

FEMINISMOS

RELIGIONES Y

LIBERTAD DE

CONCIENCIA



Cualquier forma de reproducción, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser efectuada con la autorización de los titulares, con excepción prevista por la ley.

Informe Ferrer Guardia 2021

© Fundación Francisco Ferrer Guardia

© Fotografía portada: *Hasan Almasi - www.unsplash.com*

Fundación Francisco Ferrer Guardia

C/ Avinyó, 44 08002 Barcelona

www.ferrerguardia.org

Coordinación: *Hungria Panadero, Georgina Gilart y Carlos Ortí*

Diseño y maquetación: *Andrea González*

Corrección y traducción: *Servei de Llengües de la Universitat Autònoma de Barcelona*

Equipo técnico: *Carlos Ortí, Georgina Gilart, Sergi Contreras, Andrea González, Josep Mañé, Joan Gorina, Hungria Panadero y Uska Ballester.*

La Fundación Ferrer Guardia no se hace responsable de los contenidos ni de los comentarios de las personas autoras de los artículos. La publicación queda limitada a facilitar la libre expresión de ideas por parte de los autores/as, dentro del marco establecido de las normas de publicación.

ISBN 978-84-87064-90-6

B 20402-2021

Con el apoyo de:



**Ajuntament
de Barcelona**



Generalitat de Catalunya
**Departament de Treball, Afers Socials
i Famílies**

Amb càrrec a l'assignació del 0,7 % de l'IRPF

INFORME FERRER GUARDIA 2021
FEMINISMOS, RELIGIONES Y LIBERTAD DE CONCIENCIA

Índice

Presentación	11
Artículos	15
Feminismo y religión: ¿una relación imposible? Mar Griera y Rosa Martínez-Cuadros	17
Mujeres, educación, feminismo y librepensamiento en Barcelona: la lucha desconocida Dolors Marín	33
La compleja relación entre el feminismo y la religión Nazanín Armanian	57
¿Es viable un feminismo con base religiosa? Maysoun Douas	75
¿Cómo formar parte de la Iglesia católica y ser feminista? María Outomuro	89
Desde los feminismos en tránsito por el laicismo y en contra de los fundamentalismos Mercè Otero	103

Laicidad en cifras / Análisis 2021	116
Hungria Panadero - Josep Mañé - Joan Gorina	
Presentación	117
Adscripción a opciones de conciencia	120
Religiosidad	127
Financiación	132
Educación	137
Ritos de paso	147
Conclusiones	151
ANEXO. Análisis de los resultados del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad en Cataluña	155
Autores y autoras	172

Presentación

Un año más, desde la Fundación Ferrer Guardia hemos elaborado este Informe para profundizar en aspectos vinculados a la laicidad, convivencia y derechos, y para el análisis de la evolución de la sociedad catalana y española en su relación con las distintas opciones de conciencia.

El Informe Ferrer Guardia 2021 abre, de forma modesta, el debate sobre la relación entre los feminismos y las religiones. La igualdad de derechos es la parte fundamental del principio de laicidad, y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, el feminismo, es consiguientemente un rasgo constitutivo. En este informe hemos querido explorar, desde la pluralidad de visiones y experiencias sobre la religión y sobre los feminismos, las voces de mujeres que abordan las siguientes preguntas: ¿qué relación establecen los feminismos con las religiones? ¿es posible el feminismo en el marco de las religiones? ¿cuál es el papel que juegan las religiones en la asunción de las reivindicaciones feministas? Se trata de preguntas pretendidamente amplias que dan lugar a respuestas necesariamente complejas y poliédricas. Este informe no expone el posicionamiento de la institución que lo elabora de forma clara y unívoca, sino que pretende facilitar un marco para la exposición de diversidad de perspectivas para aproximarse a este debate.

Para abordar las cuestiones citadas, hemos contado con las aportaciones de diversas autoras. En primer lugar, la doctora en sociología Mar Griera y la doctoranda Rosa Martínez-Cuadros, enmarcan desde una perspectiva sociológica los conceptos que están en la base de este debate (la multiplicidad de formas de entender y experimentar las religiones, qué son los feminismos...) y analizan la evolución del debate sobre la relación entre feminismos y religión. La historiadora Dolors Marín recupera las referentes de la lucha feminista y obrera en Cata-

luña como Ángeles López de Ayala o Teresa Claramunt, a finales del s. XIX y principios del s. XX, un momento en que las reivindicaciones encabezadas por estas y otras mujeres tienen un claro componente anticlerical, para combatir el control de la Iglesia sobre numerosas esferas de la vida, como el monopolio de la educación; su artículo arranca con la descripción de la "manifestación de las mujeres" de julio de 1910, una de las principales manifestaciones de fuerza y vitalidad del movimiento feminista y anticlerical de la época. En este informe contamos también con la participación de la politóloga y escritora iraní Nazanín Armanian que explora la complejidad de la relación entre feminismos y religión islámica, y recopila la pluralidad de relatos en torno a este debate, así como su evolución histórica desde una perspectiva crítica. Feminismo islámico, decolonialidad, feminismo horizontal son algunos de los temas que la autora aborda en su artículo. Por su parte, Maysoun Douas, doctora en física y presidenta de la Fundación Tamkeen –entidad para el empoderamiento de mujeres– aborda la viabilidad del feminismo de base religiosa, concretamente en el marco del Islam, y critica la “cancelación constante” de las contribuciones de las mujeres, lo que imposibilita visibilizar la viabilidad de este tipo de feminismo. María Outomuro, Secretaria Nacional de la JOC Nacional de Cataluña y las Islas, da a conocer en su artículo su propia lucha por transformar la Iglesia católica para hacer que sea más igualitaria. Comparte su experiencia, en la que compatibiliza su fe con sus convicciones y reivindicaciones feministas, defendiendo la viabilidad de un feminismo de base religiosa en el marco del catolicismo, aunque con una postura crítica hacia la institución, frente a la que actúa para transformarla. Mercè Otero, activista feminista vinculada a Ca la Dona, aborda en su artículo cómo los fundamentalismos religiosos suponen una oposición frontal a las reivindicaciones feministas, repasa ejemplos coetáneos en la redacción del artículo en que los fundamentalismos hacen retroceder derechos allá donde consiguen imponerse

(como el régimen Talibán en Afganistán), así como otros ejemplos de la historia reciente, de todas partes pero también dentro de nuestras fronteras y en el marco del fundamentalismo católico y reivindica la importancia del laicismo y los feminismos en la lucha contra los fundamentalismos.

El Informe Ferrer Guardia 2021 incorpora, como no podía ser de otra forma, el estudio “Laicidad en cifras 2021” realizado por los investigadores de la Fundación Josep Mañé y Joan Gorina y coordinado por la coordinadora de proyectos, Hungria Panadero, donde se analizan los últimos datos disponibles sobre aspectos vinculados a las creencias y prácticas de la ciudadanía, como la adscripción religiosa, las prácticas y ritos de paso; pero también aspectos relacionados con los privilegios de la Iglesia católica en Cataluña y el conjunto del Estado vinculados a los Acuerdos Concordatarios, como la evolución del alumnado o el profesorado, o la financiación de la institución a través del IRPF. En esta edición se cuenta también con un anexo de explotación específica del Barómetro del CEO sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad en Cataluña.

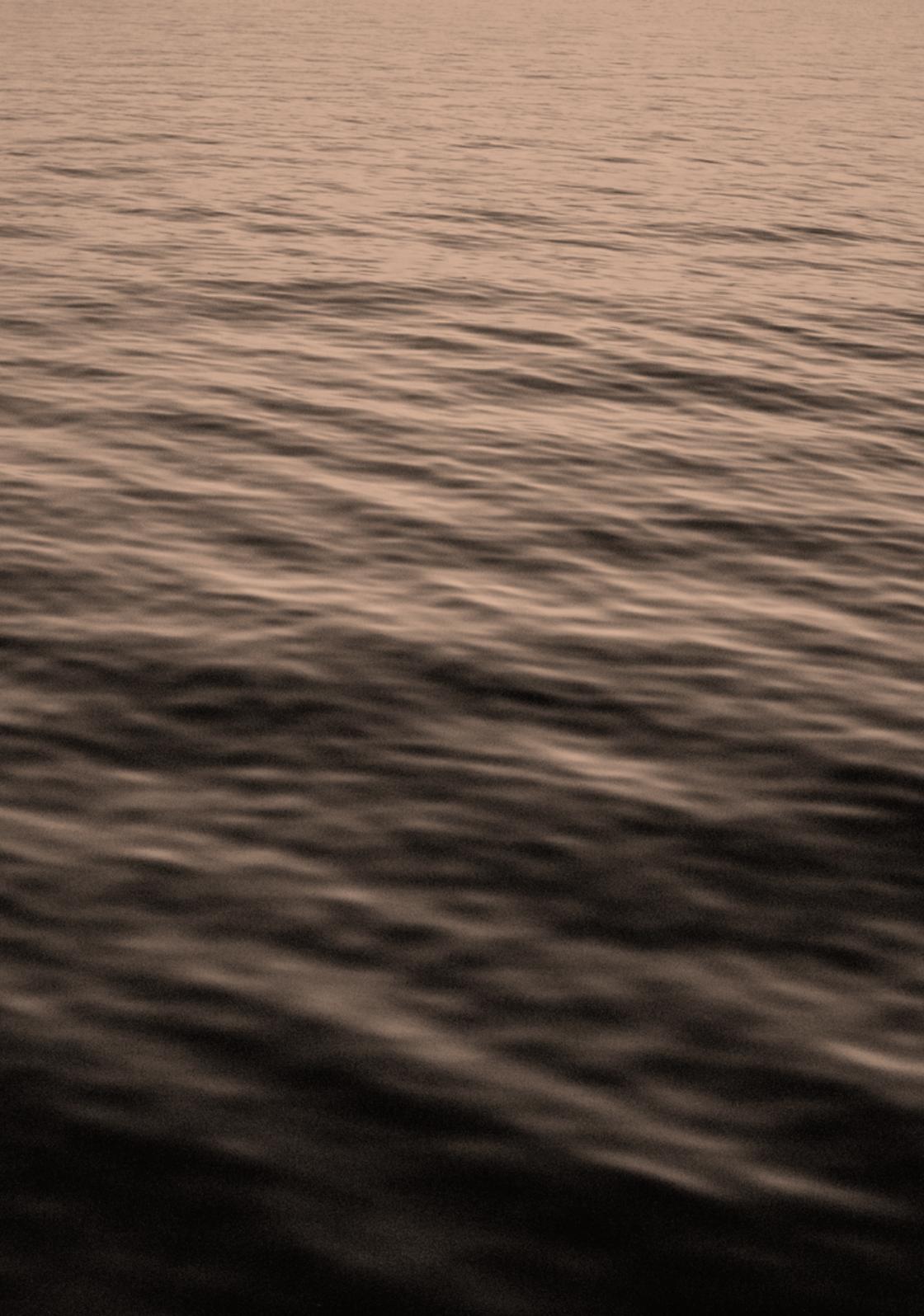
Desde la Fundación Ferrer Guardia mantenemos nuestro compromiso con los ideales ferrerianos de defensa del librepensamiento y de búsqueda de la emancipación. Deseamos que disfrutéis de la lectura del Informe Ferrer Guardia 2021.

Sílvia Luque

Directora de la Fundación Ferrer Guardia

Barcelona, diciembre 2021

Artículos



Feminismo y religión: ¿una relación imposible?

Mar Griera y Rosa Martínez-Cuadros

El debate sobre la (in)compatibilidad entre religión y feminismo ha ganado visibilidad en los últimos años. Las tertulias de radio se han hecho eco de ello, se han publicado numerosos libros de ensayo y artículos académicos, y hay un considerable número de hilos de Twitter y vídeos de YouTube dedicados a la cuestión.

No es un debate fácil. Es una polémica con posiciones fuertemente polarizadas y en la que los consensos son escasos. La historiadora norteamericana Joan Scott¹ apunta que el uso desmesurado de categorías dicotómicas como moderno/tradicional, opresión /emancipación o secular/religioso ha simplificado en exceso una realidad que es demasiado compleja como para dejarse encapsular dentro de esquemas duales.

El objetivo de este artículo es, precisamente, aportar herramientas para ir más allá de esta mirada dicotómica y ofrecer la posibilidad de reflexionar sobre la relación entre feminismo y religión desde una perspectiva sociológica que escape de visiones reduccionistas.

¹ Scott, Joan W. 2009. «*Sexularism*». Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe, no. Robert Schuman Centre for Advanced Studies.

La religión, ¿enemiga o aliada del movimiento feminista?

Para empezar, es importante poner sobre la mesa que, desde una perspectiva sociológica, no podemos hablar del movimiento feminista en singular. El feminismo no es un movimiento ni monolítico ni estático, sino fuertemente heterogéneo. A la vez, es un movimiento que ha ido evolucionando, y transformándose, a lo largo del tiempo, en diálogo con los cambios sociales, políticos y culturales.

Ahora bien, a grandes rasgos, si analizamos la relación entre feminismo y religión podemos distinguir tres posiciones principales: la que ha negado la compatibilidad, la que ha reforzado su complementariedad, y la que ha ignorado la relación.

En primer lugar, hay un posicionamiento feminista que ha concebido y articulado la lucha feminista en oposición directa a la religión. Feminismo y religión se han construido como elementos dicotómicos, un oxímoron. Desde esta perspectiva, la religión ha sido fundamentalmente entendida como mecanismo de opresión en el contexto de una sociedad patriarcal, y la laicidad ha sido percibida como aliada de la igualdad de género. Según la filósofa Rosi Braidotti², este es el posicionamiento anclado en los ideales de la Ilustración y en la idea de que la modernidad lleva implícita la secularización de la sociedad y la emancipación del sujeto de la institución religiosa. Es un feminismo enfocado a hacer posible que la mujer trascienda los roles que le han sido asignados tradicionalmente, tanto en el contexto de la vida privada como en el de la pública. Históricamente, la religión ha ejercido un poder estratégico en definir el sentido y los límites de lo que

² Braidotti, Rosi. 2008. "In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism". *Theory, Culture & Society* 25 (6): 1–24. <https://doi.org/10.1177/0263276408095542>.

estaba permitido (y era exigido) a las mujeres. En este contexto, las instituciones religiosas no solo han contribuido a definir los roles de género, sino que también han desarrollado mecanismos para sancionar, reprobado y castigar a las mujeres que desafiaban el papel que les había sido asignado (y lo han hecho con la complicidad de los poderes políticos, sociales y culturales).

No nos tiene que extrañar, por tanto, que la religión haya sido uno de los principales flancos de la lucha de los movimientos feministas y que se haya considerado que actúa como una institución patriarcal que contribuye a generar una «falsa conciencia» que imposibilita que las mujeres puedan ser conscientes de su situación de opresión. Actualmente, todavía hay una buena parte del movimiento feminista que se siente plenamente identificada con estos postulados y que considera que la religión y el feminismo son, en principio, antagónicos. El crecimiento del fundamentalismo islámico, pero también evangélico, judío o católico, por todo el mundo, y la ofensiva conservadora antigénero han incitado este posicionamiento, especialmente en el contexto europeo.

Sin embargo, conviene señalar que históricamente no todos los feminismos han visto (o ven) en la religión a un enemigo frontal de la igualdad de género, ni todos los feminismos han sido (o son) única y exclusivamente seculares. La socióloga italiana Alberta Giorgi³ muestra cómo la superposición implícita entre igualdad de género y laicidad es muy cuestionable, especialmente fuera del contexto de la Europa más secular. Como ella misma explica, la religión y el feminismo tienen una

³ Giorgi, Alberta. 2016. "Gender, Religion, and Political Agency: Mapping the Field". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 110 (September): 51–72. <https://doi.org/10.4000/rccs.6371>.

larga historia de entrecruzamientos. En este sentido, los movimientos feministas por el derecho a voto del siglo XIX incluían a una buena parte de mujeres religiosas. Este fue también el caso del feminismo negro en la década de los setenta y ochenta del siglo XX. Asimismo, como afirma Florence Rochefort⁴, en su libro *Histoire Mondiale des Féminismes*, en contextos no occidentales y no cristianos, las reivindicaciones por la justicia social a menudo se han entrelazado con movimientos religiosos. Al mismo tiempo, la investigación realizada en contextos poscoloniales muestra que, en muchos casos, los proyectos secularizadores, a pesar de su retórica modernizadora, fueron, principalmente, una forma de ejercer y consolidar el dominio colonial más que una vía para la emancipación de la mujer. Fruto de este tipo de diagnóstico, en las últimas décadas, y vinculado especialmente con la tercera ola del movimiento feminista, han surgido nuevas voces que apuestan por mostrar la compatibilidad entre el feminismo y la religión. Enfatizan, por una parte, la necesidad de tener en cuenta la existencia de un amplio abanico de movimientos que combinan feminismo y religiosidad por todo el mundo y, por la otra, la importancia de reconocer la capacidad de agencia de las mujeres que forman parte de una institución religiosa. En muchos casos, esta posición se ha generado de forma reactiva frente a la invisibilidad o la negación de la incompatibilidad entre ser religiosa y ser feminista. Así, se pone el foco en la reivindicación de las experiencias de mujeres que articulan demandas feministas desde los propios contextos religiosos. Aunque estas demandas están presentes en diferentes tradiciones religiosas, uno de los ejemplos más conocidos y más controvertidos de los últimos años es el que se ha denominado *feminismo islámico*. Se define como una

⁴ Rochefort, Florence, 2018. *Histoire mondiale des féminismes*. Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 128 pages. ISBN : 9782130732846. DOI : 10.3917/puf.roche.2018.01. URL : <https://www.cairn.info/histoire-mondiale-des-feminismes--9782130732846.htm>

“No extraña que la religión haya sido uno de los principales flancos de la lucha de los movimientos feministas y que se haya considerado que actúa como una institución patriarcal”

corriente basada en la reinterpretación de los textos religiosos a partir de una mirada feminista y poniendo el acento en la igualdad de género y la justicia social. La emergencia del feminismo islámico ha sido percibida, también, como una respuesta política a las imágenes estereotipadas y reduccionistas sobre el islam en muchos países occidentales⁵ y a la mirada condescendiente de ciertas corrientes feministas que consideran a las mujeres creyentes como personas subyugadas, desposeídas de su subjetividad y que «necesitan ser salvadas».⁶ En esta línea, la investigadora Laura Mijares y la activista Noha El-Haddad⁷ explican que muchas mujeres se definen como feministas islámicas porque no quieren renunciar a situar su lucha por la justicia social, pero también contra las discriminaciones diarias que sufren, dentro de un marco islámico. Pero no solo existe un feminismo islámico, también en el contexto del catolicismo, del budismo o del judaísmo hay fuertes movimientos feministas que reivindican la compatibilidad entre la pertenencia religiosa y la lucha feminista. Son movimientos que no hacen una defensa acrítica de la religión. Sus protagonistas, generalmente, son muy conscientes del papel de la religión en apuntalar el sistema patriarcal y de las alianzas existentes entre ciertas élites religiosas y los espacios de poder político, social y económico. Denuncian esta connivencia de las instituciones religiosas con el poder patriarcal y al mismo tiempo promueven procesos de cambio en el seno de las propias confesiones religiosas. El caso de la Sakyadhita International Association of Buddhist Women es un buen ejemplo de ello. Se trata de un movimiento transversal de todas las tradiciones budistas, con

⁵ Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim women need saving?*. Harvard University Press.

⁶ *Ibid*

⁷ Mijares, Laura i Noha El-Haddad. 2021. “La emergencia del feminismo islámico en España” en *Revista Contexto*, Número 270, Marzo 2021, disponible en <https://ctxt.es/es/20210301/Firmas/35483/feminismo-islam-islamofobia-ramia-laura-mijares-noha-el-haddad.htm>

una organización horizontal, que a la vez que promueve una revisión de la tradición budista desde la mirada feminista, también defiende y lucha en pro de la igualdad de género en el contexto de las organizaciones budistas contemporáneas.⁸ En Cataluña, el papel del Col·lectiu de Dones en l'Església también ha sido muy relevante en este tipo de labor de denuncia en el seno de la institución católica, y de reinterpretación de las fuentes.

En definitiva, nos encontramos con un creciente número de mujeres que reivindican la posibilidad de ser feministas y religiosas al mismo tiempo, a la vez que reclaman la posibilidad de hacer de los movimientos religiosos espacios de emancipación feminista —en la misma línea en la que se reconoce, por ejemplo, el papel de determinadas iglesias protestantes en la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos o el rol de determinadas corrientes del hinduismo o del budismo en el movimiento pacifista. En este posicionamiento, a veces, también hay una perspectiva más pragmática que pone el acento en el hecho de que, actualmente, más del 84 %⁹ de la población mundial se declara miembro de una confesión religiosa. ¿Puede el feminismo permitirse el lujo de querer reducir su margen de acción o reconocer solo como interlocutores válidos al 16 % restante?

Hay una tercera posición dentro del movimiento feminista que no adopta una opción clara, sino que, más bien, ignora la cuestión religiosa y se muestra indiferente al tema. Es un posicionamiento que se acercaría al primero, pero con la diferencia de que no necesariamente

⁸ Halafoff A, Rajkopal P. Sakyadhita International: Gender Equity in Ultramodern Buddhism. *Feminist Theology*. 2015;23(2):111-127

⁹ Véase: <https://www.theguardian.com/news/2018/aug/27/religion-why-is-faith-growing-and-what-happens-next>

considera a la religión como enemiga del feminismo. Simplemente, no la incluye como categoría de análisis ni como eje de opresión. Es ilustrativo de este posicionamiento lo que sucedió en la Conferencia de Beijing de 1995, que fue la primera vez en la que las Naciones Unidas y ciento ochenta y nueve países definieron una agenda global de igualdad de género. La acción de esta conferencia consideró diferentes ejes estratégicos como la pobreza, la economía y el medio ambiente, pero la religión quedó completamente olvidada y no aparece mencionada en ningún documento. También es una muestra de esta perspectiva la existencia de numerosos manuales sobre estudios de género donde prácticamente no se hace referencia a la cuestión religiosa. A veces, este posicionamiento es fruto de la incomodidad de no saber construir una opción ideológica que construya puentes entre las visiones más dicotómicas.

La coexistencia de estos tres posicionamientos dentro del feminismo no siempre ha sido pacífica y dialogante. En los últimos años, los debates han sido punzantes y, en algunos casos, las críticas han sido especialmente agresivas. En nuestro contexto, ha sido especialmente controvertida la coexistencia entre un feminismo que se reconoce como completamente laico (y laicista) y un feminismo que defiende la diversidad de posicionamientos y que no ve incompatible el uso de símbolos religiosos —como el velo— con la pertenencia al movimiento feminista. La paradoja es que el cuerpo de la mujer, y la normativización de cómo se ha de expresar ese cuerpo en público, se ha convertido, también, en el principal campo de batalla, y en el símbolo más visible, para debatir sobre la relación entre feminismo y religión. Este hecho, inevitablemente, sesga y simplifica el diálogo sobre la cuestión.

Más allá de las posiciones dicotómicas: herramientas conceptuales para enmarcar el debate

Adoptar una mirada sociológica nos permite repensar algunas premisas del debate sobre la (in)compatibilidad entre feminismos y religiones, y a la vez descubrir los elementos de contexto que tienen una influencia clave.

Por una parte, es fundamental considerar la perspectiva interseccional cuando discutimos estas cuestiones. El concepto de *interseccionalidad* fue propuesto por la jurista y académica feminista Kimberlé Crenshaw¹⁰ y se comenzó a utilizar en la década de los ochenta del siglo pasado en los Estados Unidos para hacer referencia a la intersección entre sistemas de opresión diversos, y como una crítica a la marginalidad que sufrían las feministas negras en el contexto del movimiento. Con el paso del tiempo, es un concepto que ha ganado preeminencia como herramienta analítica para evidenciar que las mujeres viven atravesadas por diversos ejes de opresión que se superponen, y crean formas de subalteridad diferentes. El concepto de *interseccionalidad* nos ayuda a comprender, por ejemplo, las múltiples opresiones que viven las mujeres musulmanas en nuestra sociedad —como mujeres y como musulmanas, y a menudo también como miembros de una minoría étnica y como personas migrantes sometidas a situaciones de precariedad económica y administrativa. La combinación de opresiones de diversa índole complejiza la posibilidad de analizar la subalteridad como resultado exclusivo de una única dimensión y nos

¹⁰ Crenshaw, K. 1989. “Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics”. University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989: Iss. 1, Article 8.

"Las mujeres que se identifican como miembros de una religión pocas veces cumplen de forma dócil aquello que la institución les exige"

muestra que la religión puede adoptar un rol diferente dependiendo del contexto en el que se ubique: mientras que en determinados contextos puede ser una categoría de opresión, en otros puede convertirse en una fuente de recursos para la lucha por la igualdad de género.

Por otra parte, y haciendo uso de la aportación de la socióloga norteamericana Meredith McGuire¹¹, nos resulta útil la teoría de la *lived religion* (religión vivida) según la cual las creencias de las personas que se declaran miembros de una religión no se corresponden de forma acrítica con la «religión dictada» por la autoridad religiosa. Según McGuire, al analizar sociológicamente la pertenencia y vivencia religiosa es importante entender que las mujeres no siguen de forma acrítica y obediente las exigencias de la institución. En este sentido, y a pesar de que la mayoría de instituciones religiosas del mundo se alinean con posiciones patriarcales, las investigaciones empíricas ponen de manifiesto que las mujeres que se identifican como miembros de una religión pocas veces cumplen de forma dócil lo que la institución les exige, y tampoco asumen los dogmas o discursos religiosos de forma automática. En una línea similar, pero llevando el argumento un paso más allá, se ubican las reflexiones de la antropóloga de origen pakistaní Saba Mahmood¹². Ella cuestionó las interpretaciones que consideraban que la religión era, por defecto, un sistema de opresión. Mahmood centró sus investigaciones en El Cairo, Egipto, y estudió a las mujeres devotas del islam. A través de su investigación, mostró que la religiosidad que estas mujeres cultivaban no podía ser interpretada como fruto de una obediencia ciega a un poder patriarcal, sino como consecuencia de la agencia personal y la voluntad de orientar la propia trayectoria vital a través de una ética concreta. Después de ella,

¹¹ McGuire, Meredith B. 2008. *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.

¹² Mahmood, Saba. 2011. *Politics of piety*. Princeton University Press.

investigadoras como Orit Avishai¹³ o Chong¹⁴ han mostrado la necesidad de conceptualizar la agencia —o la idea de autonomía personal y política— como fruto de un proceso complejo en el que la religión tiene un rol ambivalente. En la aportación de Mahmood, y en la de la mayoría de autoras que se sitúan en esta posición, también hay una crítica política fundamental a lo que ellas consideran que es una mirada paternalista de las feministas blancas y seculares hacia las feministas de otros contextos geográficos, sociales o culturales. El libro *Do Muslim Women Need Saving?*, de la antropóloga Lila Abu-Lughod¹⁵, es uno de los que lo expresa con mayor intensidad. Esta mirada condescendiente es la que a menudo ha olvidado poner el foco en la manera en que las propias mujeres han hecho uso de la religión y de sus repertorios para la lucha de sus condiciones como mujeres.

Asimismo, la investigación sociológica nos muestra que ni todas las religiones son iguales, ni se desarrollan de forma homogénea en todos los contextos en los que tienen presencia. En este sentido, conviene tener en cuenta que hay algunas tradiciones religiosas o espirituales que han hecho de la igualdad de género uno de los principales campos de batalla. Son muy minoritarias, pero existen. El ejemplo más conocido es el de la comunidad bahá'í, que tiene una propuesta religiosa, pero también de transformación social, claramente feminista. Otro ejemplo es el de la comunidad de los alevíes, corriente minoritaria dentro del islam, mayoritariamente formada por personas de etnia kurda, y en la que la igualdad de género es un elemento central. A su vez, en Cataluña, una experiencia como la de la asociación feminista

¹³ Avishai, Orit. 2008. "“Doing Religion” In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency". *Gender & Society*, 2008. 10.1177/0891243208321019.

¹⁴ Chong, Kelly H. 2008. *Deliverance and submission: Evangelical women and the negotiation of patriarchy in South Korea*. Harvard University Asia Center Publications Program.

¹⁵ Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim women need saving?*. Boston: Harvard University Press.

Sociedad Autónoma de Mujeres, creada oficialmente en 1891 y que contaba con la conocida líder espiritista Amàlia Domínguez Soler entre una de sus fundadoras, pone de manifiesto cómo un movimiento espiritual y político como el espiritismo también fue precursor de un feminismo radical. Así pues, si bien la mayoría de tradiciones religiosas han contribuido a la reproducción del sistema patriarcal, hay algunas tradiciones religiosas minoritarias que han luchado en contra. Este hecho denota la necesidad de no esencializar la relación entre feminismo y religión, al mismo tiempo que muestra la pertinencia de desenmascarar los factores que explican por qué determinadas tradiciones religiosas reproducen la opresión de género —o, incluso, se convierten en los máximos exponentes— y otras no.

Finalmente, al pensar en la relación entre feminismo y religión, es importante tener en cuenta que la vivencia de la religiosidad cambia de forma primordial dependiendo del contexto en el que se expresa. Los contextos social, cultural, político y económico ejercen un papel clave en mediar en la manera en que se vive la religiosidad y también en cómo la identidad religiosa intersecciona con el resto de identidades. En este sentido, es sustancialmente diferente ser hoy una niña musulmana en Barcelona que serlo en Kabul, de igual modo que no es comparable ser miembro de una iglesia evangélica baptista en Texas que serlo en Shanghái. A la vez, es relevante tener en cuenta que vivimos en un mundo con un capitalismo feroz, marcado por desigualdades estructurales a nivel global y donde la idea del «choque de civilizaciones» se ha convertido en pretexto para fomentar la guerra. En este marco, las identidades religiosas se convierten en terreno fértil para ser movilizadas en la lucha ideológica y para crear pretextos para hacer del «otro» un enemigo. Por este motivo, no podemos concebir la religión como un sistema aislado, o independiente, del escenario global. Las religiones no son bloques monolíticos sino sistemas culturales hetero-

géneos, conformadas por múltiples tensiones y que se transforman en diálogo con el contexto en el que se ubican.

En definitiva, la relación entre religión y feminismo (o religiones y feminismos) es más compleja de lo que puede parecer a simple vista. En momentos concretos, y frente a ciertas realidades específicas, se puede tener la tentación de situarse en el paradigma del «choque de civilizaciones»¹⁶ de Huntington y considerar a todas las religiones como incompatibles con el feminismo y la igualdad de género. Ahora bien, el análisis sociológico de las experiencias de las propias mujeres nos muestra que es necesaria una mirada que tenga en cuenta la complejidad. Si bien la religión, imbricada en el contexto de una sociedad patriarcal, ha sido históricamente un pretexto para justificar la desigualdad de género, también es cierto que no hay ninguna razón de fondo que imposibilite la compatibilidad entre la vivencia de la experiencia religiosa y el feminismo.

¹⁶ Huntington, Samuel P. 2104. *The clash of civilizations?*. Routledge

Mujeres, educación, feminismo y librepensamiento en Barcelona: la lucha desconocida

Dolors Marín

El 10 de julio de 1910, un año después de los terribles eventos barceloneses ligados a la insumisión a quintas y las hogueras anticlericales, dentro del ambiente enrarecido debido a la gran represión en contra de los activistas librepensadores, los profesores racionalistas, los líderes obreros, los abogados progresistas, las feministas y los republicanos avanzados, una gran manifestación anticlerical mostraba públicamente la fuerza de la Barcelona librepensadora y laica.

