



**Universidad
de La Laguna**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

GÉNERO, SEXUALIDAD Y RELIGIONES

MÁSTER EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES:
HISTORIA Y SOCIEDAD

AUTORA: Ángeles María Fuentes Zamora
TUTORA: María José Parejo Guzmán
CURSO ACADÉMICO: 2019/2020

GÉNERO, SEXUALIDAD Y RELIGIONES

1. Introducción
 2. La mujer en las confesiones religiosas con acuerdos con el Estado español
 - 2.1 La mujer en el cristianismo
 - 2.2.1 La mujer en el movimiento judeocristiano de Jesús
 - 2.2.2 La mujer en la Iglesia primitiva
 - 2.2 La mujer en el judaísmo
 - 2.1.1 La mujer en la Torá y apócrifos
 - 2.1.2 Evolución histórica
 - 2.3 La mujer en el islamismo
 - 2.3.1 El papel de la mujer en el Corán
 - 2.3.2 El mundo musulmán
 3. Sexualidad, religiones y relaciones de género
 - 3.1 Política sexual en España
 - 3.2 El hecho religioso en la Constitución
 - 3.3 Politización de la sexualidad y lo religioso
 - 3.4 Religión, sexualidad y género en los canales de TV
 4. Discurso de odio religioso
 - 4.1 El género como objeto de discurso de odio
 - 4.2 Mutilación genital femenina
 - 4.3 Resolución de conflictos
 5. Conclusiones
- Bibliografía

1. Introducción

En el presente Trabajo de Fin de Máster realizaremos un análisis comparado del papel de la mujer en las religiones monoteístas, así como un desarrollo de las relaciones de género y sexualidad en las mismas. Abordaremos los discursos de odio religiosos que tienen como base el género femenino y terminaremos con unas pautas para la resolución de conflictos cuyo objeto central es el género, todo ello desde una perspectiva teórica. Desde la óptica de las religiones, nos acercaremos al papel desempeñado por las mujeres atendiendo a la pluralidad y diversidad cultural¹.

El sexo se considera como *“una categoría biológica que hace referencia a elementos orgánicos y presentes en todas las especies animales, según esa categoría se puede ser macho o hembra. Sus diferencias son anatómicamente visibles”*². En este sentido, veremos cómo, a partir de unas diferencias de carácter biológico, se construyen toda una categoría cultural y de género, qué se considera el papel de la mujer en el ámbito religioso y qué no, incluyendo roles, comportamientos, actitudes, etc.

Ampliaremos las líneas de análisis sobre las religiones y el género orientadas a comprender los mecanismos imaginarios sobre el papel de las mujeres en las religiones. Para ello, nos basaremos en el análisis comparativo de distintas religiones, donde se evidencia que, en su mayoría, tienen ramas que contribuyeron a ampliar el sistema patriarcal.

Hablar de desigualdad de género en las religiones es mucho más que hablar de mujeres o de género; se trata de recuperar personajes históricos, pero también cualidades llamadas “femeninas” que algunas veces se han calificado como “formas de energía”, otras como cualidades mentales, etc³.

Obviamente, no deben tratarse las religiones como un todo indiferenciado. Hay ejemplos suficientes para tener en cuenta. Los *Baháís* han promovido la igualdad de género desde su inicio hasta hoy. Los *Sihks* dan un papel muy importante tanto a lo femenino como a las mujeres. No se trata, pues, de competir para ver quién ha sido más o menos patriarcal a lo largo de la historia, sino de elaborar herramientas que nos ayuden a completar realidades sesgadas durante mucho tiempo. Siendo conscientes de que cada

¹ GONZÁLEZ PÉREZ, T., “Desigualdad, mujeres y religión. Sesgos de género en las representaciones culturales religiosas”, *III. Tribuna Abierta*, Nº 5, 2010, p. 468.

² CRUZ, I., “Antropología y género”, *Introducción a la antropología para la intervención*, Valencia, 2002, p. 151.

³ ALONSO SEOANE, M^a J., “Género y religión. A la búsqueda de un modelo de análisis”, *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, Nº 82, 2019, p. 125.

religión merece su propio análisis. Acudiremos a las religiones comparadas como herramienta para analizar el complejo entramado de mundos diversos, sustentados por creencias de variada índole entre construcciones que arrancan desde el dogmatismo, como verdades indestructibles que han degenerado en la desigualdad y remarcado las diferencias entre hombres y mujeres⁴.

Inserto en la actualidad, pero sin perder la perspectiva histórica, pretendemos proporcionar una visión global de la proyección de las mujeres en las diferentes tendencias, manifestaciones y credos religiosos, siguiendo el desarrollo teórico de la narración social e histórica a través de la argumentación crítica en torno a los principales ejes de significado que la han ido definido en su trayectoria⁵.

“El feminismo, quizá uno de los pocos pensamientos fuertes que perduran en la sociedad actual, ha generado una profunda reflexión sobre el sometimiento histórico de la mujer y sus caminos de manifestación, siendo la religión uno de los instrumentos tenidos por más perniciosos, ya que no se evidencia por medio de la violencia, sino que parece hacerlo por una sutil vía femenina (da la impresión de que se transmite de padres a hijas, sin imposición evidente de los varones, aunque sean ellos los que en realidad hayan detentado el mecanismo de la generación ideológica) y por tanto resulta menos detectable en su carácter represor”⁶

2. La mujer en las confesiones religiosas con acuerdo con el Estado español

Una vez avanzado el contenido de nuestro trabajo y dadas las explicaciones pertinentes sobre el porqué estudiaremos estas materias y cómo lo haremos, pasaremos a desarrollar el papel de la mujer en las diferentes confesiones religiosas que tienen acuerdos con el Estado español. Estas son: el cristianismo, el judaísmo y el islam.

2.2 La mujer en el cristianismo

Desarrollaremos, a continuación, el papel de las mujeres en el cristianismo, más concretamente en el nuevo testamento y su posible papel como apóstoles.

⁴ GONZÁLEZ PÉREZ, T., Ob. cit., p. 469.

⁵ *Ibíd.*, p. 468.

⁶ DÍEZ, F., “Mujeres, igualdad y discriminación: reflexiones sobre los retos de la adaptación de las religiones a los presupuestos de la sociedad actual”, *Clamores*, Nº 5, p. 46.

2.2.1 La mujer en el movimiento judeocristiano de Jesús

El papel de las mujeres experimentó un papel fundamental, a diferencia de la sociedad judía, pero al pasar los siglos la organización jerárquica y patriarcal fue relegando a las mujeres e impidiendo un cargo de responsabilidad en el seno eclesiástico.

En el entorno de Jesús, la figura de las mujeres era muy importante. Para él, el matrimonio era monógamo e indisoluble. Otro principio de Jesús, era que hombre y mujer tenían igual dignidad en el matrimonio.

Para KÜNG, los evangelios no tienen inconveniente alguno para hablar de relaciones de Jesús con mujeres. A juzgar por ellos, Jesús no solo no muestra desprecio a las mujeres, sino que se comporta con rara naturalidad con ellas⁷. Él y sus discípulos van en compañía de mujeres desde Galilea hasta Jerusalén. Se menciona a Juana, Susana, María la madre de Santiago y Joset, Salomé y sobre todo María de Magdala⁸. A Jesús no le es ajeno un interés personal por las mujeres⁹.

En los evangelios y en las cartas de Pablo hay una ruptura en la consideración de la mujer. La impureza de la mujer es superada, porque la mujer con hemorragia, tocando el manto de Jesús, consigue la curación.

Las primeras casas iglesias da a las mujeres una acogida esencial. La figura de Lidia aparece con plena autonomía, con la autoridad sobre el hogar y un papel fundamental en la hospitalidad en los viajes de las misiones cristianas. Pablo recomienda a Febe, hermana al servicio de la Iglesia de Corinto, que sea digna de los santos, ya que fue una protectora de los cristianos. En Corinto, Pablo quiere imponer a las mujeres que habla proféticamente la obligación de llevar velo durante el culto, pero al mismo tiempo afirma el derecho que tienen a hablar libremente en las reuniones de la comunidad: “*Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta afrenta su cabeza*”¹⁰.

Pablo denomina a Febe diáconos, lo que es un ejemplo de mujer que empeñaba un cargo eclesiástico, el diácono. Según KÜNG, se recurre a este término porque es un vocablo de la vida corriente, no religioso, y que suena a cosa de poco valor, incapaz de suscitar ninguna clase de asociación con autoridad, superior, poder o dignidad¹¹. El diácono, el servicio que originariamente se refiere a servir la mesa. Es evidente que el

⁷ KÜNG, H., *La mujer en el cristianismo*. Madrid, Trotta, 2011, p. 14.

⁸ Mc 15, 40 par.; Lc 8, 1-3; Hch 1, 14. K. MÜLLER (eds.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg Br., 1983, pp. 9-91 (en esta obra, también se desarrolla los estudios sobre la madre de Jesús y las mujeres como testigos de la resurrección).

⁹ Lc 10, 38-42; Jn 11, 3.5.28 s.36.

¹⁰ Cf. 1 Cor 11, 5.

¹¹ KÜNG, H., Ob. cit., p. 20.

mismo Jesús sirvió a sus discípulos en la mesa, había marcado una pauta irreversible. Solo de esta manera puede explicarse la frecuencia de una frase que nos ha llegado en seis variantes: “*Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor (de la mesa) de todos*”¹².

En el nuevo testamento no se encuentra una única interpretación del concepto de apostolado, al menos existen tres tipos: un apostolado basado en la misión predicadora, envidadas por Jesús a difundir su mensaje; otro, basado en el testimonio de la resurrección, las primeras testigos que lo vieron en la tumba fueron mujeres; y, por último, en la compañía que dieron a Jesús desde el bautismo. Nada indica tareas confinadas al hogar; en el campo de la difusión del mensaje, tienen un espacio abierto a las mujeres. Según SCHÜSSLER FIORENZA: “*Los textos paulinos y los Hechos de los Apóstoles nos hacen ver que hubo mujeres entre los misioneros y dirigentes más considerados de movimiento protocristiano. Fueron apóstoles y dirigentes como Pablo, y algunas fueron colaboradoras, predicadoras y competidoras en la lucha por el evangelio. Fundaron iglesias domésticas y, como patronas respetadas, emplearon su influjo para apoyar a otros/as misioneros/as y cristianos/as*”¹³.

Pero en la Iglesia, en proceso de institucionalización, las mujeres no ocupan ministerios religiosos determinados. Comienzan a formarse grupos particulares, como las viudas (tenían que haber tenido un solo marido, mostrar cualidades maternas, realizar obras de caridad y tener una vida de contención y oración).

En las comunidades cristianas existían profetisas con un papel importante en la catequesis y la oración. El papel carismático de las mujeres era muy marcado, como Mará, Elisabeth, Ana, ... En la asamblea de Corinto, hombres y mujeres rezaban y profetizaban del mismo modo (Corintios 11, 2-16). Además, se habla expresamente en los Hechos de los Apóstoles de las cuatro hijas de Felipe¹⁴.

2.2.2 La mujer en la Iglesia primitiva

Siglos después, existe una tendencia a la emancipación femenina; sufrió una inversión, porque las mujeres en el nuevo testamento, debido a la actitud de Jesús, tenían igualdad, pero se produce una vuelta con respecto a estos inicios en la equiparación

¹² Cf. Mc 9, 35; 10, 43 par.

¹³ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de Ella*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989, pp. 234-235.

¹⁴ Cf. Hch 21, 9.

femenina. Se produjo una involución, en este proceso tuvo un papel fundamental la Iglesia, porque a partir de del siglo II estuvo anclada en los, patriarcales y jerárquicos, esquemas greco-romanos. Esa organización desplazó paulatinamente a las mujeres de los cargos eclesiásticos para dejarlas, finalmente, relegadas. Sus cometidos eran un plano asistencial, en caridad de ayudantes de la autoridad masculina.

A pesar de la regresión femenina, el cambio fue progresivamente acentuándose en el paso de los siglos. En el siglo II y III gozaban de cierta relevancia en las comunidades religiosas, similar a la época de los apóstoles. Las mujeres ricas e influyentes contribuyeron a la difusión del cristianismo y sus seguidores, como Marcia, la concubina de Cómodo. Aelia Flacilia, tuvo una gran participación en el concilio de Constantinopla, poniendo de manifiesto la influencia en la política eclesiástica. En las disputas teológicas se involucraron las mujeres; Marcela, es presentada como defensora de la ortodoxa frente a los origenistas. Por lo que la participación en la política eclesiástica no se produjo de forma generalizada, sino solo a un cierto grupo de mujeres con nombre propio. La opción de la Iglesia tenía fuertes restricciones al acceso de las mujeres.

Para KÜNG, las mismas mujeres nombradas en el Nuevo Testamento cayeron en el olvido o quedaron rebajadas en su importancia¹⁵. Y así, en el occidente latinoparlante, la *Junia* a la que se da el título de apóstol en la carta a los Romanos se convirtió, con el paso de los siglos, en un varón de nombre Junias¹⁶. Y de la misma manera, más tarde, una discípula de un apóstol dedicada a predicar y bautizar, Tecla de Icono (a la que no se menciona en el Nuevo Testamento), es rebajada a la función de asceta¹⁷. Algo parecido sucede también con María Magdalena, que, mientras que en los Sinópticos se representa como una figura destacada entre las mujeres de Galilea, en el Evangelio de Juan ya no se menciona como la primera mujer al pie de la cruz de Jesús, sino que es desplazada por María la madre de Jesús¹⁸, quien, si nos atenemos a los Sinópticos, curiosamente no estuvo al pie de la cruz.

La figura del hereje, surge a partir del período postapostólico, momento en que la doctrina comienza a desvirtuarse. Para la PROFA. MARCOS DEL CANO, los cristianos,

¹⁵ KÜNG, H., Ob, cit., pp. 24-25.

¹⁶ Cf. Rom 16, 7. Esto ha sido estudiado con detenimiento por BROOTEN, B., "Junia... hervorragend unter den Aposteln (Röm 16, 7)", en MOLTSMANN-WENDEL, E., (ed.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München, 1978, pp. 148-151; De los comentarios a la carta a los Romanos, el de WILCKENS, U., ha sido receptivo a los argumentos que aquí se dan (*Der Brief an die Römer*, p. 135).

¹⁷ Cf. ALBRECHT, R., *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im vierten Jahrhundert in Kleinasien*, Göttingen, 1986, cap. 5; JENSEN, A., (ed.), *Thekla, die Apostolin – Ein apokripher Text neu entdeckt*, Freiburg Br., 1995.

¹⁸ Cf. Jn 19, 25-27.

formados en los valores de la sociedad romana, incorporaron este género de acusaciones al elenco de argumentos retóricos de descalificación de los grupos rivales¹⁹. Asociar al hereje a la figura de una mujer como cofundadora de la secta o colaboradora directa, insinuando relaciones ilícitas entre ellos o prácticas de naturaleza sexual entre los ritos del grupo, era un argumento de descalificación fácil y de uso indiscriminado.

Confiar la sabiduría religiosa de las mujeres hasta el límite de aceptar su magisterio suponía por sí solo situarse en los márgenes de la heterodoxia. En el mundo greco-romano, desde Aristóteles en adelante, se admitía que las mujeres, más emocionales que nacionales, tenían un intelecto limitado, de forma que eran presas fáciles de los embaucadores y a menudo elegían la opción errónea. En el campo de la religión se consideraba que eran proclives a situarse en el lado de las desviaciones religiosas, en el terreno de la *superstitio*, entendida esta en el doble sentido de “prácticas religiosas irregulares”, que no siguen las costumbres señaladas por el Estado, y como un “compromiso religioso excesivo”, esto es, una especie de adicción a los dioses, que muchas veces se entendía que era motivado por un deseo inapropiado de conocimiento. Este segundo tipo de *superstitio* era muy difícil de delimitar y se asociaba a menudo al género femenino, de por sí naturalmente inclinado a una curiosidad desmedida y a una preferencia por la *novitas*, que constituye uno de los rasgos de la herejía²⁰.

Dejar en las manos de las mujeres un cargo de autoridad, causaba la risa entre sus coetáneos. El debate sobre si las mujeres podían ocupar cargos sacerdotales hunden sus raíces en el pasado. El vaticano apela argumentos de naturaleza histórica. Tras la exclusión subyace una misoginia, común a todas las culturas antiguas, pero el cristianismo le otorgó una distinción divina: la mujer fue creada después del hombre.

Para KÜNG, la historia de la exégesis neotestamentaria y la de los escritos protocristianos tienen su propio lenguaje²¹. Y precisamente en la cuestión de la mujer se ve claro hasta qué punto la interpretación de los hechos depende de los intereses ideológicos de un momento determinado. Durante mucho tiempo se consideró, como algo natural, que la subordinación de las mujeres deseada por la Iglesia estaba legitimada como revelación divina y tradición sagrada, y todavía siguen pensando así algunos clérigos de Roma, Inglaterra y otros sitios. Pero actualmente existe más bien la tendencia a resaltar

¹⁹ GÓMEZ-ACEBO, I., (ed): *La mujer en los orígenes del cristianismo*. Bilbao, Desclée De Brouwer, 2005, p. 101.

²⁰ Vid. MARCOS, M., “Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, Roma, pp. 417-435.

²¹ KÜNG, H., Ob, cit., p. 29.

las manifestaciones positivas de los Padres de la Iglesia sobre la mujer y atribuir al cristianismo especial mérito en relación con la emancipación de la mujer.

El historiador KLAUS THRAEDE señala que si la participación de las mujeres parece que fue grande en las comunidades de los siglos II y III, el tratamiento eclesiástico de la igualdad de la mujer no estuvo a la misma altura; los teólogos ortodoxos procuraron, más bien, limitar la emancipación de la mujer: *“En este tema el cristianismo ortodoxo implanta en su seno cada vez más ideales ascéticos [...], expresamente anticuados, incluida la crítica, ya anquilosada, a la cosmética, de la higiene, la moda [...]. Y en lo referente a la actitud ética básica, en contra de la idea de hoy tan extendida de que el cristianismo favoreció la emancipación de la mujer, la realidad es que la Iglesia se mantuvo muy por detrás de la época del Imperio (y, en parte, por detrás de las doctrinas filosóficas; lo que predominó fue la herencia de la predicación moral precristiana contraria a la emancipación femenina)”*²².

La teóloga e historiadora católica JENSEN ha realizado un trabajo pionero superando la forma tradicional de historiografía de la Iglesia en la que predomina el punto de vista del vencedor²³. En su estudio compara las cuatro “historias de la Iglesia” primitiva consideradas decisivas: las de Eusebio; Sócrates; Sozomenos y Teodoro²⁴, y llega a una conclusión clara: en el relato de los tres primeros siglos hecho por Eusebio, obispo de Cesarea, hacia el 325, tenemos muchas más noticias sobre la participación activa de mujeres en la vida de la Iglesia que en la obra de los otros tres autores, que hacen historia de los siglos IV y V; en estos se da una clara tendencia a la marginación y el anonimato de las mujeres.

2.1 La mujer en el judaísmo

Para analizar el papel de la mujer en la religión judía, comenzaremos deteniéndonos en la Torá y los apócrifos.

²² THRAEDE, K., “Frau”, en *Reallexikon für Antike und Christentum* VIII, Stuttgart, 1972, cols. 197-269.

²³ Para la problemática de la mujer en el cristianismo primitivo siguen siendo básicos los trabajos de VON HARNACK, A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924, pp. 589-611, y de su discípulo ZSCHARNACK, L., *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen, 1902. Haremos mención, en este contexto, de los importantes trabajos sobre la ordenación de las mujeres en la Iglesia antigua (GRYSON, R.; bibliografía detallada sobre el tema en las referencias bibliográficas ofrecidas por JENSEN, A.) o sobre la renuncia a ordenarla (RAMING, I.); aparte, las colecciones de fuentes, en diversas lenguas, sobre el papel de la mujer en la cristiandad primitiva (BANGERTER, J., BEAUCAMP, M., IBARRA BENLLOCH, J., LAPORTE, C., MAZZUCCO, C., MILITELLO, S., TUNC) y, sobre todo, los trabajos pioneros de las feministas americanas (CASTELLI, E., CLARK, R., KRAEMER, J. A., MCNAMARA, R., y RADFORD RUETHER).

²⁴ Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, cap. II: “Frauen im Martyrium: Mutige Bekennerinnen”.

2.1.1 La mujer en la Torá y apócrifos

El Génesis es el libro de los orígenes: del cosmos; de la vida y la muerte; del bien y el mal. Hombre y mujer son creados y gozan de la misma dignidad e igualdad y reciben la misma bendición y misión; ambos tienen el mismo destino²⁵. Ahora bien, en el capítulo 3, la mujer aparece como una tentadora del hombre, peligrosa y causante de las desgracias de la humanidad; siendo la maternidad su principal cometido, lo que la identifica como mujer.

En la historia de los patriarcas, las mujeres significan por la capacidad de dar hijos a sus maridos. Son madres de varones que perpetuarán la raza. La esterilidad es la gran tragedia, una humillación que la hunde en un terrible desconsuelo.

En el Éxodo, las mujeres juegan un papel fundamental, de sacrificio; e incluso desafían los mandatos del rey para salvar a los varones judíos. Como vemos a continuación:

“El rey de Egipto dijo a las comadronas hebreas, una de las cuales se llamaba Sifrá y la otra Puá: “Cuando asistáis a las hebreas, y les llegue el momento del parto: si es niño, lo matáis; si es niña, la dejáis con vida”. Pero las comadronas temían a Dios y no hicieron lo que se había ordenado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los recién nacidos.” (Ex. 1, 15-17).

