

Yolanda GARCÍA RUIZ  
*Directora*

Mar TUSET TADGHIGHI  
*Coordinadora*

# Liderazgo y mujeres en las minorías religiosas en España





**Liderazgo y mujeres  
en las minorías religiosas en España**

Yolanda GARCÍA RUIZ  
*Directora*

Mar Tuset TADGHIGHI  
*Coordinadora*



# Liderazgo y mujeres en las minorías religiosas en España

Yolanda GARCÍA RUIZ  
*Directora*

Mar TUSET TADGHIGHI  
*Coordinadora*

VÍCTOR ALBERT BLANCO

JAIME BONET NAVARRO

YOLANDA GARCÍA RUIZ

ROSA MARTÍNEZ-CUADROS

FABIOLA MECO TÉBAR

MERCEDES MURILLO MUÑOZ

DIEGO TORRES SOSPEDRA

MAR TUSET TADGHIGHI

Financiado por:



*Dykinson, S.L.*

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial.  
Para mayor información, véase [www.dykinson.com/quienes\\_somos](http://www.dykinson.com/quienes_somos)

© Copyright by  
Los autores  
Madrid

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid  
Teléfono (+34) 91 544 28 46 – (+34) 91 544 28 69  
e-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.es>  
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 979-13-7047-081-4  
Depósito Legal: M-11444-2026  
DOI: <https://doi.org/10.14679/4937>  
ISBN electrónico: 979-13-7047-366-2

Preimpresión por:  
Besing Servicios Gráficos S.L.  
e-mail: [besingsg@gmail.com](mailto:besingsg@gmail.com)

# Índice

|   |     |
|---|-----|
| Prólogo .....   | 9   |
| MERCEDÉS MURILLO MUÑOZ  |     |
| Introducción .....  | 11  |
| FABIOLA MECO TÉBAR  |     |
| Mujeres en un mundo de hombres: del relato mítico a la conquista de los derechos .....                          | 13  |
| YOLANDA GARCÍA RUIZ   |     |
| Minorías religiosas en España: conquistas y carencias con perspectiva de género .....                           | 55  |
| MAR TUSET TADGHIGHI   |     |
| Diversidad religiosa en la España contemporánea: confesiones, creencias y cambios recientes .....               | 95  |
| VÍCTOR ALBERT BLANCO  |     |
| ¿Autonomía para discriminar? Grupos religiosos y mujer en la España constitucional .....                        | 115 |
| DIEGO TORRES SOSPEDRA   |     |
| Activismo político y social de las mujeres musulmanas en España: ciudadanía, género e identidad religiosa ..... | 141 |
| ROSA MARTÍNEZ-CUADROS   |     |

La ordenación de mujeres en la iglesia anglicana..... 171  
JAIME BONET NAVARRO

Conversaciones con mujeres que están liderando comunida-  
des en el seno de las principales minorías religiosas en España..... 197

# Prólogo

MERCEDES MURILLO MUÑOZ

*Directora General de Libertad Religiosa*

A lo largo de la historia, las religiones han sido, en gran medida, organizadas y dirigidas por hombres. Ello ha contribuido a que tradicionalmente no se perciban como espacios especialmente favorables para las mujeres. Sin embargo, esta realidad, aunque todavía vigente en muchos aspectos, está sujeta a cambios. Las religiones son construcciones sociales y, como tales, evolucionan al compás de las transformaciones en las ideas y concepciones de cada época.

En los últimos años se han producido avances significativos gracias a lo que puede considerarse una teología feminista, presente en distintas tradiciones religiosas. Esta corriente ha generado impacto en tres ámbitos principales. El primero es el de la organización interna de las confesiones, reclamando la presencia activa de mujeres en espacios de participación y gobierno. El segundo consiste en la denuncia y erradicación de prácticas religiosas que aún persisten y que restringen los derechos de las mujeres o atentan contra su integridad, como la mutilación genital femenina y otras prácticas igualmente lesivas. El tercero, y quizá el más relevante, se centra en la reinterpretación de los textos sagrados, que históricamente han sido leídos e interpretados por varones. Estas nuevas lecturas ofrecen perspectivas diferentes y buscan diferenciar entre creencias genuinas y prácticas derivadas de interpretaciones patriarcales, que no necesariamente guardan relación ineludible con la fe original.

La presencia de mujeres en las religiones es cada vez más visible, aunque las confesiones conservan su autonomía interna, reconocida por el or-

denamiento jurídico, para organizarse conforme a sus propias creencias. Esta autonomía, no obstante, deja margen para un progreso sustancial en la inclusión femenina, especialmente en el ámbito de la organización interna.