Desde finales del siglo XIX numerosas manifestaciones obreristas, republicanas, anarquistas o librepensadoras habían cruzado el espacio urbano. Pero esta vez, la manifestación era singular, diferente: estaba formada solo por mujeres, algo inédito en la España de ese tiempo, en el que las mujeres difícilmente salían del espacio doméstico, y menos aún con pancartas y reivindicaciones. Fue este el motivo por el que esta demostración de fuerza se llamó «La Manifestación de las Mujeres», que se concentraron en miles desde las cuatro de la tarde en la plaza de Urquinaona, y se dejaron fotografiar, en unos documentos impresionantes, frente al Arco del Triunfo. La convocaban Ángeles López de Ayala por la Sociedad Progresiva Femenina, Laura Mateo por las Damas Rojas y Francisca Gimeno por las Damas Radicales.

Las consignas populares eran: «¡Abajo el clericalismo!» y «¡Por la libertad de conciencia!», reproducidas en pancartas o estandartes, y

coreadas al unísono por las asistentes a la concentración.¹⁷ Las mujeres entregaron al gobernador civil, Buenaventura Muñoz y Rodríguez, un mensaje firmado por 22 000 adherentes y, a continuación, Ángeles López de Ayala pronunció un discurso desde el balcón para agradecer a las manifestantes su solidaridad a favor de la política de José Canalejas.¹⁸ Los actos laicos y librepensadores se reprodujeron en Manresa, (con un mitin y una manifestación de los que la prensa destaca la presencia importante de las mujeres), Palamós, Sant Feliu de Guíxols, Reus y varios lugares más, según leemos en la prensa.

El reportaje madrileño de *Blanco y Negro* (17 de julio de 1910) dejó boquiabierto a todo el país; era la muestra de la vitalidad de las activistas femeninas de Barcelona, una actividad de muchos años de duración que se plasmaba en la marcha cívica, de apoyo al proyecto de Canalejas, que quería prohibir en España el establecimiento de nuevas órdenes religiosas procedentes de otros países secularizados.

Las convocadas, vestidas de blanco, menos Ángeles López de Ayala y Maria Marín, de negro, llevaban sujeta en el pecho, con un alfiler, una escarapela con una alegoría de la festiva república que daba una patada a un fraile, un emblema de lo que pensaban sobre el poder

¹⁷ La llamada a las mujeres «había sido hecha por la conocida propagandista librepensadora doña Ángeles López de Ayala, ayer por la tarde acudían a la plaza de Urquinaona algunos miles de mujeres para dirigirse en manifestación al gobierno civil a hacer entrega de un mensaje de adhesión a la política anticlerical del Gobierno», en *El Poble Català* (11 de julio de 1910).

¹⁸ La ley se aprobaría en diciembre, se conocía popularmente como «Ley del candado» y prohibía el establecimiento de nuevas órdenes religiosas en España. Canalejas, católico practicante, intentaba así frenar el anticlericalismo creciente y acatar, también, la negativa del Vaticano a renegociar el Concordato de 1851 con esta resolución que no solucionaba el problema de fondo: la injerencia del catolicismo en todos los actos de la vida pública y privada, el monopolio de la enseñanza, la censura, etc. Por desgracia, la ley fue enmendada y quedó sin efecto, y el número de religiosos establecidos en el Estado español aumentó significativamente. La confrontación fue brutal puesto que los católicos no querían renunciar a sus privilegios.

material de la Iglesia católica y sus representantes terrenales.¹⁹ Las mujeres lucían estandartes con estrellas de cinco puntas, comunes en los masones, los espiritistas y los esperantistas, escarapelas tricolores republicanas, simbología de gorros frigios, e incluso vistieron a sus hijos con alegorías de la república y pasaron a un ganso (relacionado, en el imaginario ciudadano, con Santa Eulalia según los católicos) con una cinta en el cuello con los colores republicanos. Así, la amplia procesión femenina y laica, flanqueada por algunos hombres a los lados, recobraba significativamente el antiguo espacio urbano por el que desfilaban las procesiones religiosas y mostraba a las mujeres desafiantes y con la cabeza descubierta. La impresión chocaba con la representación de las humildes y acotadas manifestaciones femeninas que, con mantilla, rosarios y un único libro permitido a las mujeres, el *misal*, transitaban periódicamente bajo la dirección del sacerdote, organizador de las columnas ordenadas de las mujeres que con las manos cruzadas y el cuerpo cubierto desfilaban sumisas y devotas. En contraste, aquel domingo de julio, las mujeres desfilaban unidas, en grupos heterogéneos, con los niños de la mano, festivas, habladoras, risueñas y bajo pancartas y símbolos prohibidos. Nada del silencio humillante y desvalorizador que se imponía al género femenino. La recuperación de las calles y lugares emblemáticos por parte de la sociedad secularizada será una de las victorias de nuestras protagonistas, una amplia formación de mujeres librepensadoras que significativamente salían a defender los espacios públicos de sociabilidad e intercambio de ideas, sus órganos de prensa, las escuelas racionalistas, laicas y coeducadoras —*escuelas sin dios*, según los católicos—, la instrucción de las clases populares, la libertad de creencias religiosas, la educación científica, el ocio en plena naturaleza, los ateneos y casas del pueblo en las barriadas y, en definitiva, también el fin de los privilegios de la Iglesia.

¹⁹ Una descripción detallada en *El Diluvio* (11 de julio de 1910).

Esa mañana se había convocado un mitin en el Teatro del Bosque de Gracia y, a pesar de la lluvia, se concentraron los asistentes, y entre ellos muchas mujeres, como destacó la prensa.²⁰ Por la tarde, a las cuatro y media, las mujeres, convocadas por Ángeles López de Ayala, mostraron su fuerza en la calle.

Esta era una de las muestras de la actitud de las mujeres frente a las instituciones religiosas del cambio de siglo, una más de las manifestaciones públicas de la tensión entre la Iglesia y las mujeres, que la veían como un obstáculo para su emancipación educacional, laboral, moral y política.²¹ Se negaban a ser la encarnación del *ángel del hogar* y, justo un año antes, en julio de 1909, se habían transformado en modernas gorgonas que con las antorchas en las manos prendían fuego al privilegio religioso: iglesias, conventos y escuelas religiosas que las discriminaban, no les ofrecían educación ni derechos civiles y las mantenían recluidas en el hogar, ligadas a sus hijos, siempre en una posición secundaria dentro del organigrama social.²² Las muje-

²⁰ El mitin, presidido por Jaume Vicens, contaba con las conferencias de los representantes de los partidos y grupos progresistas de la ciudad, entre ellos el activo Pau Isart Bula (representando al Casino Progresista y una logia masónica), abogado y muy activo quince años antes en la demanda de la revisión del proceso de Montjuic con Salàs Anton, Puig d'Asprer y López de Ayala, también con Ferrer, Cañadas, Farga y Guerrero, y recibieron la adhesión, por carta, de Serraclara y Eusebi Corominas. La crónica en *El Poble Català*, *L'Esquella de la Torratxa* y *El Diluvio* (11 de julio de 1910).

²¹ Una reflexión en Marín Silvestre, Dolors (2012), «El cambio de la imagen de la mujer en el siglo XX: Del ángel del hogar al ángel exterminador. Mujeres contra la guerra en el espacio urbano de Barcelona durante la Semana Trágica (Barcelona, 1909)», en Molas Font, María Dolores (ed.), *De las mujeres, el poder y la guerra. Historia y creación*. Barcelona, Icaria; y sobre las mujeres en 1909, Marín Silvestre, Dolors (2009), *La Semana Trágica. La Barcelona en llamas, la revuelta popular y la Escuela Moderna*, Madrid, La Esfera de los Libros.

²² Varias biografías y sus acciones en Marín, Dolors (2018), *Espiritistes i lliurepensadores. Dones pioneres a la lluita pels drets civils*, Barcelona, Angle. Sobre el asociacionismo femenino véase Escenarios de la memoria. Mujeres obreras en el Raval, Barcelona, el Lokal, ed. También sobre la Progresiva y el espiritismo, véase Marín, Dolors (2012), «La dona obrera i la nova ciència: l'Espiritisme. Conflictivitat social i reapropiació dels espais urbans en la Catalunya de finals del segle XIX», Caramella. Revista de música i cultura popular, Prats de Lluçanès, enero-junio, núm. 26.

**"Iglesias, conventos
y escuelas religiosas
que las discrimina-
ban, no les ofrecían
educación ni dere-
chos civiles y las
mantenían recluidas
en el hogar"**

res llevaban más de cuarenta años organizadas en grupos específicos para defenderse de los ataques del patriarcado en todas sus formas. Sus textos y conferencias nos lo muestran, así como sus publicaciones hasta ahora invisibles en los repertorios de prensa, incluida la feminista.²³

De esta constelación de mujeres activistas en Barcelona, desde los años ochenta del siglo XIX emerge la poderosa figura de Ángeles López de Ayala, unida inseparablemente a la antimilitarista del Partido Republicano Federal, Belén Sárraga, su gran amiga; a la escritora Rosario de Acuña; a las espiritistas Amalia Domingo Soler, Cándida Sanz, Matilde Fernández y Maria Trulls Algué (redactoras de *La Luz del Porvenir*, del barrio de Gracia), y a la anarquista Teresa Claramunt,²⁴ y por supuesto también a las profesoras racionalistas y masones, como ella, Júlia Aymá, Isabel Zwonar, Maria Marín, Esperança Figueres y Pilar López Zappino (estas últimas del núcleo de Sabadell y vinculadas a Ferrer y su Escuela Moderna)²⁵, y a muchas más, y que, ya entrado el siglo XX siguió en relación con las republicanas activistas y anticlericales

²³ Una visión del feminismo en España en Scanlon, Geraldine (1976), *La polémica feminista en la España contemporánea. 1868-1974*, Barcelona, Siglo XXI. Y sobre las mujeres en Barcelona, véase Ullman, Joan Cornelly (1972), *La Semana Trágica: estudios sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España: 1898-1912*, Barcelona, Ariel.

²⁴ Varias biografías en Marín Silvestre, Dolors (2010), *Diccionari biogràfic de dones*, Xarxa Vives d'Universitats. En línea.

²⁵ Sobre las maestras de Sabadell, vinculadas a la Escuela Moderna y que trabajaron en Menorca en el siglo XX, véase Marín Silvestre, Dolors (2020), «Les dones i el moviment llibertari: les anarcofeministes des d'una perspectiva balear (1868-1939)», en Ginard i Feron, David (coord.), *Dones, treball i moviment obrer. Europa, Espanya, Illes Balears (1868-1936)*, Palma, Documenta Balear. Sobre Pilar López Zappino véase una biografía documentada en Retuerta, Maria Luz (2016), «Els mestres Esteve Guarro i Pilar López», en Calderé, Xavier; Camps, Josep, y Renom, Mercè, *La Setmana Tràgica i el seu context en el Baix Llobregat*, Sant Feliu, Edicions del Llobregat. También de la misma autora y en línea (2009), *Buscant maçons amb nom propi*. Sobre masonería femenina véase Presmanes García, Rosa Elvira (2012), *La masonería femenina en España*, Madrid, Libros de la Catarata.

Damas Rojas y Damas Radicales, que representaban una pesadilla para las asociaciones católicas, ya que promovían verdaderos altercados en las calles delante de las procesiones de la Iglesia. El perfil de López de Ayala es el de una vida de lucha, conferencias, artículos en prensa y edición de periódicos propios, de dirección de escuelas racionalistas y de multas, encarcelamientos, persecuciones y activismo político.²⁶ Y, evidentemente, una trayectoria de noches sin dormir en reuniones, logias masónicas, redacciones de periódicos, banquetes de promiscuación, viajes de propaganda, y mucha actividad a la que acompañan lecturas, escrituras y reflexiones feministas. Una mujer invisibilizada doblemente en Cataluña, por su militancia a veces anarquista (de acción directa en los años noventa del siglo XIX) y más tarde cercana al lerroujismo, aunque con muchas peleas que marcarán su alejamiento definitivo de la formación, sobre todo a partir de la apropiación por parte de los hombres de su Sociedad Progresiva Femenina (donde coparon los cargos de las mujeres) y la desmovilización de las potentes organizaciones femeninas (Damas Rojas y Damas Radicales) poco después de julio de 1909, lo que la enfureció y decepcionó. Y por supuesto, era una figura incómoda para los catalanistas católicos de la Liga debido a su amistad de años con Ferrer Guardia y su círculo²⁷, una amistad constante, fiel y que hizo que la hija de Ferrer y Clemència Jacquinet representaran a la Progresiva en el Congreso Feminista de París, o que fueran juntos, a bordo del barco Mallorca, con la familia del gran amigo Luis Zurdo de Olivares, el editor Antonio Lozano, la anarcofeminista Belén Sárraga y una cincuentena de activistas anticlericales, al Congreso Librepensador de Roma de 1904.

²⁶ Ella misma afirmó que sufrió ocho procesos y tres estancias en la torre de la calle Amàlia (la prisión de mujeres), según La Tramontana, El Ateo o Las Dominicales. En Marín, Dolors (2018), obra cit.

²⁷ Comprobamos su colaboración en el volumen de aprendizaje de español con diversas narraciones, así como, con Ferrer ya en Barcelona, la asistencia a banquetes y varios actos de todo tipo. En Marín, Dolors (2018), obra cit. A Marín, Dolors (2018), obra cit.

Un poco de historia: mujeres, librepensamiento, feminismo y actos civiles

Las mujeres, de todas las épocas, pero en especial de las generaciones que siguieron el fenómeno de la Ilustración y las luces, pronto se dieron cuenta de que el gran paso hacia la liberación pasaba por una educación emancipadora, libre, antidogmática, propuesta y hecha por las propias mujeres, garantía adecuada en contra de los discursos, los abusos y la prepotencia de los hombres.²⁸ Los testigos que han llegado hasta nuestros días son solo los de las mujeres que dejaron textos escritos (periódicos, discursos, editoriales obreras), pero muchas actuaciones femeninas (efímeras, silenciadas) han pasado desapercibidas, aunque forman parte indispensable de la lucha feminista cotidiana y deben revisarse con otra perspectiva. En la invisibilidad tradicional (a menudo explicada dentro de la narración histórica por hombres), añadimos las formas de lucha feminista basadas en hechos rápidos, protestas no consignadas en la prensa (por el hecho de haber sido hechas por mujeres), y su poca posibilidad de impregnar los ambientes masculinos de sindicatos o centros obreros. Es decir, es necesario reinterpretar hechos históricos desde una nueva perspectiva y dar voz a las silenciadas. Hay que buscar a las mujeres en espacios alternativos de sociabilidad y valorar el aspecto performativo y dinámico de estas prácticas.

Es en este ambiente y estas prácticas donde hemos buscado las voces femeninas hasta ahora silenciadas. Hemos releído sus periódicos y

²⁸ Son interesantes las aportaciones de investigadoras como Mary Beard sobre la antigüedad clásica, en varios volúmenes, o las reflexiones sobre la edad media de Federici, Silvia (2020), *Bruixes, caça de bruixes i dones*, Barcelona, Tigre de Paper, y Ginzburg, Carlo (1998), *Historia nocturna*, Madrid, Península. Sobre las mujeres y sus demandas, destacamos las aportaciones de Rowbotham, Sheila (1978), *La mujer ignorada por la historia*, Madrid, Debate.

hemos constatado la presencia de las mujeres en actos multitudinarios, conferencias obreristas, teatros populares, logias masónicas (de adopción o mixtas), centros espiritistas, grupos de estudios teosóficos, y editoriales (donde trabajaban como traductoras, escritoras y editoras).²⁹ Destacamos la idea de la libertad de conciencia de los años de finales del siglo XIX, que acogió en nuestra casa no solo el librepensamiento de raíz anticlerical, sino que aglutinó varias heterodoxias deístas (espiritismo, teosofía, protestantismos, ocultismo) antes de pasar, o no, al materialismo de los primeros años del siglo XX. Muchas activistas femeninas actuaron con otras mujeres librepensadoras en grupos de mujeres radicalmente anticlericales, ya que se dieron cuenta del vínculo patriarcal y misógino de las religiones monoteístas.³⁰ Eran plataformas amplias, muy tolerantes con las creencias y prácticas de todas las compañeras, y unidas por su fin, a pesar de las diferencias ideológicas. Lo comprobamos en las demostraciones públicas que hacían en forma de controversia pública, enfrentándose entre ellas y razonando educadamente sobre materialismo y trascendencia. En el caso del Estado español, además, esta libertad de conciencia irá asociada a la laicidad, un elemento indispensable, ya que el control sobre los cuerpos y las mentes femeninas fue mucho más intransigente y manifiesto, tanto en la esfera pública como en el hogar, que en otros países europeos más secularizados o con tradición protestante.

²⁹ Destacamos la actividad de escritura y traducción de las teósofas Josefina Mainadé y Carme Mateos, madre e hija, así como de las traductoras Matilde Fernández y Matilde Ras, también madre e hija. Sobre ellas, véase Marín, Dolors (2018). También destacamos la figura de la maestra laica Teresa Mañé, que trabajó para Maucci y otras prestigiosas editoriales, en Marín Silvestre, Dolors, y Palomar Abadía, Salvador (2006), *Els Montseny-Mañé: un laboratori de les idees*, Reus, Archivo Municipal-Carrutxa.

³⁰ Una muestra son sus textos: los poemas de Amalia Domingo, Ángeles López de Ayala o Belén Sárraga, la creación de periódicos y sociedades de entierros civiles como La Iconoclasta de Igualada por la médium y sanadora Maria Trulls, y un larguísimo etcétera todavía desconocido en nuestra historiografía, impermeable a las conquistas de las mujeres.

**"El activismo
femenino no solo se
movía en el terreno
de las ideas o de las
acciones a favor de
la laicidad, sino que
también iba acompa-
ñado de una reivindi-
cación de clase."**

Consecuentemente, las mujeres se organizaron en torno a grupos librepensadores o de ligas anticlericales, hicieron un importante frente común y se opusieron con fuerza y determinación a la Iglesia a partir de acciones en la calle, sabotajes a actos religiosos, desobediencia civil y escritos en la prensa. Pero el activismo femenino no solo se movía en el terreno de las ideas o de las acciones a favor de la laicidad, sino que también iba acompañado de una reivindicación de clase.

Sin lugar a dudas, después de las propuestas de la internacionalista y maestra Isabel Vilà, *Isabel Cinc Hores*, la pionera indiscutible del sindicalismo femenino específico fue, sin duda, Teresa Claramunt, que en 1884 organizó en Sabadell la Sección Varia de Trabajadoras Anarcocolectivistas, una tarea que continuaría poco más tarde con un gran proyecto, la Sociedad Autónoma de Mujeres (1889),³¹ que se estableció en la calle de la Cadena y más tarde en el transitado y ajetreado primer piso del número 20 de la calle Ferlandina. La sociedad, a veces citada en la prensa como «la Unión de Mujeres» o con otros nombres parecidos, logró aglutinar a varias sensibilidades en un proyecto multidimensional que unió definitivamente unos perfiles tan diversos como apasionantes.

Por un lado, encontramos a Amalia Domingo Soler (1835-1909), espiritista, antigua católica ferviente, de clase media intelectualizada, que, por abandono de sus familiares directos, se vio obligada a pedir caridad en Madrid y a buscar respuestas sobre la trascendencia, y se transformó a partir del espiritismo en propagandista y autora de nume-

³¹ Su creación y los actos públicos, conferencias e información de los periódicos en Marín Silvestre, Dolors (2019), obra cit.

rosas novelas y poemas ampliamente difundidos por todo el mundo.³² Invitada por un sanador graciense y su familia, Amalia vivió siempre en Barcelona desde 1876 y, desde La Buena Nueva, dos veces por semana recibía a las vecinas y participaba en sesiones mediúnicas. Por propuesta del editor Joan Torrents organizó una publicación dirigida a las mujeres. Nació *La Luz del Porvenir* (1879-1899), una revista con más de veinte años de duración y que estableció redes literarias y de solidaridad entre las mujeres españolas y las que vivían en las tierras coloniales españolas, y en la que participaron las primeras autoras racializadas. El primer número de la revista ya recibió una denuncia por su artículo «La idea de Dios» y el periódico fue suspendido 42 semanas, y se tuvo que cambiar la cabecera por *El Eco de la Verdad*.

Domingo era una mujer austera, discreta y con mucho sentido del humor, y estableció relaciones de complicidad y vecindad con mujeres más jóvenes, como Ángeles López de Ayala y Molero (1856-1926), también sevillana, pero de buena familia, con educación religiosa y encerrada un tiempo en un convento, que aborrecerá toda la vida. Ángeles se casó legalmente dos veces, la segunda con un profesor de guitarra con el que compartía local en la calle Tallers y que la acompañaba en alguna de sus representaciones teatrales. Era republicana, masona y activista incombustible, autora prolífica y editora de prensa, y en estrecha complicidad con una sencilla tejedora como Teresa Claramunt i Creus (1862-1931) organizaron los grandes eventos que impresionaron a los librepensadores barceloneses.

³² Una visión interesante sobre el espiritismo europeo en Linse, Ulrich (2002), *Videntes y milagrosos. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Madrid, Siglo XXI, y sobre las feministas y el espiritismo véase Rowbotham, Sheila (2016), *Rebel Crossings. New Women, Free Lovers, and Radicals in Britain and the United States*, Londres, Verso, y en general sobre feminismos: Offen, Karen (2015), *Feminismos europeos, 1700-1950. Una historia política*, Madrid, Akal.

Claramunt tenía un perfil bastante diferente, hija de la clase obrera, con padres siempre emigrantes buscando trabajo, encargada de sus hermanos pequeños, sin escolarizar y aun así escritora y autora importante a partir de la lectura nocturna y el autodidactismo. Era, pues, como la mayoría de mujeres de la ciudad industrial, el gran espejo de todas las mujeres trabajadoras, sencillas, pobres, atareadas y despreciadas que trabajaban desde los 7 u 8 años, explotadas y sin derechos. Claramunt, siempre trabajando, migrando a menudo, y sin domicilio fijo, era valiente y practicante del amor libre (tuvo varias parejas siempre provenientes de los medios anarquistas y obreros). Los periodistas la describían como una mujer muy guapa, atractiva, valiente y decidida, de voz firme que conmovía al público. Fue una gran activista anticlerical y participó en la prensa obrerista anarquista del siglo XIX y XX y en los grupos clandestinos.

Estas tres mujeres tuvieron la sabiduría y el acierto de organizar la Sociedad Autónoma de Mujeres, una plataforma diversa, intergeneracional, interclasista y que consiguió que muchas de las mujeres que se acercaban se vieran reflejadas en los perfiles de las organizadoras. Las diferentes sensibilidades, la atracción magnética de las palabras en las conferencias o en la calle, consiguieron despertar no pocas inteligencias femeninas, y abrir caminos de lucha, empoderamiento y emancipación que perduraron durante muchos años en el imaginario colectivo de la ciudad. Formaron a numerosas alumnas en sus escuelas de barriada, que pronto se multiplicaron por todos los barrios industrializados de Cataluña, y dejaron un legado importante en forma de periódicos, libros y folletines, que fueron releídos durante generaciones, a veces en momentos de prohibiciones y clandestinidad en los que se recuperaban los textos escondidos, o se leían en voz alta en los sindicatos obreros, en las agrupaciones espiritistas o teósofas, en los

ateneos, en las casas del pueblo, en los centros esperantistas, en los centros excursionistas o en las escuelas libres.

Nuestras protagonistas, y sus compañeras de lucha, eran modelos de mujeres poderosas para sus contemporáneas, concretamente a través de sus actos públicos, sus campañas de desobediencia civil, las bodas con desfiles y bandas de música que interpretaban la Marsellesa (la de la médium Cándida Sanz, la mejor amiga de Amalia en Gracia, explicado en la prensa espiritista), el apadrinamiento laico de alguna de las tres, o juntas, de varios bebés inscritos en el Registro Civil con nombres heredados de la Revolución Francesa, o que remitían a la cosmogonía internacionalista o republicana (reseñados oportunamente en *Las Dominicales*, *La Tramontana*, etc.) o las diversas campañas a favor de los cementerios y los entierros civiles, que denunciaban con el secuestro de los difuntos por parte de la Iglesia, o los bautizos sin el permiso de los padres, por parte de las abuelas de los bebés, también todo narrado en la prensa, aparte de los sabotajes a procesiones, las peleas en la vía pública, etc. La prensa nos informa de las fiestas en las logias masónicas, las cenas republicanas, las famosas y demonizadas cenas de promiscuación, las fiestas de las escuelas racionalistas, los exámenes y la entrega de diplomas y premios a los alumnos, las fiestas de los domingos con la actuación de los anónimos activistas que, recitando, cantando, tocando el violín o la bandurria, se dirigían al público, lanzaban proclamas políticas, cantaban zarzuelas, canciones de Clavé o recitaban poemas propios o de otros. La construcción de una verdadera hegemonía popular se hacía en todos estos ambientes, ambientes humildes pero de contestación al privilegio, de conocimiento y formación cultural, para unas generaciones privadas de escuela de calidad, privadas de dignidad y en busca de alternativas sociales, culturales, políticas, económicas y vitales. Un mundo en transformación acompañó a nuestras activistas, que no podían dejar a las mujeres

atrás: tenían que formar parte de todo ese mundo que estaba naciendo en esos instantes. Tal era la fuerza de nuestras activistas.

La Sociedad Autónoma de Mujeres pronto se transformó en el Fomento de la Instrucción Libre, de la calle Ferlandina, donde había una decena de sedes de asociaciones obreristas y el Centro de Estudios Psicológicos, entidad espiritista, y su revista. El Fomento mantenía una escuela racionalista que disponía de un pequeño orfeón y una compañía teatral. Pronto mujeres como Teresa Claramunt y Ángeles López de Ayala verían representadas sus propias obras en el popular Teatro Circo Barcelonés; hasta hacía pocos años, el teatro estaba reservado a los hombres.³³ Pero esta labor constructiva de redes de sororidad y de creación de las bases de una gran organización cívica interclasista, de izquierdas (republicana, socialista o anarquista) y de oposición a las jerarquías hegemónicas tradicionales y sus privilegios, se vio frustrada por la gran represión de aquellos años en contra del anarquismo organizado y el socialismo de acción directa, que cristalizó con la gran represión de 1896 con la excusa del estallido de la bomba de Canvis Nous en el recorrido de la procesión de Corpus, de autoría desconocida todavía ahora. Significativamente los primeros registros se realizaron en Ferlandina y en las sedes de las entidades femeninas y obreristas. Teresa Claramunt, a pesar de no estar en Barcelona el día de los hechos, fue encarcelada y torturada en el castillo de Montjuïc, con los hombres. Se pagaba muy cara la visibilidad de las mujeres, el hablar en público, escribir y ser valiente. Claramunt nunca bajó la cabeza, su trayectoria estaría comprometida con la causa obrera y la

³³ Sobre el Teatro Circo como *zona temporalmente autónoma* (ZAT), según el concepto de Hakim Bey, que explica que hay zonas que escapan del control social, y el posterior borrado del sitio dentro de la memoria colectiva del barrio hecha por los franquistas, véase: Marín Silvestre, Dolors (2019), obra cit.

causa femenina hasta sus últimos días. Tampoco desfallecieron sus compañeras: sus vidas se cruzarán a lo largo de varias décadas en una labor de admiración mutua, en redes solidarias de recogida de dinero o cobijo de las militantes en los años difíciles (distintas muestras en la prensa feminista espiritista o librepensadora, a favor de Maria Trulls, la hija de Nakens, Ángeles López de Ayala, Maria Marín y otras), en unos años en los que la edad dejaba desprotegidas a aquellas mujeres que se habían quedado solas y sin medios de subsistencia.³⁴

Comprobamos como en los años ochenta y noventa del siglo XIX todas estas mujeres compartían grupos y activismo, en una actividad incansable. Teresa Claramunt militaba también dentro del grupo Liga Anticlerical Monti Tognetti, en Sabadell, y colaboraba en el periódico *Los Desheredados*. Belén Sárraga de Farrero fundó en Barcelona su revista de mujeres y para mujeres *La Conciencia Libre*, en la que colaboraron todas sus compañeras, y desplegó una actividad incansable por toda la Península, creando grupos librepensadores feministas. Ángeles López de Ayala fundó cuatro revistas feministas, fue oradora, propagandista y una de las socias más activas de la Sociedad Autónoma de Mujeres y, al fin, la fundadora de la Sociedad Progresiva Femenina.³⁵ La incluimos, en estos años, dentro de las anarquistas, ya que sus discursos anticlericales y sus actuaciones se inscriben dentro de los actos de acción directa de los últimos diez años del siglo XIX, y fue descrita como tal en los periódicos. López de Ayala sufrió dos

³⁴ La familia de Gardènia Ratés en Rubí acogió al activo anticlerical y profeminista Cristòfol Li-trán en sus últimos años, así como a varias militantes femeninas como Maria Marín. Entrevista a Gardènia Ratés, Reus, 2012.

³⁵ Sobre esta cuestión desconocida, véase Marín Silvestre, Dolors (2019), obra cit.

intentos de atentado (en Santander y Barcelona) y fue encarcelada al menos tres veces, como hemos comprobado documentalmente en sus escritos y en la prensa, donde se notifican las detenciones y las multas por delitos de imprenta. Transitó desde los círculos cercanos a Ruiz Zorrilla, donde seguramente estableció amistad con Ferrer Guardia en sus años franceses, hacia el republicanismo radical, si bien tuvo varios enfrentamientos con los hombres de su partido, en concreto con Alejandro Lerroux, que la vetó de hablar en Madrid, por el hecho de ser mujer, dentro de la campaña para la revisión de los procesos de Montjuïc, aunque ella fuera la principal artífice. Solo algunos periódicos librepensadores como *Las Dominicales* reprobaron la actitud abiertamente machista de *Don Alacandru*, o *Don Prudencio*, como cómicamente llamaban a Alejandro Lerroux las revistas satíricas catalanas. Explicaron que las mujeres, en Madrid, no podían participar en mítines, a diferencia de Barcelona, donde intervenían desde los años ochenta, como hemos comprobado.

El proyecto más personal de López de Ayala, la poderosa organización Sociedad Progresiva Femenina (1898-1926), acogió a mujeres republicanas (no solo vinculadas posteriormente al Partido Radical, sino también a anarquistas y socialistas)³⁶ en varias plataformas federadas en todo el Estado español. Destacamos que se crearon varias delegaciones en Cataluña y en todo el Estado español, amplificadas desde

³⁶ Señalamos el error común en distintas investigaciones de afirmar, sin contrastar las fuentes, que había sido fundada también por la espiritista Amalia Domingo Soler (cuando en su fundación ya se había peleado públicamente y con descalificaciones en la prensa con López de Ayala) y Teresa Claramunt (que en su fundación estaba en Londres o fuera de Barcelona). Véase Marín, Dolores (2018 y 2020), obras cit.