La vida del propio Moisés fue gracias a la valentía de su madre que lo salvó del mandato del rey de Egipto. *“Ella concibió y dio a luz un niño. Viendo que era hermoso, lo tuvo escondido tres meses. Pero, no pudiendo tenerlo escondido por más tiempo, tomó una cesta de mimbre, la embadurnó de barro y pez, colocó en ella a la criatura y la depositó entre los juncos, junto a la orilla del Nilo.” (Ex. 2, 2-3).*

La vida religiosa y política estaba dirigida por varones, las mujeres estaban a la sombra; no podían estudiar la Torá. Socialmente, tampoco se tenían en cuenta, un ejemplo lo encontramos en los censos que se realizan en Números (Num. 1, 26). A continuación, en Num 27 podemos leer que las hijas heredarán solo en ausencia de sus hijos.

En el matrimonio rabínico, es el marido quien administra las pertenencias de la mujer y en la Misná se establecen las obligaciones de la mujer durante el matrimonio. El divorcio, por su lado, tiene su base en Dt 24, 1-2: *“Si uno se casa con una mujer y luego no le gusta, porque descubre de ella algo vergonzoso, y le escribe el acta de divorcio, se*

²⁵ Cf. JAPHET, S., “The Status of Women in the Old Testament”, conferencia pronunciada el día 11 de marzo 2008 en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

la entrega y la echa de casa, y ella sale de la casa, va y se casa con otro.” La potestad del divorcio le corresponde al marido, la mujer es objeto, ya que se va con o sin su consentimiento; mientras que al marido le basta con escribir el acta de divorcio. En la actualidad, la biblia continúa siendo la base de las normas y la interpretación de los rabinos; pero legalmente ha evolucionado desde el periodo bíblico.

En el Testamento de Job, una obra de fecha y autor desconocidos, las tres hijas del doliente reciben como herencia la capacidad de profecía y los himnos que compusieron en sus trances fueron transcritos por sus hermanas y por Nereos, un hermano de su padre. Para KRAEMER, estos escritos están hechos por una mujer, pues hay constancia de que las mujeres de la comunidad de los Therapeuta escribían.

2.1.2 Evolución histórica

En el siglo I estaban exentas de estudiar la Ley de Moisés y de cumplir los preceptos positivos de la Ley (acudir a Jerusalén, asistir a la sinagoga los sábados, etc.) debían cumplir los preceptos negativos también. La participación en la sinagoga o la preparación (si la familia era sacerdotal) era de los varones. Los sacrificios eran representados por sus maridos. En el templo no podían pasar más allá del patio de las mujeres, lugar a parte de los hombres y alejado de la zona santa. Había una discriminación hacia las mujeres debido a la posible impureza del lugar santo por el flujo de sangre involuntario (Levítico 15). No podía ejercer ninguna función de liderazgo en Israel.

La falta de consideración queda de forma reflejada por el historiador FLAVIO JOSEFO, que considera a la mujer tiene un estatus inferior (obra *Contra Apión*). En el antiguo testamento tenemos el papel de la mujer como cumplidora de sus funciones tradicionales. En el antiguo Israel se aceptaba que fueran sabios y profetisas; como sabias, citamos a Débora (sabia que ayuda a Barak a conseguir la victoria) y Miriam, que es llamada profetisa.

Para GÓMEZ-ACEBO, solo tenemos el nombre de una mujer que en esta época alcanzó fama de letrada en la Torá: Beruria, hija y esposa de rabino. Su leyenda afirma que sin un hijo varón que siguiera su estela, el rabino Hanania, decidió transmitir sus saberes a su hija. Pero a pesar de su fama hay una tendencia a borrar muchas de sus afirmaciones de los textos rabínicos y en otros casos atribuirlos a otros rabinos. En todo caso, ha habido gente que ha dedicado tiempo a dejar por escrito las opiniones inteligentes y ponderadas de una mujer.

La evolución histórica lleva a la mujer a una situación muy miserable, por ejemplo, en los preceptos rabínicos. En palestina, en tiempo de Jesús, eran llamadas a desarrollar las virtudes de la mujer ideal: esposa, madre de sus hijos y hábil esposa que cuida de su hogar. En la calle vestían con velo y los hombres no hablaban con ellas. Hacia los 12 años, al casarse, pasaban de la autoridad del padre al marido y este podía repudiarla por los motivos más simples, como el trato desagradable. En cambio, las posibilidades de que ellas obtuviera un divorcio eran excepcionales, el matrimonio era sagrado. Vistas como instrumentos de procreación, estaban sometidas al poder masculino, al del marido que podía tener más mujeres y repudiarlas.

Otra inferioridad era la invalidez, en un juicio, de su testimonio a causa de la “*temeridad de su sexo*”²⁶. Su impureza durante el ciclo menstrual, durante la cuarentena después del parto (40 días si era niño y el doble si era niña) implicaba su alejamiento y vida apartada durante largos periodos de su vida. Este carácter “peligroso” y su papel doméstico delimitado reducían la participación religiosa de las mujeres, solo se limitaba al privilegio de encender las luces, cocer el pan para el sabbath, al adorno fúnebre y a las lamentaciones. La oración y las bendiciones estaban reservadas para el hombre. Para GÓMEZ-ACEBO, se conocen los nombres de tres mujeres de la comunidad del Segundo templo que hicieron voto de nazireato realizando los sacrificios en el templo requeridos. Berenice y Helene eran dos reinas y de la tercera Mariamme, nada se conoce. Pero parece que fue una costumbre que se puso de moda entre la clase alta de la sociedad, una costumbre que no pudieron seguir las menos afortunadas económicamente por el elevado coste de los sacrificios que se exigían. Otro grupo de mujeres, criticado por su entorno, se colocó las filacterias colgando de sus rostros²⁷.

Las mujeres no eran tenidas en cuenta para la lectura en las sinagogas, si estaba presentes no eran contadas para la constitución de cuórum para la oración pública, ni llamadas a leer. Las profetisas (Sara, Miriam, Ana, Débora, Abigaíl, etc.) eran exaltadas como las liberadoras de Israel (Esther, Susana, etc.) y las mártires (como la madre de los macabeos, que arriesga su vida y la de todos sus hijos por permanecer fiel a Yavveh.) en cambio su esplendor no eliminaba el juicio moral de Flavio Josefo. Por tanto, se puede decir que la posición de la mujer en tiempos de Jesús era negativa. No debía ejercer funciones importantes de la política o vida social.

²⁶ Término acuñado por Flavio Josefo.

²⁷ Para estas curiosas cuestiones Tal Ilan, o.c., pp. 176-184.

Para CANTERA, la mujer judía medieval en España, desde los doce años, quedaba obligada al cumplimiento de la ley ritual. Sin embargo, al contrario que los varones, la mujer estaba libre, como normal general, de los múltiples mandamientos religiosos positivos²⁸. Así, no estaba obligada a hacer oraciones a esa hora fija²⁹, ni a participar en la oración comunitaria, ni a cumplir con las ceremonias de las diversas festividades de la religión judía. Asimismo, la mujer no contaba para la constitución del *minyá*³⁰, ni se le admitía como testigo ante el tribunal rabínico. En definitiva, pese a que las mujeres solían iniciar la jornada con las bendiciones y abluciones rituales, no estaban obligadas a participar en la oración comunitaria. Si lo hacían, hombres y mujeres debían estar rigurosamente separados.

2.3 La mujer en el islamismo

En el siguiente apartado analizaremos el papel de la mujer en la religión islámica, centrándonos, en primer lugar, en el papel de la mujer en el Corán.

2.3.1 El papel de la mujer en el Corán

Siguiendo a FERRÍN, el Corán es un texto que mejora la situación de la mujer hasta ese momento. En el antiguo testamento se puede leer que cuando Dios es generoso se dice: “*Y Dios se conmovió*”, cuya expresión en hebreo utiliza la palabra *rajma* que es la misma que en árabe “útero”. Concluyendo, semánticamente, que a ese Dios se le mueve el útero porque es generoso, es un dios femenino³¹. Para este autor, existe una lectura de género en los textos sagrados que se descubren a través de la arqueología semántica.

El Corán dedica una azora a las mujeres (Qur. 4), donde define a la mujer con una idéntica dignidad que el hombre, pero se observan una serie de limitaciones provenientes de la época preislámica, como el sistema de matrimonio poligámico (“*Si teméis no ser justos con los huérfanos... [casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Si*

²⁸ CANTERA MONTENEGRO, E., “La mujer judía en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III, H^a Medieval, t. 2, 1989, pp. 47-48.

²⁹ Entre ellas el Sema Israel (Escucha Israel), oración que recoge los principios fundamentales de la religión mosaica, (equivalente, en cierto modo, al Credo cristiano) y que debe ser recitada por todo judío dos veces al día, por la mañana y por la tarde.

³⁰ Número mínimo de diez personas judías, varones mayores de trece años, imprescindible para la celebración del culto colectivo o público.

³¹ FERRÍN, E., “El Islam-cultura está en la base del Renacimiento europeo”, Fundación Euroárabe. [Consulta realiza el 24 de junio de 2020] <https://www.fundea.org/es/blog/gonzalez-ferrin-islam-cultura>

teméis no ser equitativos, casaos con una o con lo que poseen vuestras diestras, las esclavas. Eso es lo más indicado para que no os apartéis de la justicia”³²) o el sistema hereditario, donde quedaba en desigualdad respecto al hombre (“*Si un hombre muere y no tiene ningún hijo, pero sí una hermana, a ella pertenece la mitad de los que deje; él la heredará si ella premuriese sin tener ningún hijo; si fuesen dos hermanas, tendrán los dos tercios de lo que deje; si hubiese varios hermanos, varones y hembras, al varón corresponde una parte igual a la de dos hembras.*”³³).

Para ABUMALHAN, la poligamia era una práctica común entre los diversos tipos de unión matrimonial en el ámbito beduino y también en el sedentario. Por lo tanto, es una práctica aceptada por el islam. Ya que su no aceptación hubiera supuesto un impedimento mayor para que muchos árabes aceptaran adoptar el islam como su nueva fe. El repudio practicado en la época preislámica consistía en un derecho unilateral del hombre, que podía ejercerlo a voluntad sin necesidad de buscar justificaciones y sin recurrir a ninguna instancia judicial. En el Corán se admite esta costumbre, pero estableciendo muchas limitaciones, todas ellas disuasorias: “*Quienes juren no acercarse a sus mujeres tienen un plazo de cuatro meses. Si se retractan, Dios es indulgente, misericordioso*” (Qur. 2, 226).

En otras partes se alude al trato del hombre a las mujeres como la azora de *El Repudio*: “*Cuando repudiéis a las mujeres, repudiadlas al final de su plazo de espera.*”³⁴. O en la azora de *La Prohibición*, donde se alude al divorcio y al ideal de la mujer de la época: “*Musulmana, creyente que rece, penitente, devota, emigrada, divorciada o virgen*”³⁵. Estas mujeres que, se presentan como ejemplares y modélicas, son tomadas de las tradiciones bíblicas³⁶.

Para ABUMALHAN, el islam promueve una sociedad igualitaria, en la que los individuos tienen personalidad propia y no en tanto miembros de una tribu o en virtud de lazos sanguíneos. Los individuos pasan a dividirse en dos categorías: creyentes e infieles. Por lo tanto, los creyentes tienen la misma consideración, independientemente de su sexo, ante los demás creyentes y ante Dios. Lo cual supone el paso de una sociedad tradicional a un modo intermedio de organización social en donde el lazo por la fe supera, la menos en lo ideal, la clase social, la nobleza del origen, el desempeño de una tarea considerada

³² Cf. Qur. 4, 3.

³³ Cf. Qur. 4, 175-176.

³⁴ Cf. Qur. 65, 1.

³⁵ Cf. Qur. 66, 5.

³⁶ Cf. ABUMALHAM, M., “La mujer en el Islam”, islamóloga de la Universidad Complutense de Madrid.

poco noble o la pertenencia a una raza distinta o a un sexo. Se valora al individuo no al grupo.

El Corán define a la mujer como: ser humano, idéntica al hombre; y como persona, aunque se le reconocen derechos, existen diferencias básicas haciendo que desempeñen papeles diferentes. La comprensión de estos papeles diferentes³⁷, fundada en la diferencia de sexos y en la capacidad de tener hijos, no supone una discriminación básica, sino que aparece como la definición de una realidad que conlleva deberes y derechos diversos³⁸.

Aun contando con limitaciones importantes para el desarrollo femenino, la mujer gozaba de una cierta consideración y libertad. El islam, por su parte, definió la dignidad humana de la mujer, pero permitió que en su seno se canonizaran modelos de opresión y de mengua de la libertad femenina³⁹.

Otro de los aspectos importantes del Corán que influye directamente sobre las mujeres musulmanas es la cuestión del velo. Hay que tener en cuenta que el Corán no indica específicamente que este haya de cubrir la cabeza de las mujeres, sino que la prescripción del velo femenino es el resultado de distintas interpretaciones posteriores del texto original⁴⁰. En concreto, afirma lo siguiente sobre este asunto: *“Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubran su seno con el velo! No muestren sus adornos más que a sus esposos, o a sus padres, o a los padres de sus esposos, o a los hijos de sus hermanos, o a los hijos de sus hermanas, o a las mujeres, o a los esclavos que posean, o a los varones, de entre los hombres, que carezcan de instinto, o a las criaturas que desconocen las vergüenzas de las mujeres; estas no meneen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan.”* (Qur. 24, 31).

Para BRAMON, el Corán fue un libro revolucionario para su época (s. VII) en lo que respecta a las mujeres, se dio un paso gigante⁴¹.

³⁷ ABUMALHAM, M., “La mujer en el Islam”, *Scripta Fulgentina*, Vol. 8, N°15-16, 1998, p. 135.

³⁸ Cf. Qur. 2, 228.

³⁹ ABUMALHAM, M., Ob. cit., pp. 131-132.

⁴⁰ FERNÁNDEZ GUERRERO, O., “Las mujeres en el islam: una aproximación”, *Brocar*, N° 35, 2011, pp. 267-286.

⁴¹ BRAMON, D., “La prohibición del velo no es buena porque provoca posturas más radicales” *Diario Navarra*. [Consulta realizada el 24 de junio de 2020] <http://www.sosracisme.org/wp-content/uploads/2014/02/OPINI%C3%93.-Dolors-Bramon.-La-prohibici%C3%B3n-del-velo-no-es-buena-porque-provoca-posturas-m%C3%A1s-radicales.pdf>

2.3.2 El mundo musulmán

Para PÉREZ ÁLVAREZ, en los países islámicos, las relaciones familiares están reguladas por sus propios códigos de estatuto personal, que se basan en el derecho islámico, y este a su vez en el Corán y en la Sunna. Las variadas interpretaciones que las distintas escuelas jurídico-religiosas han hecho de los pasajes coránicos establecen innovaciones en el código jurídico que cambia de unos países a otros según la escuela dominante. Es decir, todas estas disposiciones legales tienen un mismo origen, pero no todas son exactamente iguales. En cualquier caso, y sobre todo en los últimos años, estos códigos han supuesto un avance para el derecho islámico frente a la inmutabilidad del Corán, y de modo generalizado han sufrido reformas que han jugado a favor de los derechos de la mujer con el fin de mejorar su condición jurídica, adecuándose a los cambios sociales⁴².

Según PÉREZ ÁLVAREZ y REBOLLO ÁVALOS, el principal obstáculo al progreso social de las mujeres en los países árabes a partir de las reformas de la Mudawwana⁴³ es el auge creciente del islamismo, y la influencia de partidos políticos apegados a la tradición, cuyo objetivo es islamizar la modernidad y no la modernización del Islam. Lo más significativo y peligroso en este aspecto es que los partidos y movimientos islamistas han conseguido penetrar y movilizar a una parte importante del colectivo femenino, en el que impera todavía un alto índice de analfabetismo⁴⁴.

La mujer islámica ha recorrido un largo camino, quizá con obstáculos mayores, puesto que estrictas concepciones religiosas y sociales juegan en su contra. Ahora eleva su voz y sale fuera y, sin duda, existe un movimiento feminista musulmán con voces y autoridades destacadas que luchan y se pronuncian dentro y fuera de sus países, consiguiendo logros pequeños para las sociedades occidentales, pero importantes en colectividades en las que todavía impera un modo de vida tradicional dominado en las esferas más importantes por el lado masculino⁴⁵.

Desde el segundo cuarto del siglo XIX, el estado egipcio intentó involucrar a las mujeres en las transformaciones económicas y tecnológicas que se estaban llevando a cabo. Se comenzó apartándolas del control exclusivo de la familia, amenazando con ello

⁴² Cf. Trabajo de RUIZ DE ALMODÓVAR, C. sobre el derecho privado en los países árabes.

⁴³ Códigos de estatus personal de los distintos países árabes.

⁴⁴ Cf. SELA MÉNDEZ, M^a., Mujer en Marruecos, www.igadi.org

⁴⁵ PÉREZ ÁLVAREZ, MA., Y REBOLLO ÁVALOS, MJ., "El islam en la vida de la mujer a través de los tiempos", *Cauriensia*, Vol. IV (2009), pp. 145.

la autoridad y control de los hombres sobre las mujeres. Para las mujeres provocó una difícil dicotomía entre su papel como ciudadanas de la nueva nación-estado (watan) y como miembros de la comunidad religiosa (umma). Este emergente feminismo se asentó, y legitimó, dentro del marco del modernismo islámico formulado hacia finales del siglo por el jeque Muhammad `Abduh⁴⁶. Por medio de la *ijtihad*⁴⁷, `Abduh demostraba que se podía ser a la vez musulmán y moderno, y que muchas de las prácticas tradicionales violaban principios del islam⁴⁸

Para BADRAN, la tradición del feminismo en Egipto se remonta mucho tiempo atrás⁴⁹. Las mujeres expresaron sus primeros indicios de concienciación feminista en el último tercio del siglo XIX. En la década de 1890, la ideología feminista comenzó a tomar forma, aunque en los escritos de mujeres del siglo anterior ya se pueden detectar los primeros signos de una nueva sensibilidad sobre el género. Pero fue a principios de los años 20 cuando las mujeres inauguraron una era de feminismo abierto y organizado. Las egipcias, en cuanto a feministas, han mantenido una fuerte tradición de independencia (con respecto al estado y los partidos políticos) sin igual en ningún otro lugar de oriente medio.

El compromiso de las mujeres islámicas con la modernidad en sus diversas formas, que se ha venido desarrollando desde el siglo XIX hasta finales del siglo XX, ha producido y a la vez ha sido dirigido hacia nuevos modelos de concienciación sobre el género que han salido a la luz en diversos momentos⁵⁰. Determinados movimientos feministas solicitan interpretaciones más modernas de la ley islámica, para justificar la emancipación de la mujer examinando el Corán y otros textos sagrados⁵¹. La lectura “clásica” de las fuentes, según lo plantea BARLAS, se caracteriza por la falta de una síntesis creativa de los principios coránicos que se dio como resultado del fracaso de “*recognize and link the Qur’an’s textual and thematic holism.*”⁵². La relectura del texto coránico como un proceso holístico y acumulativo, permitiría la confluencia de múltiples significados, apartándose así de la hasta ahora exclusiva lectura masculina. El ejercicio

⁴⁶ Destacado profesor e intelectual de la Universidad al-Azhar, que dio un giro revolucionario cuando propuso que los creyentes podían acudir directamente a las fuentes de la religión, principalmente al Corán y al Hadith, en busca de guía para su conducta cotidiana.

⁴⁷ Interpretación independiente de las fuentes religiosas.

⁴⁸ BADRAN, M., *Feminismo en el Islam*. Madrid, Cátedra, 2012, p. 41.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.* p. 327.

⁵¹ TERRÓN CARO, T., “La mujer en el islam. Análisis desde una perspectiva socioeducativa”, *El Futuro del Pasado*, N°3, 2012, p. 246.

⁵² BARLAS, A., *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Texas, University of Texas Press, 2002, p. 8.

individual de la razón y el intelecto (*ijtihad*) se volvería entonces necesario para descubrir y entender los diversos significados del Corán.

En un tono similar, WADUD (1999) pone énfasis en el universalismo del Corán y critica a los *ulama*⁵³ que no han sabido o no han querido entenderlo. La lectura limitada de estos sabios (todos ellos hombres) ha sido incapaz de distinguir lo general de lo específico. Al igual que BARLAS, WADUD advierte la necesidad de contextualizar el texto coránico para, de esta manera, dar el peso adecuado a cada una de las suras y aleyas, ya que por siglos se han sobreenfatizado algunas, mientras que otras han sido soslayadas.

Puesto que la interpretación de las fuentes ha sido completamente masculina, las consecuencias en la *shari'a*⁵⁴ y el *fiqh*⁵⁵ han sido inmensas. Por ello, la relectura del Corán y de las tradiciones del Profeta se vuelve indispensable. Si bien esa relectura no puede descubrir un mensaje “feminista” (pues simplemente no está en el contenido), sí puede poner en duda muchas premisas que han sido perpetuadas a lo largo de siglos, como, por ejemplo, el hecho de que la mujer esté de antemano subordinada al hombre⁵⁶.

