevención de la Violencia de Género de la Junta de Comunidades de Castilla la Mancha.
- Coordinación técnica de la "Conferencia Europea sobre violencia contra las mujeres y la infancia" y estructuración de materiales y contenidos para el Proyecto Proteger (Themis). Programa Daphne de la Comisión Europea. Calvia. España (2000).
- Coordinación técnica del XVII Congreso de la Federación Internacional de Mujeres de Carreras Jurídicas "La violencia contra las Mujeres y los Derechos Humanos." Toledo. España (2000).
- Miembro de la Plataforma de los Derechos Humanos de las Mujeres, 1998.
- Miembro fundadora del Foro de Madrid contra la Violencia a las Mujeres, 1998.
- Coordinadora de la Red estatal de Organizaciones Feministas contra la Violencia de Género.

### **Otras actividades relacionadas**

- Elaboración de contenidos para WEB SITE específicos sobre Violencia de Género para ONG's, campañas y proyectos
- Coordinadora del Primer Encuentro Internacional de Asociaciones de Mujeres de la Comunicación, 1998.
- Imparte clases en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) en:
  - Master Oficial Igualdad de Género en las Ciencias Sociales
  - Diploma Universitario de Estudios en Violencia de Género.
- Imparte clases en la Universidad Pública de Navarra (UPNA) en Postgrado en Trabajo Social "Módulo de especialización de género"
- Imparte clases en la Universidad Pontificia de Salamanca en Postgrado Intervención Multidisciplinar en Violencia de Género.
- Autora de artículos de opinión, ponencias y trabajos de divulgación relacionados con la violencia contra las mujeres:
  - "Guía para Mujeres Maltratadas": Consejo de la Mujer de la CAM-1998; Edición del Ayuntamiento de Rivas Vaciamadrid-1999; Edición de la Diputación de Málaga-1999; Edición de UGT (Zaragoza)-1999; Edición del Instituto Canario de la Mujer-2000; Edición del Ayuntamiento de Cáceres-2000; 2ª edición Consejo de la Mujer de la CAM-2001; Edición Junta de Castilla la Mancha-2002; Edición Junta de Andalucía-2007; 2ª edición

Junta de Andalucía 2009.

- “La prevención de la violencia como factor de cambio”. “Propuestas de las Asociaciones de Mujeres para un Plan Integral contra la Violencia hacia las Mujeres”. CAM 2001
- “Las violencias contra nosotras”. En Papeles de Cuestiones Internacionales. Nº 77.2001
- “Prevención y Violencia de Género”. Seminarios formativos de la USO. Asturias 2001
- Actuaciones Sociopolíticas Preventivas de la Violencia de Género. Unión de Asociaciones Familiares, Varios autores. (UNAF) Madrid, 1999
- Guía: “La prostitución -Claves Básicas para reflexionar sobre un Problema” 2005
- Créeme / Páralo. Guía de Sugerencias para apoyar a menores que han sufrido abuso sexual.
- Decálogo para campañas publicitarias de Prevención de La Violencia de Género.