Las Dominicales del Libre Pensamiento o *El Motín*, destacados periódicos progresistas. Un ejemplo del poder de López de Ayala, vinculada intensamente junto a Belén Sárraga y Teresa Claramunt al periódico *El Porvenir del Obrero* y a sus editores, fue que en Mahón se creó una escuela de la Sociedad Progresiva Femenina que en 1902 tenía 60 estudiantes y que perduró dos años, ya que en 1903-1904 fue acogida en el Colegio Germinal, según leemos en la prensa obrera. El relevo de la escuela, en la misma población, lo tomarán entes anarquistas de la Escuela Moderna conectados también con la activista feminista.³⁷

En este contexto de libertades individuales femeninas y de ruptura personal de las imposiciones del estado y los poderes fácticos (estado, ejército, iglesia, incluido el patriarcado) los librepensadores, algunos republicanos federales y los anarquismos expresaron su rechazo e independencia de las formas rituales tradicionales impuestas desde el poder sobre la vida privada de las personas. Protagonizaron enfrentamientos públicos con jueces y eclesiástico, y también en la vida cotidiana y privada.³⁸ Todas estas trayectorias femeninas laicas y de desobediencia civil pervivieron hasta la revolución de 1936, ya que fue una cuestión importante no solo dentro del espectro del librepensamiento del XIX. Un ejemplo fue la crítica a las «bodas por el comité», denunciadas en la revista *Mujeres Libres* por la médica Amparo Poch

³⁷ Sobre el tema, véase Alzina Seguí, Pere (2009), *Teoria i pràctica educativa obrerista a Menorca: Joan Mir i Mir i les escoles laïques*, Alaior, tesi doctoral, y del mismo autor (2014), *Moviment obrer i escoles laïques a Menorca (1900-1936)*, Palma, Documenta Balear.

³⁸ La misma Teresa Claramunt, la activista más destacada de los últimos veinte años del siglo XIX, formaba parte de un grupo mixto: Liga Anticlerical Monti Tognetti. Véase Pradas Baena, Amalia (2006), *Teresa Claramunt. La Virgen roja barcelonesa*, Barcelona, Virus; y Vicente Villanueva, Laura (2007), *Teresa Claramunt (1862-1831). Pionera del feminismo obrerista anarquista*, Madrid, FAL.

y la empleada de Telefónica y poeta Lucía Sánchez Saornil con unos textos divertidos y llenos de humor.³⁹

Añadimos que las feministas librepensadoras fueron nuestras grandes activistas de la deserción, la desobediencia civil y militar, y el boicot a las llamadas para formar parte de los ejércitos. Cabe recordar la trayectoria catalana de oposición a las odiadas quintas y la tradición de revueltas federales. Una consecuencia de estas tradiciones urbanas fue que, a finales del siglo XIX y los treinta primeros años del XX, el movimiento en torno al pacifismo y el antimilitarismo experimentó un gran impulso dentro de los sectores proletarios, ya que se autorepresentaban como carne de cañón, sin voz ni voto en todos los conflictos coloniales. Muchas de nuestras protagonistas fueron detenidas por estas acciones; por ejemplo, Belén Sárraga (1896) en Valencia, con otras cinco compañeras, por intentar impedir el embarque de soldados a Cuba, y pocos años después ocurrirá lo mismo en Barcelona en contra de la guerra de Marruecos (1909). Además, muchas de nuestras protagonistas, en Europa y América hicieron suya la consigna neomalthusiana de la «huelga de vientres», en contra de las guerras, y desplegaron una gran actividad anticolonial en todo el mundo. La vinculación de las espiritistas y teósofas con las ligas de defensa de animales y plantas (incluidas la crítica de las corridas de toros o las campañas contra la vivisección animal) está aún por relatar, pero se constata en las asociaciones de finales del siglo XIX, y también en biografías como la de la maestra Antonia Maymón. La idea del pacifismo, en los años de guerras europeas coloniales, fue poderosa; el propio

³⁹ Reproducido en Marín, Dolors (2010), *Anarquistas. Un siglo de movimiento libertario en España*, Barcelona, Ariel.

Ferrer Guardia la difundió a partir de los libros de lectura de la Escuela Moderna. También se divulgó a través de las familias pacifistas y librepensadoras (entre ellas las espiritistas y teósofas, que no solo se oponían a las guerras, sino que emprendieron las primeras campañas públicas en contra de la pena de muerte, las condenas a los desertores o los universos concentracionarios represivos), y una consulta en sus publicaciones nos aporta muchos nuevos datos sobre el tema.

En el entorno del feminismo librepensador aparecieron los rostros de las maestras, institutrices y educadoras, todas mujeres libres que hacían de la cultura la palanca para conseguir una mayor capacitación femenina, elemento indispensable para la discusión sobre los propios derechos en igualdad con los contrincantes. Encontramos verdaderas genealogías familiares de abuelas, hijas y nietas, todas ilustradas y cultas, en una tradición educadora importante y no narrada todavía de mujeres educadoras en las grandes ciudades. Un ejemplo paradigmático es el de Teresa Mañé, madre de Frederica Montseny. Mañé compartió tribuna con el grupo de mujeres librepensadoras catalanas varias veces hasta que se marchó a Londres acompañando a Joan Montseny, desterrado en 1896. Tanto Amalia Domingo como Ángeles López de Ayala, Dolores Zea, Isabel Zwonar, Júlia Aymá y muchas más, abrieron varias escuelas (a veces en su propio hogar) de educación de niñas y chicas. Otras trabajaron como institutrices, como lo hizo Matilde Fernández para complementar su escaso sueldo como traductora y mujer viuda con dos hijos.⁴⁰

⁴⁰ Una biografía en proceso de publicación, con la reedición de uno de sus volúmenes.

Recuperemos los modelos femeninos en la memoria de las ciudades

Poco después del julio de la Manifestación de las Mujeres, en octubre, y conmemorando el primer aniversario del fusilamiento del maestro y activista del librepensamiento Francisco Ferrer Guardia, una fotografía publicada en *L'Esquella de la Torratxa* nos muestra el rostro de Ángeles López de Ayala y sus amigas entre los librepensadores que llevaron coronas de flores a la tumba de Ferrer en el cementerio libre de Montjuïc, un símbolo de valentía y fidelidad a la amistad. Los mismos días, en Barcelona se celebró el Primer Congreso Librepensador, presidido por López de Ayala, y los republicanos, masones, espiritistas, teósofos, anarquistas y progresistas catalanes que se reunieron en el Palau de Belles Arts. La lucha en la ciudad no hacía sino continuar.

El contexto de la respuesta de nuestras protagonistas nos vincula a la larga tradición de la revuelta en una ciudad industrializada y con graves tensiones sociales como Barcelona. Unas revueltas que arrancan desde las primeras formas de oposición popular al sistema de fábrica y al desigual reparto de la riqueza en una ciudad con puerto de mar, con una fluctuación importante de la población, y la creciente emigración de la Cataluña rural a los grandes centros cosmopolitas. Ideas, libros prohibidos, acción obrerista y una bohemia literaria y artística eran una mezcla que sacudía la ciudad y la transformaba continuamente, no sin resistencias de los sectores más tradicionales. Las mujeres eran las más desfavorecidas en el reparto del bienestar social; eran además la gran mayoría de trabajadoras del sector textil, predominante en Cataluña desde los últimos años del siglo XIX y el primer tercio del XX.

En 1913 las mujeres volvían a salir a la calle e hicieron huelga agrupadas en torno a la agrupación sindical La Constancia, y, muy poco después, debido a las graves crisis de subsistencia de los inviernos, durante la gran guerra europea, cuando se vendieron los víveres (pan, carbón, harinas, carne, bacalao) a los ejércitos en lucha y aumentaron de precio significativamente mientras se acaparaban en almacenes, las mujeres volvieron a salir a la calle.⁴¹ Las convocaron las antiguas socias de la Progresiva, amigas de Ángeles López de Ayala y las redactoras de sus órganos de prensa, como Maria Marín y Amalia Alegre convocaron a las barcelonesas a partir de la acción directa y los llamamientos a la calle. Al cabo de unas horas, estalló la gran revuelta (todavía silenciada en los volúmenes de historia), que como una traca inflamaba las calles de la ciudad. Se conoce como «la Gran Huelga de Mujeres», y significativamente los periódicos de derechas alertaban de las dimensiones que podía tomar la cosa, comparándola con los hechos de julio de 1909.

Inmediatamente Barcelona quedó parada y también todo el sector textil. Además, las mujeres se autoorganizaron al margen de todo, rechazaron a los hombres y desfilaron solas por la ciudad, improvisaron charlas multitudinarias en mercados y plazas y en una noche arrasaron el Paralelo en una acción de protesta contra el tráfico de los cuerpos de las mujeres, en la que invitaron a bailarinas, cupletistas y trabajadoras de los locales nocturnos a unirse a su lucha en una acción sin precedentes en la historia de la ciudad. En esas tres semanas de enero de 1918, el testimonio de la lucha feminista de las republica-

⁴¹ Sobre la huelga y la participación de Ródenas, véase Marín Silvestre, Dolors (2021), *Llibertat Ródenas: feminista i anarcosindicalista*, Barcelona, Institut Català de les Dones (también en línea), y Marín, Dolors (2021), *Libertad Ródenas, una biografía*, en la revista *Regeneración*, otoño de 2021, México.

nas radicales pasó a las jóvenes militantes anarcosindicalistas. Pronto las portavoces de la huelga tomaron la palabra con valentía y poder, y los periódicos obreros conocieron por primera vez sus nombres. Destacamos la potente personalidad de Llibertat Ródenas (hija de librepensadores valencianos y alumna de las escuelas laicas), las tejedoras hermanas Dolcet (criadas en el ambiente sabadellense librepensador y anticlerical) o la activa Lola Ferrer, una de las primeras activistas en contra de la subida de alquileres.

Mujeres, librepensamiento, enseñanza y acción en las calles, eslabones de una misma cadena en busca de la libertad de conciencia y de acción.



La compleja relación entre el feminismo y la religión

Nazanín Armanian

Antes de empezar, es necesario que definamos algunos conceptos que vamos a utilizar en este texto. Distinguimos entre la religión y la espiritualidad: la primera consiste en un sistema de creencias, fantasías, costumbres, ritos y símbolos establecidos por los hombres de las clases dominantes, con el objetivo de obtener la gracia de las fuerzas invisibles mediante la obediencia de otros seres humanos a sus directrices utilizando como recursos la promesa de recompensa y la amenaza implícita y explícita de castigos. Con la *espiritualidad* nos referiremos a la relación directa del individuo con sus dioses, sin intermediarios, sea la casta clerical o los textos presentados como «sagrados». Si bien respetamos la espiritualidad de cada persona, invitamos a someter la religión a la crítica, igual que cualquier otra ideología y doctrina, con el objetivo de liberar al ser humano del control de los que manipulan nuestros miedos en beneficio propio, gremial o de su clase. El respeto hacia la persona creyente no debe implicar el respeto a sus creencias religiosas, empapadas de enseñanzas supremacistas, clasistas y violentas, que además confunden el mundo real con uno imaginario, manteniendo a las personas adultas en el estado infantil de la vida, tratándolas como ignorantes.

A pesar de sus pretensiones aglutinadoras y universalistas, las religiones, además de ser ideologías elaboradas en defensa de los intereses de determinados grupos étnicos, clases y género, están marcadas por el hábitat y el tiempo en los que nacieron en siglos y milenios pasados. El hecho de cubrirse el cuerpo, incluso la cabeza, por

ejemplo, es propio de las zonas de extremo calor o frío: la vestimenta de los esquimales y la de los hombres y mujeres del desierto árabe se asemejan y contrastan con la que usan los habitantes de Amazonia, que andan desnudos. Por eso, carece de sentido y lógica que una alemana lleve pantalón corto y camiseta en el Sáhara occidental y haga proselitismo del protestantismo, o que una saharauí luzca un *melhfás* en Berlín, enseñando islam. ¿No dice el propio Alá en el Corán: «Y no enviamos un mensajero excepto en el idioma de su pueblo» (14, Ebrahim)? Es un versículo que confirma la *localidad* de las construcciones religiosas, no su universalidad: Zaratustra para los persas, Mahoma para los árabes, Moisés para los judíos, etc.

Que a estas alturas de la civilización humana tengamos que volver a exponer las obviedades que parecían superadas, se debe a la preocupante regresión que el mundo está sufriendo en sus conocimientos y derechos desde que el capitalismo, en su ofensiva contra el proceso del progreso a nivel mundial, creó a finales de los setenta, una Santa Alianza con la extrema derecha judía, cristiana e islámica. Fue así como en 1978, Juan Pablo II de Polonia se convirtió en papa y su discípulo Lech Walesa, en la pieza clave para atacar el socialismo siempre lacio desde Polonia, país con frontera común con la URSS, y los hombres zombis del islam, sunnita y chiita, irrumpieron en Afganistán e Irán (luego lo hicieron en Irak, Turquía, Libia, Siria) para resucitar la tenebrosa Edad Media. Desde entonces, las fuerzas reaccionarias han hecho una marcha inquietantemente imparable por el globo.

Será en este marco donde aparecen los feminismos «religiosos», para poner un nuevo ropaje a los viejos y petrificados conceptos misóginos, y justificar el estatus de subgénero de la mujer «por su destino biológico» y su razón de ser, ella ha sido creada para que «Adán no esté solo» (Génesis II: 18 y 22), y para que sirva a la «quietud del

hombre» (Corán, 30: 21). Su trayectoria ha demostrado que ninguna interpretación benévola de los textos sagrados propone un cambio en la estructura del poder a beneficio de un mundo justo, sobre todo para la mujer trabajadora.

Este proceso se consolida con un segundo asalto brutal del capitalismo neoliberal, en los años dos mil, arrebatando el pan, la vivienda, los sueldos y los servicios sociales a cientos de millones de seres humanos —feminizando aún más la pobreza— y dejándoles con lo puesto a merced de los dioses y de sus profesionales timadores: los líderes religiosos que, desde entonces, y tras siglos de pérdida de poder, están haciendo su agosto. Los ciudadanos vuelven a ser esclavos del «señor» del Cielo, y las mujeres, además, del de la casa, y desesperados y asustados recuperan a los amigos invisibles de la temprana edad del ser humano: junto con el mercado, la religión volverá a ser el principal enemigo de los derechos de la mujer en todo el mundo.

Es en este contexto donde aparecen, por un lado, las nuevas olas del feminismo con nuevos retos y desafíos, y, por otro, su antídoto: el movimiento de los feminismos religiosos, que teorizan con vocabularios modernos la inferioridad de la mujer e insisten en que la diferencia sea sinónimo de la privación de derechos. Y aquí, no es lo mismo ser *feminista creyente* que ser de *religión feminista*. El primer concepto es el principal componente del movimiento feminista secular global: son millones de mujeres creyentes que, desde su espiritualidad e independencia de las instituciones religiosas, acompañan a las laicas y ateas en la batalla por la igualdad de todas las mujeres. El segundo término simplemente no existe: los textos sagrados se oponen a casi la totalidad de las reivindicaciones feministas; a acabar con la pobreza, la violencia y la violación; a la autonomía, etc.

¿Religiosas feministas?

Han pasado algunas décadas desde que los planteamientos generales de un feminismo sin adjetivos, adaptados a las circunstancias concretas de cada país, mostraban su gran capacidad y eficacia en reclutar a millones de mujeres y algunos hombres deseosos de progreso, para acabar con la escandalosa discriminación que sufre la mitad de la humanidad por razón de género. Era y es obvio que la prioridad de las feministas de Ciudad Juárez o Kabul no es la misma que la de las suecas o la de las japonesas y, justo por ello, sus conquistas forman parte de la revolución silenciosa social más importante del siglo pasado.

En las últimas décadas han salido grupos que procuran robar la identidad al feminismo universal de liberación de la mujer: son mujeres que afirman que las religiones antiguas ya nacieron feministas, y para demostrar tal hecho, históricamente imposible, se esfuerzan a realizar interpretaciones de los textos *sagrados* (cuando lo *sagrado* es sinónimo de inamovible). Ellas, mientras aceptan el estado laico de derechos y disfrutan de sus ventajas, reclaman un trato igualitario para sí mismas dentro de las instituciones del poder religioso, creyendo que una «pastora» convertiría al «rebaño» (una masa sin voluntad propia) con su mágico bastón en ciudadanos con derechos humanos.

Así, las mujeres militantes cristianas demandan la ordenación femenina, pero incluso un papa «aperturista» como Francisco, mientras admite a los divorciados y homosexuales en la Iglesia (para recuperar la pérdida de adeptos en las últimas décadas), continuamente ataca el feminismo y las «teorías de género», acusándolos de «destruir la familia», y se niega rotundamente a compartir el poder con las mujeres: las quiere solo para que llenen la plaza de San Pedro y limpien el Vaticano. ¿Mujer y poder? ¿Qué más pedirán después? ¿La disolución

**"Han salido grupos
que procuran robar
la identidad al fe-
minismo universal
de liberación de la
mujer"**

de la familia tradicional, el pilar del patriarcado, o desmantelar el sistema de mercado y acabar con el negocio de la pobreza?

Fuera de la Iglesia, las damas de la Teología Cristiana de la Liberación o de la interesante teología ecofeminista construyen con sus manos una sociedad justa para todos.

Las *feministas religiosas judías*, por su parte, en vez de luchar por un estado laico en Israel (país donde el Gran Rabinato tiene el control exclusivo sobre asuntos como el matrimonio y el divorcio, y hasta tiene una lista de «hijos bastardos») exigen a los jefes religiosos poder rezar libremente en el Muro de las Lamentaciones o acabar con espacios segregados por sexo. Dejan que sean las feministas sin adjetivo quienes denuncien la caída de Israel en el *ranking* de la Brecha Global de Género 2020, del puesto 46 (en 2018) al puesto 64, entre 153 países. En este estado teocrático, la violencia machista se disparó un 250 % en 2020, al igual que las desigualdades de género: cerca del 70 % de quienes perdieron sus trabajos fueron mujeres.

¿Cómo interpretan estas religiosas el hecho de que Abraham —el patriarca de las tres religiones semíticas— abandonase a su esclava sexual Agar y a su propio hijo Ismael en el desierto sin agua y comida? ¿Se puede esperar que ellas defiendan una ley contra la violencia de género, si ni siquiera se les permite reflexionar sobre cómo puede ser el *profeta de Dios* un hombre que ha intentado matar a su esposa y a sus dos hijos? Un plebeyo sería juzgado por el intento de asesinato, con alevosía y agravante familiar.

En cuanto a sus hermanas, las llamadas *feministas islámicas*, presentan una diferencia esencial en sus demandas: para alcanzar sus objetivos necesitan un *estado teocrático islámico*, y que este se aplique no solo a las «dedicadas a la religión» (en el islam no existe la institución

monacal), sino a todas las mujeres y hombres nacidos musulmanes mediante tribunales islámicos que impartan leyes y normas del Corán y las sharias de cada corriente, escritas hace cientos de años.

El término *feminismo islámico* nace en Irán al inicio de 1990, después de más de una década de persecución a las organizaciones feministas laicas y del encarcelamiento y ejecución de sus dirigentes por la teocracia islamista instalada en 1978. El argumento de sus autoridades sin duda fue *original*: «como en la era de Mahoma, siglo VII, en la península arábiga no existían partidos políticos, sindicatos obreros y organizaciones feministas—todos ellos inventados por el colonialismo occidental—, una sociedad como la iraní del siglo XX tampoco los necesitaba». Creyeron que, al eliminar las voces que denunciaban los graves problemas sociales y sobre todo la discriminación de la mitad de la población, podrían devolver la sociedad a la Edad Media, haciendo desaparecer los «problemas de la mujer». Eso, obviamente, no solo no sucedió, sino que la extrema derecha islamista, al destruir las conquistas de las mujeres de las décadas pasadas (derechos individuales, políticos, económicos, etc.), incrementó su lista de reivindicaciones. Con ello allanó el camino del surgimiento de este fenómeno: las propias mujeres islamistas vinculadas a los hombres del poder —como Faezeh Hashemi, hija del entonces presidente Rafsanjaní— descubrieron la humillación legalizada en su propia piel. Afectadas por la restauración de leyes que asignaban el estatus de subgénero a las iraníes (¡como establecer la poliginia, de la que se aprovecharon sus esposos, o el matrimonio por horas!), decidieron ofrecer su versión «alternativa» del Corán suavizando el *apartheid* de género impuesto por aquella teocracia.

Con el tiempo, las islamistas se han dividido en tres grupos:

1. Las *fundamentalistas*, que abogan por el «Cásate y sé sumisa», acusan a las feministas (laicas) de ser agentes de la corrupción moral;

convierten la fuerza femenina en opresión patriarcal, confirmando que la sumisión de las mujeres a la supremacía masculina se debe a la falta de poder y derechos bajo el patriarcado: un alineamiento o lavado de cerebro. Al no criticar la pedofilia legitimada por la religión bajo el manto del matrimonio de hombres con niñas pequeñas, incluso recién nacidas, se convierten en cómplices de la muerte de miles de menores provocada por las continuas violaciones maritales. Son las acérrimas defensoras del velo, que en el islam es el símbolo de la edad fértil de las niñas y mujeres, y no una manifestación de su religiosidad: «Las mujeres que han llegado a la menopausia... no cometen falta al deponer sus velos de adultas...» (Corán, 24: 60). Por esto, el velo religioso no debería existir. Al poner el velo a una muchacha de 7-8 años anuncian su entrada en el mercado del matrimonio, por lo que debe dejar de comportarse como una niña: se le prohíbe bailar, cantar, soltar una carcajada, jugar con niños o incluso jugar, o vestirse «con ligereza». La justificación de esta perversidad sí es religiosa: *si fuese un hecho deleznable, Alá no hubiera permitido a Mahoma casarse con Aisha, de seis u ocho años*. A las mujeres talibanes les trae sin cuidado que la mujer tenga derecho de voto, de trabajo, de estudio, de elegir su pareja, etc. Las de «cásate y sé sumisa» son también las que creen que la mujer decente solo existe en términos de madre y esposa, con deberes que están por encima de ser mujer y libre, pues su naturaleza débil y emocional es incompatible con las tareas asignadas a los hombres, creados fuertes y racionales. De allí su rol y la defensa de la separación entre los géneros en los centros educativos y laborales. Acusan a otros grupos feministas de ser transmisores de la corrupción moral y causantes del aumento espectacular de divorcios y de violencia machista, sin dejar de pedir la restricción legal de la poligamia.

2. Las *reformistas* exigen que el pañuelo sustituya el chador y hiyab, y que en la aplicación de las leyes bárbaras de lapidación o talión la vida

de la mujer valga lo mismo que la de un hombre, y no la mitad, como establecen las religiones judeoislámicas. Algunas de estas mujeres afirman en España que «Mahoma fue el primer mandatario del mundo en otorgar el derecho al voto a la mujer»; simple y conscientemente faltan a la verdad: las primeras mujeres musulmanas que pudieron votar lo hicieron en 1919 en las repúblicas socialistas de la Unión Soviética, y las segundas, en la Turquía laica en 1932. Mientras, Arabia Saudí, la cuna del islam, es el *único* país del mundo donde aún no pueden hacerlo.

Las promotoras de esta corriente rechazan la sharia porque es misógina y anticuada, y solo recurren al Corán para exigir cambios en la legislación; una política de paridad en los puestos de mando del país; que el pañuelo sustituya al hiyab obligatorio; que aumente la edad nupcial de las niñas, que fue reducida de 20 años en 1978 a los 13 actuales, o que la violencia contra la mujer sea delito. Han indagado en los textos sagrados en busca de algún versículo o cita de las autoridades islámicas de hace mil años para reinterpretarlos y presentarlos como alternativa a un *apartheid* que ha bajado el estatus de la mujer del segundo sexo de la era de Pahlaví al subgénero actual. Pretenden, así, cambiar el pensamiento de los islamistas, de extrema derecha, que ostentan el poder para acusarles de herejía.

Sin embargo, sus interpretaciones han sido desautorizadas por los fundamentalistas, que han hecho referencia contundentemente a versículos del Corán, recordándoles, por ejemplo, que Dios por algo solo ha enviado profetas de sexo masculino y solo a ellos les ha hecho revelaciones (Corán, 21:7); que «Los hombres tienen la autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a los unos sobre las otras» (Corán, 4: 34); que si no les obedecen, ellos tienen derecho a «corregirlas» con la venia del Creador, o que para denunciar

una violación se requiere el testimonio de cuatro hombres que la hayan presenciado. Ante la imposibilidad de introducir cambios en el sistema, la mayoría de sus promotoras, como Shirin Ebadi, Premio Nobel de la Paz, han pasado al tercer grupo.

Piden, literalmente, que la ley del talión, extraída del Código de Hammurabi, del siglo XVIII a. C., respete la igualdad de la mujer: que el valor de un ojo del hombre no sea equivalente a dos ojos de mujer o que, en la lapidación, ella también sea enterrada hasta la cintura, como el hombre, y no hasta los pechos, para poder disfrutar de la enmienda que indulta al condenado que consiga liberarse por sus propios medios. ¿Liberarse ella con las manos atadas y enterradas? ¡Es aterrador el castigo y mezquina la propuesta de reforma, teniendo en cuenta que los iraníes del siglo XX desconocían este castigo, por lo que podrían exigir directamente la abolición de la pena de muerte! Han ignorado la pluralidad de la población femenina, excluyendo a los millones de mujeres iraníes y del mundo que no son practicantes de su credo. Apoyan la teocracia —que nunca prometió el bienestar en esta vida, y no el sistema del gobierno por y para el pueblo. Piden los mismos derechos para la mujer que los que un sistema dictatorial y subdesarrollado, dirigido por una élite (como en Arabia Saudí), reconoce para el hombre, quien tampoco goza de los derechos humanos más elementales.

Sus tesis no son debatibles por irracionales: se oponen a que una niña, a partir de los 7-8 años, haga lo mismo que los niños de su edad (bailar, cantar, soltar una carcajada, hacer el tonto, etc.), impidiendo que teja su identidad; la fuerzan para que empiece a vigilar su sexualidad, centrada además en su virginidad, su principal tesoro. Su cuerpo, al igual que su alma, dejará de cobijar sus propias ilusiones y deseos para ser rellenado con los deseos de sus vigilantes. Esta lucha

contra su cuerpo, para que desde esta sutil alienación guste a otros, le perseguirá toda su vida, como la culminación de una sumisión glorificada de los dominados.

Minusvaloran el simbolismo que representa el velo y ocultan la profunda relación que existe entre el poder y la vestimenta. «¿Quién lleva los pantalones en tu casa, en tu país?» es una pregunta sabia y reveladora. Tampoco han criticado las religiones como sistemas totalitarios que no dejan ningún espacio a la libertad de la persona, ni siquiera del pensamiento; han guardado silencio ante ideas que consideran a la mujer botín de guerra (en una zona azotada por conflictos bélicos) y mantienen el concepto de *esclavo* y también de *esclava sexual* (concupina), a quienes se puede vender y comprar. No tratan los derechos de las personas a la sexualidad libre ni, por ende, se posicionan frente al asesinato de mujeres y hombres por tener relaciones homosexuales o fuera del matrimonio.

Como portavoces de las clases media y alta, nunca han tratado con la pobreza y la exclusión económica de decenas de millones de mujeres en los países musulmanes. ¿Repartir limosna es lo mismo que justicia social? La *feminización de la pobreza* significa que el 75 % de los 1 300 millones de personas del mundo que viven bajo el umbral de la pobreza son mujeres, y eso no se debe a una nefasta distribución de los recursos, sino a la propiedad privada sobre las principales fuentes de producción: solo el 1 % de las mujeres de África son propietarias de tierra, y mientras que producen el 80 % de los alimentos, sufren hambre. Las islamistas ni siquiera han tratado la feminización de las víctimas de las guerras (70 %), ni la militarización de la prostitución, ni han promovido un movimiento por la paz.

3. Las *radicales* reclaman la separación entre la religión y el poder, y la voluntariedad del velo, ya que no es uno de los cinco pilares del islam.

"Minusvaloran el simbolismo que representa el velo y ocultan la profunda relación que existe entre el poder y la vestimenta"

En su evolución, no solo han entablado contacto con sus compatriotas exiliadas, sino que empiezan a apreciar los logros de las feministas europeas, dejando de llamarles «corruptas y antimorales». Hoy hablan de *feminismo nacional*, y exigen la separación entre el poder y la religión, uniéndose a las mujeres progresistas y al feminismo laico de siempre.

Este conjunto de hechos e ideologías son la causa de que, en los países del área islámica, solo el 17 % de las mujeres —la cifra más baja del mundo— reciban un sueldo (miserable) por los trabajos que realizan. Privar a la sociedad de su aportación es el principal motivo del subdesarrollo de la mayoría de dichos estados, muy por encima del colonialismo destructor.

Ataque al feminismo blanco

Las feministas islámicas, al carecer de propuestas para el mundo de hoy, desvían la atención hacia su chivo expiatorio preferido: el conjunto del movimiento feminista europeo actual, que es representante de las conquistas de las mujeres progresistas en el Occidente capitalista y en el Oriente socialista. Lo llaman de forma despectiva el *feminismo blanco*. Las mujeres de extrema derecha islamista:

- Acusan a las feministas no musulmanas de representar solo a las «blancas del norte cristiano», que pretenden mantener el dominio del colonialismo sobre el sur y desde la superioridad racial, y no quieren reconocer que las musulmanas (de Afganistán, Singapur o Marruecos, por ejemplo) son felices y disfrutan de su modo de vida. Con tales afirmaciones solo manifiestan el desconocimiento de la lucha laica de las mujeres de dichas naciones, defienden el respeto a *sus tradiciones*, lo que no es otro que el conservadurismo, enemigo del progreso.

- Mientras las activistas por los derechos de la mujer en Europa piden papeles, educación, sanidad, trabajo, sueldo digno, protección para evitar los abusos sexuales por los patrones, etc. para las inmigrantes de todos los credos, las feministas islámicas salen de una tertulia para entrar en otra con el monotema de la «defensa del velo». No pronuncian ni una palabra sobre el estatus de la mujer en el Corán, considerada una eterna menor de edad, que aun siendo adulta y con títulos universitarios, hasta para casarse o ingresar en un hospital, para estudiar, trabajar, viajar, etc. necesita el permiso de un «tutor varón».

- Tampoco reconocen que el islam, el cristianismo y el judaísmo también han sido colonialistas. Durante su dominio sobre los pueblos conquistados, y tras décadas y siglos de guerra, les obligaban a cambiar de religión, de vestimenta, de nombres, de tradiciones e incluso de alfabeto y lengua, sometiéndoles, sobre todo a sus mujeres.

- Meten en el mismo saco, y de forma intencionada, las conquistas de las mujeres trabajadoras de los países occidentales (por las que miles han sido perseguidas, torturadas y asesinadas), con las atrocidades cometidas por los gobernantes colonialistas de dichos países. Así, han conseguido generar confusión y sentimientos de culpa en un sector del feminismo europeo, ocultando un gran detalle: que el colonialismo en el sur no habría sido posible sin la cooperación necesaria de los señores feudales y burgueses locales, en su mayoría hombres muy devotos, y además de sus estamentos religiosos, igual que hoy en día.

- Ignoran la evolución del movimiento feminista, cuya teoría ha superado con creces los límites impuestos a su lucha por la eliminación de todas las formas de explotación y opresión contra la mujer, de cualquier clase, raza, etnia y credo. En su largo trayecto, el feminismo ha ido añadiendo a su agenda la lucha contra el patriarcado, el capitalismo, el imperialismo, los fundamentalismos, las teocracias o el cambio climático, e incluso contra aquellos abusos que se cometen

en nombre de las singularidades religiosas y culturales: estamos ante el feminismo interseccional.