3. Sexualidad, religiones y relaciones de género

Para ALBÍN, la sexualidad supone la configuración bio-psico-social del individuo mediatizada por su particular subjetividad, fundamentada en su desarrollo. No podemos dejar de observar la influencia que tiene el papel de la cultura, y así somos capaces de percibir cómo determinados tipos de comportamientos sexuales son más aceptados en ciertas culturas que en otras. La norma cultural llega a ser estructurante subjetivamente.

En las últimas décadas se ha desarrollado la denominada perspectiva de género en antropología, siendo fundamental la aplicación de esta a la reflexión sobre la realidad social⁵⁷. En este sentido, el estudio de los fenómenos religiosos no ha sido ajeno a la transformación que supuso dentro de las ciencias sociales el “*situar la discusión de*

⁵³ Cuerpo de teólogos musulmanes conocedores de las leyes y las instituciones religiosas del islam.

⁵⁴ La *shari'a* (literalmente camino o vía) es la totalidad de la voluntad de Dios como fue revelada al Profeta Muhammad.

⁵⁵ El *fiqh* (la comprensión) es la ciencia de la jurisprudencia por medio de la cual el hombre intenta discernir y extraer reglas legales basadas en las fuentes sagradas del islam (Corán y Sunna, esta última incluye los dichos y acciones del Profeta). Como explica HOSSEINI a pesar de que muchas veces se cree que *fiqh* y *shari'a* son sinónimos, existe una enorme diferencia entre ellos que reside justamente en su naturaleza. Mientras que el *fiqh* es algo humano, la *shari'a* se deriva de la voluntad divina y por lo tanto sagrada, universal y eterna. El *fiqh* por lo tanto puede variar, no así la *shari'a*. En esta distinción radica una de las principales confusiones (expresa o no) que intenta igual la jurisprudencia humana con la voluntad divina.

⁵⁶ LANDGRAVE PONCE, A., “Fuentes del Islam: ¿Igualdad de géneros o supremacía masculina?”, *Humania del Sur*, N° 12, 2012, p. 161.

⁵⁷ CASTILLA VÁZQUEZ, C., “Eso no se hace, eso no se toca, de eso no se habla. La desigualdad de género en las religiones”, *Gazeta de Antropología*, N° 25 (2), art. 40, 2009. Recuperado de: https://www.ugr.es/~pwlac/G25_40Carmen_Castilla_Vazquez.html

*cualquier fenómeno partiendo de la base de que todos los seres humanos estamos insertos en una estructura marcada por la diferencia sexual, que opera en las prácticas, los discursos y las representaciones culturales*⁵⁸. Efectivamente en ninguna sociedad la experiencia religiosa de hombres y mujeres es idéntica⁵⁹. Por otro lado, esa diferencia no es equilibrada pues siempre se aplica dentro de sociedades donde existen relaciones jerárquicas de los hombres sobre las mujeres. Tal vez por eso, aunque si bien el término género incluye también la construcción cultural de la masculinidad, gran parte de los trabajos tratan de las mujeres⁶⁰.

La situación de las mujeres en el mundo ha mejorado considerablemente. En los últimos tiempos, la mujer ha comenzado a reclamar, aunque de manera paulatina, el puesto que le corresponde en la sociedad y que durante mucho tiempo le ha estado vetado. Durante las últimas décadas el impulso que se ha dado a la problemática de los derechos de la mujer, ha logrado que se haya avanzado en numerosos ámbitos, pero sigue estando, en muchos casos, apartada de los principales puestos de decisión y de poder. Si bien es cierto, que la mujer está consiguiendo un importante avance en el ámbito de la educación, en el trabajo o en el tema de la salud. Sin embargo, en lo que se refiere al ámbito religioso queda mucho por conquistar⁶¹.

La religión ha sido uno de los principales instrumentos para organizar el control social de los cuerpos y especialmente de los cuerpos de las mujeres. El discurso sobre la sexualidad está presente en todas las religiones, pero casi siempre en forma de tabúes, y normalmente la obligatoriedad de su cumplimiento se refiere casi exclusivamente a las mujeres. Es interesante destacar además el silencio hacia todo lo relacionado con la sexualidad. Existe una cierta angustia que se traduce a menudo en miedo a abordar el tema de la sexualidad. En este sentido, las mujeres pueden llegar a tener un gran desconocimiento de su fisiología sexual, al estar marcadas desde la niñez para reprimir la expresión de su sexualidad⁶². Sirva de ejemplo la película “La niña santa” de la directora

⁵⁸ TARDUCCI, M., “Jesús bendice mi familia: mujeres pentecostales y relaciones de género”, en PRAT, J., y VALLVERDU, J., (eds.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y “sectas”*. Actas del VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, p. 159.

⁵⁹ WALKER BYNUM, C., (1982) señala que “*la experiencia religiosa es la experiencia de los hombres y mujeres, y en ninguna sociedad conocida esa experiencia es la misma*” (citado por TARDUCCI, 2009, p. 159). “*Pero esa diferencia no es neutral, sino que opera dentro de sociedades y culturas que establecen relaciones jerárquicas de los hombres sobre las mujeres.*” Es por eso que, si bien “*el género incluye la construcción cultural de la masculinidad, la mayoría de los trabajos sobre religión y género tratan el universo de las mujeres. Se trata de un intento de balancearla trayectoria androcéntrica de la disciplina*” (TARDUCCI, 1999, p. 160).

⁶⁰ TARDUCCI, M., Ob. cit., p 161.

⁶¹ CASTILLA VÁZQUEZ, C., Ob. cit.

⁶² *Ibid.*

argentina Lucrecia Martel, donde la religión católica, la moralidad y el despertar sexual aparecen como sus tres elementos centrales⁶³.

El sexo no se concibe únicamente como la capacidad de reproducirse, es también una capacidad social de atracciones e interacciones que pueden llegar a ser un factor de desigualdad. En las diferentes concepciones que las culturas tienen sobre la sexualidad, la religión tiene mucho que decir al respecto. Así, en el catolicismo, por ejemplo, la Iglesia ha puesto de manifiesto sus premisas, estereotipos y tabúes sexuales conceptualizando lo masculino y lo femenino y asignando roles a cada sexo. A la mujer ya desde la infancia se le asigna incluso un color, el rosa. Un color suave y dulce, adjetivos que son después aplicados a la misma. De la mujer se espera que sea dulce, cariñosa, suave, pasiva. De este modo, se construyen toda una serie de mitos femeninos tales como que ser mujer es igual a ser madre, el amor femenino debe ser romántico y por supuesto la pasividad erótica. Todo ello marca desfavorablemente la expresión de la sexualidad femenina, al hacerla oculta. “*Del sexo no se habla, el sexo es sucio*” dicen todavía algunas mujeres mayores, y es que durante mucho tiempo a las mujeres se les ha exigido callar, se les ha negado la libertad de expresar deseos y necesidades sexuales, limitando su conducta sexual a satisfacer las necesidades de otros. Existe en la mujer adulta una negación constante de tener un pensamiento autónomo, con tomas de decisiones claras, por considerarlo como un atributo masculino. Mientras en el hombre, la identidad precede a la intimidad, en la mujer la intimidad va junto con la identidad y la mujer llega a saber sobre sí misma en la medida en que se relaciona con un hombre. Para este, mientras más experiencias sexuales tenga, mucho “más hombre” será considerado. Sin embargo, para la mujer, la moral del respeto se constituye en una de las reglas de oro de la feminidad. En este sentido, se han ido estableciendo tabúes en la sexualidad femenina tales como el miedo a la desfloración y la pasividad en las relaciones sexuales. Todo ello, no obstante, se convierte en una auténtica paradoja, porque para ser mujer, esta debe acceder a la sexualidad, pero para ser respetable debe reprimir sus deseos. La moral opone resistencia al sexo y este sucumbe ante la moral⁶⁴.

En la religión católica ha sido siempre tabú mantener relaciones sexuales antes del matrimonio, permanecer pura es una premisa fundamental para ser considerada una “mujer decente”. Asimismo, también ha sido tabú hablar sobre ello y mucho más,

⁶³ MARTEL, L., señala que “*en esta película se habla de religión, la católica, porque desde la religión se aprende una forma de pensar, un sistema de pensamiento que define una naturaleza para las cosas y un sentido a la existencia*”. [Consulta realizada el 29 de abril de 2020]: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid_3984000/3984217.stm

⁶⁴ CASTILLA VÁZQUEZ, C., Ob. cit.

manifestar placer durante las relaciones sexuales. Hasta mediados del siglo XIX, muchas personas consideraban a las mujeres incapaces de tener experiencias sexuales placenteras. La creencia, fruto de un indudable prejuicio cultural, partía de una idea comúnmente aceptada que consideraba el sexo como una actividad realizada por los hombres para su exclusivo disfrute. Las mujeres, sujetos pasivos de dicha actividad, debían cumplir con sus deberes conyugales prestándose a los requerimientos sexuales de su pareja, sin encontrar placer en el contacto sexual. En muchas ocasiones, la educación religiosa les impedía manifestar sus deseos y necesidades sexuales. Todo ello influyó en que la mujer no lograra un pleno disfrute en sus encuentros sexuales pudiendo incluso repercutir en su salud, al ocasionarle un deseo sexual inhibido, anorgasmias, vaginismo, etc. Una consecuencia lógica de este sistema de pensamiento, que consideraba “impropio de una dama” las muestras de placer físico, fue la creencia generalizada de que las mujeres eran incapaces de experimentar orgasmos. Hoy en día, gracias a la superación de tales prejuicios, se admite sin reparos que el orgasmo es una experiencia común a ambos sexos⁶⁵.

Por su parte, en el contexto de la religión islámica, existen muchas situaciones diferentes para las mujeres en los países musulmanes y también muchas y diversas sexualidades. Así, hay constancia de situaciones de aumento de la represión de la sexualidad de las mujeres musulmanas. En la India, las mujeres musulmanas afrontan la discriminación de la mayoría hindú, y las fuerzas fundamentalistas religiosas atacan a las comunidades musulmanas⁶⁶ y especialmente a los cuerpos de las mujeres, viviendo además la discriminación y agresión en sus propias comunidades según la Red para los Derechos de las Mujeres Musulmanas y Safra⁶⁷.

3.1 Política sexual en España

La creciente politización de la sexualidad pone en escena nuevos actores sociales cuestionando esas lecturas “oficiales”, desde entonces “*no entran en disputa solo los*

⁶⁵ CASTILLA VÁZQUEZ, C., Ob. cit.

⁶⁶ CRUELLES, E., “Musulmanas y sexualidad: al fin juntas en el FSM”. Romper con el aislamiento y compartir experiencias y estrategias que las mujeres de las comunidades musulmanas utilizan para expresar su sexualidad motivó la realización de un taller en Mumbay (India), durante el IV Foro Social Mundial.

⁶⁷ La organización india Red para los Derechos de las Mujeres Musulmanas es una coalición de varios grupos que trabajan a favor de los derechos de las mujeres musulmanas. Por su parte, el proyecto Safra (Londres) es un proyecto de investigación laico sobre temas relacionados con mujeres lesbianas, bisexuales y transexuales que se identifican con la religión y/o la cultura musulmana.

grupos poderosos también las subculturas”⁶⁸. En la revisión y replanteamiento de los discursos políticos, científicos y religiosos sobre la sexualidad cobran especial protagonismo los disidentes sexuales. A partir de la década de los setenta del siglo pasado, el movimiento feminista y los movimientos de liberación sexual han liderado el proceso de politización de la sexualidad, denunciando esas interpretaciones y proponiendo lecturas alternativas⁶⁹. Tal como señalan numerosos autores⁷⁰ la presión ejercida por estos colectivos logró introducir propuestas dentro de las agendas de los partidos políticos, modificando legislaciones represoras, empujando a la ciencia a despatologizar algunos de estos comportamientos e, incluso, consiguiendo que distintas confesiones religiosas comiencen a dar pasos en el camino de la aceptación. Parece claro que el relativo reconocimiento, al menos en una parte de las sociedades occidentales, de eso que viene a denominarse diversidad sexual, no es posible comprenderlo sin tener en cuenta el papel ejercido por los movimientos sociales.

Frente a posiciones minoritarias, constructivistas radicales⁷¹ que interpretan la sexualidad como un producto social y, en este sentido, entienden la diversidad sexual de manera amplia y abierta, siguen predominando las explicaciones biologicistas que conciben la pluralidad sexual como una simple traslación a la sociedad del concepto biodiversidad, aceptando que existe una norma sexual natural y una serie de variaciones sexuales benignas⁷², asumibles por no ser nocivas para la sociedad. Si bien más que nunca observamos una cierta “tolerancia” hacia prácticas sexuales tradicionalmente denostadas, desde distintos ámbitos persisten actitudes beligerantes hacia el pluralismo sexual⁷³.

Si durante siglos fueron los discursos religiosos los que se usaron mayoritariamente para controlar la sexualidad, a partir del siglo XIX será, sobre todo, la ciencia la que desempeñe esta función, convirtiéndose en el principal soporte ideológico de la heteronormatividad. Esto no significa que la religión haya perdido totalmente su importancia en el control de las sexualidades, pero el valor que la opinión pública otorga a la ciencia explica que en los discursos políticos y religiosos se utilicen argumentos de

⁶⁸ VANCE, C., “La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 12, Nº ., 1997, p. 108.

⁶⁹ CÁCERES FERIA, R., “Sexualidades bajo control: política, ciencia, religión y diversidad sexual”, en Valcuende del Río, J. M^a, Vázquez Andrade, P., y Marco Macarro, M., [coords.], *Sexualidades. Represión, resistencia y cotidianidades*, Sevilla, Aconcagua, 2016, p. 80.

⁷⁰ WEEKS, J., *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid, Talasa, 1993, p. 38

y GIDDENS, A., *La transformación de la intimidad*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 24.

⁷¹ VANCE, C., Ob. cit.

⁷² RUBIN, G., “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. Vance, C., (Compiladora), Madrid, Editorial revolución, 1989, pp. 113-190.

⁷³ CÁCERES FERIA, R., Ob. cit., p. 80.

corte “científicos”. Así, la iglesia católica no duda en reforzar su posición tradicional ante la sexualidad sirviéndose de la biología o de la medicina. Cada vez más se entremezclan discursos sobre sexualidad⁷⁴ de muy diversa procedencia: obispos que recurren a la psiquiatría para condenar los homosexuales, políticos conservadores que justifican la homosexualidad para atacar la inmigración, activistas gays que defienden sus posiciones desde movimientos religiosos, etc.

La centralidad que ha adquirido la sexualidad en el debate político ha propiciado el inicio de un periodo de importantes transformaciones que afectan no solo a los discursos tradicionales sino, también, a las posiciones de los disidentes sexuales. El aparente consenso que durante algunas décadas mantuvo el activismo sexual se ha roto y se ha abierto una profunda crisis en relación al sentido que debe adquirir la política sexual. Las discrepancias dentro de los movimientos de liberación sexual son muchas⁷⁵.

La regulación de la sexualidad es una constante en todas las sociedades y todas las épocas, pero hay momentos en que la sexualidad adquiere en especial protagonismo en la preocupación política. El sexo es siempre político, pero hay períodos históricos en los que la sexualidad es más intensamente contestada y más abiertamente politizada. En tales períodos, el dominio de la vida erótica es, de hecho, renegociado⁷⁶.

El desarrollo más significativo de la política sexual a lo largo de la última generación no ha sido una nueva volubilidad de la necesidad sexual, ni la existencia de nuevos mercados sexuales, ni la proliferación de estilos o prácticas sexuales. Ha sido la aparición de nuevos sujetos políticos-sexuales, que forman nuevas “comunidades de interés” en términos políticos y que han transformado radicalmente el significado de la política sexual. Los sexualmente oprimidos han hablado más explícitamente que nunca en defensa de sí mismos⁷⁷.

El sociólogo francés FASSIN (2005) habla de *democracia sexual*⁷⁸ para referirse a la democracia aplicada a las cuestiones de género y de sexualidad. El debate sobre la democracia sexual tiene un claro trasfondo ideológico: el cuestionamiento de la

⁷⁴ CÁCERES FERIA, R., Ob. cit., p. 81.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ RUBIN, G., Ob. cit., p. 114.

⁷⁷ WEEKS, J., Ob. cit., p. 386.

⁷⁸ Es la extensión del ámbito democrático con la creciente politización de las cuestiones del género y la sexualidad que revelan y alientan las múltiples controversias públicas actuales. Para un análisis más amplios en torno a la *democracia sexual*, véase: “La démocratie sexuelle et l’intellectuel démocratique”, introducción de *L’inversion de la question homosexuelle*, París, Ámsterdam, 2005, en particular pp. 14-16; “Démocratie sexuelle”, en *Comprendre, revue de philosophie et de sciences sociales*, número especial “La sexualité”, núm. 6, otoño de 2005, pp. 263-276; y “Les frontières sexuelles de l’État”, en *Vacarme*, número especial “Politique non gouvernementale”, núm. 34, invierno de 2006, pp. 164-168.

naturalización de la sexualidad⁷⁹. Hasta ahora el género y la sexualidad se han presentado como principios que se sitúan en el ámbito de lo natural, por lo tanto, el tratar de que pasen a la esfera social es un proceso complejo y problemático, y se convierte en una apuesta democrática clave⁸⁰. Este amplio debate, unido a las profundas transformaciones socioeconómicas que se están produciendo provoca cambios importantes en la relación entre política y sexualidad: por una parte, se modifican las posiciones políticas tradicionales en torno a la diversidad sexual; y por otra, se abre una crisis en la política sexual de los movimientos sociales.

COBO (2011), sostiene la necesidad de reflexionar sobre el diseño de un proyecto político en el que coexistan creativa y solidariamente las singularidades y los intereses específicos de cada grupo y colectivo, e imaginar una nueva utopía flexible que dé cabida a todos y a todas. Frente a una única estructura de dominio económico de carácter universal no parece que la respuesta pueda ser solamente de carácter local o contextual. Se hace necesario un marco organizativo y otro normativo, de mínimos, que articulen los intereses más esenciales de cada proyecto político a fin de consensuar una agenda política común por parte de todos los grupos oprimidos.

3.2 El hecho religioso en la Constitución

Junto al reconocimiento y tutela de la libertad ideológica, religiosa y de culto (Art. 16.1), se garantiza la igualdad de todos ante la ley, sin discriminación alguna por motivos religiosos o de convicción (Art. 14), al tiempo que se establece que “ninguna religión [tenga] carácter estatal” (Art. 16.3), finalizando con el establecimiento de relaciones de cooperación de los poderes públicos con las confesiones religiosas⁸¹.

La libertad religiosa y de culto aparece en el Texto Magno en el artículo 16⁸². La libertad de conciencia y religiosa adquiere, en el ámbito constitucional, una doble perspectiva: como principio informador básico del sistema jurídico-político español en

⁷⁹ GIDDENS, A., Ob. cit. y FASSIN, E., “Démocratie sexuelle”, *REvue de Philosophie et sciences sociales*, N° 6, 2005, pp. 263-276.

⁸⁰ FASSIN, E., Ob. cit.

⁸¹ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, *Derecho y factor religioso. El espíritu de la libertad y las libertades del espíritu*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2015, p. 73.

⁸² “1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.”

materia religiosa, la primera, y como un derecho subjetivo de naturaleza fundamental, la segunda⁸³.

La libertad se configura como un principio ético y objetivo máximo a realizar por el Derecho y por el poder político. Desde un punto de vista axiológico, la libertad se eleva a una triple dimensión jurídica: fundamentadora, orientadora y crítica. Desde la perspectiva fundamentadora es considerada como un núcleo básico e informador de todo el sistema jurídico; por su parte, desde la perspectiva orientadora la misma conduce al ordenamiento a la consecución de unas metas predeterminadas que hacen legítima cualquier disposición normativa que persiga fines distintos o que obstaculice la consecución de aquella, y, por último, desde el plano crítico supone su consideración como criterio o parámetro de valoración para justipreciar hechos o conductas⁸⁴. En consecuencia, la libertad de conciencia y religiosa, desde el punto de vista axiológico, se vincula al término y al concepto de “Estado de Derecho”, y con él su inclusión como parte del contenido de la dignidad humana definida a través del artículo 10.1 de la CE⁸⁵. En definitiva, debe ser considerado como un valor total que identifica y da sentido al sistema político, jurídico y social instaurado por la CE⁸⁶.

La libertad de conciencia y religiosa adquiere de este modo, en el orden constitucional y por lo que al sistema político en materia religiosa se refiere, la consideración de principio informador básico del sistema jurídico español, determinante del peculiar modelo de relación Estado-fenómeno religioso⁸⁷. Partiendo de esta consideración, la libertad religiosa constituye “*un principio de configuración social y cívica porque contiene una idea o definición de Estado*”⁸⁸.

En su aspecto negativo, la libertad de conciencia y religiosa supone una determinada actitud de los poderes públicos, que se traduce en una incompetencia por parte de aquellos en materia religiosa, tanto en orden a imponerse mediante coacción o sustitución a los individuos, como en orden a coexistir o concurrir con estos últimos en tanto que posibles cotitulares del acto de fe o en la práctica de la fe religiosa, las creencias o las convicciones religiosas o filosóficas⁸⁹.

⁸³ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, Ob. cit., p. 74.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁸⁵ Art. 10.1 CE: “*La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden público y de la paz social*”.

⁸⁶ PECES-BARBA, G., *Valores superiores*, Madrid, Ed. Tecnos, 1984, pp. 39-43.