En la actualidad se han dado pasos notables, como los registrados en la Iglesia católica, mayoritaria en España. A pesar de que las mujeres no pueden acceder a funciones propiamente religiosas, recientemente se han producido nombramientos de gran relevancia institucional. Entre ellos destaca el de Raffaella Petrini como prefecta del Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, uno de los más importantes de la Curia romana, que agrupa a todos los religiosos de la Iglesia católica. Asimismo, se ha designado a una mujer como gobernadora del Estado de la Ciudad del Vaticano, un cargo de gran relevancia institucional.

En otras tradiciones también se encuentran ejemplos de liderazgo femenino: mujeres que ejercen como imames en el islam, rabinas en el judaísmo, lamas en el budismo, pastoras y obispas en diversas confesiones cristianas, incluidas las iglesias africanas y las comunidades protestantes.

El incremento de la presencia femenina en el gobierno de las confesiones también se aprecia en los datos que maneja la Dirección General de Libertad Religiosa, que gestiona el Registro de Entidades Religiosas, donde figuran más de veinte mil inscripciones. En la renovación de cargos directivos, la participación de mujeres es cada vez mayor. Un ejemplo actual es Carolina Bueno, que dirige la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE).

Existen, por tanto, mujeres que lideran tanto desde la perspectiva religiosa como desde la organizativa. Aunque queda mucho camino por recorrer, los pasos que se están dando son firmes y, previsiblemente, inevitables. El futuro de las religiones no puede desarrollarse de espaldas a las mujeres; su papel está llamado a ocupar un lugar central en la acción, la organización y la presencia pública de las confesiones en la sociedad contemporánea.

# Introducción

FABIOLA MECO TÉBAR

*Vicedecana de la Facultat de Dret  
Universitat de València*

La propuesta que da origen a este proyecto fue presentada por la profesora Yolanda García Ruiz, compañera y amiga de esta institución, ante la Comisión de Igualdad de la Facultat de Dret de València. Desde un inicio fue valorada como una iniciativa de gran relevancia, acordándose su pleno respaldo. El objetivo fundamental es visibilizar la importancia del liderazgo de las mujeres y cuestionar las estructuras patriarcales que aún restringen o impiden su presencia en posiciones de responsabilidad en la jerarquía y/o estructuras de poder, particularmente en el ámbito religioso.

El liderazgo se vincula al poder y este se debe medir en función de tres dimensiones como son la política, la económica y la social. Si bien las mujeres han avanzado en la conquista de posiciones de liderazgo en muchos ámbitos como en el político, el empresarial, o en la Administración, o el familiar, no lo han hecho en igual proporción ni en igualdad de condiciones si tomamos en cuenta las tres dimensiones establecidas. Pese a ello las mujeres han desempeñado históricamente un papel central o nuclear en todos los ámbitos, pero las estructuras de poder y de subdiscriminación han impedido que puedan desarrollar su propia subjetividad, que en no pocos casos y no durante poco tiempo les fue expropiada. En las últimas décadas la lucha por la igualdad y la no discriminación se abre camino y da notables resultados, pero siguen existiendo nichos de desigualdad y de invisibilización. A día de hoy, persisten importantes desafíos para garantizar un acceso equitativo a la dirección y a la toma de decisiones en muchos

campos. En el contexto religioso, esta situación representa un reto de gran envergadura, que interpela a la sociedad en su conjunto.

El trabajo de los movimientos feministas y de sus diferentes olas ha sido determinante para el reconocimiento y la ampliación de los derechos de las mujeres, de todas sin exclusión. Se han revelado contra las reglas culturales y sociales imperantes a fin de revertir la asimetría de género existente en la sociedad. En la actualidad, las mujeres han dejado de ser concebidas como sujetos pasivos, mucho menos, como objetos; y han pasado a reivindicar con una sola voz su agencia, su protagonismo y subjetividad de pleno derecho a participar en sus comunidades y sociedades en condiciones de igualdad. Decía Ruth Bader Ginsburg, abogada y jueza estadounidense de la Corte Suprema de Estados Unidos que “las mujeres tienen que estar en todos los lugares donde se toman decisiones”. Y para que así sea no solo basta con exigir tener acceso a esos lugares en los que estructuralmente no se les ha permitido la entrada porque fueron concebidos por y desde el patriarcado; deben encontrarse las vías para cambiar esas estructuras de subdiscriminación; y también es crucial la visibilización de experiencias y prácticas de liderazgo de mujeres, especialmente en las comunidades religiosas, no sólo para desmontar prejuicios, estereotipos, sino también para impulsar nuevos caminos de transformación y de reconocimiento y representación dentro de estas comunidades en pos de la normalización y no de la excepción. Esta manera de hacer permitirá transitar de la representación simbólica a la representación sustantiva de las mujeres líderes en estas comunidades religiosas. La proactividad por la igualdad y la libertad que comienza a abrirse paso, aunque sea de una manera muy incipiente colándose por la ventana, en breve será recibida con las puertas abiertas como principio vertebrador de las distintas confesiones. No basta con garantizar la igualdad, hay que analizar el grado y modo de participación en la comunidad y valorar su liderazgo para verificar en qué medida resulta transformador.