- En su enfoque tribal, los problemas de las mujeres musulmanas carecen de conexión con el resto de las mujeres, y las soluciones también. ¿Cómo, entonces, se podrían mejorar las condiciones laborales de las trabajadoras bengalíes o gallegas de Zara siendo su dueño el español Amancio Ortega? A las mujeres «anti-feminismo blanco» no se les ve en la sede de los sindicatos, defendiendo la igualdad de sueldos o un ambiente laboral libre de acosos sexuales. El fundamentalismo se opone a la justicia social, a las libertades individuales y políticas, a los sindicatos y partidos progresistas por ser inventos de los infieles occidentales blancos.

Hace unos cuantos años, el intelectual palestino Edward Said intentaba convencer al mundo occidental de que los ciudadanos del mundo islámico eran seres humanos normales con las mismas necesidades y aspiraciones que los europeos. Si levantara la cabeza vería que hoy son los amplios sectores de algunos países de Oriente Próximo y sus migrantes que se creen diferentes y, por ende, superiores al resto de los mortales, por la moral y el credo que representan: el Cielo está reservado solo para los seguidores del profeta Mahoma, afirman. La creencia de ser elegido por Dios o «la última religión designada por Dios» imposibilita el progreso, ya que desprecia la solidaridad y empatía con otros seres humanos. El discurso de la singularidad cultural/religiosa está al servicio de la división del movimiento feminista y despolitiza el análisis sobre las raíces de los privilegios de unos a costa de otras, y también las propuestas para un mundo justo.

El movimiento horizontal de la mujer

Aun así, en Irán las líderes del feminismo islámico reprimidas dejan paso a una experiencia insólita: el movimiento horizontal y espontáneo de millones de mujeres que empezaron a resistirse a los molestos controles del velo por los antidisturbios de la moral, y comenzaron a quejarse en público formando reducidos grupos de mujeres mayores (más inmunes a ser arrestadas). Desde una sororidad automática, no solo han conseguido alguna libertad en cuanto a la vestimenta, sino que han fundado decenas de ONG —en defensa de los derechos de la infancia, de los ancianos, por el ecofeminismo o los derechos de los animales, etc.—, llegando a conseguir la inclusión de estudios de género en algunas universidades, la recuperación de parte de la Ley de la familia de la década de los 1970, o la celebración del Ocho de Marzo, después de treinta años de prohibición.

Hoy, y en este Irán, donde una de cada tres mujeres entre 27 y 34 años vive sola y sin hijos —¡provocando una crisis poblacional! —, y donde los divorcios ya superan las bodas, las islamistas no tienen nada que hacer. Les han superado doce directoras de cine de nivel internacional, 46 editoras que han publicado unos 700 títulos de libros firmados por mujeres, escritoras o traductoras, mujeres alpinistas que conquistan picos del mundo, etc.

Pero el fin de este movimiento en la tierra donde se formó no ha impedido que en Occidente lo presentasen como la panacea de la liberación de la mujer del Tercer Mundo musulmán, gastando una cantidad ingente de dinero en celebrar seminarios y conferencias para mantener la religión en escena y expulsar el laicismo. Recuerden que ninguna religión del mundo es postpatriarcal.

¿Es viable un feminismo con base religiosa?

Maysoun Douas

Hace unas semanas, Angela Merkel hacía unas declaraciones que todas aplaudimos: “todos deberíamos ser feministas”. Lo dijo tras 16 años en la Cancillería alemana.

Trasladado a un plano más cercano, el de la religión, quizá la pregunta o preguntas que nos deberíamos hacer son: ¿están las religiones preparadas para una redefinición y redistribución de derechos fundamentales? ¿En qué base se fundamentaría una nueva definición o adaptación de los derechos? ¿Qué herramientas tienen para acometer esa redistribución entre sus seguidores? Si fuera el caso, ¿qué nos impide verlo o percibirlo? Y por último, ¿qué podemos hacer para que sea efectivo?

En nuestra convención actual de los estados nación encontramos poco encaje de las religiones en el ordenamiento de nuestras sociedades, en las leyes que regulan nuestras interacciones y que dinamizan las actividades vinculadas a la vida, todo ello sin citar el capítulo pendiente relativo a la incorporación de las vidas no humanas.

Es cierto que nuestras festividades orbitan en torno al hecho religioso tradicional, o mayoritario, y que se han ido abriendo camino en los usos y costumbres. Otros ejemplos de la presencia de las religiones en nuestro día a día lo vemos en los reflejos de nuestro arte y cultura.

Vemos que el *autorictas* para el desarrollo de las leyes está lejos de un sentir religioso, aunque se nutra del mismo en base a los usos y costumbres, pero el sentido de la democracia fuerza este alejamiento para una representación de sistema democrático y sistema religioso en esferas diferentes.

Definir la distancia entre las religiones y nuestro sistema de derechos nos ayudó a explorar, identificar y establecer la Carta de los Derechos Humanos de Naciones Unidas de 1945, y también a liberarnos de ataduras, de contexto, de predefiniciones, de marcos conceptuales que condicionan entender la riqueza de cada perspectiva, de cada vivencia, del legado histórico, de cada persona del mundo, hacia una base común de derechos.

En este sentido, la pregunta no es tanto si las religiones pueden o no adscribirse al feminismo, sino más bien qué herramientas tienen las religiones para poder incorporar estos derechos humanos, especialmente los de las mujeres, y qué flexibilidad tienen para poder incorporar las necesidades emergentes a lo largo de la historia de la humanidad, las peculiaridades de cada grupo humano, del entorno, de ser compatible con las consecuencias de estas actualizaciones, con las responsabilidades vinculantes a lo desconocido, pero definido por nuestras acciones, y la herencia para las generaciones futuras.

Por citar el caso de una religión que conozco bien, el Islam, vemos un conjunto de reglas éticas y morales que fueron territorializadas en su segunda etapa, en el primer entorno urbano con cierta pluralidad y complejidad social, pequeño pero representativo respecto a la realidad de los grupos humanos que poblaban las distintas regiones del mundo.

Dentro de esta construcción que se asimila a religión, el Islam propició, en su etapa inicial, cierto entorno de escucha de las necesidades de la sociedad, adaptando y dando respuestas a esas necesidades dentro de las bases éticas y conductas morales, generando un principio de jurisprudencia que frecuentemente estaba respaldada por versículos del Corán o por los propios hechos y dichos del profeta Muhammad a lo largo de su vida.

La existencia de foros de discusión, la templanza ante cualquier novedad social antes de establecer soluciones, que en algunos casos duraba meses, la curiosidad de cotejar con otras sensibilidades religiosas o tradiciones, el espíritu crítico de análisis y otras herramientas horizontales y abiertas, daban un sentido práctico al compromiso ético adquirido hacia el Islam.

A diferencia de otras religiones, el Islam no tiene estructura ni jerarquías, lo que viene a decir que estas leyes son recomendaciones para una persona que quiera vivir de acuerdo a la ética y moral del Islam.

Aun así, muchas veces se confunde la figura del imam, quien lidera los rezos comunitarios, con el rol de cura o párroco a nivel eclesiástico. Las condiciones para ser imam, hasta hace bien poco, eran fácilmente cumplidas por cualquier musulmán o musulmana, dado que su rol se limita a una acción concreta y repetitiva, todo ello reforzado por el hecho de que el rol del imam no siempre está vinculado a una mezquita, sino que puede serlo en casa entre amigos y familiares, o en entornos públicos, coincidiendo con alguno de los cinco tiempos de rezo.

Otra de las confusiones frecuentes es con la figura del califa, que en árabe viene a significar *sucesor*, y salvo en los cuatro primeros califas tras la muerte del Profeta, los siguientes tenían un rol de representación y de mantenimiento de la unidad de las regiones a las que había llegado el Islam como conjunto de valores y prácticas, y no tenían un rol de legislador ni de jurista. Así pues, el rol de emitir sentencias, reinterpretar las fuentes, aclarar las situaciones difusas y dar solución a las innovaciones emergentes a raíz de las nuevas realidades que iba incorporando el Islam en los diferentes periodos de apertura a nuevas

regiones, o como resultado de la complejidad misma de la sociedad en su progreso, recaía y recae sobre los estudiosos y estudiosas del Islam.

En este sentido, las herramientas que el Islam tiene para incorporar las nuevas realidades, como es el feminismo para una religión de cerca de 1450 años de vida, son por un lado el poder contar con unas normas claras, en un lenguaje sencillo y con textos accesibles para buena parte de la sociedad, y que en el caso del Corán no ha sufrido alteraciones desde su revelación a nuestros tiempos, conservándose fiel a esa etapa. Este hecho invita al análisis asequible para cualquier persona, sea o no musulmana, es un aspecto crítico que genera el espacio de debate y reflexión tanto a nivel individual como social, lo que facilita a su vez la adaptación del Islam y sus normas morales a cualquier momento y lugar.

Otra de las herramientas fundamentales es el hecho que el Islam, desde un comienzo, establece un sistema de derechos y deberes dentro de las normas éticas. Este hecho genera de por sí la conciencia hacia los derechos propios y la autoobservación respecto al cumplimiento de los deberes que unen al individuo con el colectivo social, y que además los hace compatibles con el resto de los sistemas constitucionales de las sociedades modernas.

Por último, y casi lo más importante, es el reconocimiento a las mujeres, dentro del sistema de derechos, como miembros de pleno derecho en la sociedad, que abarca desde la representación de sí mismas, el derecho a la independencia económica, la no dependencia hacia los descendientes o ascendientes, el derecho al divorcio y una larga lista de derechos que para la época suponían una revolución social sin precedentes.

"Es una constante en nuestras vidas como mujeres ver como nuestras contribuciones son minimizadas, cuestionadas, tutorizadas y relegadas"

De modo que sí, están los cimientos para desarrollar derechos específicos, incluidos los de equidad, incluido el feminismo, y eso nos lleva directos a la siguiente pregunta: ¿qué nos impide verlo o percibirlo?

La cancelación constante

No es algo que ocurra aquí o allá, no es algo de un momento de la historia, es una constante en nuestras vidas como mujeres ver como nuestras contribuciones son minimizadas, cuestionadas, tutorizadas, relegadas a un segundo y tercer planos, ver cómo somos borradas de la historia, como violencia simbólica, mientras vivimos la violencia real que sesga vidas.

Son muchas las mujeres que sobrevivieron a esta cancelación en las primeras etapas del Islam, como *Aisha*, esposa del Profeta, a quien recurrirán con frecuencia tras la muerte de su esposo, con quien compartió nueve años de su vida. Su acumulación de sabiduría entre las enseñanzas del Profeta, su curiosidad y conocimiento del Corán y su propia inteligencia la hacían una fuente única de referencia, no solo para profundizar en cuestiones religiosas, sino para aclarar disputas, y también se le conoce su implicación en momentos clave como consejera, tanto del Profeta como del resto de la comunidad del momento. Se le atribuye ser la segunda acumuladora de gran parte de la tradición oral vinculada a la vida del Profeta y, aun así, son varios los estudiosos de esas obras que ocultan sus contribuciones y optan por otros relatores o minimizan su contribución ensalzando otras.

Años más tarde encontramos obras como la de Zubaidah bint Jaf'ar quien estableció un sistema de fuentes para las personas que peregrinaban a La Meca, además de asumir la responsabilidad

delegada del califa abasí Harún al-Rashid en sus ausencias, también cabe destacar la figura de Fátima al-Fihri, quien instauró con sus propios fondos y esfuerzos la primera universidad en el mundo ya en el año 859 de la hégira, situada en Fez, actualmente la mezquita de al-Qarawiyin, o Fátima de Madrid, astrónoma de renombre con contribuciones notorias en la corrección de cartas de astronomía.

Son numerosos los campos que acumulan mujeres dejando huella, desarrollando sociedad y reivindicando su lugar, uno que ya les había otorgado el Islam y que les había ocultado la sociedad.

No ha sido justo, ni suficiente, al igual que ha pasado y pasa en nuestros días; vemos injusticias sonadas, vemos retroceder derechos conquistados, aquí y allá, independientemente del credo, del lugar geográfico. De hecho, llama la atención el silencio ante la violencia machista en países desarrollados, países contados dentro de las democracias del primer mundo.

Hay muchas voces y escritos que llaman a limitar la presencia de la mujer musulmana, que sentencian sobre su cuerpo, sobre sus roles y sobre tantos otros aspectos que definen sus derechos y su vida, tantos que se hace complejo pensar en la dimensión de libertad y en la dimensión de equidad.

En contraposición, la vida misma, la realidad de las mujeres musulmanas y su presencia en la sociedad, ocupando los mismos roles que sus hermanas no musulmanas, compartiendo aspiraciones y sueños; mujeres que entienden el Islam como es, no como se ha querido instrumentalizar, que encuentran en los estudiosos y las estudiosas del Islam una interpretación no vinculante, y con las que mantienen una relación de respeto, distancia y crítica (mayormente constructiva), pero igualmente asertiva.

En mi niñez estudié en el colegio iraquí en Madrid, donde los profesores y profesoras venían de Iraq anualmente para poder cumplir con el currículo y los objetivos culturales del país en España. El Iraq de los años 80 lo vi a través de mis profesoras, que eran mujeres valientes, preparadas, formadas, audaces dentro de sus opciones políticas, ideológicas y religiosas, desde las anarquistas a las comunistas, a las progresistas, a las sunníes, a las chiíes.

Cuando salía del colegio y oía la estereotipación de las mujeres musulmanas no me sentía identificada, pero sobre todo me generaba rechazo un marco y una narrativa que, lejos de sugerirme la empatía para unirme a la lucha feminista, motivaba mi alejamiento fundado en una exclusión constante.

Uno de los viajes que desde luego supuso para mí un antes y un después fue mi peregrinación a La Meca en 2013, no por la parte espiritual, que acabó siendo un poco frustrante, a decir verdad, aunque igualmente enriquecedora, sino por el hecho de ver que la segregación de espacios públicos suponía, efectivamente, contar con mujeres cumpliendo con roles homólogos a los roles que cumplen los hombres, un espacio espejo, simétrico: policías, médicas, agentes de aduana, dinamizadoras, guías, empresarias, dependientas, profesoras, representantes y demás que son obviadas cuando hablamos de la situación de la mujer en ese país en concreto, o en las sociedades mayormente musulmanas. No niego que quedan avances sociales importantes, pero esta cancelación es importante de resaltar.

Hace poco leía el libro *Women Claim Islam*, de Miriam Cooke, un estudio sobre escritoras árabes y musulmanas entre 1880 y 1980. Resultaron ser 486 las que, con su pluma, trasmitían sus vivencias, alzaban la voz y dejaban rastro de lo que sentían y vivían. De estas 486 escritoras, casi la mitad habían publicado al menos dos libros.

Pero no es el único ejemplo de presencia femenina: hoy por hoy las vemos como emprendedoras, como investigadoras, como políticas y como otras tantas ocupaciones necesarias, no solo por ellas, sino también por el bien de la construcción de una sociedad que no limita, no excluye, una sociedad que ve en su diversidad una palanca de adaptación a un mundo con cambios acelerados y que nos exige más atención y diálogo que nunca antes en la historia.

Viendo que el Islam cuenta con las herramientas para poder incorporar el feminismo, que sabemos que las mujeres musulmanas han vivido la cancelación al igual que otras mujeres en el mundo y a lo largo de la historia, nos queda la pregunta más importante por responder: ¿qué podemos hacer para que sea efectiva dicha incorporación?

Durante mucho tiempo las musulmanas hemos reivindicado una mirada propia para entender nuestra realidad, alejada de los modelos orientalistas, del exotismo que desvirtúa la realidad a una más caprichosa, mística y errática en su análisis de causa y efecto.

No hablo en nombre de las musulmanas, hablo en nombre de una ciudadana musulmana, la ciudadana que comparte las penas y las alegrías de su sociedad, de su vecindario, de sus compañeras de profesión, de las familias de las AFA (Asociaciones de Familias de Alumnos), de todas y cada una de ellas.

Efectivamente, hay algo místico que une a los musulmanes y las musulmanas, pero no es la comunidad, ni la *umma*, como muchos llaman al conjunto de la población musulmana a nivel mundial; les une una creencia, pero no les somete a un estatus particular. En realidad, es una dimensión de libertad diferencial.

Una libertad que cuesta mantener cuando constantemente se otorga o se designa a alguien la portavocía del (y por el) conjunto, sin

“Nuestra amenaza hoy no es la autoridad religiosa o la imposición religiosa, sino la inclusión en el debate para superar la polarización y los discursos de rechazo y de odio”

contrastar ni entender que no hay lugar para esa figura en el Islam ni por construcción ni por evolución, la legitimidad de ese espacio es propia del grupo limitado de personas que lo sustenta y de los espacios a los que es invitada esa portavocía impuesta, y desde luego solo vinculante por la fuerza y un poder injusto y violento.

La naturaleza del Islam es amplia, plural, diversa, llena de matices, y es también un buen reflejo de la población mundial, con sus culturas propias, por lo que definir al Islam como *cultura* o referirse a la *cultura islámica* es hacer un flaco favor al objetivo que se marca el hablante.

Igualmente el Islam ha ido incorporando esos matices, reconociendo las culturas locales, ha sustanciado las normas éticas y morales a las realidades que incorporaba, a las que se asimilaba, y con eso ha ganado en destreza para ampliar derechos y condicionar deberes.

Aunque constantemente veamos en prensa la confrontación entre Islam como sistema de normas y las constituciones, o valores democráticos, de ciertos lugares. El filósofo islamista laico Abdolkarim Soroush afirma que tanto el Islam como los musulmanes y musulmanas tienen cierta facilidad para entender el estado de derecho como arreglo social, y respetar las leyes que de él emanan como compromiso de convivencia.

En este sentido, la voces que abogan por visibilizar la realidad, la real (valga la redundancia), la del día a día, la espontánea, la que se deriva de las actividades entorno a la vida, las que requieren de respuestas y soluciones del aquí y el ahora con lo que acumula cada cual es su haber de recursos, son constructivas en esencia.

Mientras, llama la atención que el foco, todo el foco, se vierta sobre las prácticas abusivas, de voces beligerantes con la convivencia y la

construcción de la sociedad, pero sobre todo las que vinculan causas y efectos inconexos, al tiempo que refuerzan narrativas negativas, ahondan en los estereotipos y legitiman esas prácticas abusivas.

Dentro de las acciones que están en nuestras manos para *defender la igualdad de las mujeres que formen parte de otras minorías religiosas sin incorporar la mirada decolonial* está el trabajar en la dimensión de ciudadanía, y defender un nuevo paradigma para la laicidad del siglo XXI, una que genere puentes de diálogo, de reconocimiento mutuo entre los componentes diversos y plurales de la sociedad, que huya de la definición normativa de la sociedad con un modelo de ciudadano modelo (tipo).

No podemos seguir asumiendo una laicidad que obliga a ocultar parte de la identidad de las personas, a sentir vergüenza de los sentires espirituales o de las convicciones morales, vergüenza a compartirlas en público.

Los años de desarrollo democrático han generado un clima de respeto a las normas comunes, al desarrollo legislativo, a definir una suerte de equilibrio de poderes, pero sobre todo a entrenar la capacidad de entendimiento y diálogo. Nuestra amenaza hoy no es la autoridad religiosa o la imposición religiosa, sino la inclusión en el debate para superar la polarización y los discursos de rechazo y de odio que marcan el camino hacia una quiebra democrática y un sistema autoritario, en la que quizá en esta ocasión, más que en otras a lo largo de la historia, la religión es un adorno bien conjuntado.

Necesitamos superar ciertos clichés que unen tanto a los estudiosos que limitan los derechos y la participación de la mujer musulmana en la sociedad y a los que, no siendo musulmanes, encuentran en el cuerpo y la vestimenta de la mujer musulmana la bandera ideal para un discurso simple y reduccionista que vuelve a considerar a la mujer como sumisa y objeto sexualizado.

Hay que avanzar hacia el reconocimiento de los derechos de libertad de credo y de la libertad individual, considerar a la mujer musulmana como persona adulta, que habla por sí sola, con voz propia, no como a una persona foránea, exótica, ajena, distante y finalmente excluida de los debates que se centran en ella y en su figura.

Al igual que el resto de las mujeres que las rodean, son ciudadanas de pleno derecho, pero con una mochila propia y con una mochila de prejuicios sobre su ser, con la que ha de contar por definirse musulmana.

Si algo hemos aprendido en estos años de lucha por la igualdad es respetar el cuerpo de las mujeres, dejar de considerarlas un objeto, o peor aún, un acto.

Preguntar a las mujeres musulmanas por sus preocupaciones, sus necesidades, sus aspiraciones, entender las barreras a las que se enfrentan, si son internas o son externas a su entorno familiar o religioso. Compartir con ellas reivindicaciones, y hacerlas parte de ellas, es sin duda el camino para que la equidad no sea materia de religiones, sean mayoritarias o minoritarias, sino de justicia social y global.



¿Cómo formar parte de la Iglesia católica y ser feminista?

María Outomuro

Cristianos y feministas «de verdad»

Una de las preguntas que me hacen de forma más recurrente es «¿qué tal llevas lo de formar parte de la Iglesia católica y ser feminista?». Parece que ser católica y de izquierdas, católica y feminista, católica y no heterosexual, etcétera, sorprende mucho. Sorprende mucho porque, desgraciadamente, la Iglesia se ha vinculado a la monarquía y a los estamentos privilegiados y, en consecuencia, ha sido una de las instituciones con mayor poder social y económico de Europa. Sorprende mucho porque el nacionalcatolicismo fue una de las principales señas de identidad del franquismo. Y sorprende mucho porque, en la actualidad, la Iglesia sigue posicionándose en debates sociales fundamentando su discurso en argumentos morales. Por eso, cuando digo que soy católica y feminista, me preguntan qué tal lo llevo; y pienso que esta pregunta es una oportunidad para dar otra visión de la Iglesia y de mi fe y, por lo tanto, intento aprovecharla.

Cuando hablamos de *Iglesia*, mucha gente piensa en la institución que, por los motivos que he mencionado en el párrafo anterior, tiene connotaciones negativas para muchas personas. No pretendo reducir el debate a «la Iglesia como institución no tiene nada que ver con la comunidad de creyentes y, por lo tanto, deben separarse la una de la otra». Pienso que, si bien muchas personas creyentes o que pertenecen a entidades y movimientos de Iglesia no se identifican con la institución de la Iglesia, es comprensible que las personas que

nos cuestionan que formemos parte no queden satisfechas con esta respuesta. Pero tampoco me parece justo que tengamos que defender que somos tan cristianas (o más) que los obispos, curas y personas creyentes que sí encajan con el estereotipo de cristiano de clase media e ideología conservadora. Y yo me he encontrado en esta situación muchas veces, porque parece que si eres cristiana y feminista no eres cristiana «de verdad».

Este tipo de comentarios siempre me los han hecho personas no creyentes, pero es probable que, si me relacionara con distintos grupos de Iglesia, también me encontrara con personas que podrían llegar a cuestionar mi fe por mis ideas. Personalmente, pienso que la fe es una vivencia muy personal y no me atrevería a cuestionar la fe de nadie, pero en una sociedad tan polarizada como la nuestra, muchas personas caemos en la trampa de dar y sacar carnés. ¡Los carnés de feminista, por ejemplo, vuelan! En las redes sociales, puede que una misma publicación te valga el reconocimiento de un sector del feminismo y la crítica de otro o, incluso, la crítica de ambos. ¿Eres menos feminista por no comulgar al 100 % con ningún discurso? Yo creo que no. Sin embargo, esta polarización se da en el feminismo y en todas partes.

Volviendo a la cuestión de los cristianos «de verdad», me sabe mal que tantas personas, creyentes y no creyentes, coincidan en que los cristianos «de verdad» no son de izquierdas ni feministas ni tantas cosas con las que yo y muchos cristianos que conozco nos identificamos. Me sabe mal porque el mensaje de Jesús no tiene nada que ver con el mensaje que da la Iglesia cuando sale en las noticias, casi siempre por algún escándalo. Sin embargo, parece que la Iglesia «de verdad» es la que representan los hombres que protagonizan estos escándalos, y que las personas que condenamos sus actos somos incoherentes por seguir formando parte de ella. Pero no queremos irnos. No queremos

irnos porque nos sentimos parte de la comunidad que formamos todas las personas creyentes y porque los cambios se producen desde el interior. ¿Qué comunidad dejaríamos si nos fuéramos todas las personas que somos críticas?

Los orígenes del feminismo con base religiosa

Uno de los argumentos de las personas que consideran que no es viable un feminismo con base religiosa es que no puede defenderse la igualdad de las mujeres que forman parte de una institución tradicional con una estructura patriarcal. Dentro de este argumentario, el catolicismo es una de las religiones que se consideran más incompatibles con el feminismo, quizás porque el feminismo con base religiosa surgió en países de mayoría protestante. Uno de los primeros documentos feministas que abordan la cuestión religiosa es la Declaración de Seneca Falls (1848), que fue el resultado de un encuentro celebrado en una capilla metodista de la ciudad de Nueva York. Esta declaración recogía doce vindicaciones de los derechos de las mujeres y denunciaba unas condiciones sociales injustas que no permitían que se desarrollaran como ciudadanas (Blázquez Rodríguez, 2021).⁴²

Una de las principales redactoras de este manifiesto fue Elizabeth Cady Stanton, que estaba convencida de que las creencias religiosas conducían a una vida comprometida, en su caso, con el movimiento

⁴² Blázquez Rodríguez, María Isabel. «Reflexiones sobre las mujeres y el feminismo en el cristianismo a propósito del 8 de marzo», *Cuestiones de Pluralismo*, vol. 1, núm. 1 (primer semestre de 2021) [en línea]. Disponible a: https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/reflexiones_sobre_las_mujeres_y_ee_feminismo_en_el_cristianismo_a_proposito_del_8_de_marzo/index.html.

sufragista. Stanton afirmaba que uno de los factores que habían limitado la participación de las mujeres era la interpretación tergiversada de las Sagradas Escrituras. Por eso, en 1895 publicó *La Biblia de la mujer*, un libro elaborado por treinta teólogas de Estados Unidos y Europa que ponía en cuestión la naturalización de la diferencia sexual, y la asociación de la feminidad a la debilidad y la sumisión. Esta publicación abrió el camino a una revisión del papel de las mujeres en el cristianismo y del papel de la religión en la subordinación de las mujeres, aunque no alcanzó el ámbito católico hasta unas décadas más tarde (ibíd.).

Sin embargo, esto no quiere decir que el protestantismo estuviera más sensibilizado en cuanto a la discriminación de género que otras ramas del cristianismo. Por ejemplo, Martín Lutero decía que, antes de casarse, su cama podía estar deshecha y sucia de sudor un año entero, porque él trabajaba tan duro y estaba tan cansado que se caía sin darse cuenta encima de la suciedad, pero que, después de casarse con Catalina de Bora, la cama estaba hecha, las sábanas cambiadas y la casa se mantenía limpia (Barret, 2016).⁴³ ¿Pensáis que era Lutero quien hacía todo esto porque el matrimonio le había convertido en un hombre más limpio y aseado?

Por otra parte, en el siglo XII, el monopolio clerical de la vida religiosa ya fue cuestionado por numerosos movimientos de renovación religiosa de amplio protagonismo laico. En este proceso tuvo lugar una compleja fenomenología religiosa protagonizada por mujeres que, apropiándose de los recursos simbólicos que les ofrecía el cristianismo,

⁴³ Barret, Matthew. «Martin Lutero sobre el matrimonio como una escuela de carácter» [en línea]. Disponible a: <https://www.coalicionporelevangelio.org/articulo/martin-lutero-sobre-el-matrimonio-como-una-escuela-de-caracter/>.

“ Vivimos en un sistema patriarcal que lo impregna todo, incluido el cristianismo con todas sus ramas. ”

fundaron espacios de vida fuera del matrimonio y el convento (Muñoz Fernández, 2017).⁴⁴ Estas mujeres mostraron disconformidad con las opciones que les proponía el sistema feudal (matrimonio o convento) y se organizaron para vivir sus vidas y su fe como ellas querían.

La cuestión es que vivimos en un sistema patriarcal que lo impregna todo, incluido el cristianismo con todas sus ramas. Pero siempre ha habido mujeres —y algunos hombres también— que han protestado ante las injusticias y las desigualdades. El problema es que no ha interesado darlas a conocer porque habría sido contraproducente para instaurar y mantener un orden patriarcal que quería parecer universal y atemporal. Pero estas personas han existido siempre y por eso —entre otras muchas razones— me parece injusto que hoy en día se siga afirmando que somos la excepción.

La imagen de la Iglesia

Una de las razones con mayor peso de algunas feministas para afirmar que no es viable un feminismo con base religiosa es el posicionamiento oficial de la Iglesia en la mayoría de debates de la agenda feminista, por ejemplo, el divorcio y el derecho al aborto. Sin entrar en el argumentario de unas y otras, creo que un error que comete la Iglesia —y algunas feministas, especialmente cuando se trata de debates relacionados con la sexualidad— es fundamentar su discurso en argumentos morales. Cogiendo como ejemplo el derecho

⁴⁴ Muñoz Fernández, Ángela. «Las expresiones femeninas del Monacato y la devoción: reclusas, monjas, freiras y beatas». A: García de Cortázar, José Ángel (coord.). *Mujeres en silencio: el Monacato femenino en la España Medieval*. Valladolid: Fundación Santa María la Real, 2017, pàg. 41-71. ISBN: 978-84-15072-97-3.

al aborto, el motivo por el que la Iglesia se posiciona en contra es que no quiere que las mujeres aborten, pero prohibir el aborto no evita que las mujeres aborten, solo evita que lo hagan en condiciones de seguridad e higiene.

Otra cuestión son las barbaridades que dicen algunos miembros del clero en los medios de comunicación. En este sentido, pienso que la Iglesia todavía tiene mucho trabajo por hacer para mejorar su imagen de cara a la sociedad. Creo que posicionarse en contra de un tema es muy diferente a condenar públicamente a las personas que piensan de otra manera. En cambio, cuando se trata de condenar los delitos que cometen algunos miembros de la Iglesia, nos quedamos cortos. Por eso parece que el número de cristianos que somos críticos con la Iglesia es irrisorio y que, como Iglesia, no estamos haciendo nada por cambiar.

Me atrevería a decir que la mayoría de cristianos somos conscientes de la necesidad de los cambios que la sociedad actual nos pide. Es una llamada del propio Papa Francisco, que lo expresa así en *La alegría del Evangelio* (EG 49): «Salgamos, salgamos a ofrecer a todos la vida de Jesucristo (...) prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a sus propias seguridades.»

Sin embargo, creo que también hay una parte de la Iglesia que teme estos cambios porque cree que comportarán alguna pérdida. Estos miedos tan humanos, en mi opinión, son comprensibles, pero no deben detenernos. Si llega el día en el que la Iglesia no discrimina a nadie y defiende la plena igualdad de derechos de todas las personas (con todo lo que esto supondría cambiar dentro y fuera de la Iglesia), estaremos mucho más cerca de Jesús de lo que lo estamos ahora, y todo lo que hayamos perdido en el proceso habrá sido hacia mejor.

Sin embargo, esto no significa que esté de acuerdo con las personas que afirman que es incompatible ser feminista y formar parte de la Iglesia ahora que todavía no se han producido todos estos cambios. Como se ha dicho anteriormente, vivimos en un sistema patriarcal que lo impregna todo. Esto implica que, si hay alguna institución que haya alcanzado la igualdad real —que lo dudo—, lo celebro, pero no es representativa de la realidad. Y esto no nos detiene a la hora de reivindicar nuestro derecho a formar parte de otras instituciones con una clara estructura patriarcal, como pueden ser el Congreso de los Diputados o la Real Academia Española (que es un ejemplo divertido pero verídico). A nadie se le habría ocurrido decir a Clara Campoamor que no fuera diputada porque el Congreso de los Diputados era una institución tradicional con una estructura patriarcal en la que se encontraría en una evidente situación de desigualdad respecto a sus compañeros. Porque si las mujeres cediéramos todos los espacios donde no tenemos plena igualdad a las personas que nos la niegan, nos quedaríamos en casa —y quizá deberíamos vivir solas.