⁸⁷ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, Ob. cit., p. 75.

⁸⁸ VILADRICH, P. J., “Ateísmo y libertad religiosa en la Constitución española de 1978”, *Revista de Derecho Público*, N^o 90, 1983, p. 193.

⁸⁹ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, Ob. cit., p. 75.

En definitiva, para definir la libertad de conciencia y religiosa es necesario acudir a la definición de Serrano Postigo, para quien la libertad religiosa debía configurarse como “*un derecho, en suma, a la par positivo y negativo, que no consiste únicamente en la inmunidad de coacción erga omnes, sino también y fundamentalmente, en un bien asegurado al sujeto por el ordenamiento jurídico a través de un doble deber: uno negativo, impuesto a sí mismo y a terceros, y otro positivo en orden a la efectividad del mismo*”⁹⁰. Una duplicidad de deberes que se convierten para el Estado en el establecimiento de una doble garantía: una negativa, de protección y tutela y, otra positiva, de promoción⁹¹.

En cuanto al principio de igualdad en materia de creencias y convicciones, el artículo 14 de la CE garantiza la igualdad ante la ley, entendida esta tanto “*en la ley*” como “*de la ley*”⁹², al tiempo que acoge su aspecto negativo de no discriminación⁹³. El precepto dispone que: “*Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social*”.

La igualdad, por tanto, se configura en un elemento que viene a completar y profundizar los derechos de libertad, por lo que se ha afirmado que el principio de la igualdad deviene en el adjetivo de la libertad⁹⁴, y en concreto de la libertad de conciencia religiosa, convirtiéndola en el adjetivo de la capacidad jurídica y de obrar de todos los individuos, en tanto que titulares del mencionado derecho fundamental⁹⁵.

La garantía del principio de igualdad en materia de convicciones supone la ausencia de todo trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de sus ideas, creencias, convicciones o religión, así como de gozar de un igual disfrute del derecho fundamental de libertad de conciencia y religiosa⁹⁶. Sin embargo, dicho trato no debe entenderse como uniformidad⁹⁷, sino como proporcionalidad cualitativa, lo que supone no la existencia de un tratamiento legal igual, con abstracción de cualquier elemento diferenciador de relevancia jurídica, sino en función de las circunstancias que concurren

⁹⁰ SERRANO POSTIGO, C., “Libertad religiosa y minoría de edad en el ordenamiento jurídico español”, AA.VV.: *Estudios de Derecho canónico y Derecho eclesiástico*, Universidad Complutense, Madrid, 1983, p. 814.

⁹¹ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, Ob. cit., p. 82.

⁹² STC 103/1983, F. J. 5.

⁹³ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, Ob. cit., p. 87.

⁹⁴ STC 8/1983, F. J. 3.

⁹⁵ LLAMAZARES, D., *Derecho de la libertad de conciencia. I. Libertad de conciencia y laicidad*, Madrid, Ed. Civitas, 2002, p. 246.

⁹⁶ STC 24/1982, F. J. 1.

⁹⁷ STC 22/1981, F. J. 3.

en cada supuesto concreto en relación con el cual se invoca⁹⁸. Por tanto, es posible dar a los individuos un tratamiento diverso que puede incluso venir exigido, en un Estado social y democrático de Derecho, por la efectividad de los valores que la Constitución consagra con carácter de superiores del ordenamiento jurídico, como son la justicia, la libertad y el pluralismo⁹⁹. El TEDH ha afirmado que la existencia de tal justificación debe apreciarse en relación a la finalidad y efectos de la medida considerada, debiendo darse una relación razonable de proporcionalidad entre los medios empleados y la finalidad perseguida¹⁰⁰.

Según CONTRERAS, se puede afirmar que la igualdad jurídica del artículo 14 de la CE¹⁰¹ se caracteriza por ser una “*igualdad formal*” y “*relativa*” basada en el principio de “*proporcionalidad*” que se plasma en el correlato negativo de la “*no discriminación*”, en contraposición con una “*igualdad material*” y “*absoluta*”.

El tercero de los principios en materia religiosa es la laicidad. En concreto el artículo 16.3 de la CE establece que “*Ninguna confesión tendrá carácter estatal*”. Supone, por tanto, para el Estado español que las ideas, las creencias o las convicciones religiosas o filosóficas en sí mismas consideradas no puedan entrar a formar parte de su propia naturaleza. El hecho de que el Estado opte por no asumir las creencias de un grupo religioso, declarándose, por lo tanto, aconfesional, no implica que este deba asumir una actitud agnóstica o atea, pues la incompetencia del Estado ante el hecho religioso comprende tanto la aptitud para asumir creencias religiosas como para negar esas creencias y, por tanto, implica una definición sobre esas mismas creencias¹⁰². Un estado agnóstico, ateo o indiferente es un Estado que profesa el agnosticismo, el ateísmo o el indiferentismo y, por tanto, vendrá a ser un Estado confesional, agnóstico o ateo¹⁰³.

La laicidad incluye un doble elemento: neutralidad y separación entre el Estado y las confesiones religiosas. La neutralidad se convierte en un precipitado no solo del principio de igualdad de trato, tanto entre las distintas comunidades religiosas o filosóficas como a un nivel individual entre creyentes y no creyentes, sino también de imparcialidad respecto a las convicciones o creencias, religiosas o no, de los ciudadanos. Por su parte, la separación supone la independencia y autonomía de ambas partes, esto es, los poderes públicos y las confesiones religiosas, lo que lleva al reconocimiento por

⁹⁸ STC 23/1981, F. J. 7.

⁹⁹ STC 22/1981, F. J. 3 y 34/1981, F. J. 3.

¹⁰⁰ SSTEDH de 27 de junio de 1968 y de 27 de octubre de 1975.

¹⁰¹ El artículo 14 de la CE establece una serie de supuestos de discriminaciones que pueden considerarse como típicas (STC 103/1983, F. J. 5), entre las cuales se encuentra la distinción de trato jurídico por razón religiosa y de convicción.

¹⁰² CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, Ob. cit., pp. 91-92.

¹⁰³ SOUTO PAZ, J. A., *Derecho eclesiástico del Estado. El derecho de la libertad de ideas y creencias*, Madrid, Marcial Pons, 1992, pp. 85-86.

parte del Estado de la autonomía interna de las confesiones tanto por lo que respecta a su organización, como al sistema normativo¹⁰⁴. Esta realidad tiene su reflejo en el artículo 6 de la LOLR¹⁰⁵.

En cuanto a la cooperación del Estado y de los poderes públicos con las confesiones religiosas, el artículo 16.3 de la CE dispone que *“Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”*.

Las relaciones de cooperación actúan en nuestro sistema más como una técnica instrumental a través de la cual se hace efectivo el derecho a la libertad de conciencia y religiosa, que como un verdadero principio informador del sistema, y menos aún como un posible derecho fundamental¹⁰⁶. El mantenimiento de estas relaciones de cooperación con las confesiones no resulta, en principio, incompatible con el principio de laicidad del Estado, sí puede llegar a suponer una importante matización de la neutralidad confesional del Estado español, más aún con la referencia expresa que la Constitución española realiza de la Iglesia católica¹⁰⁷.

Las relaciones con las confesiones religiosas, y en concreto en lo que afecta a sus actividades, aquellas no pueden identificarse ni con un acto de valoración directa y positiva de los intereses religiosos en cuanto tales, ya que su aceptación resultaría incompatible con la configuración del Estado laico. De todo lo expuesto cabe deducir un concepto negativo de *cooperación*¹⁰⁸, en el sentido de que *“cooperar”* no puede significar nunca la unión de las confesiones religiosas y los poderes públicos para la consecución de determinados fines u objetivos comunes, por lo que la única tarea que el Estado español

¹⁰⁴ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, Ob. cit., pp. 92-93.

¹⁰⁵ Se establece que *“las iglesias, confesiones y comunidades religiosas inscritas tendrán plena autonomía y podrán establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal. En dichas normas, así como en las que regulen las instituciones creadas por aquellas para la realización de sus fines, podrán incluir cláusulas de salvaguarda de su identidad religiosa y carácter propio, así como del debido respeto a sus creencias, sin perjuicio del respeto de los derechos y libertades reconocidos por la Constitución, y en especial de los de libertad, igualdad y no discriminación”*.

¹⁰⁶ STC 93/1983, F. J. 4.

¹⁰⁷ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, Ob. cit., pp. 93-94.

¹⁰⁸ VILADRICH ha distinguido tres posiciones respecto a la interpretación que puede darse a este principio. El primer grupo estará integrado por aquellos autores que parten de la consideración de la libertad religiosa como principio inspirador, y calificando al modelo de relación entre el Estado y las confesiones religiosas como un modelo de Estado de libertad religiosa, el principio de cooperación resulta congruente con la laicidad. Esta es la posición mantenida, entre otros, por MOLANO (MOLANO, E., 1986, p. 256) y por FERRER (FERRER, J., 1987, p. 237). Para un segundo grupo de autores, el principio de cooperación supone una clara discriminación entre creyentes y no creyentes, y muy especialmente por lo que respecta a los sujetos colectivos de las libertades en materia religiosa (IBÁN, I. C., 1983, pp. 296-303). Por último, la tercera posición es la de aquellos autores que alertan sobre los posibles riesgos y peligros que implica la ambigüedad del texto constitucional. Así, LLAMAZARES y SUÁREZ PERTIERRA señalan que *“si el principio de cooperación constituye un límite obligado a la desconfesionalización del Estado español, el mandato especial de consideración con la Iglesia católica, dependiente de la asunción por el Estado de un substrato sociológico, limita aún más la no confesionalidad y arriesga la implantación de un régimen privilegiado lesivo para la igualdad y, por ese camino, de la libertad religiosa”* (LLAMAZARES, D. y SUÁREZ PERTIERRA, G., 1979, p. 33).

puede valorar positivamente, desde el punto de vista de la cooperación, es la protección y promoción de la igualdad en la titularidad y en el ejercicio de la libertad de conciencia y de convicciones de sus ciudadanos, así como del establecimiento del estatuto jurídico de las confesiones y comunidades religiosas en el sistema jurídico español¹⁰⁹.

3.3 Politización de la sexualidad y lo religioso

El control sobre los cuerpos y las poblaciones, que se plasma en la estratificación desigual del orden sexual, es una manifestación del poder que permea las sociedades contemporáneas¹¹⁰. Las religiones han sido y continúan siendo, al menos en occidente, un aspecto de ese poder ya que naturalizan una matriz heteropatriarcal que estratifica cuerpos y deseos. Esta matriz, que anuda la sexualidad al matrimonio reproductivo y monogámico, también impacta en la construcción del derecho secular legitimando ciertas prácticas e identidades a la vez que margina o incluso criminaliza otras. Si bien la modernidad modificó de distintas maneras el poder religioso, este sigue permeando las formas contemporáneas en que se regula la sexualidad y la reproducción¹¹¹.

Este dispositivo de poder, en general invisibilizado bajo registros discursivos de corte biológico, moral o sagrado, se ha vuelto objeto de diversas críticas. Precisamente uno de los principales logros de los movimientos feministas y por la diversidad sexual es el haber vuelto visible, es decir, haber politizado las principales normas y jerarquías que estructuran y construyen el orden sexual contemporáneo. La crítica de estos movimientos a las posturas esencialistas y trascendentes sobre la sexualidad (que caracterizan, entre otros, a los relatos religiosos) es una operación necesaria para desentrañar los complejos amalgamamientos del poder en el orden sexual¹¹². Debatir la regulación legal de la sexualidad implica, entonces, interrumpir los aspectos trascendentes que suelen caracterizar los regímenes de opresión sobre el cuerpo y las poblaciones¹¹³.

La política sexual basada en los DDSSRR¹¹⁴ apunta, entonces, a un replanteo de las normas tanto seculares como religiosas que estructuran el orden sexual. El derecho se convierte en un campo político que permite observar, entre otras cuestiones, las distintas

¹⁰⁹ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, Ob. cit., p. 94.

¹¹⁰ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI de España Editores, 1976.

¹¹¹ VAGGIONE, J. M., “La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso”, *Dossier Sociedad y Religión*, N° 42, Vol. XXI, 2014, pp. 209-226.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ FASSIN, E., “Celibate Priests, Continent Homosexuals”, *Borderlands*, N° 9 (3), 2010, pp. 2-20.

¹¹⁴ Derechos sexuales y reproductivos.

formas en que el orden sexual contemporáneo está matizado por el poder religioso de maneras no siempre evidentes. El debate por los DDSSRR es un momento político que vuelve legible, y por ende criticable, sistemas de opresión naturalizados e invisibilizados¹¹⁵. Estos derechos no solo resisten el carácter punitivo del Estado, sino que también buscan confrontar y desmontar al patriarcado y la heteronormatividad como regímenes culturales sostenidos desde una compleja amalgama entre el poder religioso y el poder político. Es por ello que el impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual inauguran una política alternativa y, de maneras más o menos explícitas, una construcción sobre lo religioso y sus múltiples sentidos con relación al orden sexual¹¹⁶.

La creación de un sistema legal moderno presupone, al menos como ficción occidental, su desprendimiento y la autonomía de la herencia religiosa. Sin embargo, cuando se legisla sobre la familia, el parentesco o la reproducción las influencias religiosas continúan siendo relevantes¹¹⁷. La modernidad en tanto proceso histórico no necesariamente ha implicado el desmantelamiento de la influencia religiosa sino su supervivencia adaptada a distintos momentos y contexto¹¹⁸.

La apelación a las leyes de la naturaleza permite una *hipermoralización*¹¹⁹ de la sexualidad que se vuelve contenido del derecho secular. En particular, el carácter generativo del acto sexual propuesto por Santo Tomás¹²⁰ y luego actualizado a lo largo de los siglos como una sexualidad abierta a la vida (a la reproducción) no solo es una regulación religiosa sino también una “*virtud*” que el derecho debe proteger y resguardar, incluso criminalizando conductas y prácticas. Lo significativo de este modelo es que no requiere de una apelación a lo religioso para su justificación a pesar de estar saturado de su influencia. El papel que le otorga a la razón permite que sea un modelo compatible con los principales requisitos de la modernidad tales como la separación y autonomía de las esferas. Si bien ha sido criticado por cuestiones como la apelación a un orden moral objetivo y universal¹²¹, se basa en una demarcación y autonomía entre lo religioso y lo

¹¹⁵ VAGGIONE, J. M., Ob. cit.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ La ley natural católica se usa para argumentar contra el derecho sexual y reproductivo. Véase: LEMAITRE RIPOLL, J., “By Reason Alone,” *International Journal of Constitutional Law*, N° 10, 2012, pp. 493-511; y BAMFORTH, N. and RICHARDS, D., *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender*, Cambridge UP, 2011.

¹¹⁹ Concepto de moralidad elevado a su máxima exponencial.

¹²⁰ Véase: *Summa Theologiae*, Vol. 43, 2ª 2ae, Preguntas 153-154.

¹²¹ La ley natural incluso ha sido considerada por algunos críticos como un acercamiento antidemocrático al debate público (LEMAITRE RIPOLL, 2012). Por un análisis crítico de la nueva teoría de la ley natural, ver BAMFORTH *et al.*, 2007.

secular. Autonomía que paradójicamente no significa independencia sino por el contrario total dependencia y fusión de lo secular con lo religioso¹²².

Las reglas de la jerarquía sexual contemporánea son herederas, en gran medida, de las tradiciones religiosas porque *“en las sociedades cristianas, el sexo ha sido objeto de examen, de vigilancia, de confesión, de transformación al discurso”*¹²³.

3.4 Religión, sexualidad y género en los canales de TV

Un estudio publicado por investigadores del Grupo de Investigación UNICA¹²⁴ del Departamento de Comunicación de la UPF y dentro del proyecto ARACC¹²⁵, ha tenido como objetivo principal identificar cómo se construye la adscripción y la filiación a una determinada identidad (civilización y cultura) en los canales de televisión españoles. Los investigadores se han centrado en tres discursos de identidad específicos: la religión, la sexualidad y el género, para ver cómo se construye una determinada visión intercultural.

El estudio se ha llevado a cabo en tres etapas. En la primera se hizo un análisis del discurso de las unidades informativas en torno a la religión, la sexualidad y el género; en una segunda etapa, el estudio analizó cómo la audiencia interpretaba estas mismas noticias mediante grupos de debate y, finalmente, el estudio contrastó los materiales con la opinión de expertos.

El corpus del estudio lo constituyen seis noticias sobre homosexualidad y maternidad subrogada; participación de las mujeres y los extranjeros en las celebraciones de los Sanfermines; el canal de televisión sobre religión María TV; las fiestas countries; la redada del barrio de Lavapiés en Madrid y, finalmente una noticia sobre la prohibición de las redadas masivas e indiscriminadas.

Los resultados de la investigación muestran que tanto en los análisis de las piezas informativas, como en la interpretación de las audiencias como en la opinión de los expertos predomina una visión muy crítica de los medios analizados. Se pone de manifiesto la presencia de estereotipos en todos los actores analizados, y las conclusiones destacan sobre todo el debate social abierto en torno a aspectos relacionados con la

¹²² VAGGIONE, J. M., Ob. cit.

¹²³ FOUCAULT, M., *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings*. Routledge, 1988, p. 111.

¹²⁴ Unidad de Investigación en Comunicación Audiovisual.

¹²⁵ Análisis de Relatos Audiovisuales sobre Civilizaciones y Culturas.

diversidad sexual, la religión musulmana y género o la comunicación intercultural en un mundo globalizado.

Respecto a los estereotipos, al igual que los profesionales de la información a la hora de elaborar los informativos piensan en sus audiencias potenciales, los autores indican que *“a pesar de que las audiencias se muestran muy críticas con el trabajo periodístico, esto no quita que cuando dan sentido a los contenidos informativos no estén reproduciendo los estereotipos que el mismo medio difunde”*¹²⁶, y continúan diciendo, *“así pues, en el fondo, se establece una sintonía entre los discursos periodísticos y la interpretación de la audiencia a la que el discurso va dirigido”*¹²⁷, por lo que, simplemente, unos y otros refuerzan los estereotipos ya existentes, afirman los expertos.

El análisis de la representación de la diversidad sexual en los informativos de televisión españoles indica que se va hacia un reconocimiento progresivo y, en términos generales, se incorpora como un elemento más de las prácticas normalizadas dentro de nuestra sociedad, teniendo en cuenta que el matrimonio entre personas del mismo sexo en nuestro país es legal desde el año 2005. Sin embargo, los investigadores han identificado discursos de oposición en torno a ciertas prácticas como la de la gestación subrogada y la deslegitimación social de la homosexualidad.

Respecto a la interculturalidad, el estudio concluye que los informativos televisivos construyen una interacción intercultural compleja. Cuando dos personas de origen social diferente interactúan, difícilmente llegan al entendimiento. Así pues, *“la interculturalidad se presenta como un proceso violento en que las esferas simbólicas son diferentes”*¹²⁸. En este caso, las audiencias están polarizadas en cuanto a la interpretación de los hechos, unos hacia la aceptación de la diferencia, otros hacia el rechazo y según sea la franja de edad y la experiencia vivida. Por ejemplo, con respecto a la religión musulmana en relación al género, aunque la audiencia exhibe los estereotipos más convencionales en torno a este tema, entre los expertos hay algunos discursos más integradores de la diversidad¹²⁹.

¹²⁶ RODRIGO-ALSINA, M., et al, “Sexualidad, género, religión e interculturalidad en los relatos informativos civilizatorios y culturales de las televisiones españolas”, *Revista Latina de Comunicación Social*, N° 71, 2016, pp. 1090-1107.

¹²⁷ *Ibíd.*

¹²⁸ *Ibíd.*

¹²⁹ Aspectos de los que trata el estudio sobre el análisis del discurso de los informativos de los canales de televisión españoles. [Consulta realizada el 29 de abril de 2020]: https://www.upf.edu/es/web/e-noticies/home_upf/-/asset_publisher/8EYbnGNU3js6/content/id/6567940/maximized#.Xqm1lhMzY6V

4. Discurso de odio religioso

El discurso de odio o *hate speech* es una de las figuras más controvertidas en las legislaciones y en la jurisprudencia de los tribunales de justicia. Fue acuñado por primera vez por el Tribunal Supremo norteamericano, el término *hate speech* hace referencia a aquellas expresiones, en cualquier formato, dirigidas contra grupos humanos que han sido históricamente discriminados por motivos de género, orientación sexual, etnia, religión o cualquier otra circunstancia personal o social, y que, además, constituyen minorías tradicionalmente excluidas socialmente¹³⁰.

Por un lado, se encuentra el modelo europeo, que, por motivos históricos vinculados al horror del Holocausto, y por los rasgos definitorios de su concepción de la democracia, entendida como una *democracia militante*¹³¹, tiende a ser mucho menos tolerante con los discursos *intolerantes*. Y, por otro lado, está el modelo estadounidense que, en palabras de RAWLS, bien podría definirse a través de la siguiente frase: “*suprimir la libertad de expresión, incluida la expresión subversiva, implica siempre una supresión parcial de la democracia*”¹³². Anclado en la tradición política, cultural y económica del liberalismo, el sistema jurídico norteamericano opta por el *laissez faire*¹³³ y la estricta abstención y neutralidad del Estado frente a los discursos presentes en la sociedad, siendo el debate público de las ideas y opiniones más extremistas y odiosas una garantía de la buena salud democrática¹³⁴. En palabras del Tribunal Supremo estadounidense: “*si hay un principio fundamental que subyace en la Primera Enmienda, es que el Gobierno no puede prohibir la expresión de una idea simplemente porque la sociedad considera que la idea en sí misma es ofensiva o desagradable*”¹³⁵.