El feminismo con base religiosa supuso una división en el movimiento sufragista entre las mujeres que apostaron por integrar la religión en la lucha feminista y las que consideraban que la religión era una cuestión privada y alejada de la agenda feminista. Estos mismos argumentos son los que después se utilizaron para no incluir la perspectiva de clase, el racismo o la identidad de género en la lucha feminista. Argumentos que surgen, por un lado, de un contexto anterior a la segunda ola del feminismo, en la que se popularizó el lema «lo personal es político», y, por otra parte, de una concepción equivocada de los derechos. Según esta concepción, los derechos son como un pastel cortado a porciones y, por tanto, si otro colectivo obtiene una mayor porción del pastel (más derechos), el nuestro obtiene menos. Pero los derechos no son como un pastel. Que un colectivo obtenga derechos nos beneficia a

todos. Como dijo Audre Lorde, «mientras haya una mujer sometida, nunca seré una mujer libre». El día en el que las mujeres trans, las racializadas, las migradas, las lesbianas, las que se encuentran en situación de discapacidad, etc., consigan la igualdad real, todas lo habremos logrado. Por tanto, no podemos ignorar las opresiones que atraviesan nuestras compañeras por más que estas opresiones no nos atravesen a nosotras.

Conclusiones

Cuando me preguntan qué tal llevo lo de formar parte de la Iglesia católica y ser feminista, a veces respondo «Mal» o «Como puedo», en broma, antes de dar la respuesta larga. Creo que lo explica muy bien el siguiente hecho: hace unos años, el párroco de mi parroquia me pidió que preparar la ponencia sobre el estudio del evangelio de adviento y elegí el texto del origen de Jesús (Mt 1, 18-24), que explica que, al descubrir que María estaba embarazada, José tomó la decisión de deshacer en secreto el acuerdo matrimonial con ella, pero se le apareció en sueños un ángel que le dijo que el hijo que esperaba venía del Espíritu Santo y le hizo cambiar de parecer. Para mi ponencia me basé en diferentes textos de teología feminista para decir que siempre nos fijamos en la figura de José y le admiramos porque cambia de opinión, a menudo olvidándonos de que María dijo que sí desde el principio, a pesar del peligro que suponía tener un hijo fuera del matrimonio para una mujer en aquella época, y sin que Dios tuviera que enviar a un segundo ángel para convencerla. Al terminar mi ponencia, el párroco concluyó diciendo que estaba muy bien todo lo que había contado, pero que recordáramos que ese día el importante era José.

**"Las mujeres que
estamos dispuestas a
construir una Iglesia
con base feminista
hemos tenido pocos
espacios en los
que nos hayan
escuchado"**

¿Qué quiero decir con esto? Que la Iglesia, al menos en mi experiencia, está más predispuesta que hace unos años a que las mujeres y las personas jóvenes podamos dar nuestra opinión, especialmente si el tema del encuentro somos nosotros (por ejemplo, el año en el que se trabajó el eje de los jóvenes del Plan pastoral de la Diócesis de Barcelona), algo que está bien, porque ya no hablan de nosotros sin nosotros. Sin embargo, creo que todavía piensan que no podemos enseñarles nada, especialmente cuando se trata de personas que han estudiado teología.

Por eso, creo que, ahora que la Iglesia tiene la voluntad de abrirse hacia fuera, es más importante que nunca que las mujeres estemos presentes. El problema no es que un feminismo con base religiosa no sea viable; el problema es que las mujeres que estamos dispuestas a construir una Iglesia con base feminista hemos tenido pocos espacios en los que nos hayan escuchado. Ahora que empiezan a existir estos espacios, debemos ocuparlos y hacer más ruido que aquellos que se oponen a los cambios que queremos incentivar, dentro y fuera de la Iglesia.

Cuando una persona está tan convencida de que su mensaje es positivo para los demás, es inevitable que quiera compartirlo con todos. Además, este es el llamamiento que recibimos todos y todas las cristianas. Como explicaba Neus Forcano hace unas semanas en el diario *Ara*, «la experiencia religiosa pasa por el cuerpo de las personas, y no puedo dejar de decir como entiendo mi experiencia del cristianismo desde un cuerpo de mujer que ha nacido en un ámbito urbano, al igual que otra persona cristiana tendrá una experiencia totalmente diferente y hay que hablar de ello, conocerse mutuamente, tratar de entender la realidad del otro y saber decir: con esto no comulgo. Porque las religiones no son un club en el que tengas que

firmar un decálogo concreto y solo creer en lo que dice la jerarquía. No pienso que la experiencia religiosa implique realizar esta adhesión doctrinal sin crítica ni contradicciones, es imposible» (Lagarriga, 2021).⁴⁵ Debemos recordar que todos y todas somos la Iglesia y, por tanto, debemos hacer una comunidad en la que todos y todas nos sintamos acogidos y con la que nos identifiquemos, y evitar caer en discursos excluyentes y reduccionistas. También debemos aprender a valorar la diversidad de las entidades y movimientos que forman la Iglesia, una diversidad que, aunque a menudo se vive como una dificultad, supone nuestra verdadera riqueza como comunidad.

Por otra parte, debemos tener presente que la exposición de nuestra experiencia de fe puede ser agotadora y que habrá momentos en los que nuestro cuerpo nos pida reposo. Cuando nos exponemos, nos hacemos vulnerables frente a los demás, y no todo el mundo está dispuesto ni preparado para acompañar nuestra vulnerabilidad. Debemos recordar que nuestra salud física y mental es imprescindible para seguir reivindicando el papel de las mujeres en la Iglesia y señalando las situaciones de injusticia en las que nos seguimos encontrando, y, por tanto, debemos cuidarnos.

También es importante que recuperemos las figuras y obras de teólogas, incluso de aquellas que no se consideran feministas. La mayoría son prácticamente desconocidas, aunque muchas, al igual que Elizabeth Cady Stanton, han hecho o están haciendo aportaciones extraordinarias al campo de la teología. Sin embargo, la historia de las mujeres ha quedado escondida bajo el invento de la «historia

⁴⁵ Lagarriga, Dídac P. (03/10/2021) «Neus Forcano participará en les Jornades Fe(r) i Dones per visibilitzar el paper de les dones a les diferents religions». Ara [en línia]. Disponible a: https://www.ara.cat/estils/experiencia-religiosa-fe-feminisme_130_4133790.html.

universal». Recuperar nuestra historia y desmentir las creencias que reproduce el patriarcado es también necesario para reconocer el papel de las mujeres en el cristianismo.

Por último, quiero insistir en que, ni ante la Iglesia ni ante ninguna otra institución con una estructura patriarcal, la respuesta puede ser ceder espacios. En primer lugar, porque tenemos el mismo derecho que el resto de personas creyentes a sentirnos en comunidad. En segundo lugar, porque siempre hemos estado presentes; es más, me atrevería a decir que las mujeres somos un pilar fundamental para nuestras comunidades. Si nos pusiéramos de acuerdo para no ir a misa un domingo, para no hacer catequesis o para no apuntarnos a los grupos de limpieza, las parroquias quedarían vacías y sucias.

Por tanto, no nos dejemos convencer por discursos que se fundamenten en argumentos como «no se puede unir feminismo y religión», «la religión es una cuestión privada», «estas ideas dividen el movimiento», etcétera, etcétera. Las mujeres somos la mitad de la población mundial; por tanto, lo lógico es que estemos representadas en todas partes, y esto se consigue picando piedra. Lo personal es político, es decir, cuando se trata de derechos, no existen las cuestiones «privadas», y los derechos no son un pastel que se pueda dividir en porciones y, por tanto, que un colectivo consiga más derechos será beneficioso para todos, siempre.



Desde los feminismos en tránsito por el laicismo y contra los fundamentalismos

Mercè Otero

Cuando se nos pidió a las feministas de Ca la Dona esta colaboración para el anuario de la Fundación justamente hacía diez años, en junio de 2011, habíamos publicado el número 73 de nuestra revista bajo el título de «Feminismos, laicidad y ciudadanía». Con la perspectiva del tiempo pasado, se nos ofrece ahora la posibilidad de ponernos al día y revisar si ha habido cambios sociales significativos en este ámbito. En ese momento, en nuestro planteamiento crítico aprovechamos la oportunidad de la reacción general a la presencia del Papa Benedicto XVI en su visita a Barcelona, y concretamente el impacto social que tuvo un hecho anecdótico, pero paradigmático, protagonizado por unas religiosas, que limpiaron el altar en la ceremonia de la consagración de la Sagrada Familia. Sin embargo, los contenidos de la revista superaron con creces esas circunstancias.

Esta vez no se trata de visibilizar una reacción a un hecho concreto y trascenderlo, sino que nos encontramos en una situación mucho más compleja, porque los cambios sociales han provocado un mar de fondo que insinúa consecuencias inesperadas que pueden resultar negativas para las mujeres. Sin duda, en un discurso situado aquí y ahora toca hablar desde los feminismos sobre el fundamentalismo religioso católico y de cómo éste choca con las bases del feminismo, en qué asuntos públicos se involucra y cómo, una vez más, la laicidad —o tal vez mejor decir el *laicismo*— se presenta como camino a seguir para alcanzar la dignidad, la igualdad y la libertad de las mujeres.

Siempre es útil empezar por dilucidar la terminología empleada, porque hay que tener presente que va cambiando de sentido a lo largo de la historia y no es fácil utilizar en la actualidad términos que fueron acuñados siglos atrás en el humanismo renacentista, la Ilustración y el sufragismo. Por ejemplo, *feminismos* es un plural ya aceptado actualmente para incluir a todos los movimientos que actúan contra el sexismo, el androcentrismo y la misoginia, para superar las desigualdades sociales, políticas, económicas y jurídicas de las mujeres respecto a los hombres y en favor de la libertad y dignidad de las mujeres en su diversidad.

De entrada, tenemos que detenernos en la definición de *laicismo* y *laicidad*, que a menudo se utilizan indistintamente pero que no son lo mismo. El *laicismo*, sin ambigüedades, es una doctrina que defiende la independencia de la persona, de la sociedad y del estado de toda influencia de la religión, que considera que ésta debe desarrollarse, en todo caso, en el ámbito privado y personal. La *laicidad* es un término político, no tan claro, que tiene que ver con que el estado que regula la convivencia de una comunidad está por encima de las instituciones que gestionan tradiciones religiosas y simbólicas y filosofías de vida. A partir de este posicionamiento, el Estado, con una pretendida neutralidad nada fácil de alcanzar, busca gestionar la complejidad de una realidad tan delicada en un espacio común de igualdad y convivencia.

De todos modos, lo importante y significativo es que, en su origen, el laicismo (y laicidad) dan protagonismo al pueblo frente al clero, como indica su etimología, del griego, *laikós*, ‘pueblo’. Y, en realidad, lo que interesa, lo que destaca y tiene más fuerza, es la praxis de los laicistas, que, frente al autoritarismo religioso, buscan garantizar la libertad de conciencia, además de la no imposición de las normas y valores morales de ninguna religión o creencia.

Y estos significados fluidos también aparecen si hablamos de *fundamentalismo*, de *integrismo* e incluso de *fanatismo*. El fundamentalismo se distingue por ser un comportamiento ideológico, político o religioso basado en un pensamiento único y exclusivo que sigue una normativa muy rígida en la cotidianidad. Se caracteriza por la intolerancia y la radicalidad contra quien piensa distinto. A menudo implica también una oposición a los cambios y, en el caso de la religión, una búsqueda de pureza a partir de los textos fundamentales de la propia doctrina. Es una muestra de conservadurismo o tradicionalismo extremos, opuestos también a la visión científica de la realidad.

Justo cuando estábamos redactando esta introducción de comentarios terminológicos, llegan las noticias de Afganistán (15 de agosto de 2021) y parece que urge cambiar el ritmo, porque como feministas se impone la acción hasta donde sea posible para denunciar el régimen talibán que ha vuelto al poder y para oponerse a su planteamiento de reprimir e incluso anular la libertad y la dignidad de las mujeres a partir de la interpretación de la sharía, según las explícitas declaraciones hechas por sus dirigentes. En este caso tenemos el ejemplo perfecto de cómo el fundamentalismo como movimiento religioso tiene una fuerte carga política que prescribe un dogma y una moral estricta que excluyen y atacan a cualquier otro. En 2011, cuando en Ca la Dona publicamos el número de la revista sobre «Feminismos, laicidad y ciudadanía», también teníamos muy presentes a las mujeres protagonistas de las revueltas de los pueblos de Túnez, Egipto, Yemen, Bahrén, Libia y Siria que fueron calificadas de Primavera Árabe, y ahora sabemos qué deriva posterior tuvieron. Parece mentira cómo resuena todo.

La presencia del fundamentalismo, en mayor o menor grado, es evidente en todas las religiones, sobre todo en las tres que se retroalimentan a lo largo de la historia: judaísmo, cristianismo e islamismo.

Son las religiones del Libro, que solo aceptan su lectura más literal posible, que van en contra de otras interpretaciones y que justifican todos sus actos por la voluntad de Dios. Así, actúan contra el laicismo y la emancipación de la razón y, en consecuencia, contra la ciencia y el progreso, porque de forma maniquea consideran que solo existe una verdad acorde con el mensaje divino. No hace falta repetir que el fundamentalismo religioso es fuente de irracionalidad y de violencia contra las mujeres y contra todas las personas consideradas distintas.

Pero si volvemos a enfilar el encargo del artículo, lo primero es situarnos en el debate de si existe o no el «fundamentalismo católico», y para las feministas no hay ninguna duda, porque solo es necesario repasar la historia eclesial con hechos del pasado tan significativamente violentos como las Cruzadas y la Inquisición. Concretamente contra las mujeres, el fundamentalismo católico recoge y sigue la misoginia que provoca la figura de Eva, que es la culpable de la pérdida del paraíso terrenal por querer saber, y que tiene como manifestación más violenta la persecución de las brujas, que eran mujeres que poseían saberes de vida.

Y siguiendo el hilo de la historia, llegamos a la actualidad y podemos ver, en general, cómo ha actuado y actúa el control patriarcal de la Iglesia, como representante jerárquico del catolicismo, sobre el cuerpo de las mujeres, la sexualidad, los roles sociales y la libre conciencia femenina. Sin duda, la Iglesia es un elemento fundamental para la estructuración y permanencia del patriarcado represor contra las mujeres. Esto se puede comprobar en el sitio subalterno que en la misma institución se atribuye a las mujeres apartándolas del sacerdocio y de los espacios de toma de decisiones, limitadas a un papel meramente asistencial.

"El fundamentalismo religioso es fuente de irracionalidad y de violencia contra las mujeres y contra todas las personas consideradas diferentes"

Resulta del todo discriminatoria la concepción moral católica, especialmente sexual, que distancia a las mujeres del deseo y del control de su propio cuerpo, y que impone sobre todo el predominio de la maternidad como objetivo vital ideal para las mujeres. No hace falta decir que la maternidad «obligatoria» conlleva la oposición frontal a la regulación de la interrupción voluntaria del embarazo y a todo lo que hace referencia a los derechos sexuales y reproductivos.

Si seguimos con los aspectos generales del fundamentalismo católico, encontramos la promoción del modelo de familia patriarcal frente a los modelos más abiertos, más igualitarios, que se basan en el vínculo afectivo asumido libremente, y de ahí se genera la oposición y la no aceptación del matrimonio homosexual y de las familias homosexuales.

Otra realidad que el fundamentalismo católico no admite y a la que pone trabas es el derecho a una muerte digna y a la eutanasia. En este caso, como en el del aborto, la objeción de conciencia de los profesionales se esgrime como argumento para no facilitar o impedir el ejercicio de un derecho y el cumplimiento de la ley.

Ahora es necesario centrar todos estos elementos generales represores y discriminatorios del catolicismo en la realidad más cercana, que, en nuestro caso, es Cataluña dentro del Estado español. Según datos sobre la Iglesia católica en Cataluña aparecidos en la prensa (*La Vanguardia*, 8 de agosto de 2021) el 54,6 % de las personas entrevistadas considera que no tiene creencias religiosas y un 44 % afirma que sí las tiene, y, de éstas, solo un 21 % se considera practicante. En el artículo continúan los datos estadísticos y finalmente en la pregunta clave de cuál es la religión propia, con independencia de que se sea practicante o no, sale que un 53 % se declara católico. En conjunto ya se ve que los datos fraccionados son complicados de elucidar y, además, por

lo que nos interesa a las feministas, resulta que no están segregados por sexo, por lo que no podemos saber si hay más mujeres u hombres dentro de estos porcentajes. En relación con esta situación precaria de la Iglesia en nuestro país, también hay información de prensa sobre el estudio que está llevando a cabo el Obispado de Barcelona para ver cuántas y qué parroquias deberían cerrar por falta de actividad.

Estas informaciones deberían servir para hacer ver sobre qué tanto por ciento de población tiene influencia la Iglesia católica, y posiblemente también servirían para detectar que existe una diferencia entre Cataluña y el resto del Estado. Pero al margen de los datos estadísticos, la percepción nos dice que la influencia del catolicismo sigue siendo bastante grande, algo que no nos sorprende cuando repasamos la historia y recordamos los largos años de franquismo con forma de nacionalcatolicismo, con un caudillo «por la gracia de Dios» y que tenía el privilegio de ir bajo palio. Además, la transición a la democracia fue hipotecada y lamentablemente se ha tardado años en ver cómo se negoció con los poderes fácticos del antiguo régimen, entre ellos la Iglesia católica, y qué concesiones se tuvieron que hacer, empezando por la monarquía y lo que representa de continuidad con las formas más retrógradas de la organización política anterior.

Así, ahora nos encontramos con una situación que las feministas sabemos de siempre: que los cambios de mentalidad son lentos, y más si la legislación no los empuja. Carme Vinyoles Casas titula su columna en *El Punt Avui* del 24 de agosto de este año «Burca nacional y católico», y vincula la situación de las mujeres en Afganistán con la realidad de nuestro país en un pasado demasiado cercano todavía, y termina con esta reflexión en forma de aviso: «¿Es necesario que sigamos con nuestro burka nacional católico? No dejemos solas a las mujeres afganas, nunca ningún derecho está conquistado del todo, en ninguna parte.»

No sé si es necesario insistir en la vigencia de los Concordatos del Estado español con la Santa Sede que fueron ratificados en los años setenta (1976-1979) y todavía perduran con acuerdos en los ámbitos jurídico, de enseñanza, de cultura, de economía e incluso de asistencia religiosa en las fuerzas armadas. Tampoco sé si es necesario recordar la Constitución española, que también parece un libro sagrado intocable, y que en el artículo 16.3, con un redactado miedoso y vacilante en cuanto a la laicidad, prescribe que «ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones». Lo que sí queda claro es que citar explícitamente a la Iglesia católica le confiere un estatus privilegiado. Por eso la Iglesia, mediante la Conferencia Episcopal, no renuncia a exigir constantemente que las leyes se amolden a su doctrina, al considerar que el país es católico porque la mayoría de la población está bautizada.

Ya se ha dicho que todas las leyes progresistas, como la del divorcio, la de los derechos sexuales y reproductivos, la del matrimonio igualitario y últimamente la de la eutanasia, han tenido la oposición frontal de la Iglesia. Pero existe un ámbito especialmente conflictivo, en el que la Iglesia y las fuerzas conservadoras son muy beligerantes, que es el de la enseñanza en cuanto a las escuelas concertadas gestionadas por comunidades religiosas y sobre todo por la presencia de la religión o contenidos alternativos en el currículo escolar.

Todo esto nos ha llevado a una situación actual muy preocupante para las feministas, que es que sobre esta base se ha incrementado la significativa presencia en la escena política de partidos que se aprovechan de este estado de la cuestión y que van esgrimiendo elementos fundamentalistas católicos para reforzar discursos excluyentes respecto a las mujeres y los homosexuales, así como racistas y clasistas, ponien-

do en marcha reacciones viscerales de sectores sociales con carencias estructurales que necesitan aferrarse a la tradición y al conservadurismo.

Para las feministas son indignantes todas las campañas que giran en torno a las discusiones del concepto de *género*, que ridiculizan las políticas de igualdad, que propugnan el pin parental, que rechazan la formación para la ciudadanía (llamada «Valores cívicos y éticos»), y la formación afectiva y sexual dentro del currículo, que califican la violencia machista de *violencia intrafamiliar*, que piden el permiso paterno para abortar..., en resumen: que descalifican a las feministas y desprecian las aportaciones de los feminismos a favor de la dignidad y libertad de las mujeres y buscan la forma de anularlas.

La presión de los grupos políticos que utilizan el fundamentalismo católico para reprimir a las mujeres y a la ciudadanía en general no debe menospreciarse, porque emplean hábilmente los medios de comunicación y tienen los recursos económicos para hacerlo. Además, en un mundo globalizado como el actual es evidente que forman una red internacional, y no les detienen ni los límites de las directivas europeas ni la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Concretamente, con respecto a la comunicación, es muy preocupante cómo estos grupos políticos manipulan el lenguaje haciéndose suyos, por ejemplo, conceptos como *libertad de expresión* y acusando de «adoctrinamiento» a los contrarios, cuando ellos son los primeros adoctrinadores.

Con este panorama las feministas reclamamos más que nunca el laicismo, porque es una condición previa y necesaria para poder romper esta dinámica de efervescencia fundamentalista y avanzar en favor de la libertad y la igualdad en una sociedad no sexista y no discriminatoria para las mujeres ni para ningún colectivo. De todas formas, sabemos que no es fácil que con el laicismo desaparezca toda la vio-

“ El laicismo es una condición previa y necesaria para poder romper esta dinámica de efervescencia fundamentalista y avanzar en favor de la libertad y la igualdad”

lencia y discriminación contra las mujeres, porque en países de fuerte tradición laicista el debate y las situaciones conflictivas siguen, pero, aunque no sea suficiente, insistimos en que el laicismo es necesario para empoderar a las mujeres y para que puedan lograr recursos para superar su sometimiento y no piensen que el patriarcado es «divino» e inevitable. El laicismo, si no es la solución, es parte de la solución y es una vía por la que a las feministas nos interesa transitar y lo hacemos.

Y una vez más, la actualidad se impone mientras hablamos de estos temas. Justamente hoy (24 de agosto de 2021) ha llegado la noticia de la renuncia del controvertido obispo de Solsona, considerado de talante conservador. Las causas de la dimisión se esconden bajo el epígrafe de «motivos personales» y pueden ser varias, pero las feministas siempre le recordaremos por sus alegatos contra el aborto y contra el matrimonio homosexual y por ser un defensor firme de la familia tradicional. Es un hecho concreto, como lo fue la jubilación del Papa conservador Benedicto XVI, pero quizás sean indicios que, con talante optimista, llevan a pensar que algo puede cambiar, moverse, en la jerarquía católica.

En busca de una vía alternativa dentro de la Iglesia y diametralmente opuesta al fundamentalismo, no podemos olvidar la presencia dentro del catolicismo de los sectores cristianos de base y, concretamente en nuestro país en cuanto a las mujeres, hay que tener presente el Colectivo de Mujeres en la Iglesia, que durante más de treinta años ha estado en guardia permanente por los derechos de las mujeres dentro y fuera de la Iglesia. En el Centro de Documentación de Ca la Dona custodiamos el fondo de este grupo. Su testimonio y compromiso con el feminismo no ha sido nada fácil de mantener a lo largo de los años dentro de la institución eclesial, por lo que es muy significativo el hecho de que depositaran la documentación de su actividad y su

memoria en la sede del movimiento feminista. El grupo de mujeres creyentes de Alcem la Veu continúa esta línea.

Para saber más sobre feminismo y laicismo, recomiendo la lectura de *Apuntes sobre laicismo. Cuaderno de formación III*, material coordinado por Obdulia Díez y Victoria G. Sierra, editado por Europa Laica en 2020, y para ir terminando justamente me gustaría destacar un par de artículos de esta publicación.

A la pregunta inicial de si una sociedad feminista debe ser laica responde de forma muy clara el artículo titulado «Educación, feminismo y laicismo» de María Luz González Rodríguez. Destaca la necesidad que tienen los feminismos de una escuela laica, por la importancia esencial que tiene la educación pública en la transmisión de los valores de libertad e igualdad para las mujeres. Denuncia la presencia de las religiones en las aulas, los conciertos económicos en las escuelas que segregan por sexo y también los materiales de algunas editoriales que están vinculadas a la Iglesia. Y, como ya hemos dicho, es urgente (ya se llega tarde) la necesidad de que la escuela incluya en el currículo la formación afectiva y sexual y una formación en valores cívicos y éticos más allá de la moral religiosa.

Dolors Marín Silvestre aporta el artículo titulado «El feminismo necesita un estado laico», que justamente es el último de la publicación y que sirve de recapitulación. En este caso me interesa subrayar una afirmación: «Hoy en día, el feminismo necesita de la laicidad para poder avanzar». No hay ninguna duda que es así, pero también se puede dar la vuelta y decir que el laicismo necesita de los feminismos para poder avanzar.

Y efectivamente, la conclusión final es que feminismos y laicismo son inseparables en su lucha por otro mundo posible sin fundamentalismos.



Laicidad en cifras 2021

Laicidad en cifras | Análisis 2021

Hungria Panadero, Josep Mañé y Joan Gorina

Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas

Fundación Ferrer Guardia

Presentación

Laicidad en cifras pretende ser el punto de referencia en la **recopilación y análisis** de datos publicados en diversas fuentes **vinculadas a la laicidad** y la evolución de las opciones de conciencia en **Cataluña y en el Estado español**. En la edición de 2021, y partiendo de esta voluntad, se ha dado continuidad a la actualización de datos ya recogidos en ediciones anteriores del documento.

Consideramos que disponer de datos cuantitativos permite **enriquecer y objetivar el debate sobre la situación de la laicidad en nuestra sociedad** y las vinculaciones existentes entre las opciones de conciencia e instituciones religiosas, la ciudadanía y las administraciones públicas. A partir del análisis empírico podemos analizar la realidad de manera esmerada y avanzar hacia la desvinculación de las instituciones religiosas y el Estado.

Estos datos se han extraído de **diversas fuentes estadísticas**, entre las que cabe destacar, por una parte, los barómetros de opinión del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), a través de los cuales hemos obtenido información de la población española publicada con regularidad, así como su posicionamiento respecto a diversas cuestiones relacionadas con la laicidad o con su adscripción de

conciencia. Por la otra, también hemos trabajado con los datos del Centro de Estudios de Opinión (CEO) para el análisis específico de Cataluña (véase el anexo).

Asimismo, hemos consultado otras fuentes para tratar aspectos más concretos, como puede ser la financiación de la Iglesia católica o la matriculación en la asignatura de religión, entre otros. Algunas de las fuentes consultadas para tratar estas cuestiones provienen de organismos como el Instituto Nacional de Estadística (INE), el Ministerio de Educación y Formación Profesional (anteriormente, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte) y el Ministerio de Hacienda y Función Pública (MINHAFP). También se han consultado las memorias anuales de la Conferencia Episcopal Española, que incluyen información relevante sobre la financiación de la Iglesia y las funciones educativas que lleva a cabo, así como una investigación del medio de comunicación digital *ElDiario.es*, con relación a la financiación pública de los centros educativos que segregan por sexo. Para finalizar, se han incorporado también datos del *Estudio Internacional de Valores 2019*, elaborado por la Fundación BBVA, que revela el grado de confianza de la sociedad española hacia diversas instituciones, también las religiosas.

Es necesario mencionar que **se han producido algunos cambios importantes en la publicación de determinados datos**. La información recogida en relación con la importancia de la religión y la política en la vida de las personas no se ha podido actualizar, ya que esta pregunta no continuó la serie desde el Barómetro del CIS de finales del año 2017 (véase el gráfico VI). Por otra parte, tampoco se han publicado nuevos datos relacionados con el alumnado que cursa actividades alternativas a la religión en bachillerato, información de la que el Ministerio de Educación solo dispone hasta el curso 2014-2015. Por ese mismo motivo, tampoco se han actualizado los datos que hacen referencia a la adscripción a opciones de conciencia por

comunidades autónomas, ya que no disponemos de datos desde el *Macrobarómetro preelectoral* de noviembre de 2019, ni del nivel de confianza de la ciudadanía hacia diferentes instituciones, ya que el último informe de que disponemos es el de la Fundación BBVA año 2019. No obstante, se ha creído oportuno y necesario mostrar esos datos.

Finalmente, el informe de financiación y gastos de la enseñanza privada del INE, que se publica con una periodicidad quinquenal (la última edición se publicó con datos del curso 2014-2015), tampoco se ha actualizado en el momento de redactar la edición actual de *Laicidad en cifras*, por lo que se han mantenido los datos de la última publicación del mencionado informe. Prevemos que se actualicen los datos del curso 2019-2020 a principios del próximo 2022.

Estas son algunas de las dificultades con las que nos hemos encontrado en nuestra tarea de recopilación y análisis del estado de la laicidad, dificultades que se relacionan con la **dispersión de fuentes de información, la difícil construcción de relaciones de variables** de diferentes fuentes, y las limitaciones de acceso y actualización de la información respecto a algunos aspectos determinantes de la situación de la laicidad.

En este informe damos continuidad al esquema planteado en ediciones anteriores. Presentamos todos los datos disponibles respecto a la adscripción a opciones de conciencia, financiación, educación y ritos de paso.

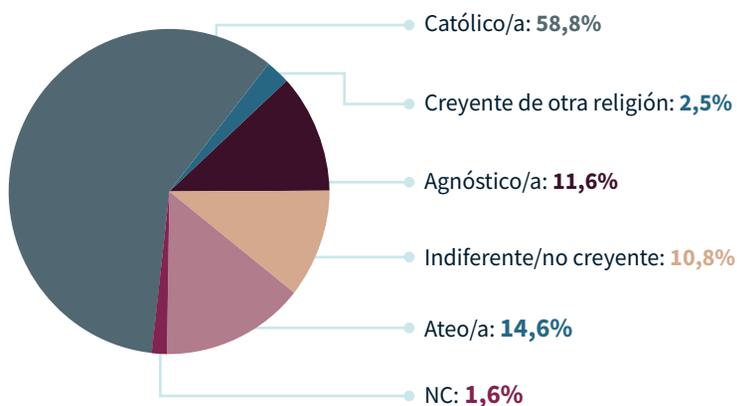
A pesar de todo, en esta edición de 2021, damos continuidad a la tarea de monitorización del proceso de secularización de la sociedad, así como al estado de la laicidad, recopilando nueva información objetiva que, consideramos, es imprescindible para generar un debate de calidad y avanzar hacia una sociedad más laica y libre.

Adscripción a opciones de conciencia

Durante el año 2021, y según los datos recogidos en el Barómetro del CIS, el 37 % de la población española se adscribe a opciones de conciencia no religiosa —concretamente, un 14,6 % se considera atea, un 10,8 % indiferente o no creyente y un 11,6 % agnóstica—. Aunque el incremento de este valor presenta un crecimiento de 12 puntos porcentuales en el último quinquenio (2016: 25,1 %), actualmente un 61,4 % de las personas encuestadas se define como creyente de alguna religión, siendo el catolicismo la religión mayoritaria, que agrupa al 58,8 % de la población, mientras que las otras religiones agrupan al 2,5 %.

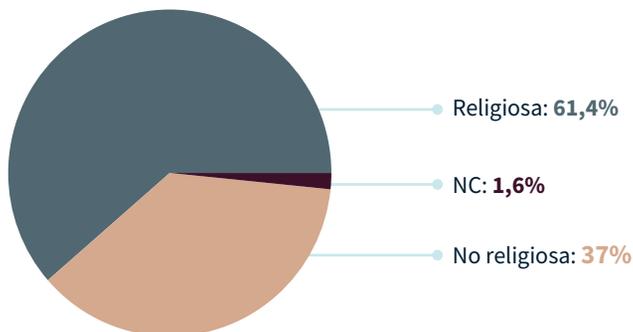
Estos resultados empiezan a presentar cambios evolutivos importantes en los últimos cinco años: se reduce en casi 15 puntos porcentuales la proporción de personas adscritas a opciones de conciencia religiosa (del 73 % en 2016 al 61 % en 2021) e incrementa en más de 10 puntos la proporción de personas no adscritas a opciones de conciencia religiosa.

Gráfico 1. Adscripción a opciones de conciencia, 2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de enero a septiembre de 2021 del CIS (media).

Gráfico 2. Adscripción a opciones de conciencia. Categorías agrupadas, 2021 (%)

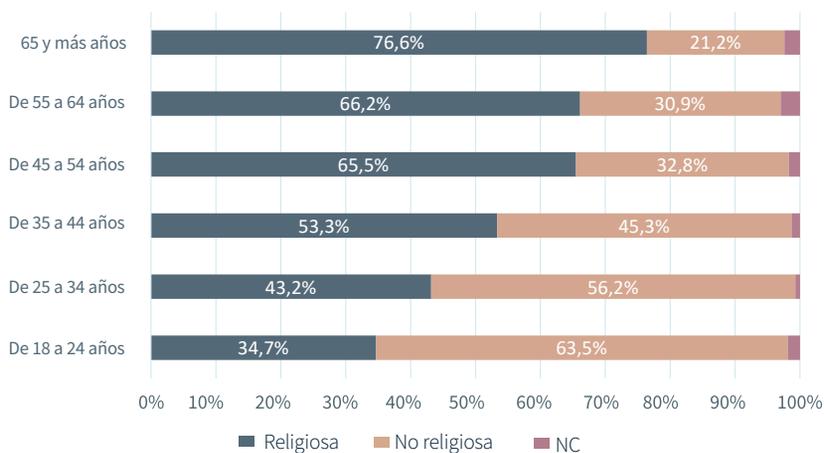


Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de enero a septiembre de 2021 del CIS (media).

El gráfico III nos muestra que la edad de las personas es un factor que incide en la adscripción a opciones de conciencia.

Entre las **personas jóvenes** es donde encontramos una proporción más elevada de personas con adscripción a opciones de conciencia no religiosa. Estas superan el 60 % en la franja de edad de entre los 18 y los 24 años y representan más del 55 % entre los 25 y los 35 años. Con el incremento de la edad, la proporción de personas con adscripción de conciencia no religiosa disminuye. Entre el grupo de población de 65 años y más, este porcentaje representa poco más del 20 %.

Gráfico 3. Adscripción a opciones de conciencia (religiosa – no religiosa), según grupos de edad, 2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de enero a septiembre de 2021 del CIS (media).

Se presentan **diferencias** porcentuales con relación a la adscripción a opciones de conciencia no religiosa **según generaciones**.

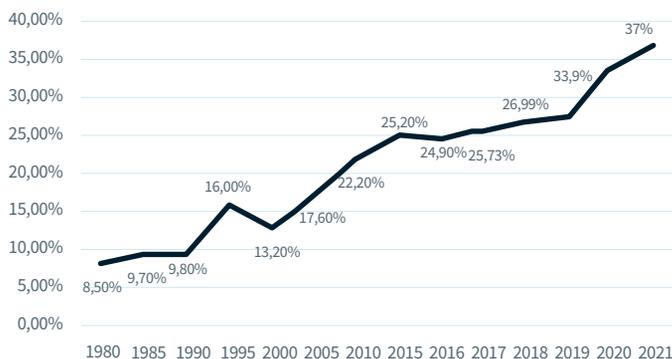
Encontramos que entre las personas nacidas antes de mediados del siglo pasado este porcentaje se sitúa alrededor del 20 %. Entre las personas nacidas entre mediados del siglo pasado y los años previos a la transición este porcentaje se incrementa y se sitúa en torno al 30 %. Entre la generación nacida durante la transición este porcentaje es del 45 % y para aquellas personas nacidas a partir del año 1980 este porcentaje se sitúa en torno al 60 %.

Durante la **última década**, se puede observar **un crecimiento de la proporción de personas con opciones de conciencia no religiosa**. Después de un periodo de estabilización en torno al 30 % entre los años 2018 y 2020, se ha producido un incremento en los últimos datos disponibles, y se presentan cifras que superan el 35 %.

Con perspectiva histórica, observamos que la proporción de personas adscritas a opciones de conciencia no religiosa se ha triplicado en estas tres últimas décadas. Durante los últimos 20 años se ha experimentado un mayor crecimiento, de aproximadamente 25 puntos porcentuales, desde el año 2000. El gráfico IV nos muestra esta tendencia de **crecimiento prácticamente ininterrumpido**, con un fuerte incremento en este último año, que, sin embargo, presenta algunos periodos de estancamiento o crecimiento muy moderado, como observamos durante la década de los años ochenta o el periodo 2015-2017, y un decrecimiento entre los años 1995 y 2000.

Hay que mencionar que, a partir del mes de marzo del año 2019, los barómetros del CIS **modifican la pregunta sobre las opciones de conciencia**, hecho que puede incidir también en los resultados recogidos. Concretamente, hasta marzo de 2019 las opciones de respuesta que se plantean son: católico/a, creyente de otra religión, no creyente o ateo/a. Durante marzo y abril de 2019, las opciones de respuesta propuestas fueron: católico/a practicante, católico/a no practicante, creyente de otra religión, agnóstico/a, ateo/a, otra respuesta. Finalmente, a partir de mayo de 2019 y hasta el último barómetro publicado, las opciones de respuesta son: católico/a practicante, católico/a no practicante, creyente de otra religión, agnóstico/a, indiferente o no creyente, ateo/a.

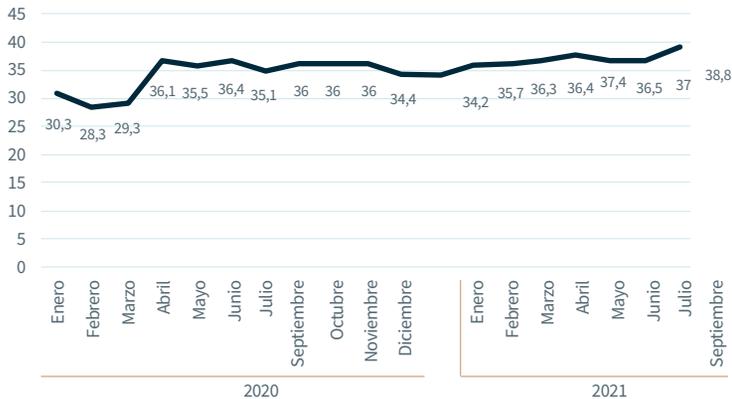
Gráfico 4. Evolución de la adscripción a opciones de conciencia no religiosa, 1980-2021, media anual (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de Domingo Comas Arnau (Tezanos, 2004) y los barómetros de opinión del CIS.

Será necesario conocer la evolución de este dato a lo largo de los próximos años para determinar si este aumento se consolida como inicio de un ciclo progresivo no registrado hasta ahora. No obstante, dada la evolución abrupta de los dos últimos años, hemos creído interesante presentar los datos evolutivos mensuales de estos dos últimos años. Lo que nos muestran los datos es que el efecto de la COVID-19 ha presentado cambios en las manifestaciones con relación a la adscripción de conciencia no religiosa de la ciudadanía, que se han mantenido en este último año y medio. Hay que señalar que no se presenta ningún cambio metodológico en las preguntas del CIS en relación con esta cuestión.

Grráfico 5. Evolución de la adscripción a opciones de conciencia no religiosa, 2020-2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de 2020 y 2021 del CIS.

En ediciones anteriores del *Informe* hemos podido analizar y presentar la adscripción a opciones de conciencia en las diversas comunidades autónomas (CCAA) y en las dos ciudades autónomas del Estado español. Así pues, hemos podido comprobar cómo la **situación territorial incide sobre las opciones de conciencia de las personas** encuestadas. En esta edición, volvemos a representar los datos que se recogieron a través de las preguntas del *Macrobarómetro electoral* llevado a cabo por el CIS y publicado en noviembre de 2019.

En la tabla 1 se puede observar una **distribución desigual de la proporción de personas no religiosas en las diversas CCAA**. Entre las CCAA que presentan un porcentaje más alto de personas adscritas a opciones de conciencia no religiosa encontramos **Cataluña y Navarra** (41,0 %), el **País Vasco** (37,8 %) y las **Islas Baleares** (33,7 %). Por el contrario, estas cifras son menores en Ceuta (3,4 %), Melilla (15 %) y Aragón (16,6 %).

Tabla 1. Adscripción a opciones de conciencia según la comunidad/ciudad autónoma, 2019 (%)

	Religiosa	No religiosa	NC
Andalucía	78,3%	21,2%	0,5%
Aragón	79,6%	16,6%	4,0%
Asturias (Principado de)	68,5%	30,8%	0,8%
Baleares (Islas)	63,6%	33,7%	2,8%
Canarias	79,5%	20,2%	0,3%
Cantabria	68,7%	29,0%	2,3%
Castilla y León	78,5%	20,3%	1,3%
Castilla- La Mancha	76,0%	23,3%	0,8%
Cataluña	57,3%	41,0%	1,7%
Comunidad Valenciana	68,5%	30,5%	1,1%
Extremadura	81,8%	18,0%	0,3%
Galicia	77,7%	19,4%	1,7%
Madrid (Comunidad de)	66,5%	31,8%	1,7%
Murcia (Región de)	82,2%	17,9%	—
Navarra (Comunidad foral de)	58,7%	41,0%	0,3%
País Vasco	61,4%	37,8%	0,9%
Rioja (La)	75,7%	22,9%	1,4%
Ceuta	96,7%	3,40%	—
Melilla	85%	15%	—
TOTAL	70,9%	27,9%	1,2%

Fuente: Macrobarómetro preelectoral (elecciones generales del 10 de noviembre de 2019) del CIS.

Religiosidad

A fin de aproximarnos a la religiosidad de las personas, disponemos de tres cuestiones diferentes: en primer lugar, analizamos los datos en relación con la importancia de la religión en la vida de las personas; en segundo lugar, presentamos los datos en relación con la práctica religiosa y, finalmente, presentamos el nivel de confianza hacia diferentes instituciones.

El gráfico VI recoge los resultados de una pregunta de los barómetros del CIS, en la que se pedía a las personas encuestadas que valorasen, en una escala del 0 al 10, el nivel de importancia de algunos aspectos de su vida, entre los que se hallaba la religión. En el gráfico también hemos querido incorporar los datos correspondientes al nivel de valoración, en la misma escala, de la política, para tener un marco comparativo. Los barómetros del CIS incorporan esta pregunta hasta octubre de 2017. Por tanto, desde noviembre de 2017 ya no disponemos de nuevos datos.



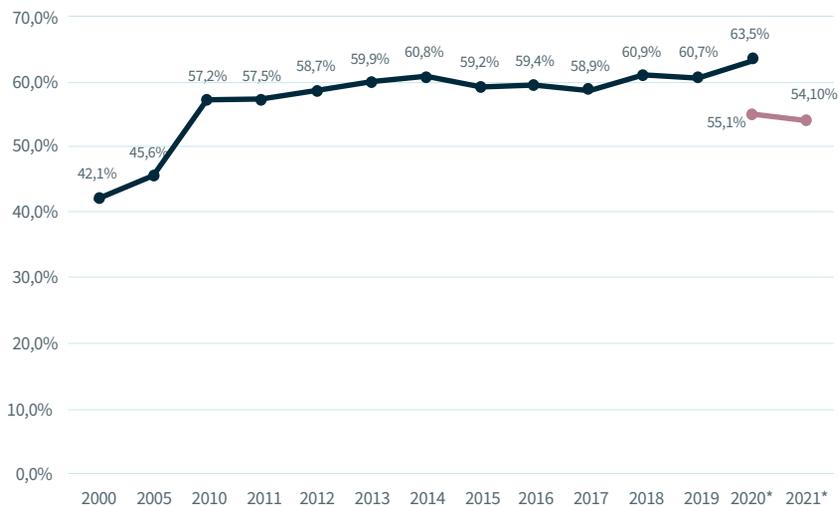
Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de opinión del CIS.

En términos generales, se puede apreciar **una reducción de la importancia de la religión en la vida de las personas**. En tanto que la religión tiende a ser cada vez menos importante (en el año 2000 la importancia que se otorgaba a la religión era de 5,2 sobre 10, mientras que en 2017 disminuyó hasta el 4,07), la política, que también había experimentado una reducción bastante constante desde el año 2002, ha registrado un crecimiento relevante desde 2013 hasta 2017, y ha pasado de una puntuación de 3,66 a 4,58.

En el año 2014, y por primera vez a lo largo de la serie histórica, **la política pasa a ser un ámbito más relevante que la religión en la vida de las personas**, orden que se ha mantenido hasta los últimos datos disponibles.

En relación con la práctica religiosa, la tendencia de los últimos años indica una reducción de la práctica entre las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa. Cabe señalar que esta serie se rompe a partir del mes de marzo de 2020, hasta esa fecha integra a personas creyentes que no asisten nunca o casi nunca a los oficios religiosos, entre los meses de abril y octubre esta pregunta se deja de incorporar en los barómetros y, a partir del mes de noviembre, solo integra a personas creyentes que no asisten casi nunca a los oficios religiosos. Sin embargo, la evolución de personas creyentes no practicantes presenta ritmos diferentes a lo largo del tiempo. Así pues, entre los años 2000 y 2010 se observa un importante incremento, que pasa de un 42 % de creyentes no practicantes a un 57 %. A partir de 2010, este crecimiento se estabiliza alrededor del 60 %.

Gráfico 7. Evolución de personas creyentes no practicantes (creyentes que no asisten nunca o casi nunca a los oficios religiosos), 2000-2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de opinión del CIS. A partir de noviembre de 2020, solo incorpora la respuesta «casi nunca».

El gráfico VIII nos muestra que la proporción de personas practicantes en relación con el total de la población con creencias religiosas ha disminuido durante el periodo analizado, si bien a lo largo de los últimos años se observa un estancamiento de esta tendencia, en los dos últimos años se produce un incremento de 8 puntos porcentuales. Así pues, en el periodo de 2000-2010 desciende notablemente el porcentaje de personas practicantes. A partir del año 2010 se observa una estabilización, pero a partir de 2018 se puede apreciar un nuevo decrecimiento.

Se observa, pues, que se ha reducido a la mitad el número de personas practicantes a lo largo de los últimos 20 años, tendencia que,

como hemos dicho, parece acentuarse en el último periodo analizado. Entre las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa, solo se declara practicante 1 de cada 3.

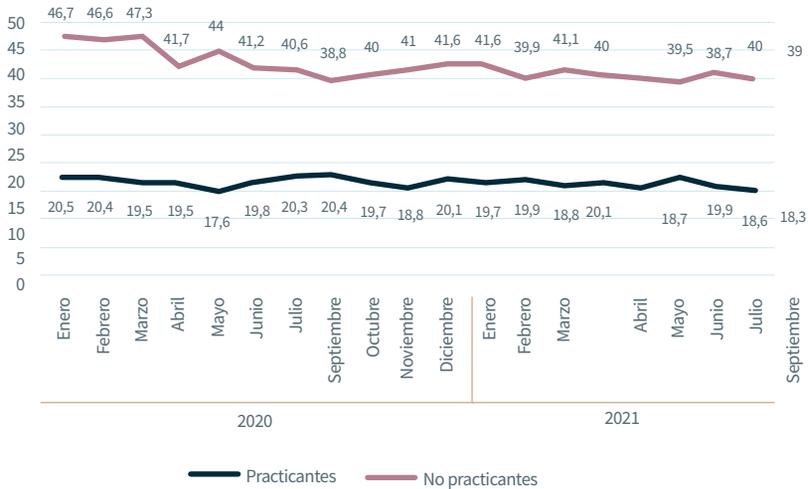
Gráfico 8. Evolución de las personas practicantes y no practicantes sobre el total de población adscrita a opciones de conciencia religiosa, 2000-2021 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de opinión del CIS.

Hemos querido analizar con más detenimiento la evolución de la práctica religiosa para estos dos últimos años. En este caso, presentamos los datos con relación al conjunto total de la población. Podemos observar cómo se produce también un efecto de la coyuntura de la COVID-19.

Gráfico 9. Evolución de las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa practicantes y no practicantes sobre el total de población, 2021-2022 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de los barómetros de opinión del CIS.

La sociedad española presenta un **nivel bajo de confianza hacia las instituciones religiosas**. Según los datos presentados por la Fundación BBVA en el año 2019, en una escala del 0 al 10 (donde 0 es «no tiene ninguna confianza» y 10 es «confía totalmente»), las instituciones religiosas presentan una puntuación **media de 3,9**, de manera que son las **terceras instituciones que menos confianza generan entre la población** encuestada, únicamente por encima de los partidos políticos (3,3) y de los bancos (3,5).

Gráfico 10. Nivel de confianza hacia diferentes instituciones, 2019 (0, poca; 10, mucha)



Fuente: Elaboración propia a partir del Estudio Internacional de Valores de la Fundación BBVA.

Financiación

A fin de poder presentar datos respecto a **la opinión de la ciudadanía con relación a la financiación de las religiones**, hemos de hacer referencia a un estudio publicado ya hace más de una década (Religiosidad, 2008, estudio CIS 2752). En el año 2008 casi **la mitad de la población** se mostraba **contraria a que el Estado contribuyera a la financiación de las confesiones religiosas**, es decir, se mostraba partidaria de la laicidad del Estado con respecto a la financiación de las confesiones religiosas. Por otra parte, **entre las personas** que se mostraron partidarias de que el Estado diera apoyo a la financiación de las instituciones religiosas, encontramos un **24 % a favor de que esta contribución**

sea equitativa entre todas las confesiones religiosas, mientras que la proporción restante opina que se ha de dar apoyo económico solo a la Iglesia católica. En este ámbito, encontramos diferencias entre las personas según su adscripción a opciones de conciencia (religiosa y no religiosa). Más de un 80 % de las personas que se declaraban no adscritas a opciones de conciencia religiosa eran contrarias a la financiación de las religiones por parte del Estado. Entre las personas que se declaraban adscritas a opciones de conciencia religiosa, un 40 % eran partidarias de la no financiación de las confesiones religiosas. Por tanto, si bien podemos apreciar que las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa son más partidarias de que el Estado contribuya a la financiación religiosa, es destacable que casi la mitad de este colectivo apueste por un modelo laico de financiación.

No disponemos de datos más recientes centrados en este ámbito, y no podemos saber con exactitud hasta qué punto las cifras recogidas anteriormente se han visto modificadas a lo largo de esta última década, periodo marcado por intensos cambios económicos y sociales y, como hemos visto, también de evolución respecto a la adscripción de conciencia. No obstante, podemos extraer algunas conclusiones del análisis de la asignación tributaria a la Iglesia católica, que trataremos de analizar a continuación.

Asignación tributaria

El Estado destina una partida de los presupuestos generales a la Iglesia católica, cantidad monetaria determinada por la declaración de la renta de las personas físicas. Cuando un contribuyente hace la declaración de la renta tiene la opción de destinar un 0,7 % de su asignación tributaria a la Iglesia católica, a otros fines sociales, a ambas opciones (un 0,7 % de la cuota íntegra se destina al sostenimiento económico de la Iglesia católica y otro 0,7 % a actividades de interés

social) o no manifestarse a favor de ninguna opción, caso en el que este porcentaje se destina a los presupuestos generales.

Este **modelo de asignación tributaria** ha presentado algunas variaciones en las dos últimas décadas: en el año 1999 se introduce la opción de colaborar con la Iglesia católica y con otros fines sociales mediante la asignación a las dos opciones, y en el año 2007 se incrementa el coeficiente de asignación tributaria del 0,52 % al 0,7 %, en ese mismo año se elimina el complemento presupuestario por el que la cantidad final que la Iglesia católica recibía por este concepto era superior a la suma de lo que los declarantes destinaban a partir de sus asignaciones.

Si observamos los datos de la tabla 2, podemos comprobar que los importes a partir del año 2007 son superiores a los de los años anteriores. Este hecho se explica por el cambio respecto al coeficiente de asignación tributaria (del 0,52 % pasa al 0,7 %, como decíamos). Desde el año 1999, **son mayoritarias las declaraciones en las que se consigna exclusivamente la asignación tributaria a otros fines sociales**, y se incrementa, en el periodo 1999-2012, más de un 6 %. La proporción de contribuyentes que no hacen ninguna asignación se mantiene relativamente constante a lo largo de los años (alrededor del 30 %). La **proporción de declaraciones que optan por marcar exclusivamente la casilla de la Iglesia católica ha experimentado una tendencia a la baja durante el periodo analizado**. Así pues, si en el año 1998 el 36,6 % de las declaraciones hacían la contribución a la entidad religiosa, la cifra es únicamente del 11,30 % si tenemos en cuenta los últimos datos fiscales disponibles (2018). Por tanto, hay una reducción de 25 puntos porcentuales en dos décadas.

Sin embargo, observamos cómo **se incrementa el porcentaje de declaraciones en las que los contribuyentes indican ambas opciones** (Iglesia católica y otros fines sociales), en casi 11 puntos porcentuales en el periodo descrito. No obstante, en el periodo de 2015-2018 este

crecimiento ha experimentado una desaceleración y se estabiliza alrededor del 21 % de los contribuyentes.

Con respecto a las cifras absolutas, hay que mencionar que en el **ejercicio 2018 la Iglesia católica alcanzó una financiación de 261 millones de euros vía IRPF**, la cifra más elevada del periodo analizado. Por su parte, las aportaciones destinadas a otros fines fueron de unos 360 millones, también la cifra más elevada de la serie. En cuanto a la tendencia histórica, hay que mencionar que la asignación tributaria de la Iglesia católica presenta una evolución irregular: entre 2007 y 2008 se produce un incremento de asignaciones, pero a partir de 2008 se experimenta una estabilización constante que perdura hasta la asignación de 2017, fecha en la que se vuelve a producir un incremento de la asignación, que se consolida con los últimos datos disponibles. Hay que destacar que el porcentaje de contribuyentes que marcan la casilla de la Iglesia católica ha disminuido durante el periodo analizado, y ha pasado del 36,6 % en 1998 al 11,3 % de 2018.

En el caso de la evolución de la cuota destinada a otros fines, esta presenta una tendencia más regular: en el periodo de 2007-2013 el porcentaje subió hasta llegar al 36 %, cifra que ha ido disminuyendo progresivamente hasta llegar al 32,80 % que había en los últimos datos de 2018.

Tabla 2. Evolución de la asignación tributaria a la Iglesia católica y a otros fines de interés social. IRPF de 1998-2018

	Iglesia católica	Otros fines	Las dos opciones	Sin asignación	Iglesia católica	Otros fines
1998	36,6%	29,2%	-	34,1%	97.220.000	61.671.000
1999*	29,3%	29,5%	10,3%	30,7%	88.564.000	65.727.000
2000	27,4%	30,0%	11,6%	30,8%	97.737.000	86.572.000
2001	22,1%	31,6%	11,2%	35,1%	95.690.000	105.583.000
2002	22,4%	32,6%	11,8%	33%	105.991.000	115.237.000
2003	21,9%	32,4%	11,6%	34,2%	105.700.000	114.300.000
2004	22,1%	33,5%	11,5%	32,9%	117.700.000	127.200.000
2005	22,0%	33,8%	11,4%	32,8%	133.000.000	144.600.000
2006	21,7%	32,6%	11,7%	34%	160.200.000	167.900.000
2007**	21,7%	34,1%	12,7%	31,5%	221.300.000	245.500.000
2008**	21,1%	34,4%	13,1%	31,4%	230.000.000	264.400.000
2009**	20,9%	35%	12,8%	30,3%	227.400.000	267.000.000
2010**	21,1%	34,7%	14,6%	29,6%	226.000.000	262.300.000
2011**	20,1%	35,4%	14,8%	29,7%	225.200.000	271.000.000
2012**	19,3%	36%	15,7%	29%	226.700.000	278.400.000
2013**	18,2%	36%	17%	28,8%	226.400.000	284.000.000
2014**	16,0%	34,5%	19,1%	30,4%	231.300.000	296.400.000
2015**	14,2%	34,5%	21%	30,3%	227.400.000	299.900.000
2016**	12,7%	33,1%	21,1%	33,1%	232.700.000	314.200.000
2017**	12%	33,1%	21,6%	33,3%	243.800.000	334.200.000
2018**	11,3%	32,8%	21,4%	34,6%	261.000.000	360.400.000

Fuente: Memoria de la Administración Tributaria (diversos años). (*) A partir del año 1999 se puede colaborar con las dos opciones (Iglesia católica y otros fines de interés social). (**) Los datos de 2007 no son comparables con los de ejercicios anteriores, a causa de la reforma del impuesto que entró en vigor ese año y del cambio en el porcentaje de la cuota íntegra destinada al sostenimiento de la Iglesia católica.

Si hacemos el sumatorio de los contribuyentes que han decidido hacer aportaciones a la Iglesia (*Iglesia católica + ambas opciones*), vemos que en 2018 la proporción disminuyó con relación a años anteriores (del 35 % del periodo de 2013-2015 pasó al 33,8 % de 2016 para situarse en el 32,7 % de 2018). No obstante, en el año 2018 la asignación destinada a la Iglesia católica era casi un 13 % superior a la de 2013 (de 226 a 261 millones de euros), hecho que indica que si bien hay menos contribuyentes que escogen la casilla de la Iglesia, los que lo hacen tienen rentas más altas, lo que explica este crecimiento de la cantidad total que percibe la entidad religiosa.

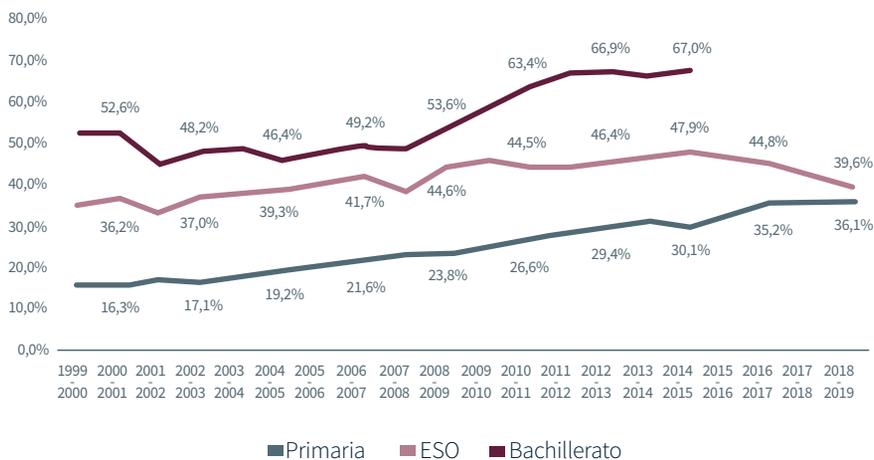
Educación

Asignatura de religión

Durante el curso 2018-2019, un 36,10 % del alumnado de primaria cursó actividades alternativas a la religión. Esta proporción era del 39,6 % en el caso de los estudiantes de la ESO. Con respecto al bachillerato, no se dispone de datos para el curso analizado, y los últimos datos disponibles son los del curso 2014-2015, que indicaban que un 67 % del alumnado cursaba asignaturas alternativas a la religión. A lo largo de la serie de datos analizada, se puede observar que en los tres niveles educativos se ha producido un incremento del porcentaje de alumnado que cursa actividades alternativas, a excepción de la ESO, que durante el curso 2018-2019 experimentó una reducción con relación a cursos anteriores, ya que del 47 % de alumnos que cursaban actividades alternativas durante el curso 2013-2014 pasó al 39,6 % (no disponemos de datos para dar una explicación a esta diferencia de más de 7 puntos en estos últimos cursos educativos).

Es en primaria donde se observa un crecimiento más acusado y prácticamente ininterrumpido de alumnado que cursa actividades alternativas, así del 16 % en el curso 1999-2000 se pasa al 36 % durante el curso 2018-2019.

Gráfico 11. Evolución del alumnado que cursó actividades alternativas, según el nivel educativo, 1999-2000/2018-2019 (%)



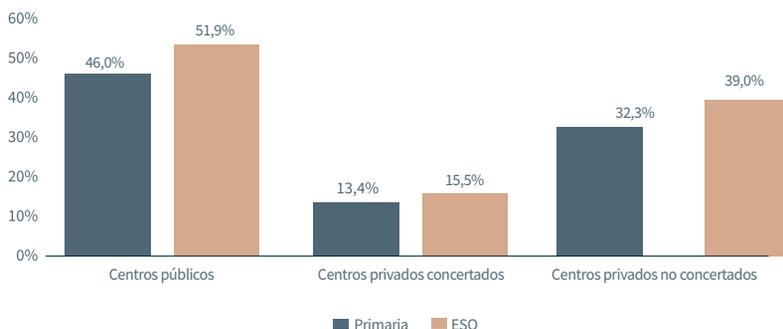
Fuente: Elaboración propia a partir de Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (diversos años).

Según la tipología de centro, se pueden observar diferencias relevantes. Así pues, en los centros de titularidad pública es donde hay una mayor proporción de alumnado que cursa actividades alternativas a la religión, un 46 % en primaria y un 51,9 % en la ESO. Por el contrario, en los centros privados no concertados estas cifras son del 32,3 % en primaria y del 39 % en la secundaria obligatoria, mientras que en los

centros privados concertados existe una menor proporción de estudiantes que cursan asignaturas alternativas a la religión. En estos centros, el porcentaje de alumnos que no cursa religión es tan solo de un 13,4 % en primaria y de un 15,5 % en la ESO.

Los últimos datos¹ disponibles, referentes al curso 2018-2019, indican que en el Estado español existe un total de 2.564 centros católicos, 2.433 de los cuales (95 %) son concertados.

Gráfico 12. Alumnado que cursó actividades alternativas, según la tipología de centro, curso 2018-2019 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir de *Las cifras de educación en España (edición 2020)*. La enseñanza de la religión del Ministerio de Educación y Formación Profesional.

Las diferencias territoriales sobre la proporción de estudiantes que cursan actividades alternativas a la religión son importantes. En primaria, las comunidades autónomas que presentan una proporción mayor de alumnos que cursan actividades alternativas son el País Vasco (59,7%), Cataluña (58,4%) y las Islas Baleares (45,8%), mientras

¹ Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, 2019. A partir de datos de la asociación Escuelas Católicas.

que las que menos son Ceuta (8,6%), Extremadura (13,6%) y Andalucía (19,5%). En el caso de la ESO, las CCAA con más alumnos que cursan actividades alternativas son Ceuta (70,9%), Melilla (74,7%) y el País Vasco (58%). Cataluña, con un 57,3%, se sitúa en la cuarta posición en actividades alternativas en la ESO.