En parámetros europeos, ¿debe un Estado democrático prohibir tales discursos?, ¿es legítimo que limite la libertad de expresión de quien manifiesta posiciones discriminatorias y vejatorias contra un sector de la población? Y, si es así, ¿qué bienes jurídicos deben protegerse por encima de la libertad de expresión? Y, sobre todo, ¿debe hacerse esto por ley y para todos los casos? y ¿debe ser esta la ley penal?¹³⁶.

¹³⁰ VALERO HEREDIA, A., “Los discursos del odio. Un estudio jurisprudencial”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, Nº 110, 2017, p. 307.

¹³¹ FREIRE BOLAÑO, A., “Una democracia militante es aquella cuya Constitución establece un límite al poder de enmienda constitucional, de tal manera que algunos valores fundamentales del régimen son irreformables.” [Consulta realizada el 25 de junio de 2020]: <https://www.derechoconstitucional.es/2015/04/democracia-militante.html>

¹³² RAWLS, J., *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1996.

¹³³ Expresión de origen francés cuya traducción significa “dejar hacer”.

¹³⁴ VALERO HEREDIA, A., Ob. cit., p. 308.

¹³⁵ Virginia vs. Black, 538 U.S. 343 (2003).

¹³⁶ VALERO HEREDIA, A., Ob. cit., p. 309.

Según CAMPOS ZAMORA, existen tres tipos de objeciones específicas contra la criminalización del discurso del odio: una primera la cuestiona desde la idea del libre flujo de la información; otra la critica, desde la perspectiva de la independencia moral y la última reprocha la preferencia de la regulación jurídica en lugar del debate político¹³⁷.

La primera objeción gira en torno a la limitación de los flujos de información (mercado de las ideas), que tiene lugar en la sociedad y, en última instancia, vulnera la libertad de expresión, como uno de los pilares básicos en el Estado de Derecho. Desde esta óptica, de estirpe liberal, se afirma que el conocimiento de todos los puntos de vista es fundamental en la democracia y el vehículo para ello es la tutela de la libertad de expresión. De ese modo, las limitaciones a esta conducirían a impedir el normal desenvolvimiento del proceso democrático, quedando minada la legitimidad del sistema político, la cual exige que todos sean escuchados por igual¹³⁸. Autores como MILL, van más allá y exponen que la protección de ese flujo de ideas no se presenta únicamente como una garantía formal, sino que las opiniones verdaderas tenderán a imponerse sobre las falsas¹³⁹.

La segunda objeción se refiere al tema de la independencia moral, por la cual algunos autores, como DWORKIN, han señalado que la criminalización del discurso del odio afectaría gravemente no solo la libertad de expresión, sino que presupone una suerte de infantilismo moral, un estado de incapacidad valorativa del sujeto con respecto a sus propias opiniones y decisiones¹⁴⁰. El afán estatal por proteger al ciudadano anularía, paradójicamente, su independencia moral y se situaría como un autoritarismo, según el cual los ciudadanos no son tratados como iguales, poniéndose en tela de duda no solo la capacidad de decisión del emisor, sino también la del receptor. Las restricciones sobre lo que le resulta permitido decir o escribir a alguien, así como escuchar o leer, inhibe el crecimiento de la personalidad. Los individuos no serán capaces de desarrollarse intelectual y espiritualmente, a menos que sean libres de formular sus creencias y actitudes políticas, a través de la discusión pública y en respuesta a la crítica de otros¹⁴¹.

La tercera objeción, frente a la criminalización del discurso del odio, la constituye aquella, según la cual su punición desplaza la verdadera importancia de debatir tales

¹³⁷ CUEVA FERNÁNDEZ, R., “El discurso del odio y su prohibición”, *DOXA*, N° 35, 2012, p. 241, expone tres críticas al *hate speech*, los argumentos de la autonomía, la democracia y el mercado de las ideas.

¹³⁸ CAMPOS ZAMORA, F. J., “¿Existe un derecho a blasfemar? Sobre libertad de expresión y discurso de odio”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N°41, 2018, p. 285.

¹³⁹ MILL, J. S., *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

¹⁴⁰ DWORKIN, R., *A matter of principle*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.

¹⁴¹ CUEVA FERNÁNDEZ, R., “El discurso del odio y su prohibición”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N° 35, 2012, p. 442.

actuaciones, desde un punto de mira político. MALIK expresa que la noción del *hate speech* no parece un concepto preciso, mas sí es útil, como instrumento político. La criminalización del discurso del odio funciona más como un método de regulación del comportamiento, que como una restricción a la intimidación y la violencia; ese vendría a ser el motivo de la coexistencia de múltiples y distintos parámetros en las legislaciones nacionales. MALIK considera que el problema más profundo consiste en que la restricción al discurso del odio, lejos de detener la intolerancia, se manifiesta como un criterio de “*reetiquetamiento*” de algunas ideas, como inmorales, en lugar de intentar desafiarlas políticamente, lo cual significa abrir un peligroso camino a futuras censuras, en una sociedad que se afirma democrática¹⁴².

Ahora bien, y como argumento a favor de la criminalización del discurso de odio se puede oponer a la idea del libre flujo de la información, la crítica de BRISON, quien señala la inexistencia de tal mercado perfecto de las ideas, sin embargo, a sociedad actual no funciona bajo ese esquema y por doquier se hallan focos de desigualdad¹⁴³. Se objeta, igualmente, que la analogía con el mercado no podría ser más incorrecto. El mercado busca la eficiencia, no la justicia distributiva y, definitivamente, no la verdad, de modo que tomarlo como paradigma para establecer plataformas de discusión no parece la mejor idea. Finalmente, al igual que sucede en el terreno económico, la utopía de un mercado perfecto parte, a su vez, de otra ficción, según la cual los sujetos que cuentan con información perfecta actúan de forma racional y toman siempre las mejores decisiones¹⁴⁴

Se puede oponer a la perspectiva de la independencia moral la crítica de FISS, quien indica que limitar las expresiones racistas no implicaría, de modo alguno, una merma a la libertad de expresión, siempre que esas mismas expresiones, por parte de algunos ciudadanos, son las que atentan contra la libertad de expresión de otros. Precisamente, el discurso del odio es el que coloca poco a poco a algunos en una posición de desigualdad, mediante la difamación y el etiquetamiento (*Labeling*) y, como señala este autor, en ocasiones, se deben aminorar las voces de algunos para poder oír las de los demás¹⁴⁵.

Por último, con respecto al reproche de la regulación jurídica en lugar del debate político, que el argumento es bastante atractivo y la categoría del *hate speech* es poco

¹⁴² MALIK, 2012, p. 82.

¹⁴³ BRISON, S., “The Autonomy Defense of Free Speech”, *Ethics*, 108 N° 2, 1998, p.339.

¹⁴⁴ CUEVA FERNÁNDEZ, Ob. cit., p. 442.

¹⁴⁵ FISS, O., *The Irony of Free Speech*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996, p. 30.

clara, puesto que invoca distintas situaciones, como señala MALIK. Además, es un instrumento que convierte al Estado en un policía de la moral, en la brújula de una ética social, lo cual podría abrir un portillo a mayores y peligrosas regulaciones. No obstante, se podría replicar que esta situación no es un freno al debate político, sino que la discusión sobre este y, el disenso entre distintas soluciones y opiniones se mantiene más viva que nunca; antes bien, frente a esa situación el debate político de las ideas se torna más deseable. La posición de MALIK, el apoyo a sus tesis y la réplica a su pensamiento son la más viva prueba de que el debate político y la crítica no se han detenido solo por el hecho de que el discurso del odio se halle mayoritariamente reprimido.

Frente a las objeciones a la criminalización del discurso del odio, se encuentra otra línea de pensamiento que aboga por la necesidad y validez de tales regulaciones. Una de las voces más destacadas es WALDRON, quien reconoce que el concepto de discurso del odio es demasiado impreciso y podría sugerir que el objeto de reproche es el sentimiento de animadversión hacia los miembros de un grupo minoritario; si así fuera, la legislación sería propia más de la moral que del sistema jurídico¹⁴⁶. WALDRON hace la distinción acertada entre ofender a una persona y socavar su dignidad. La ofensa, por muy profunda sea y pueda calar en los sentimientos de un individuo, no es objeto apropiado de preocupación legislativa. Esta lleva más bien a proteger la dignidad de la persona, como un miembro de la sociedad; alguien, cuya pertenencia a un grupo minoritario, no lo descalifica para la interacción social ordinaria.

De modo que objeto de protección es la dignidad de los miembros de las colectividades difamadas y no su sensibilidad. WALDRON indica: “*So, to protect people from offense or from being offended is to protect them from a certain sort of effect on their feelings. And that is different from protecting their dignity and the assurance of their decent treatment in society*”.

De modo que la dignidad de una persona es el fundamento de una reputación básica, la cual le permite ser tratada como igual, en el curso ordinario de la sociedad, y este se traduce en el reconocimiento de que toda persona puede exigir su condición de individuo apto para la vida en sociedad; derecho que se ve menoscabado, cuando las características raciales, religiosas o culturales son asociadas de forma indiscriminada con comportamientos antisociales¹⁴⁷.

¹⁴⁶ WALDRON, J., *The harm in hate speech*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2012.

¹⁴⁷ “*A person’s dignity is not just some Kantian aura. It is their social standing, the fundamentals of basic reputation that entitle them to be treated as equals in the ordinary operations of society. Their dignity is something they can rely*

Existe la necesidad de criminalizar el discurso de odio el cual, en última instancia, surge de una manifestación del poder, la cual se lleva a cabo por medio del lenguaje. La violencia, producida en las relaciones sociales, se estructura sobre una base simbólica y fundamentalmente lingüística; donde la definición no surge del autorreconocimiento, hay violencia. Desde esa perspectiva, el discurso de odio se basa en un ejercicio de violencia simbólica, mediante el cual se *des nombra* a un sujeto, se le priva de reconocimiento y, en su lugar, se le imputan características negativas, despojándole de subjetividad y reduciéndole a objeto¹⁴⁸.

4.1 El género como objeto de discurso de odio

El género es uno de los motivos que recientemente se han añadido al catálogo de motivos que las legislaciones de los diferentes países del mundo sancionan por discurso de odio¹⁴⁹. En España las estadísticas oficiales dicen que, efectivamente, existe¹⁵⁰. Sin ir más lejos, en el año 2016 se registraron hasta cuarenta y un incidentes relacionados con este motivo¹⁵¹. Varios estudios académicos¹⁵² han llegado a esta misma conclusión: el género es un motivo de discurso de odio.

El sistema de género, explica NASH, “*representa un complejo conjunto de relaciones y procesos socioculturales que son, a su vez, históricos en la articulación de su perfil característico. Se trata de una construcción social realizada a través de representaciones culturales de la diferencia sexual, a la que se concibe como producto social y no de la naturaleza*”¹⁵³. Como indica LAGARDE la perspectiva de género, y aquí radicaría la diferencia esencial introducida a través de esta enmienda, “*implica una*

on - in the best case implicitly and without fuss, as they live their lives, go about their business, and raise their families-
“ WALDRON, 2012, p.5.

¹⁴⁸ CAMPOS ZAMORA, F. J., “¿Existe un derecho a blasfemar? Sobre libertad de expresión y discurso de odio”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N°41, 2018, pp. 288-289.

¹⁴⁹ GARTON ASH, T., *Libertad de palabra. Diez principios para un mundo interconectado*, Barcelona, Tusquets, 2017, p. 298; y SOTO IVARS, J., *Arden las redes. La poscensura y el nuevo mundo virtual*, Barcelona, Debate, 2017, p. 40.

¹⁵⁰ Lo cual es muy diferente a decir que en España la libertad de expresión esté perseguida. Ni siquiera los analistas más críticos para con nuestra Constitución afirman semejante cosa; dicen que vivimos en una “*plutocracia con derechos y libertades*”. CAPELLA, J. R., *Un fin del mundo. Constitución y democracia en el cambio de época*, Madrid, Trotta, 2019, p. 121.

¹⁵¹ Informe de Delitos de Odio del Ministerio del Interior (2016); casi el 42 % de los 1.272 incidentes registrados se producen en Internet. Agrupados por categorías, la orientación/identidad sexual registró doscientos treinta, mientras que la discriminación por sexo/género cuarenta y uno.

¹⁵² LÓPEZ ORTEGA, A., “Análisis y Evolución de los delitos de odio en España (2011-2015)”, *Revista Extremeña de Ciencias Sociales “Almenara”*, N° 9, 2017, pp. 76- 93 y PAREJO GUZMÁN, M.J., *Género y diversidad religiosa: discurso de odio y tolerancia*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2020, p. 124.

¹⁵³ NASH, M., “*Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género*”, MARRE, D., (Eds.), *Multiculturalismos y género: perspectivas interdisciplinarias*, Barcelona, 2001, p. 3.

*mirada ética del desarrollo y la democracia como contenidos de vida para enfrentar la inequidad, la desigualdad y los oprobios de género prevalecientes. Es decir, la perspectiva de género es la toma de posición política frente a la opresión de género: es una denuncia de sus daños y su destrucción y es, a la vez, un conjunto de acciones y alternativas para erradicarla*¹⁵⁴.

La circunstancia referida al sexo hace referencia, por tanto, a la mujer por ser mujer, es decir, basada en un fenómeno puramente biológico; mientras que el motivo basado en razones de género englobaría los discursos realizados contra las mujeres por el papel que tradicionalmente la sociedad se ha encargado de otorgarle. El efecto de ambos discursos sería la discriminación, pero el fundamento pasa de ser meramente biológico a estar basado en construcciones sociales¹⁵⁵.

En realidad, son los sistemas de valores, creencias, costumbres y tradiciones los que constituyen las pautas de conducta de género, y, precisamente, debemos analizar si la expresión pública de estos valores o creencias, en ocasiones, pueden constituir un atentado al valor de la igualdad de tal intensidad que pueda ser sancionada como una conducta propia del discurso de odio¹⁵⁶.

Tal y como se expresa en el artículo 4 de la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer *“los Estados deben condenar la violencia contra la mujer y no invocar ninguna costumbre, tradición o consideración religiosa para eludir su obligación de procurar eliminarla*¹⁵⁷. *Los Estados deben aplicar por todos los medios apropiados y sin demora una política encaminada a eliminar la violencia contra la mujer*¹⁵⁸. A su vez, la “Estrategia de igualdad de género 2014-2017” del Consejo de Europa, exige *“luchar contra el sexismo como una forma de incitación al odio e integrar esta realidad en la acción que lleva a cabo el Consejo de Europa para luchar contra la incitación al odio y la discriminación*¹⁵⁹.

¹⁵⁴ LAGARDE, M., “La perspectiva de género”, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, 1996, pp. 13-30.

¹⁵⁵ ALCALÉ, M., *“La discriminación hacia la mujer por razón de género en el Código Penal”*, Madrid, 2006, p. 68.

¹⁵⁶ SOUTO GALVÁN, B., “Discurso del odio: Género y libertad religiosa”, *Revista General de Derecho Penal*, N° 23, 2015, p. 24.

¹⁵⁷ TAMAYO, J. J., Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones de la Universidad Carlos III de Madrid, en un artículo titulado “Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones” (Fundación Carolina) afirma que *“las religiones son uno de los lugares donde las mujeres sufren una de las más radicales experiencias de silenciamiento, discriminación e invisibilización”*, p. 1.

¹⁵⁸ Resolución de la Asamblea General 48/104 del 20 de diciembre de 1993. En el mismo sentido, el “Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica” (2011), obliga a los Estados partes a velar porque no se considere que la cultura, las costumbres, la religión, la tradición o el supuesto “honor” justifiquen actos de violencia incluidos en el ámbito de aplicación del Convenio.

¹⁵⁹ Aprobada por la CDDH el 25 de septiembre de 2013.

Por otra parte, hay que tener en cuenta la definición de “violencia de género” aportada por la ONU (1995): *“todo acto de violencia sexista que tenga como resultado posible o real un daño físico, sexual o psíquico, incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de libertad, ya sea en la vida pública o en la privada”*; y, por supuesto, la propuesta por la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género: *“La violencia de género a que se refiere la presente Ley comprende todo acto de violencia física y psicológica, incluidas las agresiones a la libertad sexual, las amenazas, las coacciones o la privación arbitraria de libertad”* (art.1.3). En relación con la discriminación por razones de género, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (ONU, 1979), insta a los Estados partes *“a modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres”* (art. 5).

La realidad actual nos indica que estamos lejos de encontrarnos en una situación de efectiva igualdad. La Plataforma CEDAW Sombra España, compuesta por 50 organizaciones de mujeres, de cooperación internacional y de derechos humanos de todo el Estado, presentó en septiembre de 2014 un informe ante la ONU, refrendado por más de 260 organizaciones y colectivos de la sociedad civil en el que se evalúa la equidad de género en España. Entre otros aspectos, han puesto de relieve la persistencia de discriminación por razones de género en los ámbitos educativo, laboral, sanitario, y una deficiente lucha contra la violencia de género¹⁶⁰.

Desde la perspectiva constitucional podríamos hablar de un conflicto entre el derecho a la libre expresión y el derecho a la no discriminación. Uno, reconocido en el artículo 20 CE. El otro, reconocido en el artículo 14 CE. Ambos, pues, derechos fundamentales. Ambos, además, protegidos en tanto que claves de bóveda de nuestra democracia, y de todo sistema democrático que se precie¹⁶¹.

Siguiendo a VALERO HEREDIA, el umbral de protección está claro cuando hablamos de extremos (y de modelos comparados y comparables)¹⁶². Esto es, *“ni el*

¹⁶⁰ SOUTO GALVÁN, B., Ob. cit., p. 26.

¹⁶¹ GASCÓN CUENCA, A., *El discurso del odio en el ordenamiento jurídico español: su adecuación a los estándares internacionales de protección*, Aranzadi, Cizur Menor, 2016, p. 211.

¹⁶² REVENGA SÁNCHEZ, M., “Los discursos del odio y la democracia adjetivada: tolerante, intransigente, ¿militante?”, en REVENGA SÁNCHEZ, M., (dir.), *Libertad de expresión y discurso del odio*, Madrid, Universidad de Alcalá-Defensor del Pueblo, 2015, p. 15.

modelo norteamericano ni el europeo ofrecen protección al discurso del odio que incita a una violencia real e inminente"; y que *"la dificultad radica no tanto en excluir tales discursos del ámbito de protección de la libertad de expresión, sino, más bien, en establecer reglas que permitan identificarlos, por un lado; y, por otro, y, sobre todo, en determinar si quedan o no fuera de dicho ámbito de protección todos aquellos discursos que, sin crear tal riesgo cierto e inmediato, son, por naturaleza, discriminatorios y/o vejatorios hacia determinados sectores o colectivos sociales"*. La propia autora reconoce que las reglas aplicadas por los tribunales a la hora de dirimir este tipo de litigios no pueden basarse sino en la ponderación, que a su vez obedece a una fuerte casuística y arroja, en todo caso, la dificultad de elaborar patrones sólidos y estables¹⁶³.

En el año 2015 se acometió una reforma que afectó, entre otros preceptos, al artículo 510 del Código Penal. El propósito declarado y confeso de la Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal era endurecer la regulación en lo referente a los delitos de odio¹⁶⁴. Tal y como se explicita en el apartado XXVI de la Exposición de Motivos, *"se modifica la regulación de las conductas de incitación al odio y a la violencia por un doble motivo: de una parte, la sentencia del Tribunal Constitucional 235/2007, de 7 de noviembre, impone una interpretación del delito de negación del genocidio que limite su aplicación a los supuestos en los que esta conducta constituya una incitación al odio u hostilidad contra minorías; y de otra, se trata de conductas que deben ser objeto de una nueva regulación ajustada a la Decisión Marco 2008/913/JAI, que debe ser traspuesta a nuestro ordenamiento jurídico"*¹⁶⁵.

La reforma introduce un nuevo motivo: el género. Ahora, se añaden las "razones de género" como conducta de incitación al odio. El motivo es porque el género puede constituir un conjunto de acciones discriminatorias distinto al concepto de "sexo" que ya existía en la redacción anterior¹⁶⁶.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos afirma que *"los discursos políticos que incitan al odio basado en prejuicios religiosos, étnicos o culturales representan un peligro para la paz social y la estabilidad política en los Estados democráticos"*.

¹⁶³ VALERO HEREDIA, A., "Los discursos del odio. Un estudio jurisprudencial", *Revista Española de Derecho Constitucional*, Nº 110, 2017, pp. 309-310.

¹⁶⁴ DE PABLO SERRANO, A. y TAPIA BALLESTEROS, P., "Discurso del odio: problemas en la delimitación del bien jurídico y en la nueva configuración del tipo penal", *Diario La Ley*, Nº 8911, 2017, pp. 1-8.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁶⁶ PAREJO GUZMÁN, M.J., *Género y diversidad religiosa: discurso de odio y tolerancia*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2020.