Tabla 3. Alumnado que cursó actividades alternativas, según comunidades/ ciudades autónomas, curso 2018-2019 (%)

Comunidad/Ciudad	Primaria	ESO
Andalucía	19,5%	29,9%
Aragón	35,9%	41,6%
Asturias (Principado de)	32,0%	31,7%
Baleares (Islas)	45,8%	52,0%
Canarias	29,6%	41,5%
Cantabria	29,6%	41,5%
Castilla y León	23,2%	25,8%
Castilla- La Mancha	23,2%	30,2%
Cataluña	58,4%	57,3%
Comunidad Valenciana	40,7%	42,4%
Extremadura	13,6%	22,0%
Galicia	35,0%	39,1%
Madrid (Comunidad de)	38,0%	44,1%
Murcia (Región de)	27,7%	33,5%
Navarra (Comunidad foral de)	42,3%	44,2%
País Vasco	59,7%	58,0%
Rioja (La)	27,1%	26,0%
Ceuta	8,6%	70,9%
Melilla	20,1%	74,7%
TOTAL	36,1%	39,6%

Fuente: Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, curso 2018-2019.

Los datos de las tablas 4 y 5 hacen referencia a la distribución del alumnado en los centros educativos según la titularidad —pública o privada— y la financiación —concertada o privada. Los centros de titularidad privada se pueden clasificar en confesionales o laicos, y los datos se recogen con una periodicidad quinquenal a través de la *Encuesta de financiación y gastos de la enseñanza privada* del INE. Los datos que incorporamos corresponden al curso 2014-2015, los últimos publicados en el momento de redactar esta edición.

Durante el **curso 2014-2015**, el 68 % del alumnado se matriculó en centros públicos, mientras que un 19 % lo hizo en centros privados confesionales y un 14 % en centros privados no confesionales. El alumnado que estudia en centros concertados confesionales representaba el 68 % del total de alumnos de los centros concertados. Por tanto, en términos económicos, de los 5.946 millones de euros que el Estado destina a los centros educativos privados (a través de concertos u otros mecanismos de financiación) **3.912 M€ se destinan a centros confesionales.**

Tablas 4 y 5. Alumnado según la dependencia y titularidad del centro, cursos 2004-2005, 2009-2010 y 2014-2015

	Total (1)	Público (2)	Privado
2004-2005	6.889.685 100%	4.601.055 66,8%	2.288.6 33,2%
2009-2010	7.441.006 100%	5.009.289 67,3%	2.431.7 32,7%
2014-2015	8.101.473 100%	5.512.099 68,0%	2.589.3 31,9%

	Privado			
	Confesional		No confesional	
	Concertado	No concertado	Concertado	No concertado
2004-2005	1.379.324 20,0%	50.040 0,7%	543.853 7,9%	315.408 4,6%
2009-2010	1.370.024 18,4%	50.017 0,7%	606.614 8,2%	420.896 5,7%
2014-2015	1.468.520 18,10%	40.647 0,50%	694.115 8,50%	446.128 5,50%

Fuente: Encuesta de financiación y gastos de la enseñanza privada del INE, curso 2009-2010. Excepto datos (1) y (2). (1) Sumatorio de las columnas Público y Privado. (2) Estadísticas de las enseñanzas no universitarias del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

En el gráfico XIII se recoge **la evolución del número de alumnado matriculado en centros religiosos** entre los cursos 2007-2008 y 2018-2019. En ese periodo se observa un incremento del número absoluto de alumnos matriculados, que pasa de 1.277.256 alumnos al inicio de la serie a 1.523.777 al final de dicho periodo. No obstante, si se hace referencia a las cifras proporcionales, se observa que estas se han mantenido constantes a lo largo del tiempo, entre el 17,5 % y el 18,5 % del total de alumnos matriculados en el Estado. Por tanto, se produce un aumento del número de alumnado en los centros educativos religiosos, relacionado con el crecimiento general de las matriculaciones en los centros educativos, pero no se puede afirmar que se hayan producido cambios sustanciales en la distribución proporcional del alumnado entre centros confesionales y no confesionales.

Gráfico 13. Evolución del alumnado matriculado en centros católicos (estudios no universitarios), cursos 2007-2008/2018-2019



Fuente: Elaboración propia a partir de Las cifras de la educación en España del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, cursos 2007-2008/2018-2019, y de la Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2008-2019.

En el gráfico XIV, se ha recogido la evolución del profesorado de la asignatura de religión en el Estado español, y se ha comparado con la evolución del alumnado que cursa dicha asignatura. Durante el periodo comprendido entre los cursos 2013-2014 y 2018-2019 existe un crecimiento ininterrumpido, que pasa de 25.660 docentes a 35.294, lo que supone un incremento del 37,5 % durante el periodo analizado. No obstante, el alumnado de religión no presenta la misma evolución. Entre los cursos 2013-2014 y 2015-2016 existe un incremento del alumnado de religión, que pasa de 3.501.555 alumnos a 3.584.558. En ese periodo, por tanto, el alumnado de religión se incrementa un 2,4 %, cifra que contrasta con el aumento de más del 35 % del profesorado.

A partir del curso 2015-2016 y hasta el curso 2017-2018, se produce una disminución del 7,9 % del alumnado que cursa religión, mientras que, como ya se ha explicado anteriormente, el profesorado de reli-

gión se ha seguido incrementando, aunque con menor intensidad, y ha pasado de 34.658 docentes a 34.868. En los últimos datos disponibles, referentes al curso 2018-2019, el alumnado que cursa religión se mantiene constante en 3,3 M de alumnos.

Gráfico 14. Evolución del alumnado que cursa religión y del profesorado de religión (estudios no universitarios), cursos 2013-2014/2018-2019



Fuente: Elaboración propia a partir de la Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2014-2019.

En el gráfico XV se ha tomado como referencia el curso 2013-2014 para analizar el incremento del alumnado y del profesorado de religión durante el periodo posterior. En este sentido, si establecemos que los datos del curso 2013-2014 equivalen al valor 100, se puede observar que el crecimiento del número de alumnos ha sido moderado, y que durante el curso 2017-2018 es inferior al del inicio de la serie, pero este se consolida en el curso 2018-2019. A su vez, el crecimiento del número de profesores de religión se ha mantenido constante durante todo el periodo estudiado, no obstante, el acentuado crecimiento entre los cursos 2013-2014 y 2015-2016 se ha visto muy atenuado durante el periodo posterior, sin embargo, durante los últimos cursos con datos disponibles se vuelve a percibir un leve crecimiento.

Gráfico 15. Evolución del alumnado que cursa religión y profesorado de religión (estudios no universitarios) (base 2013-2014 = 100)



Fuente: Elaboración propia a partir de la Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2014-2019.

También hemos querido determinar la evolución del número de profesorado por cada mil alumnos que cursan religión. Durante el curso 2013-2014, había 7,3 profesores de religión por cada mil alumnos, cifra que ha pasado a ser de 10,6 profesores por cada mil alumnos durante el curso 2018-2019.

Hay que mencionar que los acuerdos concordatarios entre el Estado español y la Iglesia católica, firmados en el año 1979, establecen que es la autoridad eclesiástica la encargada de determinar los contenidos de la asignatura de religión (véase el artículo VI) y de proponer al profesorado que la tiene que impartir (véase el artículo III).

No obstante, el coste del profesorado de religión en los centros públicos y privados-concertados lo asume la Administración pública. Según los datos publicados por la asociación Europa Laica, en el año 2019,

la Administración estatal y las diversas administraciones autonómicas destinaron **700 millones de euros** al pago del profesorado de religión, cifra que se ha ido incrementando en los últimos años, ya que en el año 2016 esta cifra era de 600 millones de euros.

Actualmente, en diversas comunidades autónomas, todavía existen conciertos con centros educativos que segregan según el sexo del alumnado. Durante los cursos 2017-2018 o 2018-2019 (dependiendo de la comunidad autónoma), un total de 71 centros concertados siguieron practicando esta educación diferenciada. Son pocos los datos disponibles en relación con este ámbito.

Según una investigación de elDiario.es, estos centros han recibido aproximadamente 130 millones de euros. La Comunidad de Madrid y Cataluña son los territorios que presentan mayor número de centros de esta tipología: 18 y 15 centros respectivamente, donde se destinan 41,5 y 30 millones de euros de financiación pública. Las comunidades que no destinan dinero a financiar centros de estas características son Canarias, Aragón, Extremadura y Castilla-La Mancha, y las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla, donde el Estado asume las competencias en materia educativa.

Parece que estas cifras se pueden ver sustancialmente modificadas durante los próximos cursos, ya que en Cataluña el Govern de la Generalitat ha anunciado la retirada de los conciertos a los centros que segregan por sexo, medida, no obstante, que han recurrido las escuelas afectadas. Por otra parte, el pacto de la coalición que configura el Gobierno central también prevé la prohibición de los conciertos educativos a esta tipología de centros. Será necesario seguir, a lo largo de las próximas ediciones, el Informe Ferrer Guardia para observar el grado de concreción de estas medidas.

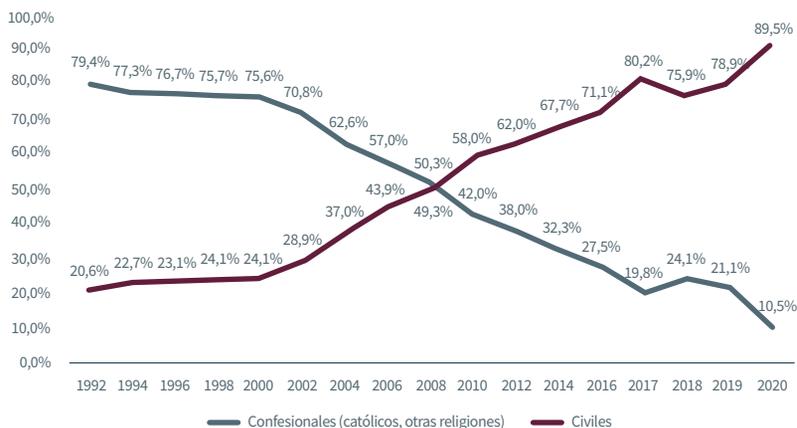
Ritos de paso

El análisis de los ritos de paso es un indicador del vínculo entre los rituales religiosos y la sociedad. El gráfico XVI nos muestra la evolución de los matrimonios, según la tipología de la celebración, durante el periodo 1992-2020. Antes de comentar los datos hemos de destacar que, como consecuencia de la pandemia de la COVID-19, el número de matrimonios del año 2020 se vio afectado a partir del mes de marzo, por lo que se registraron un 45,7 % menos que en 2019.

Los datos recogidos nos indican que, al inicio del periodo analizado, el 79,4 % de los matrimonios eran confesionales, mientras que un 20,6 % de los matrimonios eran civiles. En el año 2020, la tendencia se invirtió completamente, de manera que el 89,5 % de los matrimonios que se celebraron fueron civiles, frente a un 10,5 % de matrimonios confesionales. En datos absolutos, en el año 2020, de los 90.416 matrimonios celebrados, 80.774 fueron civiles. Por tanto, en el año 2020, **9 de cada 10 parejas contrajeron matrimonio de forma civil**, mientras que el porcentaje de matrimonios confesionales representó tan solo un 10,5 %, casi la mitad (21,1 %) que en el año 2019.

Si nos centramos en los ritos de paso, se observa que este último año se ha producido un incremento significativo de los matrimonios civiles, después del periodo de 2017-2019 en el que hubo cierta estabilización entre los matrimonios civiles y los religiosos. A partir de 2017, se percibe que **se detiene el crecimiento de la proporción de matrimonios civiles y esta se estabiliza entre el 75 % y el 80 % del conjunto de matrimonios del Estado**. Por tanto, será necesario esperar los nuevos datos que se publiquen próximamente para ver cómo sigue la tendencia, ya que a partir de 2017 se produce un estancamiento del crecimiento del número de matrimonios civiles, que se estabiliza en torno al 80 % del total de matrimonios. En el año 2018, podemos apreciar una reducción de casi 5 puntos de los matrimonios civiles, no obstante, esta cifra parece repuntar con los datos del año 2019.

Gráfico 16. Evolución de matrimonios según la tipología, 1992-2020 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir del Movimiento natural de la población del INE.

Las comunidades autónomas que en el año 2020 presentan una mayor proporción de matrimonios civiles son Melilla (93,88 %), Cataluña (93,59 %) y el País Vasco (93,55 %). Por el contrario, las comunidades con un porcentaje inferior de matrimonios civiles son Extremadura (85,71 %), Castilla-La Mancha (85,21 %) y Ceuta (63,5 %).

En términos generales, en todas las comunidades se puede apreciar que la mayoría de matrimonios se celebran por la vía civil, no obstante, se observan diferencias territoriales importantes, ya que, como hemos visto, la horquilla oscila entre el 85 % y el 93 % (a excepción de Ceuta), según el territorio.

Tabla 6. Matrimonios según la forma de celebración, comunidades/ciudades autónomas, 2020 (%)

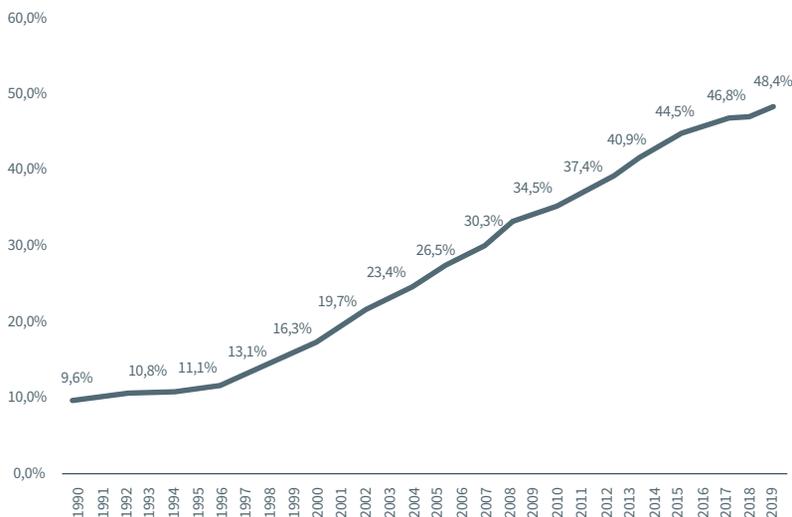
Comunidad/Ciudad	Confesional (católica y otras)	Civil	No consta
Andalucía	13,74%	86,25%	0,01%
Aragón	12,72%	86,57%	0,71%
Asturias (Principado de)	11,85%	88,15%	0,00%
Baleares (Islas)	7,37%	92,63%	0,00%
Canarias	7,26%	92,72%	0,02%
Cantabria	8,80%	88,48%	2,73%
Castilla y León	12,11%	86,76%	1,14%
Castilla- La Mancha	14,64%	85,21%	0,15%
Cataluña	6,37%	93,59%	0,03%
Comunidad Valenciana	8,16%	91,82%	0,02%
Extremadura	14,23%	85,71%	0,06%
Galicia	10,25%	89,73%	0,02%
Madrid (Comunidad de)	13,51%	86,09%	0,40%
Murcia (Región de)	12,89%	87,11%	0,00%
Navarra (Comunidad foral de)	9,95%	90,05%	0,00%
País Vasco	6,45%	93,55%	0,00%
Rioja (La)	9,71%	90,29%	0,00%
Ceuta	37,50%	63,50%	0,00%
Melilla	6,12%	93,88%	0,00%
TOTAL	10,49%	89,33%	0,17%

Fuente: Elaboración propia a partir del Movimiento natural de la población del INE.

También se ha producido, a lo largo de las últimas décadas, un incremento de los nacimientos fuera del matrimonio, que se ha acelerado sobre todo en los últimos 20 años (1996-2019). Según los últimos datos disponibles, el 48,41 % de los niños han nacido fuera del matrimonio. En el año 1990, esta cifra representaba únicamente el 9,6 %.

Se mantiene, por tanto, el crecimiento de los nacimientos fuera del matrimonio, que se ha desarrollado de manera ininterrumpida durante toda la serie analizada, no obstante, el último dato disponible nos remite a una posible desaceleración de esta tendencia.

Gráfico 17. Nacimientos fuera del matrimonio, 1990-2019 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir del Movimiento natural de la población del INE.

Conclusiones

Un 37 % de la población se declara adscrita a opciones de conciencia no religiosa, según los datos recogidos en los barómetros del CIS del año 2021. Si observamos la evolución de la proporción de personas con opciones de conciencia no religiosa, vemos un crecimiento importante en el periodo de 1980-2021, donde se pasa del 9 % al 37 %. La tendencia nos indica que se mantiene constante el incremento del porcentaje de personas con opciones de conciencia no religiosa, con un aumento muy significativo, de 8 puntos, en este último año. Lo que nos muestran los datos es que debido a la COVID-19 se han producido cambios en las manifestaciones con relación a la adscripción de conciencia no religiosa de la ciudadanía, que se han mantenido en este último año y medio.

Se pueden detectar diversos elementos que influyen en la adscripción de conciencia de las personas. Por una parte, la edad es uno de estos factores. Más del 60 % de las personas de entre 18 y 24 años, y más del 55 % de las personas de entre 25 y 34 años se adscriben a opciones de conciencia no religiosa, cifra que se reduce a medida que se incrementa la edad. Entre la población de más de 65 años, únicamente el 21 % se declara no religiosa.

La distribución territorial se presenta como un elemento condicional de la adscripción de conciencia de la ciudadanía. Cataluña, Navarra, el País Vasco y las Islas Baleares son las comunidades con una mayor proporción de personas adscritas a opciones de conciencia no religiosa. Las que presentan una proporción más reducida son Ceuta, Melilla y Aragón.

Se observa una reducción de más de 25 puntos porcentuales del número de personas practicantes a lo largo de los últimos 20 años, tendencia que parece acentuarse en el último periodo analizado. Si a principios del siglo XXI, entre las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa, se declaraban practicantes 2 de cada 3, en este principio de década solo se declara practicante 1 de cada 3 personas adscritas a opciones de conciencia religiosa.

En cuanto a la **financiación de la Iglesia católica** a través de la **asignación tributaria**, en el ejercicio 2018, esta supuso 261 millones de euros, mientras que la cantidad recogida para otros fines sociales fue superior a los 360 millones. A pesar de que se ha incrementado la financiación vía IRPF de la Iglesia católica en relación con los años anteriores, desde 2011 ha habido una **reducción constante de la proporción de personas que han marcado únicamente la casilla de la Iglesia católica**, que solo representa el 11,3 % del total de declarantes en 2018. Esta reducción se ha desarrollado en paralelo al incremento de la proporción de personas que han marcado ambas opciones, que en el año 2018 representaban el 21,4 % del total.

A pesar de que durante el periodo de 2013-2016 el número de personas que marcan la casilla de la Iglesia (ya sea de forma exclusiva o marcando también la casilla de otros fines sociales) ha disminuido en 2,5 puntos porcentuales, la cantidad que percibe la institución religiosa se ha incrementado un 15 %, y ha pasado de 226 millones en 2013 a los casi 261 millones de 2018, hecho que nos indica que si bien hay menos personas que deciden hacer la aportación a la Iglesia, las rentas que lo hacen son más altas.

En materia de educación, la tendencia general de los últimos años ha sido **el incremento del alumnado que cursa actividades alternativas a la religión en todos los niveles educativos**. No obstante, a partir del

curso 2014-2015 se puede observar una disminución en el caso de la ESO, que se mantiene hasta los últimos datos disponibles. En primaria, por el contrario, se mantiene constante. El 36,1 % del alumnado de primaria y el 39,6 % del alumnado de la ESO cursa actividades alternativas a la religión. En el caso del bachillerato, se dispone de datos hasta el curso 2014-2015, momento en el que la proporción de alumnos que no cursaba religión era del 67 %.

Cabe mencionar también que en este ámbito se produce una **diferencia importante entre centros educativos, según la titularidad**. Los centros públicos son los que presentan una mayor proporción de alumnado que cursa actividades alternativas a la religión, el 46 % en primaria y el 51,9 % en la ESO. En los centros privados no concertados, estas cifras son del 32,3 % en primaria y del 39 % en la ESO. **La menor proporción de alumnos que no cursan religión la encontramos en los centros privados concertados**, donde las cifras son del 13,4 % en primaria y del 15,5 % en la ESO.

A lo largo de los últimos años, **no se ha producido un incremento relevante del porcentaje de alumnado matriculado en centros educativos religiosos**. Esta cifra se mantiene constante en torno al 18 % del total de alumnos matriculados entre los cursos 2007-2008 y 2018-2019, no obstante, hay un incremento del número absoluto de alumnos, fruto del crecimiento general de la matriculación.

Con respecto al **profesorado de religión**, hemos podido comprobar cómo este **ha aumentado en número** en los últimos años, ya que se ha pasado de 25.660 profesores y profesoras durante el curso 2013-2014 a 35.294 en el curso 2018-2019. **Este incremento del profesorado se ha producido de manera paralela a una reducción de casi el 7 % de los alumnos de religión entre los cursos 2015-2016 y 2018-2019**. Es decir, el profesorado de religión se ha ido incrementando mientras que el

número de alumnos matriculados en la asignatura de religión se ha ido reduciendo.

Si nos centramos en los ritos de paso, se observa que este último año se ha producido un incremento significativo de los matrimonios civiles, después del periodo de 2017-2019 en el que hubo cierta estabilización entre los matrimonios civiles y los religiosos. A partir del año 2017, **se detiene el crecimiento de la proporción de matrimonios civiles, que se estabiliza entre el 75 % y el 80 % del conjunto de matrimonios del Estado**. Será necesario esperar las cifras de 2021 para comprobar si la pandemia de la COVID-19 y las restricciones que ha habido en el Estado español han afectado directamente a las diferentes tipologías de matrimonio, pero los datos de 2020 nos indican que, ante una reducción del 45 % del número de matrimonios respecto de 2019, **9 de cada 10 matrimonios fueron civiles**.

Por otra parte, el porcentaje de **nacimientos fuera del matrimonio** también parece experimentar un estancamiento, así pues, durante el año 2019, **el 48,41 % de los nacimientos se produjeron fuera del matrimonio**.

Un año más, se constata el proceso de secularización de la sociedad y se incrementan buena parte de las tendencias que confirman este distanciamiento entre la ciudadanía y las creencias y prácticas religiosas, y más concretamente, la Iglesia católica. Sin embargo, a pesar de esta tendencia, se mantienen los privilegios de financiación de la Iglesia a través del IRPF, así como la presencia de la religión en las escuelas. No obstante, consideramos que tendremos que estar atentos a la evolución de los datos, ya que estos apuntan hacia cambios importantes de tendencias en esta década del siglo XXI.

ANEXO. Análisis de los resultados del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad en Cataluña

En esta edición del Informe Ferrer Guardia y, para completar el bloque de «Laicidad en cifras, 2021», se ha querido tener en cuenta los resultados del *Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad* publicados por el Centro de Estudios de Opinión (en adelante, CEO) en el año 2020 y dedicarles un apartado especial.

Este estudio sobre la religiosidad no se hacía en Cataluña desde el año 2016, y nos permite analizar cuál es la realidad que se vive actualmente en el territorio catalán en aspectos como la identidad religiosa, la incidencia de la religión en el día a día de las personas, si hay o no diversidad en las creencias religiosas y otros aspectos vinculados a diferentes temáticas como son la educativa, las relaciones personales y la libertad religiosa.

En todos los casos que ha sido posible, se ha comparado entre las cifras obtenidas en las ediciones de 2020, 2016 y 2014, para poder ver cómo han evolucionado las creencias y los posicionamientos de las personas catalanas a lo largo de ese periodo. Los gráficos V y VII no se han podido comparar con cifras anteriores, porque las dos preguntas a las que se hace referencia se han incorporado por primera vez en el *Barómetro* del CEO en la edición de 2020.

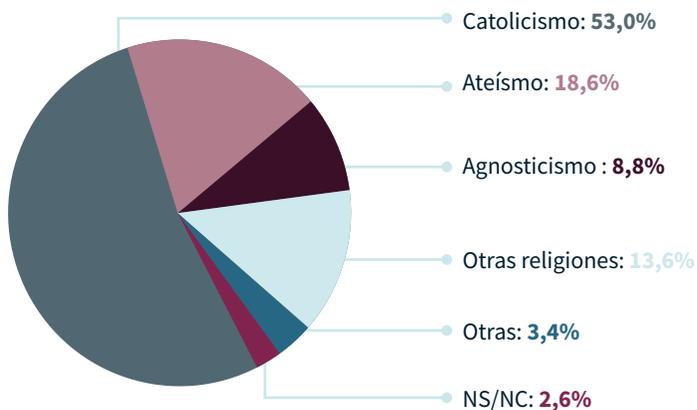
Adscripción a opciones de conciencia

Si se hace referencia a la adscripción a opciones de conciencia de la población catalana, el 53 % de la población se considera católica (5 puntos por debajo de los datos obtenidos en 2016) mientras que un

18,6 % (aumento de 2,6 puntos) se define como atea y un 8,8 % (descenso de 3,1 puntos) como agnóstica. También se observa cómo hay un 13,6 % de población vinculada a otras religiones, cifra ligeramente superior a los últimos datos. Hay que mencionar que un 3,4 % está inscrita en otras opciones de conciencia.

Por tanto, se puede afirmar que un 66,6 % de la población catalana está adscrita a opciones de conciencia religiosa, 2,5 puntos por debajo de los datos de 2016, mientras que un 28 % lo está a opciones no religiosas. Se trata, por tanto, de una proporción de personas con adscripción de conciencia no religiosa muy inferior a la que presentan los datos del CIS (véase la tabla 1).²

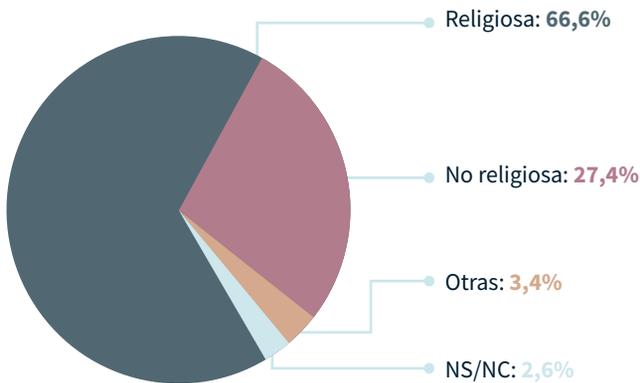
Gráfico I. Adscripción a opciones de conciencia. Cataluña, 2020 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

² Nos resulta muy difícil explicar estas diferencias entre ambas fuentes de datos, cuando se presentan unas variaciones de más de 13 puntos porcentuales. Así, por ejemplo, entre las personas adscritas a opciones de conciencia no religiosa en Cataluña: 28 % del CEO y 41 % del CIS. Aun así, podríamos presentar la hipótesis de que en un barómetro sobre religiosidad y gestión de su diversidad se podrían encontrar sobrerrepresentadas las respuestas de la población adscrita a opciones de conciencia religiosa, ya que, en otros estudios del CEO, aunque la pregunta varía, se presentan valores por encima del 30 % (por ejemplo, Encuesta sobre el contexto político en Cataluña 2021, 33,3 % adscripción no religiosa).

Gráfico II. Adscripción a opciones de conciencia. Categorías agrupadas.



Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

Religiosidad

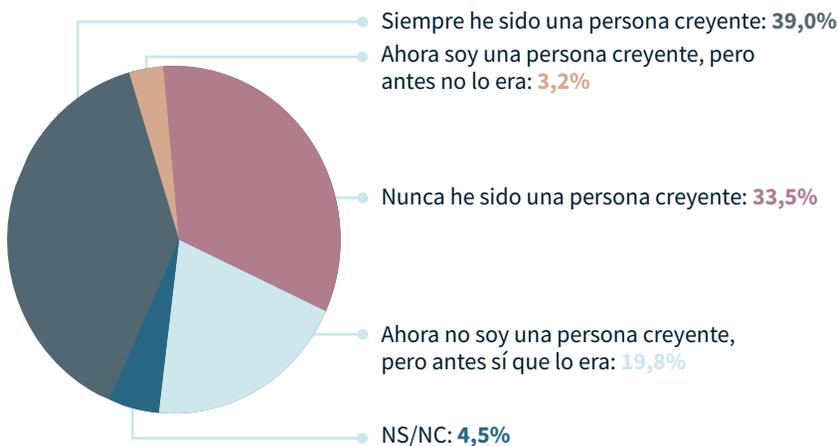
Las opciones de conciencia pueden cambiar (o no) a lo largo de la vida, y es importante conocer con qué frecuencia y en qué dirección se producen estos cambios para determinar la evolución de las opciones de conciencia de la población. El Centro de Estudios de Opinión, a través del *Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad*, recopila información sobre la permanencia y los cambios en las opciones de conciencia de las personas catalanas.

Tal como nos muestra el gráfico III, el 39 % de la población catalana afirma que siempre ha sido creyente. A pesar de ser la opción con una proporción de respuestas más elevada, la cifra disminuye en 9 puntos respecto al Barómetro de 2016, en el que suponía un 48 %. En segundo lugar, encontramos que las personas que nunca han sido creyentes,

estas representan el 33,5 % de la población y aumentan en más de 5 puntos respecto a los últimos datos. Por otra parte, si nos referimos a los ciudadanos y ciudadanas que han expresado algún cambio en la opción de conciencia, hay que mencionar que un 19,8 % afirma que ahora no es una persona creyente, pero que lo había sido. El fenómeno inverso (persona no creyente que ha pasado a ser creyente) se da únicamente en un 3,2 % de los casos.

Por tanto, un 53,3 % de la población catalana se considera en la actualidad no religiosa, porcentaje que para la población joven (16-24 años) representa el 56,2 %. Estas cifras difieren de las presentadas en los primeros gráficos, donde se recoge el porcentaje de adscripción a opciones de conciencia, en ellos solo el 27 % de las personas se declaran no adscritas a opciones de conciencia religiosa.

Gráfico III. Permanencia y cambio en las creencias religiosas. Cataluña, 2020 (%)

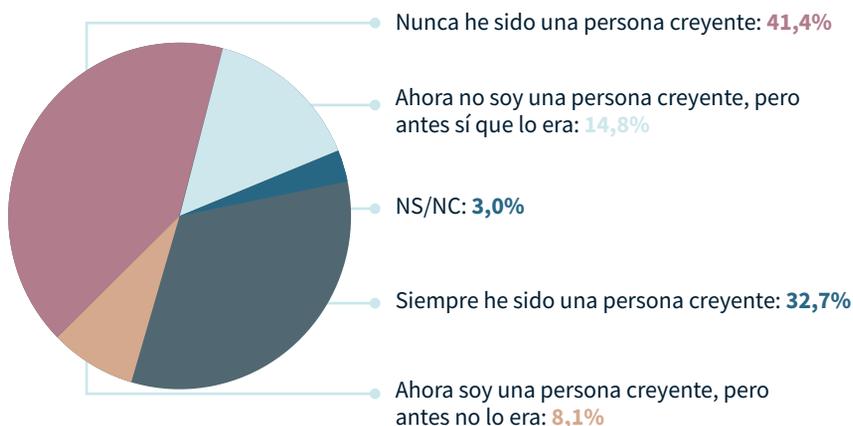


Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

Entre las personas jóvenes, se pueden apreciar diferencias importantes en la permanencia y cambio de la adscripción a opciones de conciencia, en comparación con el conjunto de la población. En el caso de las personas de entre 16 y 24 años, el 41,4 % afirma que nunca ha sido una persona creyente, mientras que un 32,7 % siempre lo ha sido. Por tanto, la mayoría de las personas jóvenes de entre 16 y 24 años no ha cambiado nunca su adscripción de conciencia. No obstante, un 14,8 % afirma que ahora no es una persona creyente, pero que antes sí que lo era, y un 8,1 % ahora es una persona creyente, pero antes no lo era.