Ahora bien, ¿dónde se encuentra el límite entre la libertad religiosa y la libertad de expresión? Para PAREJO GUZMÁN, la línea que las separa es muy fina y muchas veces no se puede distinguir cuándo sobrepasa a la otra y cuándo colisionan. El profesor CONTRERAS MAZARÍO¹⁶⁷ señala que tales límites no son otros que los delimitados por el orden público, habiendo de entenderse este según la dicción del artículo 3.1 LOLR interpretado en relación con los artículos 1.1 y 10.1 del texto constitucional español. En concreto, el artículo 3.1 LOLR predica que, *“El ejercicio de los derechos dimanantes de la libertad religiosa y de culto tiene como único límite la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia de la seguridad, de la salud y de la moralidad pública, elementos constitutivos del orden público protegido por la Ley en el ámbito de una sociedad democrática”*.

Para PAREJO GUZMÁN, de esto se pueden obtener tres conclusiones, que son: *“1. Cualquier conducta que atente contra la integridad de determinados sujetos en situación de dependencia, como las mujeres, puede atentar contra la moralidad pública y, por ende, contra el orden público, de modo tal que no podrá quedar en ningún caso amparada en la práctica de costumbres religiosas de ninguna confesión por sobrepasar los límites del derecho a la libertad religiosa; 2. Debe llevarse a cabo una interpretación stricto sensu de los límites a imponer en el ejercicio de la libertad religiosa, lo cual implica que no todo malestar a una determinada simbología o práctica religiosa pueda quedar restringida, como podría darse en el caso de asistir a centros de enseñanza con el velo islámico; pero tampoco podría restringirse tal derecho si el peligro no queda justificado, máxime cuando se limita por medio de una norma de rango inferior al legal; 3. Y, por último, debe señalarse que cuando se limite indebidamente el derecho a la libertad religiosa habremos de atender a su configuración como derecho fundamental, pues otorga la posibilidad de tutelar el referido derecho subjetivo mediante un procedimiento basado en los principios de preferencia y sumariedad, así como mediante el recurso de amparo (artículos 53.2 y 161.b respectivamente, en conexión con el 16, todos ellos de la CE)¹⁶⁸.”*

La cuestión, por tanto, pasa por determinar si la criminalización del discurso del odio está justificada, es decir, si resulta razonable para la protección de otro bien o

¹⁶⁷ CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, *Derecho y factor religioso. El espíritu de la libertad y las libertades del espíritu*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2015, p. 75.

¹⁶⁸ PAREJO GUZMÁN, M.J., Ob. cit.

derecho o para la consecución de un fin legítimo. Como ha indicado PRIETO SANCHÍS, “el juicio de razonabilidad, que ha resultado especialmente fecundo en la aplicación jurisprudencial de la igualdad, se traduce aquí en una exigencia de ponderación entre dos principios en conflicto, aquel que resulta afectado por la ley y aquel otro que sirve de cobertura o justificación a la misma”¹⁶⁹.

Para PALOMINO, la secularización, entendida como la pérdida del valor o peso público de una religión, no necesariamente significa que haya desaparecido del horizonte humano lo sagrado, lo separado. Sencillamente ha cambiado de objeto protegido. Si antes la religión fue objeto de especial protección y consideración social, ahora no lo es en la misma medida, ya que ha quedado confinada a la esfera privada, bajo la forma jurídica de un derecho fundamental individual.

4.2 Mutilación genital femenina

La mutilación genital femenina constituye una tortura y tratamiento cruel, inhumano y degradante, tal y como ha sido afirmado por la jurisprudencia internacional¹⁷⁰, la doctrina jurídica y distintos organismos internacionales.

Son distintos los aspectos que están presentes en esta práctica extendida en un importante grupo de países, a saber: el peso de la tradición, la ignorancia y el temor de las mujeres o niñas que la padecen. Es una práctica muy antigua, su origen, tanto en el tiempo como en la geografía, no se ha podido establecer. Era ya practicada entre los egipcios desde 5000 o 6000 años a.C. Se sabe, por otros investigadores, que dicho rito era practicado en las zonas tropicales de África y Filipinas, por ciertas etnias de la Alta Amazonía y, en Australia. En Europa y en Estados Unidos, la excisión del clítoris fue utilizada por algunos médicos, durante los siglos XVIII y XIX e incluso a comienzos del XX, como tratamiento para ciertas enfermedades de origen nervioso como la histeria, la epilepsia y la migraña. Todo esto demuestra que esta práctica se ha ejercido en diversos pueblos y sociedades de todos los continentes, en todas las épocas históricas¹⁷¹.

¹⁶⁹ PRIETO SÁNCHEZ, L., “La limitación de los derechos fundamentales y la norma de clausura del sistema de libertades”, *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas* V, Nº 8, 2000, pp. 442-443.

¹⁷⁰ El Tribunal Europeo de Derechos humanos ha concluido que no se discute que someter a una mujer a la mutilación genital femenina constituye un maltrato contrario al art. 3 de la Convención Europea sobre Derechos humanos de 1950 (COLLINS, E., and AKAZIEBIE, A., v. Sweden).

¹⁷¹ MARCHAL ESCALONA, N., “Mutilación genital femenina y violencia de género”, GARCÍA CASTAÑO F. J., Y KRESSOVA N., (Coords), *Actas del I Congreso Internacional sobre migraciones en Andalucía*, 2011, p. 2179.

La mutilación genital femenina es una manifestación de la violencia y desigualdad de género, basada en una serie de convicciones y percepciones muy arraigadas en las estructuras sociales, económicas, políticas y, en ocasiones, religiosas. Las causas que se aducen para realizar la operación son muy variadas, pero, según la OMS, se pueden agrupar en motivos de índole socio-cultural, dado que en algunas comunidades la mutilación genital femenina se realiza como parte de un rito ceremonial de paso a la edad adulta, que refuerza el sentimiento de las mujeres de pertenencia al grupo. La presión social para su práctica es tan intensa, que las mujeres se sienten amenazadas con el rechazo y el aislamiento si no siguen la tradición, pues una mujer no mutilada no sería aceptada como esposa. También se esgrimen causas higiénicas y estéticas. En algunas etnias se considera que los genitales externos femeninos son sucios y feos y que, por lo tanto, su eliminación hace a la mujer limpia y bella. Otras de las razones que se aducen a su favor son el control de la sexualidad y de las funciones reproductivas de la mujer. Se practica para mitigar el deseo sexual, fomentar la castidad y garantizar que la mujer llegue virgen al matrimonio. Por otra parte, existe la creencia que las mujeres no mutiladas no pueden concebir o que la mutilación mejora y facilita el parto. En ocasiones, su práctica obedece a razones religiosas o espirituales. Ciertas comunidades creen que la mutilación genital femenina es requerida por la religión para que la mujer sea espiritualmente pura¹⁷².

Pero la mutilación genital femenina no solo tiene implicaciones respecto al atractivo sexual, la feminidad y el valor matrimonial. Representa también un elemento de pertenencia e identidad, una prueba de valor o de lealtad al grupo. La aceptación del lugar en la comunidad en tanto mujer y la consecuente inclusión e integración como tal en el grupo. Una función que cobra especial relevancia para las mujeres que provienen de comunidades donde la práctica representa una tradición ancestral¹⁷³.

Aunque todas las mujeres se ven expuestas, en mayor o menor medida, a las implicaciones de la construcción de la diferencia sexual como complementariedad y jerarquía, las migrantes suman a la misma la alteridad cultural. Con diferente raza, etnia, religión, idioma o costumbres a los hegemónicos en el país de destino, sufren una intersección de factores que agravan y sofistican la discriminación. Un proceso de exclusión simbólica y material en el que han de enfrentarse a una política cultural que las

¹⁷² MARCHAL ESCALONA, N., Ob. cit., p. 2180.

¹⁷³ NUÑO GÓMEZ, L., "La mutilación genital femenina en Europa: El dilema de la triple alteridad", *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, primer semestre 2017, p. 193.

expone a una doble alteridad: como mujeres en un sistema androcéntrico y como no occidentales en uno etnocéntrico¹⁷⁴.

El respeto a otras culturas no puede implicar un relativismo cultural acrítico que renuncie a la posibilidad de consensuar un marco ético emancipador y un sistema de valores de validez universal¹⁷⁵. Ni visiones esencializadas que sacralizan la jerarquía sexual, refuerzan el mandato punitivo-moralizador sobre las mujeres y lleguen a interpretar el concepto ilustrado de los derechos humanos como una imposición cultural del imperialismo occidental¹⁷⁶. No es la cultura, es la lesividad de la tradición lo que obliga a desterrarla de las prácticas aceptadas o normalizadas, y ningún uso o costumbre debiera saltarse dicha encomienda¹⁷⁷.

En España, se han desarrollado políticas legislativas dirigidas a perseguir a quienes llevan a cabo este tipo de agresiones. En concreto, la Ley 3/2005, de 8 de julio, de modificación de la Ley Orgánica 6/1985, de 1 de julio, del Poder Judicial, para perseguir extraterritorialmente la práctica de la mutilación genital femenina posibilita que la jurisdicción española conozca de aquellos hechos cometidos por españoles o extranjeros, fuera del territorio nacional, siempre que, según la ley penal española, dichos hechos sean constitutivos de determinados delitos; entre ellos se incluye la mutilación genital femenina, de la cual conocerán los tribunales españoles siempre que los responsables se encuentren en España¹⁷⁸.

La relatora especial de las Naciones Unidas (ONU) sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, COOMARASWAM, en su Informe del año 2002 sobre “Las prácticas culturales dentro de la familia que entrañan violencia contra la mujer”¹⁷⁹, detalla cuáles son los tipos de mutilación genital posibles:

“(…) Los métodos y tipos de mutilación difieren según el país y el grupo étnico. Pero la mutilación genital femenina puede clasificarse ampliamente en cuatro grupos:

¹⁷⁴ NUÑO GÓMEZ, L., Ob. cit., p. 193.

¹⁷⁵ AMORÓS, C., “Por una ilustración multicultural ilustrada”, en AMORÓS, C., y POSADA, M^a, L., (eds.) *Feminismo y Multiculturalismo*, Madrid, Instituto de la Mujer, Debate, 2007, pp. 109-125.

¹⁷⁶ Entre otras cuestiones porque, como recuerda AMORÓS, el concepto ilustrado de los derechos universales no es monopolio del legado occidental, pudiéndose constatar “*vetas de ilustración*” en todas las culturas (AMORÓS, C., 2009).

¹⁷⁷ NUÑO GÓMEZ, L., Ob. cit., pp. 196-197.

¹⁷⁸ GARCÍA RUIZ, Y., “Derecho de asilo y mutilación genital femenina: mucho más que una cuestión de género”, *Fundación Alternativas*, 2007, p. 5.

¹⁷⁹ Informe presentado de conformidad con la Resolución 2001/49 de la Comisión de Derechos Humanos.

i) Circuncisión, o corte del prepucio, pliegue mucoso del clítoris, conocida en los países musulmanes como sunna (tradición). Esta es la forma más leve de mutilación genital femenina que afecta únicamente a una pequeña proporción de mujeres. Es la única forma de mutilación a la que se le llama correctamente circuncisión, pero ha habido tendencia a agrupar todos los tipos de mutilaciones bajo el término “circuncisión femenina”, lo que induce a error.

ii) Excisión, esto es, corte del clítoris y corte parcial o total de los labios menores.

iii) Infibulación, corte del clítoris, los labios menores y por lo menos las dos terceras partes anteriores de los labios mayores, y a menudo los labios mayores en su totalidad. Los dos lados de la vulva se suturan con seda o catgut, o con espigas, dejando una pequeña abertura para el paso de la orina o la sangre menstrual. Estas “operaciones” se realizan con cuchillos especiales, hojas de afeitar, tijeras o pedazos de vidrio y de piedra. Las piernas de la muchacha se atan juntas desde la cadera hasta el tobillo y se la mantiene inmóvil hasta 40 días para permitir la cicatrización.

iv) Intermedio, es decir, la remoción del clítoris y la remoción total o parcial de los labios menores. A veces se extraen trozos de los labios mayores. La práctica varía según las exigencias de los familiares de la muchacha”.

La mutilación de los genitales tiene graves consecuencias para la salud de las mujeres y las niñas, y puede llegar a provocar la muerte¹⁸⁰. Para GARCÍA RUIZ, “*su práctica constituye, por consiguiente, un atentado contra los derechos humanos, contra la igualdad desde la perspectiva de género y contra la dignidad.*”¹⁸¹

La pervivencia de esta práctica en algunas culturas ha dado lugar a diversas acciones en el ámbito internacional dirigidas a su supresión. En este sentido, las llevadas

¹⁸⁰ La Organización Mundial de la Salud ha advertido sobre las consecuencias que puede tener la mutilación genital femenina de forma inmediata y también a largo plazo. En este sentido, se afirma que “*las complicaciones inmediatas incluyen dolor agudo, conmoción, hemorragia, retención de orina, ulceración de la región genital y del tejido adyacente. La hemorragia e infección pueden causar la muerte. Recientemente ha aumentado la preocupación por la posibilidad de que se transmita el virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH) debido al empleo de un mismo instrumento en múltiples ocasiones (...)*”.

¹⁸¹ GARCÍA RUIZ, Y., “Derecho de asilo y mutilación genital femenina: mucho más que una cuestión de género”, *Fundación Alternativas*, 2007.

a cabo en el seno de las Naciones Unidas resultan especialmente destacables, fundamentalmente, porque tienen una dimensión jurídica de ámbito universal¹⁸².

En el continente africano cabe destacar el importante impulso dado a partir de la publicación de la Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos de 27 de julio de 1981 y, especialmente, del Protocolo sobre los Derechos de las Mujeres de 11 de julio de 2003, en el que prioritariamente se hace referencia a la necesidad de promover la dignidad, la igualdad y los derechos de la mujer. En este instrumento se constata la necesidad de promulgar leyes que prohíban la mutilación y su posible “medicalización”; es decir, su práctica en centros hospitalarios y con la intervención de personal médico y sanitario¹⁸³.

Pero, aunque en el continente africano ya son muchos los países que cuentan con legislación, existen otros que ni siquiera disponen de normativas al respecto. No obstante, el incumplimiento reiterado de las leyes o la inexistente persecución de quienes realizan la mutilación genital femenina en países que han ratificado la Carta, sigue a día de hoy planteando la necesidad de continuar trabajando en el reconocimiento de los derechos de la mujer y denunciar la continua vulneración de los mismos; de concienciar del problema a la sociedad por medio de la información, la educación formal e informal y otros programas. Así como, de proteger a las mujeres que se encuentran en riesgo de ser sometidas a prácticas nefastas. Es necesario procurar el soporte necesario a las víctimas: servicios de salud, asesoramiento y protección legal y judicial, ayuda emocional y psicológica¹⁸⁴.

Por otra parte, Ministros, políticos y líderes religiosos de cerca de 50 Estados musulmanes se reunieron en noviembre de 2005 en la Primera Conferencia Islámica para la Infancia en Rabat. De ella surgió la Declaración de Rabat, en la cual se condenaron, como contrarias al Islam, tanto la mutilación genital femenina como otras prácticas nefastas que discriminan a las niñas. En la Declaración de Rabat se hizo una llamada a todos los Estados islámicos para que tomaran todas las medidas necesarias para eliminar todas las formas de discriminación de las niñas y las prácticas tradicionales nefastas como la mutilación genital femenina y el matrimonio precoz¹⁸⁵.

¹⁸² La protección de los colectivos más desfavorecidos y de las minorías ha sido y es una constante en el seno de las Naciones Unidas. En este sentido, CONTRERAS MAZARÍO, J.M^a, *Las Naciones Unidas y la protección de las minorías religiosas de la tolerancia a la interculturalidad*, Valencia, Ed. Tirant Lo Blanch, 2004.

¹⁸³ MARCHAL ESCALONA, N., Ob. cit., p. 2182.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 2182.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 2182.

4.3 Resolución de conflictos

Para terminar, desarrollaremos una serie de pautas para resolver los conflictos expuestos en el presente Trabajo de Fin de Máster, a modo de conclusión.

La mutilación genital femenina es una tradición que suele ocupar un lugar preponderante en el ordenamiento social y de género de las comunidades donde se practica, teniendo un valor ritualístico de primer orden en las cosmovisiones a las que se adhieren sus integrantes. Marca de por vida a las niñas y mujeres que son sometidas a la misma, diferenciándolas tanto de las que no han sido cortadas aún, como de las que no serán nunca porque no pertenecen al grupo. La función social e identitaria transcendental que se le atribuye, colisiona con su definición como violación de los derechos humanos¹⁸⁶, prevaleciendo, en general, la norma cultural sobre una norma jurídica que emana de un estado que se percibe como distante, tanto en los países de origen como en los llamados países de acogida de las personas migrantes¹⁸⁷.

No cabe duda que la mutilación genital femenina ha de recibir la adecuada sanción penal. Pero ha de acompañarse de un enfoque integral y holístico que garantice la protección de los derechos humanos; máxime teniendo en cuenta que las víctimas o la población en riesgo son, habitualmente, menores de edad que pertenecen a minorías discriminadas. Si, la orientación de las políticas públicas encaminadas a erradicar la ablación en Europa, no parten de un enfoque *victimocéntrico*¹⁸⁸ y se antepone la persecución del delito desplazando el peso hacia la intervención policial o judicial, no será posible acabar con la práctica, ni garantizar la debida protección de las menores¹⁸⁹.

Es preciso poner el acento en la prevención de la mutilación genital femenina activando instrumentos que permitan socavar el mensaje o las causas que la sustentan y deslegitimar el objetivo que persigue. Resignificar la práctica como violencia de género trabajando conjuntamente con y desde las comunidades susceptibles de abanderar la práctica. Enmarcar la lucha para su abandono entre las múltiples y variadas formas de

¹⁸⁶ Un listado completo de los derechos humanos vulnerados por la mutilación genital femenina se puede encontrar en NUÑO, L., y THILL, M., “Violencia contra las mujeres y marco internacional de los derechos humanos”, en KAPLAN, A., y NUÑO, L., 2017, pp. 43-49.

¹⁸⁷ NUÑO GÓMEZ, L., Ob. cit., p. 200.

¹⁸⁸ Con el argumento de que resta agencia, en el seno del feminismo algunas posiciones rechazan la consideración de un enfoque *victimocéntrico* en el tratamiento y consideración de la violencia de género. Sin embargo, el estatuto de víctima, lejos de restar capacidad de interlocución, otorga derechos. Entre otros, el de reparación, asistencia y juicio justo y obliga, a su vez, a los Estados a garantizarlos con la debida diligencia. En el ámbito de la Unión Europea, es de aplicación la denominada “Directiva sobre las víctimas” (Directiva 2012/29/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 25 de octubre de 2012, por la que se establecen normas mínimas sobre los derechos, el apoyo y la protección de las víctimas de delitos, y por la que se sustituye la Decisión marco 2001/220/JAI del Consejo).

¹⁸⁹ NUÑO GÓMEZ, L., Ob. cit., p. 201.

violencia de género que el sacrosanto universalismo occidental no ha sido capaz de eliminar. Una orientación que no significa culturizar formas de violencia o estigmatizar culturas, sino precisamente lo contrario: *desculturalizar* o expulsar del universo de las costumbres todas las prácticas lesivas que sufren las mujeres por el mero hecho de serlo¹⁹⁰.

Por el contrario, si se desvincula la mutilación genital femenina de otras formas de violencia contra las mujeres presentes en las sociedades de acogida, los esfuerzos por erradicarla pueden ser interpretados como una manifestación del imperialismo occidental o una persecución a determinadas costumbres y tradiciones culturales. Con las implicaciones problemáticas que de ello pudieran derivarse¹⁹¹.

Se habla con frecuencia de multiculturalismo, interculturalismo, choques o alianzas de civilizaciones, pero se ignora, cuando no se desprecia, la existencia de culturas deslocalizadas en un contexto globalizado. Apenas existe información sobre fenómenos culturales ajenos¹⁹². La protección de las niñas que pueden ser objeto de mutilación genital femenina en Europa requiere incentivar los esfuerzos en la formación de profesionales que estén en contacto con ellas y de aquellos que crean opinión, que a menudo contribuyen a su estigmatización, esencialización y exclusión¹⁹³.

Si bien es cierto que los retos son complejos, serán de improbable cumplimiento si el cambio de enfoque apuntado no se acompaña de una adecuada dotación de servicios psicológicos, legales, sociales y sanitarios; como se reclama desde hace décadas respecto a cualquier forma de violencia de género. Y lo improbable se tornará imposible si no se atiende al origen y las causas de la mutilación genital femenina y no se activan políticas de empoderamiento que permitan apoyar y fortalecer personal y colectivamente a las mujeres y niñas sometidas a una triple alteridad. Medidas que destierren una política del simulacro, desgraciadamente muy extendida, que pone el foco de atención en las consecuencias de la ablación, mientras ignora el origen y las condiciones que alimentan la misma. Entre otras, la feminización de la pobreza y la jerarquía sexual¹⁹⁴.

¹⁹⁰ NUÑO GÓMEZ, L., Ob. cit., p. 201.

¹⁹¹ NUÑO GÓMEZ, L., Ob. cit., p. 201.

¹⁹² No obstante, conviene advertir que la falta de formación en materia de violencia de género o en prácticas lesivas contra las mujeres es frecuente entre las y los profesionales de nuestro país, deficiencia que es mayor cuando converge la interseccionalidad.

¹⁹³ La Guía Multisectorial de formación académica sobre mutilación genital femenina, representa una interesante iniciativa en este sentido. [Consulta realizada el 4 de julio de 2020]: <https://mapfgm.eu/wp-content/uploads/2017/04/Guia-Castellano.pdf>

¹⁹⁴ NUÑO GÓMEZ, L., Ob. cit., pp. 201-202.

La formación es clave para entender, interpretar, debatir e interpelar las prácticas culturales que sustentan la violencia de género. Pero dicha aproximación no puede hacerse desde la superioridad de un sensacionalismo etnocéntrico de carácter excluyente ni desde un relativismo cultural incapaz de cuestionar las prácticas dañinas contra las mujeres. El enfoque ha de partir del acervo explicativo de la teoría feminista como humanismo que impugna las tradiciones y costumbres lesivas hacia las mujeres, sea cual fuere la cultura en cuestión. Un proceso crítico-reflexivo que irrationalice la violencia de género y todas las marcas, ritos y mitos que la sustentan¹⁹⁵.

Desde este marco, es un reto pendiente derribar el tabú, el secreto y la vergüenza que rodea tanto a la sexualidad femenina como al propio rito de la mutilación, así como las resistencias que encuentra la pretensión de reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Se trata, en definitiva, de promover las condiciones necesarias para que las mujeres puedan reapropiarse de su sexualidad y su reproducción, de sus cuerpos y sus vidas¹⁹⁶.

Por ello, como propone AMORÓS, frente a la noción acrítica del multiculturalismo es preciso apostar por una concepción feminista intercultural que permita consensuar mínimos éticos de convivencia que hagan compatibles el respeto a los derechos humanos, las diferentes singularidades identitarias y el empoderamiento de las mujeres. Promover una equifonía, equipotencia y equivalencia de mujeres y hombres en la interlocución que permita una interpelación mutua de todas las culturas bajo la lupa de la dignidad individual¹⁹⁷.

Ahora bien, en lo referente a la resolución de conflictos entre la protección de la diversidad cultural y el reconocimiento de los derechos de la mujer, abordaremos las posibles soluciones sin pretender dar una única respuesta de todo pues desconoceríamos el valor normativo del respeto a la diversidad cultural. Así pues, partiremos de la base que las culturas son cambiantes y conflictivas y, al mismo tiempo, también son usadas para mantener espacios de poder¹⁹⁸.

Para empezar a abordar el tema es necesario desentrañar qué se entiende por cultura en el marco de las discusiones entre derechos de las mujeres y cultura. Como indica ENGLE MERRY *“aunque cultura es una palabra que está en labios de todo el*

¹⁹⁵ NUÑO GÓMEZ, L., Ob. cit., p. 202.

¹⁹⁶ Como ya propusiera el colectivo de mujeres de Boston a finales de los años sesenta en el popular texto *Our Bodies, Ourselves*.

¹⁹⁷ NUÑO GÓMEZ, L., Ob. cit., p. 202.

¹⁹⁸ ARDILA TRUJILLO, M., “Hacia la resolución de los conflictos entre la protección de la diversidad cultural y el reconocimiento de los derechos de las mujeres”, *Revista Derecho del Estado*, N° 26, enero-junio 2011, p. 138.

mundo, rara vez se reflexiona sobre que se quiere decir cuando se usa” y, en realidad, “tiene muchos significados en el mundo contemporáneo”¹⁹⁹.

Entre los posibles significados se destacan tres, para los propósitos del presente trabajo:

1. Una primera forma en que se utiliza el término cultura en el marco de las discusiones entre derechos de las mujeres y cultura es para referirse a la existencia de ciertos patrones socioculturales de conducta basados en la idea de la inferioridad del sexo femenino o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres, patrones que subsisten en todas las sociedades del mundo. Un ejemplo de ello es que en el informe de Uruguay al Comité de Supervisión de la Convención de las Mujeres (en el 2000), el Estado lamentó que no hubiera más mujeres que participasen en política, pero lo achacó a las tradiciones culturales²⁰⁰. Allí el término cultura se usó como una excusa para indicar que, a pesar del reconocimiento formal de los derechos de las mujeres, estos no tienen efectividad, no debido a la intención del Estado, sino debido a la “cultura”²⁰¹.

Este conflicto entre los derechos de las mujeres y la cultura ya está resuelto porque un derecho a la subsistencia o al respeto de la “cultura androcéntrica o patriarcal” es algo que definitivamente no existe jurídicamente y que nadie reivindica, al menos en esos términos. Los estados tienen la obligación de eliminar estas prácticas socioculturales por todos los medios posibles y no pueden justificar la falta de efectividad de los derechos de las mujeres en la existencia de estas prácticas socioculturales; por el contrario, tienen el deber de actuar para eliminarlas²⁰². Por ejemplo, Dinamarca, frente al mismo obstáculo planteado por Uruguay (la falta de participación de las mujeres en la política a pesar del reconocimiento de sus derechos políticos), no asumió una actitud pasiva, sino que “ofreció financiación para compensar los gastos de contratar cuidadoras para los niños cuando las mujeres acudiesen a reuniones”²⁰³.

2. Una segunda forma de referirse a la cultura en el marco de los conflictos entre derecho de las mujeres y la cultura es cuando se entiende la cultura como lo

¹⁹⁹ ENGLE MERRY, S., *Derechos humanos y violencia de género. El derecho internacional en el mundo de la justicia local*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes, 2010, p. 36.

²⁰⁰ La CEDAW aplicada en Uruguay (2000-2019). [Consulta realizada el 23 de julio de 2020]: <https://cotidianomujer.org.uy/sitio/ni-mas-ni-menos/2210-la-cedaw-aplicada-en-el-uruguay-2000-2019>

²⁰¹ ARDILA TRUJILLO, M., “Hacia la resolución de los conflictos entre la protección de la diversidad cultural y el reconocimiento de los derechos de las mujeres”, *Revista Derecho del Estado*, N° 26, enero-junio 2011.

²⁰² Al respecto, ver la recomendación general número 3 del Comité CEDAW.

²⁰³ ENGLE MERRY, S., Ob. cit., p. 45.

opuesto a la “civilización”. Cultura es entonces lo que gobierna la vida en los países en vías de desarrollo, no en los desarrollados; en las zonas rurales, no en las urbanas; en las comunidades minoritarias, no en las mayoritarias²⁰⁴. Como señala ENGLE MERRY, “*cuando aparece (la cultura) en las discusiones relativas a los países europeos o Estados Unidos, se refiere, solamente, a la forma de vida de las comunidades inmigrantes o minorías raciales*”. Aquí el término cultura no se usa para defender la diversidad cultural de los países en vías de desarrollo, de las zonas rurales o de las comunidades minoritarias, sino en un sentido negativo, para indicar que “esas culturas” no reconocen o practican la igualdad entre hombres y mujeres, por lo que no pertenecen al mundo “civilizado” y para entrar en él deben garantizarles sus derechos²⁰⁵.

Este uso del término cultura (como lo opuesto a la civilización), aunque se revista de un ánimo de lucha a favor de los derechos de las mujeres, resulta sumamente contraproducente porque los miembros de “esas culturas” lo asumen como un ataque y como respuesta se esfuerzan por mantener intactos los rasgos que los diferencian del mundo “civilizado”, rasgos dentro de los cuales incluyen ciertas desigualdades sexuales, generando un rechazo inmediato a cualquier progreso en el reconocimiento de los derechos de las mujeres²⁰⁶.

Así mismo, esta acepción da la impresión de que el reconocimiento de los derechos de las mujeres es una bandera del mundo “civilizado” que debe imponerse al resto, lo que recuerda al colonialismo y al imperialismo con resultados verdaderamente nefastos para las mujeres, más aún en el contexto político mundial actual²⁰⁷.

Además, este uso del término cultura es sesgado porque desconoce que en ese mundo “civilizado” también existieron y existen aún violaciones de los derechos de las mujeres que se basan en patrones socioculturales²⁰⁸. El 23 de septiembre de 2010 se aplicó la pena de muerte en Estados Unidos a una mujer que planeó el homicidio de su esposo y el hijo de éste, llevado a cabo por dos hombres, con uno de los cuales sostenía una relación amorosa, pena que no había sido aplicada desde hacía cinco años en el estado de Virginia. El caso ha sido especialmente polémico

²⁰⁴ ARDILA TRUJILLO, M., Ob. cit., p. 140.

²⁰⁵ *Ibíd.*

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ *Ibíd.*

porque ninguno de los autores materiales fue condenado a muerte, sino a cadena perpetua, frente a lo cual algunos han manifestado que el género fue un factor que jugó en contra de la acusada pues “*cuando las mujeres cruzan ciertas líneas y cometen crímenes atroces y se salen del papel que la sociedad les atribuye, son castigadas con más dureza y consideradas más diabólicas que los hombres*” (aseguró DIETER, director del Centro de Información sobre la Pena de Muerte, DPIC). Un dato muy indicativo es que la sentencia calificó a la acusada con una referencia bíblica: la serpiente, que simboliza la tentación²⁰⁹.

Por último, oponer cultura y civilización secuestra de forma ilegítima la bandera de la lucha de los derechos de las mujeres para el mundo “civilizado”. Los derechos de las mujeres no son una cuestión “occidental”. Sostener lo anterior desconoce que no ha sido el mundo “civilizado” el que ha luchado y lucha por los derechos de las mujeres, sino que lo han hecho y lo hacen mujeres, y algunos hombres, provenientes de diversos países, razas, religiones, etnias y condicione, socioeconómicas en sus respectivos contextos y en el ámbito internacional²¹⁰.

En definitiva, se debe rechazar cualquier planteamiento del conflicto que se presente en estos términos porque es precisamente por ello por lo que los reclamos de avance de los derechos de las mujeres se juzgan como irremediamente contrarios al respeto de la cultura al presentarse como una imposición del mundo “civilizado” a las demás “culturas”²¹¹.

3. También se usa el término cultura como lo que identifica y distingue a una nación, una etnia o una religión de otras. Es decir, “*como base de identidades nacionales, étnicas o religiosas*”²¹².

Bajo este uso del término cultura se presentan los conflictos entre derechos de las mujeres y el principio de respeto a la diversidad cultural. Se presenta una tensión entre estos dos extremos cuando un reclamo de igualdad sexual choca con una característica que se juzga distintiva de una nación, una etnia o una religión según la cual hombres y mujeres no deben recibir el mismo trato. En otras palabras, una nación, una etnia o una religión enmarcan el mantenimiento de esa desigualdad sexual en la protección de su identidad de modo tal que se sostiene que si

²⁰⁹ Véase https://elpais.com/internacional/2010/09/21/actualidad/1285020005_850215.html

²¹⁰ Al respecto, SUÁREZ NAVAZ, L., y HERNÁNDEZ R. A., *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes (Feminismos)*, Valencia, Cátedra Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 2008.

²¹¹ ARDILA TRUJILLO, M., Ob. cit., p. 142.

²¹² ENGLE MERRY, S., Ob. cit., p. 36.

desaparece esa desigualdad sexual, la nación, la etnia o la religión empezarán a ser otras distintas²¹³.

Un típico caso de tensión entre los derechos de las mujeres y la diversidad cultural se da en el caso de una práctica desarrollada en las comunidades indígenas de Fiyi denominada *bulubulu*, conflicto que fue advertido por el Comité de la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer en el 2002. De acuerdo con esta tradición, cuando una persona comete un delito se disculpa ante la víctima y ofrece un diente de ballena y un regalo para que se le perdone, y sobre la víctima recae cierta presión para que acepte la disculpa y “haga las paces”. Tal costumbre es un elemento central de la vida de la comunidad pues se usa para consolidación de los vínculos del clan (para que los miembros del mismo no vivan con resentimiento), para evitar la venganza y restaurar la paz. El conflicto con los derechos de las mujeres se da cuando se utiliza en los casos de violación sexual ya que las autoridades judiciales, si se demostraba que había tenido lugar el *bulubulu*, no acusaban al agresor ante los tribunales o los tribunales no imponían la pena prescrita en la legislación o imponían unas más bajas en reconocimiento de la diversidad cultural. A ello se agrega el que, como el delito de violación es considerado un delito contra el esposo o la familia, más que contra la mujer, las disculpas eran ofrecidas y aceptadas por los mayores de la familia, no por la víctima o el victimario, pues, además, en la comunidad no existen estrictamente conflictos interpersonales sino entre familias²¹⁴.

Otro caso de tensión entre los derechos de las mujeres y la diversidad cultural se da en el caso del *matrimonio privignático* que se da en la comunidad indígena *Wichí* en Argentina²¹⁵ en el que se entiende que el hombre se casa tanto con la madre como con las hijas de esta. El conflicto se presentó por las relaciones sexuales, sin consentimiento, de un indígena con su hijastra de nueve años, lo que es considerado por la ley penal un abuso sexual al ser una violación de la libertad e integridad sexual de la niña²¹⁶.

²¹³ ARDILA TRUJILLO, M., Ob. cit., p. 142.

²¹⁴ *Ibíd.*

²¹⁵ MOTTA, C., “Ciudadanía”, *La mirada de los jueces. Género en la jurisprudencia latinoamericana*, tomo I, Bogotá, Siglo del Hombre, 2008, p. 95.

²¹⁶ ARDILA TRUJILLO, M., Ob. cit., p. 142.

Aunque la apuesta del derecho internacional es clara a favor de los derechos de las mujeres cuando estos se enfrentan al respeto de la diversidad cultural, la solución de estos conflictos no es tan sencilla. Dada la complejidad del tema, se deben desechar la opción de dar una única respuesta, una respuesta de todo o nada, para todos los conflictos pues ello significaría desconocer el valor normativo del respeto a la diversidad cultural²¹⁷. Al abordar los conflictos entre los derechos de las mujeres y la diversidad cultural se deben tener en cuenta al menos las siguientes cinco pautas²¹⁸:

1. En primer lugar, es necesario desechar la noción de la cultura de las naciones, etnias o religiones como algo inmodificable, de lo contrario el respeto a la diversidad cultural excluiría cualquier cambio y, en ese sentido, cualquier avance en el reconocimiento de la igualdad sexual y, en general, de los derechos de las mujeres. Si la cultura no es susceptible de cambio, en el conflicto entre los derechos de las mujeres y la cultura siempre primaría la cultura y entonces no habría nada que discutir. Como señala ENGLE MERRY, *“durante el pasado siglo los antropólogos se dedicaron a elaborar teorías sobre la cultura y la manera cómo cambia. Ese marco define la cultura como algo producido históricamente en lugares concretos, influenciada por las fuerzas y los acontecimientos locales, nacionales y globales. Las culturas consisten en conjuntos de ideas y prácticas que no son homogéneas, sino que cambian continuamente debido a las contradicciones entre ellas o debido a que nuevas ideas e instituciones son adoptadas por los miembros de esa cultura. Por lo general, incorporan valores y prácticas conflictivas. Los límites de la cultura no son estables, y están abiertos al paso de nuevas ideas y son permeables a las influencias de otros sistemas culturales”*²¹⁹. Añade la autora que no se puede hoy en día defender *“la idea de una sociedad aislada, homogénea y consensual, pues, hay relativamente pocas comunidades que vivan en ese aislamiento”*²²⁰. Finalmente se pregunta *“por qué sólo cuando las mujeres quieren producir cambios en su propio beneficio es que la cultura y la costumbre se convierten en algo inalterable”*²²¹.

²¹⁷ PAREJO GUZMÁN, M.J., Ob. cit.

²¹⁸ ARDILLA TRUJILLO, M., Ob. cit., p. 142.

²¹⁹ ENGLE MERRY, S., Ob. cit., p. 38. En sentido similar, HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A., “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”, en *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*, p. 100 y ss.

²²⁰ ENGLE MERRY, S., Ob. cit., p. 33.

²²¹ *Ibid.*, pp. 43-44.

Ni siquiera las religiones están exentas del cambio y las críticas internas. Dentro de una misma religión existen divergencias en cuanto a la interpretación y aplicación del texto sagrado, que han producido cambios. La Torá de los judíos ordena la lapidación pública de los adúlteros, pero esa medida no es seguida por el judaísmo actual²²². Lo mismo pasa con los textos evangélicos que prescriben a los fieles cortarse las manos y los pies y sacarse los ojos si son ocasión de pecado²²³. El cambio no destruye la cultura de las naciones, etnias o religiones. Es evidente que *“la integridad cultural no ha dependido nunca de una práctica o de un ritual único, y mucho menos cuando significa daño para las mujeres”*²²⁴.

2. Como segunda pauta para abordar la solución de los conflictos entre los derechos de las mujeres y la diversidad cultural es imprescindible develar lo que a veces se esconde detrás de los argumentos de protección a la cultura. En ocasiones las razones que se dan para frenar el avance de los derechos de las mujeres no se basan, en realidad, en la protección de la identidad de la nación, la etnia o la religión sino, en el fondo, en el ánimo de mantener un statu quo patriarcal, androcéntrico o sexista que concede privilegios al sexo masculino los cuales no se quieren perder²²⁵. Se usa el argumento cultural para *“conservar el control masculino sobre las mujeres”*²²⁶. En otras palabras, la cultura también se usa como una *“forma de legitimar pretensiones de poder y autoridad”*²²⁷.

Un ejemplo, que devela lo que se esconde detrás de los argumentos culturales, se dio en Uganda en 1998. Las mujeres, aunque proveen casi toda la fuerza de trabajo de la tierra y son las responsables de mantener a la familia, no pueden ser propietarias de esta. Su esposo es el único propietario. La situación se agrava porque en Uganda la tierra es el recurso más importante ya que la mayoría depende de ella para vivir. Así, las mujeres viudas o divorciadas y que solamente tienen hijas no cuentan con propiedad sobre la tierra para sobrevivir. Esta regla tenía el propósito de que la tierra permaneciera en el

²²² BRAMON, D., *Ser mujer y musulmana*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, España, Bellaterra, 2006, p. 47.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ TRIPP, A. M., “La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda”, en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*.

²²⁵ HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A., “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”, en *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*, p. 100 y ss.

²²⁶ ENGLE MERRY, S., *Ob. cit.*, p. 62.

²²⁷ *Ibid.*, p. 33.

clan a la muerte del esposo o padre. Cuando se propuso una copropiedad de la tierra en el matrimonio, se rechazó bajo argumentos culturales, pero lo que en realidad primaba era el interés económico de los hombres de mantener la propiedad exclusiva de un recurso tan valioso como la tierra porque, para entonces, la propiedad ya no era del clan sino privada²²⁸.

La manipulación del argumento cultural es particularmente evidente cuando se trata de la religión. En muchas ocasiones se legitiman prácticas violatorias de los derechos de las mujeres debido a que están prescritas por el texto sagrado y, por tanto, son ordenadas por dios, cuando en realidad no están en él o se derivan de una interpretación del texto sagrado. A lo que se debe añadir el hecho de que, en la mayoría de las religiones, por no decir en su totalidad, las mujeres han estado excluidas “*de la elaboración doctrinal (teología), de los puestos de responsabilidad (organización) y del espacio sagrado (culto)*”²²⁹, lo que sin duda favorece una interpretación sexista de los textos sagrados. Por ejemplo, en el caso de la muerte por lapidación como castigo al adulterio, que se ha aplicado en la mayoría de las ocasiones contra mujeres, el Corán no ordena este castigo, sino que ha sido prescrito gracias a la labor interpretativa de los ulemas²³⁰. Es más: el castigo de la lapidación había desaparecido hasta hace pocas décadas y solo en algunos países islámicos, no en todos, se ha reimplantado recientemente (Irán, Pakistán, Arabia Saudí, Sudán, Afganistán, el norte de Nigeria)²³¹. Algo similar sucede con las mutilaciones genitales femeninas y los crímenes de honor, practicados en algunos países islámicos²³². Así mismo, el Corán señala que sus fieles deben vestir decentemente, pero en ningún momento menciona que las mujeres tienen que cubrirse el cabello, la cabeza o la cara²³³.

3. Como tercera pauta, es fundamental que el conflicto por resolver esté histórica y geográficamente situado ya que las razones por las que se lleva a cabo una práctica cultural se modifican con el tiempo y en el espacio y, en ese sentido, “*situaciones superficialmente similares pueden tener explicaciones*

²²⁸ TRIPP, A. M., Ob. cit., pp. 298 y ss.

²²⁹ BRAMON, D., *Ser mujer y musulmana*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, España, Bellaterra, 2006, p. 11.

²³⁰ *Ibid.*, p. 48.

²³¹ *Ibid.*, p. 55.

²³² *Ibid.*, pp. 107 y 112.

²³³ *Ibid.*, p. 129.

radicalmente distintas y específicas históricamente, y no pueden tratarse como idénticas”²³⁴.

Así, “*resulta problemático hablar de una visión de las mujeres compartida por las sociedades árabes y musulmanas (es decir, más de veinte naciones distintas)*”²³⁵. Para poner otro ejemplo, “*las mujeres iraníes de clase media adoptaron el velo durante la revolución de 1979 para mostrar su solidaridad con sus hermanas de la clase obrera que se velaban, mientras que en el Irán contemporáneo las leyes del Islam obligan a todas las mujeres iraníes a usar el velo [...] los significados concretos ligados a las mujeres iraníes que usan el velo son claramente distintos en ambos contextos históricos. En el primer caso, el uso del velo es un gesto revolucionario y de oposición por parte de las mujeres iraníes de clase media; en el segundo se trata de un mandato restrictivo e institucional*”²³⁶.