Hay que señalar que los datos del último barómetro del CEO, comparados con los de 2016, nos muestran una disminución de 5 puntos de las personas no creyentes, y, al mismo tiempo, un aumento de más de 4 puntos de las personas jóvenes que ahora son creyentes, pero que antes no lo eran.

Gráfico IV. Permanencia y cambio en las creencias religiosas. Cataluña, jóvenes de entre 16 y 24 años, 2020 (%)



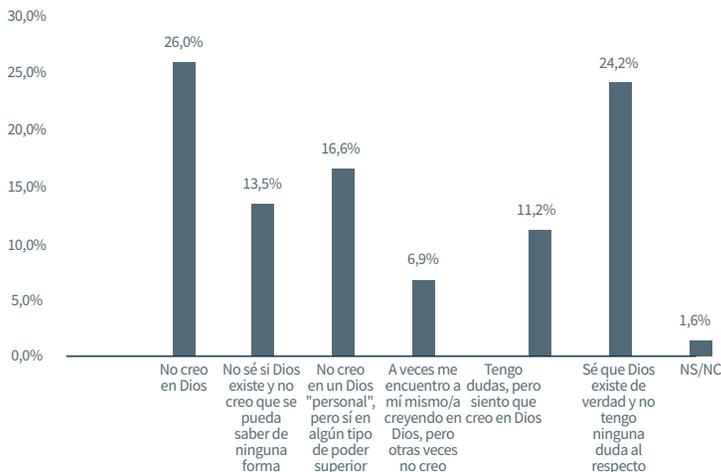
Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

Una de las preguntas incorporadas por primera vez en el *Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad* del CEO en su edición de 2020, y que hemos creído oportuno incorporar en este informe, es acerca de la creencia que la población tiene sobre el concepto de Dios.

El gráfico V nos muestra la diversidad existente sobre la creencia en Dios. Un 26 % de los catalanes y de las catalanas afirma no creer en Dios, mientras que un 24,2 % afirma no tener ninguna duda respecto a la existencia de Dios. En posiciones intermedias encontramos a un 13,5 % que no sabe si Dios existe y que cree que no se puede saber; un 16,6 % que no cree en un Dios personal, pero sí en alguna manera de poder superior; un 6,9 % que a menudo cree, pero a veces no, y, finalmente, un 11,2 % que tiene dudas, pero siente que cree.

Si relacionamos estos datos con los presentados en los primeros gráficos sobre las diferentes adscripciones a opciones de conciencia, observamos cómo se presentan en un mayor porcentaje las personas que manifiestan no creer en Dios (26 %) que las que se declaran ateas (18,6 %), y también son más las que manifiestan desconocimiento sobre la existencia de Dios (13,5 %) que las que se declaran agnósticas (8,8 %).

Gráfico V. Creencia que se tiene sobre el concepto de Dios. Cataluña, 2020 (%)

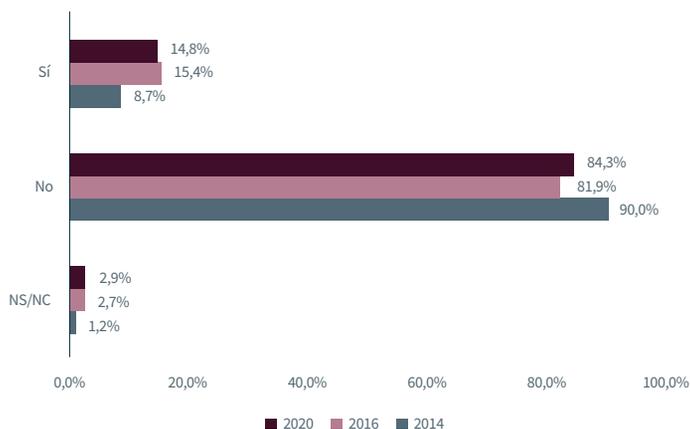


Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

En el gráfico VI se muestra el deseo que tiene la ciudadanía de asistir con más frecuencia a un centro de culto. Observamos que el 14,8 % de la ciudadanía desearía asistir con mayor frecuencia a los centros de culto, mientras que un 84,3 % afirma que no quiere hacerlo. Hay que decir que estas cifras han variado en estos últimos años a favor de la asistencia a los centros de culto, ya que en el año 2014 solo un 8,7 % lo deseaba, frente a un 90 % que no.

A partir de los resultados, podemos concluir que, tal como hemos visto con anterioridad, una gran parte de la población catalana todavía está adscrita a opciones de conciencia religiosa, aunque la proporción de practicantes es cada vez más pequeña, ello se constata, por ejemplo, en la asistencia a centros de culto religioso.

Gráfico VI. Deseo de acudir con más frecuencia a un centro de culto. Cataluña, 2020 (%)



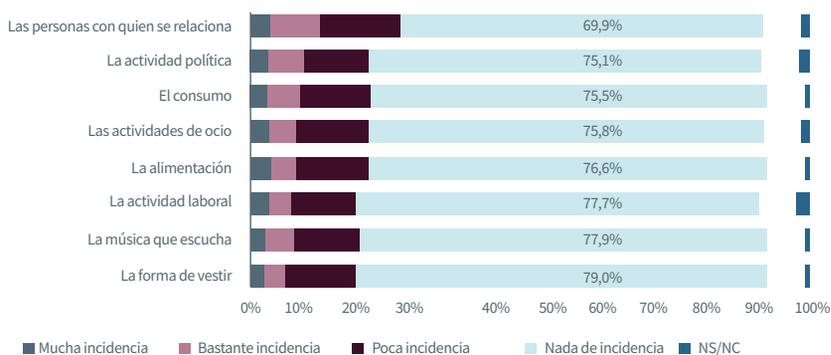
Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.)

Con respecto a la incidencia de la religión en la vida de la población catalana, hemos querido mostrar los resultados de una pregunta que también se ha formulado por primera vez en el *Barómetro* de 2020. Por tanto, no podemos comparar las cifras obtenidas de manera evolutiva, pero sí que nos permite observar cuál es la incidencia que tiene actualmente la religión dentro de la sociedad catalana.

El gráfico VII nos muestra la incidencia de las creencias religiosas en las decisiones que la ciudadanía toma en la vida cotidiana. A nivel general, observamos que la religión no tiene ninguna incidencia en la vida de las personas, con horquillas que oscilan entre el 70 % y el 80 %. La suma de las respuestas de nada y poca incidencia superan el 90 % en prácticamente todos los casos planteados.

El aspecto de la vida cotidiana en el que hay más incidencia de la religión es en las relaciones entre personas, donde un 13,4 % afirma que esta incide mucho o bastante. En la actividad política, incide mucho o bastante para un 10,4 % de la población. En ninguno del resto de los casos planteados se supera el 10 % (9,4 % en el consumo, 8,7 % en las actividades de ocio, 8,9 % en la alimentación, 8,5 % en la música que se escucha, 8,1 % en la actividad laboral y un 6,7 % en la forma de vestir).

Gráfico VII. Incidencia de las creencias religiosas en la vida cotidiana. Cataluña, 2020 (%)



Fuente: elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

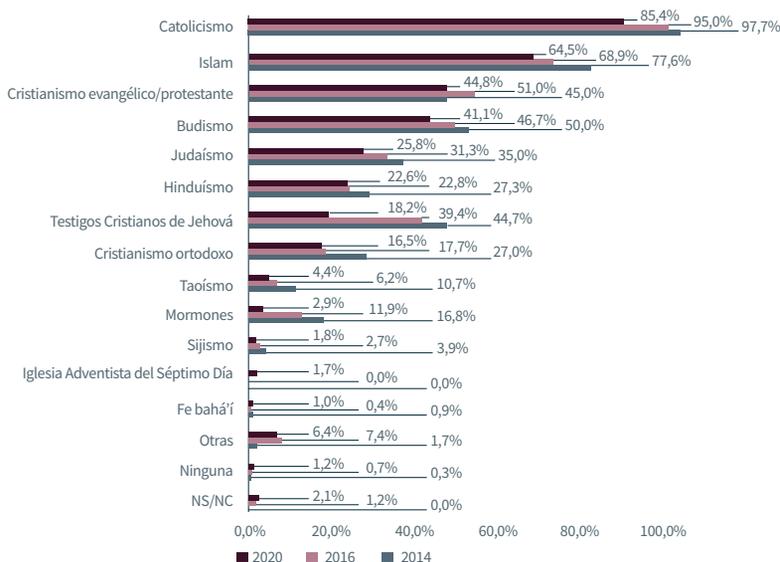
Diversidad religiosa

Con respecto a la diversidad religiosa, y más concretamente en relación con el conocimiento general que se tiene sobre las confesiones religiosas, hemos querido centrarnos en la pregunta en la que se pide al encuestado que, de forma espontánea, diga el nombre de las confesiones religiosas que conoce. Lo que destaca en las cifras es la gran variación que hay respecto a los dos barómetros anteriores.

En el gráfico VIII observamos que el 85,4 % de la población catalana contesta de forma espontánea que el catolicismo es una confesión religiosa, 10 puntos por debajo de las cifras obtenidas en el año 2016, y 12 puntos por debajo de las de 2014. Lo mismo sucede con el resto de confesiones religiosas. Así, por ejemplo, el conocimiento espontáneo sobre el islam se sitúa en un 64,5 %, 13 puntos por debajo de las cifras de 2014. La confesión religiosa que presenta un descenso más acusado en este barómetro es la de los testigos cristianos de Jehová, que, con un 18,2 %, se reduce 21 puntos respecto a 2016 y 26 en comparación con 2014.

Nuevamente, cabe señalar que estas cifras se han obtenido a partir de respuestas para las que el entrevistado no disponía de una lista con el nombre de las diversas confesiones religiosas. Una vez se proporciona el nombre de las diferentes confesiones, el porcentaje sube hasta un 97,2 % en el caso del catolicismo y un 80,6 % en el caso del islam.

Gráfico VIII. Conocimiento sobre el nombre de las confesiones religiosas (espontáneo). Cataluña, 2020



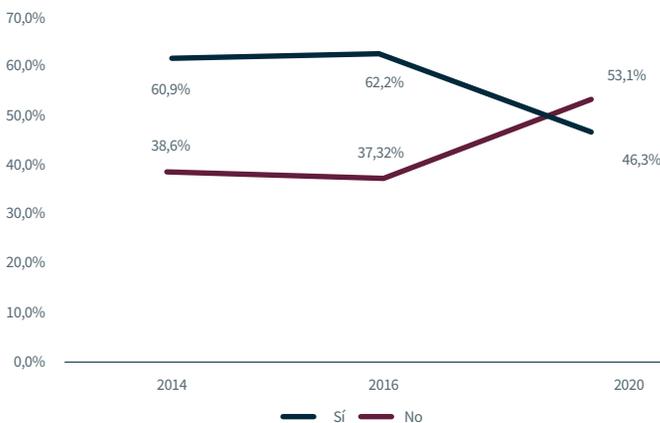
Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

Educación

En cuanto al bloque de preguntas del Barómetro del CEO referentes a temas educativos, se ha querido destacar especialmente una cuestión que nos muestra la reducción de la incidencia de los preceptos de la religión en la educación.

En el gráfico IX se observa cómo las cifras referentes a la educación que las familias dan a sus hijos e hijas siguiendo los preceptos de una religión siguen una evolución descendente. Si bien hasta los últimos datos disponibles, dos tercios de las familias educaban siguiendo preceptos religiosos (un 60,9 % de los casos en el año 2014, y un 62,2 % en 2016), en las cifras que se obtienen en el último barómetro, el porcentaje de familias que quieren educar a sus descendientes dentro de preceptos religiosos decrece 16 puntos, y se establece en un 46,3 %, frente a un 53,1 % que no quiere educar a sus hijos e hijas en valores religiosos.

Gráfico IX. Educar a los hijos e hijas siguiendo los preceptos de una confesión. Cataluña, 2020 (%)



Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

En el gráfico X se nos muestra cómo ha variado en estos últimos años la opinión que tiene la ciudadanía catalana sobre el hecho de que los padres y madres puedan solicitar a la escuela que sus hijos e hijas reciban clases de su propia religión.

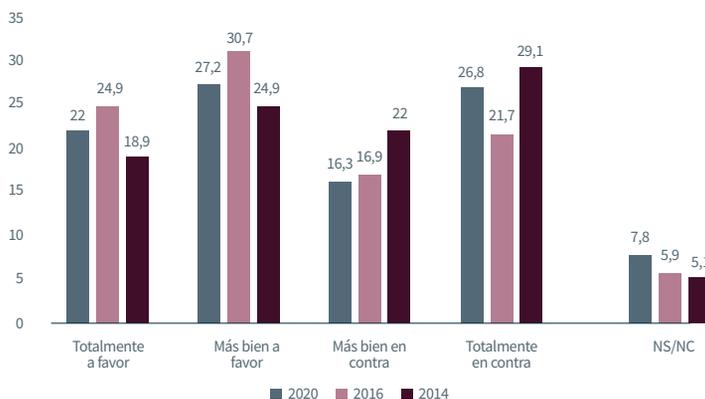
Para ponernos en antecedentes, y siguiendo la evolución de las cifras cronológicamente, en el año 2014, el 18,9 % de la población estaba totalmente a favor, mientras que un 29,1 % estaba totalmente en contra. En posiciones intermedias, el 24,9 % estaba más bien a favor, y el 22 %, más bien en contra. Dos años después, en 2016, la variación en las cifras fue muy sustancial, y aumentó la opinión de la ciudadanía que estaba a favor de estos preceptos. Las personas que estaban totalmente a favor aumentaron en 5 puntos, y la población que estaba más bien a favor creció 6 puntos (el 24,9 % y el 30,7 %, respectivamente). En cambio, la ciudadanía catalana que estaba en posiciones contrarias disminuyó, y un 21,7 % estaban totalmente en contra y un 16,9 % estaban más bien en contra (bajada de entre 8 y 6 puntos, respectivamente).

En los resultados del Barómetro de 2020 las cifras obtenidas cuatro años antes vuelven a variar, y se vuelven a aproximar a las que había en el año 2014. En estos momentos, las personas catalanas que están totalmente a favor de que los padres y madres puedan solicitar a la escuela que sus hijos e hijas reciban clases de su propia religión suponen el 22 % de la ciudadanía, prácticamente 3 puntos por debajo de la cifra obtenida en 2016, pero más de 3 puntos por encima de la obtenida en 2014. El 27,2 % de los catalanes y las catalanas está más bien a favor, 3,5 puntos por debajo de 2016, pero más de 2 puntos por encima de 2014. Por el contrario, en el año 2020, el 26,8 % está totalmente en contra, 5 puntos por encima de 2016, pero más de 2 puntos por debajo de las cifras de 2014. Finalmente, la única cifra que no ha variado prácticamente desde 2016 es la de la población que está más bien en contra, que representa el 16,3 % (aun así, está 6 puntos por debajo de los resultados de 2014).

Una última cifra significativa es la de las personas que no han sabido contestar a la pregunta, que ha llegado a valores del 7,8 % de la población, 2 puntos por encima de 2016 y 3 por encima de 2014.

Por tanto, en términos generales, la tendencia es que la población se encuentra dividida entre las personas que se manifiestan a favor o en contra de la religión en la escuela, aunque la tendencia nos muestra un crecimiento de la población indiferente y una disminución constante de las personas que consideran que se manifiestan en contra, que pasa del 51,1 % en el año 2014 al 43,1 % en el año 2020.

Gráfico X. Opinión sobre que los padres y madres puedan solicitar a la escuela que sus hijos e hijas reciban clases de su religión.



Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

En términos de educación religiosa hay que mencionar que durante el mes de octubre el Govern de la Generalitat de Catalunya anunció que de cara al curso que viene comenzará a poner fin a los conciertos en las escuelas que segregan por sexo. La medida afectará a 11 centros que ofrecen ESO y bachillerato, donde están matriculados más de 4.000 alumnos. Los conciertos en las escuelas de primaria que segregan, no obstante, se mantendrán hasta el curso 2025-2026.

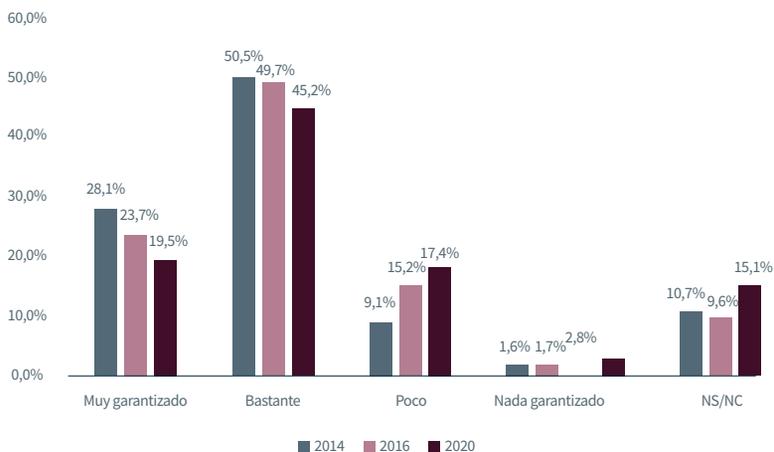
Derecho a la libertad religiosa

Para finalizar, el último bloque que se quiere analizar del *Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad* del CEO es el referente al derecho a la libertad religiosa. Especialmente, se quiere destacar la cuestión que hace referencia a si se considera que el derecho a la libertad religiosa, reconocido en la Declaración de los Derechos Humanos, está garantizado en Cataluña.

En el gráfico XI se muestran las cifras obtenidas de esta pregunta. Se observa una variación importante en los resultados respecto a los dos barómetros anteriores. Un 19,5 % de las personas considera que el derecho a la libertad religiosa está garantizado en Cataluña, cifra 4 puntos por debajo respecto del año 2016 y 9 puntos por debajo en comparación con el año 2014. La opción que recibe más apoyos, que prácticamente representa uno de cada dos catalanes, es la que hace referencia al hecho de que el derecho a la libertad religiosa está bastante garantizado en Cataluña, con un 45,2 % de las respuestas, entre 4 y 5 puntos por debajo respecto de los barómetros anteriores. Si tenemos en cuenta los valores obtenidos de las respuestas en mucho y bastante garantizado, obtenemos una cifra superior al 65 % de la sociedad catalana que considera que se garantiza el derecho a la libertad religiosa.

Por otra parte, un 17,4 % considera que la libertad religiosa está poco garantizada, cifra que ha aumentado 2 puntos respecto al año 2016 y 8 puntos en comparación con el año 2014. Finalmente, solo el 2,8 % de los catalanes y las catalanas opina que el derecho a la libertad religiosa no está nada garantizado. Si se agrupan las dos respuestas, obtenemos una cifra del 20 % que considera que se garantiza poco o nada este derecho. Destaca la cifra del 15,1 % que no ha contestado a esta pregunta.

Gráfico XI. Garantía del derecho a la libertad religiosa.



Fuente: Elaboración propia a partir del Barómetro sobre la religiosidad y la gestión de su diversidad del CEO, 2020.

Conclusiones

El 27,4 % de la ciudadanía catalana se declara agnóstica o atea, según los datos recogidos por el *Barómetro sobre la religiosidad y su diversidad religiosa* del CEO en el año 2020. El porcentaje de personas que no están adscritas a opciones de conciencia ha crecido ligeramente respecto al último barómetro publicado en 2016.

Tenemos que destacar que se producen algunas divergencias entre estos primeros datos sobre adscripción a opciones de conciencia y algunas de las afirmaciones que se recogen respecto a prácticas y posicionamientos en relación a la religiosidad.

Siguiendo la evolución de los últimos años, la franja poblacional más joven (de los 18 a los 24 años) es la que se declara en un porcentaje más elevado como personas no creyentes. El 41,4 % de los jóvenes afirma que nunca ha sido una persona creyente, y si le sumamos el 14,8 % de los jóvenes que, a pesar de haber sido creyentes, ahora no lo son, encontramos un 56,2 % de jóvenes que se declaran no religiosos. Este porcentaje para el conjunto de la población se sitúa en el 53,3 %.

Hemos observado también cómo se presentan en un mayor porcentaje las personas que manifiestan no creer en Dios (26 %) que las que se declaran ateas (18,6 %), y que también son más las que manifiestan desconocimiento sobre la existencia de Dios (13,5 %) que las que se declaran agnósticas (8,8 %).

Otro aspecto a destacar de los resultados obtenidos en el Informe es que, a pesar de la pandemia de la COVID-19, el deseo de asistir con más frecuencia a centros de culto no ha presentado cambios sustanciales, si se comparan las cifras con las obtenidas en 2016. El 14,8 % de los catalanes y las catalanas tiene el deseo de asistir con más frecuencia a los centros de culto, frente a un 84,3 % que no lo tiene.

La incidencia de las creencias religiosas en la vida cotidiana de la población es muy baja y condiciona poco o nada el día a día de las personas en cerca del 90 % de los casos. El aspecto donde más incidencia tiene es en la relación entre personas, donde afecta bastante o mucho a un 13,4 % de la ciudadanía.

Uno de los cambios más importantes que se pueden observar en el Barómetro de 2020 es el cambio de tendencia que ha habido respecto a la educación en términos religiosos y, especialmente, en educar a los hijos e hijas siguiendo los preceptos de una confesión. Por primera vez, desde que disponemos de datos, la mayoría de catalanes y catalanas no quiere educar a sus hijos siguiendo los preceptos de una confesión (53,1 % de los casos). Las cifras de 2020 han aumentado más de 15 puntos respecto a las obtenidas en el año 2016, aunque alertamos del crecimiento de personas que se manifiestan a favor de la religión en la escuela.

Mientras observamos una secularización progresiva de la sociedad, en la que la religión cada vez tiene un impacto más pequeño sobre la vida y el día a día de las personas, la Iglesia católica mantiene un trato de favor por parte del Estado, blindado por el concordato firmado en el año 1979, que da seguimiento a los acuerdos adoptados entre el Vaticano y la dictadura franquista en 1953. El concordato establece, entre otras cosas, la potestad de la Iglesia de garantizar la impartición de clases de religión en la escuela pública y de escoger a los docentes (que, además, se pagan con dinero público), de recibir financiación estatal —actualmente, a través de la casilla de la declaración de la renta— o la responsabilidad del Estado de restaurar el patrimonio propiedad de la Iglesia, a pesar de que los beneficios de la explotación turística de este patrimonio van a parar en manos de la Conferencia Episcopal.

Autores //
Autoras



Mar Grier

Barcelona, 1978

Doctora en sociología y profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona. Directora del grupo de investigación en sociología de la religión ISOR, e investigadora ICREA Academia. Ha sido investigadora invitada en la Universidad de Strasbourg, la Universidad de Ámsterdam, la Universidad de Exeter y la Universidad de Boston. Es vicepresidenta del comité de sociología de la religión de la *International Sociological Association*, y también miembro del comité científico europeo del *Institute d'Étude des Religions et de la Laïcité* (IREL) de la École Pratique des Hautes Études de París. También es miembro del Consejo Asesor por la Diversidad Religiosa de la Generalitat de Cataluña. Ha dirigido investigaciones sobre diversidad religiosa y políticas públicas, sobre instituciones penitenciarias y religiosidad y sobre relaciones interreligiosas. Actualmente trabaja en varios proyectos de investigación sobre la intersección entre espiritualidad/religión, ciencia y salud, y lidera una red europea sobre esta temática.



Rosa Martínez-Cuadros

Barcelona, 1991

Doctoranda del Departamento de Sociología en la Universidad Autónoma de Barcelona y miembro del grupo de investigación ISOR. Tras obtener la beca FPU (FPU2016), realiza su tesis sobre participación política y social de mujeres musulmanas, dirigida por la Dra. Maria del Mar Griera Llonch y el Dr. Avi Astor. En 2015, finalizó el MA Religion and Political Life de la Universidad de Manchester. Antes, realizó el Máster en Antropología y Etnografía por la Universidad de Barcelona (2014) y se graduó en Humanidades por la Universidad Pompeu Fabra, estudios que incluyeron una estancia en Boston College (USA). En 2013 también realizó un curso de International Relations en la School of African and Asian Studies-University of London. Actualmente también es coordinadora del grupo AUDIR JOVEN de la Asociación UNESCO para el diálogo interreligioso e interconviccional y presidenta de la Asociación Antropologías.



Dolors Marín

Hospitalet de Llobregat, 1957

Doctora en Geografía e Historia en la Universidad de Barcelona (1995), con una tesis sobre el imaginario cultural y las prácticas de los anarquistas en Cataluña. Estudió Sociología en el ICESB (Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona). Estuvo tres años académicos en París -La Sorbona con una beca de la CIRIT, donde trabajó sobre la conexión entre los movimientos culturales de los años veinte (individualismo, neomalthusianismo, amor libre, esperantismo) entre Francia y Cataluña.

Ha publicado una decena de libros en diversas editoriales y ha realizado varias publicaciones en ambientes académicos y en revistas de divulgación. Es miembro de Memoria de Mallorca, asesora de la Comisión de Fosas del Govern Balear, y co-fundadora de la Marcha-Homenaje a los Maquis de Catalunya. Forma parte del consejo de redacción de *Librepensamiento* (Madrid) desde hace varios años.

Ha trabajado como comisaría, documentalista o asesora en diversos proyectos audiovisuales y exposiciones en el Museu Etnològic de Barcelona. En la actualidad es profesora de enseñanza secundaria y sigue trabajando en la investigación de las ciencias sociales en varios proyectos.



Nazanín Armanian

Shiraz (Iran), 1961

Politóloga y escritora iraní, llega España en 1983 como exiliada política por su activismo sindical, político y feminista.

Licenciada en Ciencias Políticas por la UNED, ha sido profesora de Relaciones Internacionales y de cursos sobre la geopolítica de Oriente Medio, la mujer en el Islam, y los conflictos armados, en diferentes centros académicos. Ha sido la primera mujer columnista del diario Público.es en 2008 y es autora de 21 libros sobre cuestiones relacionadas con Oriente Próximo. Los cuatro últimos son: *“No es la religión estúpido”* porqués de las seis guerras que azotan Oriente Medio (Akal, 2017), *“Islam sin velo”* (Planeta, 2015), sobre las cuestiones culturales de esta religión desde una mirada feminista y antropológica, *“Retrato de la mujer en los países musulmanes”* (Flor del viento, 2012), escritos con la periodista Martha Zein, y la traducción de las poesías completas de Forugh Farrohzad (Galloner, 2019).



Maysoun Douas

Granada, 1983

Concejala vinculada a Economía, Innovación, Empleo y Emprendimiento en el Ayuntamiento de Madrid. Así mismo es Doctora en física y presidenta de la Fundación Tamkeen, entidad para el empoderamiento de mujeres.

Años de experiencia en innovación, su puesto como CoFundadora de Excellenting, algoritmo para el emparejamiento de oferta y demanda tecnológica mediante el mapeo de innovaciones, le convirtió en el perfil ideal para ser constructora de ecosistemas en La Nave, HUB de innovación del Ayuntamiento de Madrid.

Su proyecto más reciente es StartUp Commission del cuál es promotora, una iniciativa enfocada en la mejora de la gestión pública desde la innovación e implementación de soluciones creadas por startups.



María Outomuro

Badalona, 1996

Técnica superior en Conservación y Restauración del patrimonio gráfico, documental y bibliográfico por la Escuela Superior de Conservación y Restauración de Bienes Culturales de Catalunya.

Sin embargo, lleva unos años trabajando en el ámbito asociativo y ha sido secretaria técnica de la organización política juvenil Joves d'Esquerra Verda, donde también ha formado parte del Equipo Coordinador Nacional, y técnica de proyectos de Intervención Social en la ONGD Asamblea de Cooperación por la Paz.

Actualmente, cursa el máster en Estudios de Mujeres, Género y Ciudadanía del Instituto Interuniversitario de Estudios de Mujeres y Género en la Universidad de Barcelona y es liberada de la JOC Nacional de Cataluña y las Islas, movimiento juvenil de Acción Católica especializada, donde es Secretaria Nacional y Responsable Nacional de Iniciación y Extensión.

También ha colaborado en artículos publicados en las revistas *Sal y luz* de ACO (Acción Católica Obrera) y *Galilea.153* del Centro de Pastoral Litúrgica.



Mercè Otero

Barcelona, 1947

Licenciada en Filosofía y Letras (Filología Clásica y Románica-Hispánica) por la Universidad de Barcelona y Catedrática de Latín, actualmente jubilada. Además de la actividad docente, se dedica a la formación del profesorado y al asesoramiento de centros escolares sobre coeducación e innovación. Como activista feminista colabora en el Centro de Documentación de Ca La Dona y en la organización de la Escuela Feminista de Verano de la Red Feminista.



Hungria Panadero

Barberà del Vallès, 1977

Licenciada en Sociología en el itinerario de trabajo y organizaciones por la Universitat Autònoma de Barcelona (2001). Licenciada en Ciencias del Trabajo por la Universitat Oberta de Catalunya (2005). Ha realizado diferentes cursos de especialización en los ámbitos de la participación y la juventud.

Desde 2006 es investigadora del Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas de la Fundación Ferrer Guardia. Ha sido autora y ha participado en investigaciones en diferentes ámbitos: educación, ocupación, asociacionismo, participación, juventud y gestión de la diversidad cultural.

Experta en el asesoramiento de planes estratégicos tanto a administraciones públicas como entidades y en la dinamización de procesos participativos. Ha colaborado en todas las ediciones del *Informe Ferrer Guardia* y en varias publicaciones sobre laicismo, así como en numerosos proyectos vinculados a entidades de colectivos de inmigrantes.



Josep Mañé

El Vendrell, 1990

Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universitat Autònoma de Barcelona (2013). Máster Oficial de Relaciones Internacionales, Seguridad y Desarrollo (2015).

El 2013 hace las prácticas profesionales de la licenciatura en el Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas de la Fundación Ferrer Guardia, y el 2015 vuelve para incorporarse al equipo profesional.

Antes de su reincorporación ha sido colaborador del Observatorio Asia Central.



Joan Gorina

Parets del Vallès, 1995

Graduado en Ciencia Política y Gestión Pública por la Universidad Autónoma de Barcelona (2019).

En septiembre de 2021 se incorpora al equipo profesional de la Fundación Ferrer Guardia como técnico de proyectos de participación.

Antes de su incorporación, fue técnico de participación ciudadana y de la oficina técnica de proyectos transversales en el Ayuntamiento de Parets del Vallès (2020-2021), dónde previamente había realizado las prácticas profesionales en el Servicio de Igualdad y Juventud del consistorio de Parets (2018-2019).



Sílvia Luque

Sabadell, 1977

Licenciada en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona (2001). Posgrado interuniversitario en Estudios sobre la Juventud por la UdL, UdG, URV y UAB (2004). Máster en Políticas Públicas y Sociales de la UPF con la colaboración de John Hopkins University (2010). Programa de Dirección y Gestión de ONG de Esade (2017-2018).

Desde 2015 es la directora de la Fundació Ferrer Guardia donde inició su trabajo el 2001 como investigadora en el Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas de la misma entidad.

Ha sido autora y ha dirigido investigaciones y formaciones en el ámbito de las políticas públicas, la juventud, la educación, la ocupación, el asociacionismo y la participación.