4. Como cuarta pauta, hay que considerar la posición de las mujeres pertenecientes a esa nación, etnia o que son practicantes de esa religión. Ello porque no se puede asumir que un determinado concepto de igualdad o de derechos es compartido por todas las mujeres del mundo. Incluso dentro de una misma nación, etnia o religión existen divergencias entre las posiciones de las mujeres porque la cultura y la religión no afectan de igual manera la vida todas las mujeres: también existen componentes sociales, económicos y geográficos que inciden en su estatus. La visión de lo que debe ser la igualdad sexual o los derechos de las mujeres debe considerar necesariamente las diferencias que existen entre las mismas mujeres debido a la raza, la posición social y económica, el origen nacional, la orientación sexual, entre otros. Las mujeres también tienen derecho al respeto de su diversidad y su autonomía no puede ser anulada bajo la idea de una “libertad” impuesta²³⁷.

Por ejemplo, “*en la década de los setenta, en contraste con las demandas de las feministas blancas de clase media que pedían el desmantelamiento de la institución de la familia nuclear por ser un elemento clave en la opresión de la mujer, las feministas indígenas y afroamericanas argumentaban que para*

²³⁴ TALPADE MOHANTY, C., “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, p. 147.

²³⁵ *Ibid.*, p. 136.

²³⁶ TALPADE MOHANTY, C., *Ob. cit.*, p. 146.

²³⁷ ARDILA TRUJILLO, M., *Ob. cit.*, p. 150.

ellas la libertad consistía en poder formar una familia, puesto que la larga historia de esclavitud, genocidio y racismo había operado precisamente rompiendo sus comunidades y sus familias”²³⁸.

Otro ejemplo, más actual, se da con el uso del denominado “velo islámico”. Hay varias clases de velo y las mujeres los usan por razones distintas, lo cual cambia dependiendo del país, de sus creencias religiosas o de su posición social y económica. Cada una de estas situaciones merece una consideración distinta a la luz de los derechos de las mujeres. Unas lo usan como un instrumento de su propia liberación porque con él obtenían libertad de movimiento, sobre todo en las ciudades (en el transporte público, en el mercado, en la calle). Las mujeres que viven en los ámbitos rurales deseaban llevarlo por considerarlo un símbolo de la ciudad. Otras lo entienden como una señal de proclamación de su virginidad, como una forma de cultivar la modestia, que es considerada una virtud en el islam, o como un signo de afirmación islámica frente a las imposiciones de la cultura occidental²³⁹. Resulta cuestionable tachar el uso del velo como un atentado contra los derechos de las mujeres si no es una imposición sino una elección personal de modelo de vida. Sería tanto como negarles su autonomía. Este conflicto, como todos los demás, debe ser situado históricamente y geográficamente y debe tener en cuenta la posición de las mujeres al respecto.

5. Como quinta pauta, cuando se trata de violencia contra la mujer, la protección de la diversidad cultural debe ceder. La violencia aplicada a las mujeres por el hecho de serlo no puede ser parte de ninguna identidad nacional, étnica o religiosa²⁴⁰. Prácticas como la mutilación genital femenina, la muerte por lapidación o los crímenes de honor no pueden ser aceptadas desde ningún punto de vista. Esta es la posición adoptada en el seno de la Organización de Naciones Unidas. La Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer de 1993 prohíbe a los estados invocar la costumbre, la tradición o consideraciones religiosas para evadir la obligación de prevenir, investigar y castigar los actos de violencia contra la mujer (artículo 4.º). De la misma forma, la Plataforma de Acción de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la

²³⁸ MAHMOOD, S., “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, p. 180.

²³⁹ BRAMON, D., Ob. cit., p. 123.

²⁴⁰ ARDILA TRUJILLO, M., Ob. cit., p. 151.

Mujer celebrada en Beijing en 1995 indicó que los estados deben “condenar la violencia contra la mujer y refrenarse de invocar cualquier costumbre, tradición o argumento religioso para evitar sus obligaciones con respecto a su eliminación como establece la Declaración de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer”²⁴¹. Agregó que deben “Adoptar medidas urgentes para combatir y eliminar la violencia contra la mujer, que constituye una violación de los derechos humanos, derivada de prácticas nocivas relacionadas con la tradición o la costumbre, los prejuicios culturales y el extremismo”²⁴².

5. Conclusiones

En la exposición de nuestro trabajo hemos analizado el papel de la mujer en las religiones monoteístas y sus relaciones de género y sexualidad; los discursos de odio religiosos que tienen como base el género femenino; y, por último, las pautas para la resolución de conflictos. En estas conclusiones trataremos de dar respuesta a los interrogantes que hemos ido planteando a lo largo de nuestra investigación.

1. En primer lugar, en cuanto al papel de la mujer en las religiones monoteístas y sus relaciones de género y sexualidad, hemos corroborado que las mujeres han tenido que vivir a la sombra de los preceptos impuestos por la religión y la sociedad. Había un tipo de mujer idealizada en el imaginario religioso: esposa, madre y sumisa. Cualquier mujer que no se incluía en estos grupos modélicos se encontraba juzgada religiosa y socialmente. Al mismo tiempo, el patriarcado se encargó de invisibilizar a muchas mujeres que tuvieron un papel social y religioso importante. Pero estos casos fueron minoritarios ya que no tenían las mismas oportunidades económicas, jurídicas, políticas y educativas que posibilitaran la independencia de la mujer frente al hombre. Ahora bien, nos preguntamos ¿cómo podemos dar visibilidad a la mujer en su trayectoria en las religiones monoteístas? Según hemos podido observar a lo largo de nuestro estudio, estudios recientes como el de GONZÁLEZ

²⁴¹ Párrafo 124.

²⁴² Párrafo 232.

PÉREZ²⁴³, han venido a demostrar que la trayectoria del pensamiento occidental está construida por caras femeninas. Las mujeres siempre han estado presentes en la construcción de la historia, ya no biológicamente, sino también culturalmente. Por ello, es fundamental darles luz como portadoras de conocimiento y actitudes necesarias para la vida en grupo, en sociedad. El pensamiento evolucionará si damos a las mujeres su papel imprescindible en la construcción de la historia, abandonando así la historia patriarcal obsoleta e irreal que se nos presenta. La ocultación de las mismas no significa que no existieron, por ello, es necesario comprender su papel cultural, social, político y moral.

2. En segundo lugar, en cuanto a los discursos de odio religiosos que tienen como base el género femenino, hemos demostrado que en todas las religiones se han dado y se dan discusiones en este sentido. A lo largo de la historia, estos debates han generado cambios significativos, pero otros aún están pendientes, como por ejemplo la mutilación genital femenina. El reconocimiento de los derechos de las mujeres es una lucha transversal en todas las sociedades. Pero, ¿cómo luchamos contra estos discursos de odio religiosos que tienen como base el género? La formación es un punto clave para combatir la violencia de género, entendiendo que más allá de la cultura y las tradiciones está la abolición de aquellas prácticas dañinas contra las mujeres. Por otro lado, se debe promover que estas mujeres vuelvan a ser dueñas de su cuerpo, de su sexualidad a través del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Por otro lado, ¿dónde está la línea que separa el derecho a la libre expresión y el derecho a la no discriminación? Ambos son derechos fundamentales, y el límite en muchas ocasiones no está claro, pero, en general, para ejercer la libre expresión no se puede incitar a la violencia y la discriminación, en definitiva, a perturbar el orden público. Los criterios para definir qué derecho prevalece son muy complejos, por ello se debe contextualizar cada caso con sus circunstancias concretas.
3. Y, en tercer lugar, en lo referente a las pautas de resolución de conflictos de discriminación de la mujer, se han descrito y desarrollado en profundidad en su correspondiente apartado. Destacamos en él la concepción de cultura

²⁴³ GONZÁLEZ PÉREZ, T., Ob. cit., p. 500.

cambiante, es decir, la cultura no es algo inamovible, sino que debe avanzar en el reconocimiento de los derechos de las mujeres, ya que, a veces, tras el argumento de la protección de la cultura se ocultan las razones para vulnerar los derechos de las mujeres. Por ello, el término “cultura” debe estar exento de toda manipulación en pro de la vulneración de los derechos de la mujer. Finalmente, ¿qué podemos hacer nosotros como individuos para contribuir a la resolución de conflictos derivados de la vulneración de los derechos de la mujer? Exigir al Estado un plan de actuación que garantice los derechos de la mujer eliminando aquellas prácticas violentas derivadas de la tradición y la cultura.

Bibliografía

- ABUMALHAM, M., “La mujer en el Islam”, *Scripta Fulgentina*, Vol. 8, Nº15-16, 1998, pp. 131-150.
- ALBÍN, J., “Sexualidad: cultura, religión y heterosexismo”, *Psicología y Arte para el crecimiento personal*, Recuperado de: <https://www.sicologiasinp.com/social/sexualidad-cultura-religion-heterosexismo/>
- ALCALÉ, M., *La discriminación hacia la mujer por razón de género en el Código Penal*, Madrid, 2006.
- ALONSO SEOANE, M^a J., “Género y religión. A la búsqueda de un modelo de análisis”, *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, Nº 82, 2019.
- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, I., “El discurso del odio sexista (En construcción)”, *Revista Jurídica de Castilla y León*, Nº 48, 2019.
- AMORÓS, C., “Por una ilustración multicultural ilustrada”, en AMORÓS, C., y POSADA, M^a, L., (eds.) *Feminismo y Multiculturalismo*, Madrid, Instituto de la Mujer, Debate, 2007, pp. 109-125.
- AMORÓS, C., *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*, Madrid, Cátedra, 2009.
- ARDILA TRUJILLO, M., “Hacia la resolución de los conflictos entre la protección de la diversidad cultural y el reconocimiento de los derechos de las mujeres”, *Revista Derecho del Estado*, Nº 26, enero-junio 2011.
- BADRAN, M., *Feminismo en el Islam*. Madrid, Cátedra, 2012.

- BAMFORTH, N. AND RICHARDS, D., *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender*, Cambridge UP, 2011.
- BARLAS, A., *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Texas, University of Texas Press, 2002.
- BRAMON, D., *Ser mujer y musulmana*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, España, Bellaterra, 2006.
- BRAMON, D., “La prohibición del velo no es buena porque provoca posturas más radicales”, *Diario Navarra*, 2014. Recuperado de: <http://www.sosracisme.org/wp-content/uploads/2014/02/OPINI%C3%93.-Dolors-Bramon.-La-prohibici%C3%B3n-del-velo-no-es-buena-porque-provoca-posturas-m%C3%A1s-radicales.pdf>
- BRISON, S., “The Autonomy Defense of Free Speech”, *Ethics*, 108 N° 2, 1998, pp. 312-339.
- CÁCERES FERIA, R., “Sexualidades bajo control: política, ciencia, religión y diversidad sexual”, en Valcuende del Río, J. M^a, Vázquez Andrade, P., y Marco Macarro, M., [coords.], *Sexualidades. Represión, resistencia y cotidianidades*, Sevilla, Aconcagua, 2016.
- CAMPOS ZAMORA, F. J., “¿Existe un derecho a blasfemar? Sobre libertad de expresión y discurso de odio”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N°41, 2018, pp. 281-295.
- CANTERA, E., “La mujer judía en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III, H^a Medieval, t. 2, 1989, pp. 47-48.
- CAPELLA, J. R., *Un fin del mundo. Constitución y democracia en el cambio de época*, Madrid, Trotta, 2019.
- CASTILLA VÁZQUEZ, C., “Eso no se hace, eso no se toca, de eso no se habla. La desigualdad de género en las religiones”, *Gazeta de Antropología*, N° 25 (2), art. 40, 2009. Recuperado de: https://www.ugr.es/~pwlac/G25_40Carmen_Castilla_Vazquez.html
- COBO, R., *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011.
- CONTRERAS MAZARÍO, J.M^a, *Las Naciones Unidas y la protección de las minorías religiosas de la tolerancia a la interculturalidad*, Valencia, Ed. Tirant Lo Blanch, 2004.
- CONTRERAS MAZARÍO, J. M^a, *Derecho y factor religioso. El espíritu de la libertad y las libertades del espíritu*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2015.
- CRUZ, I., “Antropología y género”, *Introducción a la antropología para la intervención*, Valencia, 2002, pp. 147-173.

- CUEVA FERNÁNDEZ, R., “El discurso del odio y su prohibición”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N° 35, 2012, pp. 437-455.
- DE PABLO SERRANO, A. y TAPIA BALLESTEROS, P., “Discurso del odio: problemas en la delimitación del bien jurídico y en la nueva configuración del tipo penal”, *Diario La Ley*, N° 8911, 2017, pp. 1-8.
- DÍEZ, F., “Mujeres, igualdad y discriminación: reflexiones sobre los retos de la adaptación de las religiones a los presupuestos de la sociedad actual”, *Clamores*, N° 5, pp. 18-22.
- DWORKIN, R., *A matter of principle*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.
- ENGLE MERRY, S., *Derechos humanos y violencia de género. El derecho internacional en el mundo de la justicia local*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes, 2010.
- FASSIN, E., “Démocratie sexuelle”, *REvue de Philosophie et sciences sociales*, N° 6, 2005, pp. 263-276.
- FASSIN, E., “Celibate Priests, Continent Homosexuals”, *Borderlands*, N° 9 (3), 2010, pp. 2-20.
- FERNÁNDEZ GUERRERO, O., “Las mujeres en el islam: una aproximación”, *Brocar*, N° 35, 2011, pp. 267-286.
- FERRER, J., “Laicidad del Estado y cooperación con las confesiones”, *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, vol. III, 1987, pp. 237-248.
- FERRÍN, E., “El Islam-cultura está en la base del Renacimiento europeo”, *Fundación Euroárabe*, 2018. Recuperado de: <https://www.fundea.org/es/blog/gonzalez-ferrin-islam-cultura>
- FISS, O., *The Irony of Free Speech*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI de España Editores, 1976.
- FOUCAULT, M., *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings*. Routledge, 1988.
- GARCÍA RUIZ, Y., “Derecho de asilo y mutilación genital femenina: mucho más que una cuestión de género”, *Fundación Alternativas*, 2007.
- GARTON ASH, T., *Libertad de palabra. Diez principios para un mundo interconectado*, Barcelona, Tusquets, 2017.

- GASCÓN CUENCA, A., *El discurso del odio en el ordenamiento jurídico español: su adecuación a los estándares internacionales de protección*, Aranzadi, Cizur Menor, 2016.
- GIDDENS, A., *La transformación de la intimidad*. Madrid, Cátedra, 1998.
- GÓMEZ-ACEBO, I., (ed): *La mujer en los orígenes del cristianismo*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 2005.
- GONZÁLEZ FERRÍN, E., “El Islam-Cultura está en la base del Renacimiento europeo”, *Fundación Euroarabe*, 23 de marzo de 2018.
- GONZÁLEZ PÉREZ, T., “Desigualdad, mujeres y religión. Sesgos de género en las representaciones culturales religiosas”, *III. Tribuna Abierta*, Nº 5, 2010, pp. 467-505.
- IBÁN, I. C., “Grupos confesionales atípicos en el Derecho eclesiástico español vigente”, *Estudios de Derecho canónico y Derecho eclesiástico*, Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 296- 303.
- ILAN, TAL, *Jewish women in graeco-roman Palestine*, Hendrickson Publishers, Peabody 1996.
- JOSEFO, F., *Obras completas de Flavio Josefo*. Buenos Aires: Acervo Cultural/Editores, 1961.
- KRAEMER, ROSS S., “Montastic jewish women in greco-roman Egypt: Philo of Alexandria on the Therapeutrides”, *Signs* 14, 1989, pp. 345-380.
- KÜNG, H., *La mujer en el cristianismo*, Madrid, Trotta, 2011.
- LAGARDE, M., “La perspectiva de género”, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, 1996, pp. 13-30.
- LANDGRAVE PONCE, A., “Fuentes del Islam: ¿Igualdad de géneros o supremacía masculina?”, *Humania del Sur*, Nº 12, 2012, pp. 147-164.
- LEMAITRE RIPOLL, J., “By Reason Alone”, *International Journal of Constitutional Law*, Nº 10, 2012, pp. 493-511.
- LLAMAZARES, D. Y SUÁREZ PERTIERRA, G., “El fenómeno religioso en la nueva Constitución española”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, Nº 61, 1979, pp. 7-34.
- LLAMAZARES, D., *Derecho de la libertad de conciencia. I. Libertad de conciencia y laicidad*, Madrid, Ed. Civitas, 2002.
- LÓPEZ ORTEGA, A., “Análisis y Evolución de los delitos de odio en España (2011-2015)”, *Revista Extremeña de Ciencias Sociales “Almenara”*, Nº 9, 2017, pp. 76- 93.

- MALIK, K., *The Content and Context of Hate Speech*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- MARCOS, M., “Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, Roma 1994, pp. 417-435.
- MARCHAL ESCALONA, N., “Mutilación genital femenina y violencia de género”, GARCÍA CASTAÑO F. J., Y KRESSOVA N., (Coords), *Actas del I Congreso Internacional sobre migraciones en Andalucía*, 2011, pp. 2179-2190.
- MILL, J. S., *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- MOLANO, E., “La laicidad del Estado en la Constitución española”, *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, Vol. II, 1986, pp. 239-256.
- MOTTA, C., “Ciudadanía”, *La mirada de los jueces. Género en la jurisprudencia latinoamericana*, tomo I, Bogotá, Siglo del Hombre, 2008, p. 95.
- NASH, M., *Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género*, MARRE, D., (Eds.), *Multiculturalismos y género: perspectivas interdisciplinarias*, Barcelona, 2001.
- NUÑO GÓMEZ, L., “La mutilación genital femenina en Europa: El dilema de la triple alteridad”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, primer semestre 2017, pp. 185-204.
- NUÑO, L., y THILL, M., “Violencia contra las mujeres y marco internacional de los derechos humanos”, en KAPLAN, A., y NUÑO, L., 2017.
- PALOMINO, R., “Libertad religiosa y libertad de expresión”, *IUS CANONICUM*, XLIX, N° 98, 2009, pp. 509-548.
- PAREJO GUZMÁN, M. J., 2018, “¿Mujer, pluralismo religioso e igualdad de género?: Desafío jurídico en el siglo XXI en España”, *Revista de Derecho UNED*, N° 23, 2018.
- PAREJO GUZMÁN, M.J., *Género y diversidad religiosa: discurso de odio y tolerancia*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2020.
- PECES-BARBA, G., *Valores superiores*, Madrid, Ed. Tecnos, 1984.
- PÉREZ ÁLVAREZ, MA., Y REBOLLO ÁVALOS, MJ., “El islam en la vida de la mujer a través de los tiempos”, *Cauriensia*, Vol. IV (2009), pp. 1886-4945.
- PRIETO SÁNCHEZ, L., “La limitación de los derechos fundamentales y la norma de clausura del sistema de libertades”, *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas* V, N° 8, 2000, pp. 442-443.
- RAWLS, J., *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1996.

- RODRIGO-ALSINA, M., *et al*, “Sexualidad, género, religión e interculturalidad en los relatos informativos civilizatorios y culturales de las televisiones españolas”, *Revista Latina de Comunicación Social*, Nº 71, 2016, pp. 1090-1107.
- RUBIN, G., “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Vance, C., (Compiladora), Madrid, Editorial revolución, 1989, pp. 113-190.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de Ella*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989.
- SERRANO POSTIGO, C., “Libertad religiosa y minoría de edad en el ordenamiento jurídico español”, *AA.VV.: Estudios de Derecho canónico y Derecho eclesiástico*, Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 805-828.
- SOUTO GALVÁN, B., “Discurso del odio: Género y libertad religiosa”, *Revista General de Derecho Penal*, Nº 23, 2015.
- SOUTO PAZ, J. A., *Derecho eclesiástico del Estado. El derecho de la libertad de ideas y creencias*, Madrid, Marcial Pons, 1992.
- SOTO IVARS, J., *Arden las redes. La poscensura y el nuevo mundo virtual*, Barcelona, Debate, 2017.
- SUÁREZ NAVA, L., y HERNÁNDEZ R. A., *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes (Feminismos)*, Valencia, Cátedra Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 2008.
- JAPHET, S. “The Status of Women in the Old Testament”, conferencia pronunciada el día 11 de marzo 2008 en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.
- TARDUCCI, M., “Jesús bendice mi familia: mujeres pentecostales y relaciones de género”, en Prat, J., y Vallverdu, J., (eds.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y “sectas”*. Actas del VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, pp. 159-165.
- TERRÓN CARO, T., “La mujer en el islam. Análisis desde una perspectiva socioeducativa”, *El Futuro del Pasado*, Nº3, 2012, pp. 237-254.
- THRAEDE, K., “Frau”, en *Reallexikon für Antike und Christentum VIII*, Stuttgart, 1972.
- VAGGIONE, J. M., “La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso”, *Dossier Sociedad y Religión*, Nº 42, Vol. XXI, 2014, pp. 209-226.
- VALERO HEREDIA, A., “Los discursos del odio. Un estudio jurisprudencial”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, Nº 110, mayo-agosto 2017, pp. 305-333.

- VALERO HEREDIA, A., “Los discursos del odio. Un estudio jurisprudencial”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, Nº 110, 2017, pp. 309-310.
- VANCE, C., “La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 12, Nº ½, 1997.
- VILADRICH, P. J., “Ateísmo y libertad religiosa en la Constitución española de 1978”, *Revista de Derecho Público*, Nº 90, 1983, pp. 65-121.
- WADUD, A., *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford University Press, 1999.
- WALDRON, J., *The harm in hate speech*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2012.
- WEEKS, J., *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid, Talasa, 1993.