En la Academia, el compromiso con la igualdad es firme, la lucha contra las barreras y muros que aún impiden su efectividad es denodada. La educación es una herramienta de transformación necesaria, y entre sus tareas diarias está la de la formación de la próxima generación de líderes, por eso es tan relevante el rol que pueda representar la Universidad al alinearse con el resurgir de las mujeres líderes en sus comunidades religiosas.

Este proyecto del que resulta esta publicación se plantea, por tanto, como un espacio de reflexión y de aprendizaje colectivo que propicia el encuentro de voces, ideas y experiencias inspiradoras, contribuyendo así a un cambio real y duradero en las estructuras sociales y religiosas.

# Mujeres en un mundo de hombres: del relato mítico a la conquista de los derechos

YOLANDA GARCÍA RUIZ

*Profesora Titular de Derecho Eclesiástico del Estado  
Universitat de València*

Toutes et ensemble

همه زنان، همه با هم

Tutte e insieme

كل النساء معا

All Women and together

所有女性一起

Alle Frauen und zusammen

Все женщины вместе

דחיי מישנה לב

Wanawake wote pamoja

Όλες οι γυναίκες μαζί

Emakume guztiak batera

सभी महिलाएँ एक साथ

**Sumario:** 1. Introducción: de diosas y brujas. 2. Occidente: primer derecho humano ser mujer: 2.1. *Naciones Unidas: el reto de lo universal.* 2.2. *Europa como espacio de conquista de la libertad y la igualdad de las mujeres.* 3. Oriente: entre el imaginario naturalista y la fusión de cultura, derecho y religión: 3.1. *El lento despertar de los derechos de la mujer.* 3.2. *Cuando vuelve la oscuridad: el retroceso de los derechos de la mujer en Irán y Afganistán.* 4. África: el continente mutilado: 4.1. *El miedo a la sexualidad de la mujer.* 4.2. *Experiencias emancipadoras y oportunidades de liberación.* 5. A modo de conclusión: todas y juntas.

## 1. Introducción: de diosas y brujas

Los seres humanos nos entendemos, expresamos y comunicamos internamente, en nuestro discurso interior, y hacia el exterior, con el resto de seres, desde un marco cultural que configura nuestra comprensión del mundo. Interpretamos lo que percibimos del exterior y transmitimos lo que pensamos y sentimos desde nociones apriorísticas que han sido incorporadas, heredadas y aprendidas en un contexto cultural determinado y concreto. La religión forma parte de dicho contexto cultural<sup>1</sup> y, de manera destacada, condiciona nuestra visión del mundo, sus equilibrios y los roles preasignados, conformando un imaginario colectivo que nos acompaña y que resulta difícil transformar.

El relato bíblico de la creación recoge una descripción mítica del origen de la vida y de la aparición del ser humano sobre la tierra junto al resto de los seres vivos. La narrativa descrita en el Génesis, entre fabulada y pretenciosa por su afán explicativo de una realidad que trascendía en aquel momento -y hoy- el conocimiento humano, evidencia la tensión entre dos visiones del origen del Todo que repercuten en el rol asignado a la mujer y en el lugar que se le permite ocupar en la historia de la humanidad.

---

<sup>1</sup> La Declaración universal de la UNESCO sobre diversidad cultural, en el preámbulo previo a su articulado señala: «la cultura debe ser considerada el conjunto de los rasgos distintivos *espirituales* y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y *las creencias*». Se puede consultar en: <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity#item-0> (Última consulta 30/12/2025). La cursiva del texto es nuestra.

La primera visión de la creación humana se recoge en Génesis 1, 27 y dice: «Dios creó al hombre a su imagen, *a imagen de Dios los creó*, macho y hembra los creó»<sup>2</sup>. Estamos, por consiguiente, ante una descripción inicial de igualdad entre el hombre y la mujer. Ambos se asemejan igualmente a la divinidad; son creados al mismo tiempo y, se sobreentiende, de dicha creación conjunta y única, que van a existir de forma complementaria sin prevalencias, ni dominación. Sin embargo, la segunda referencia, que aparece algo después, en Génesis 2, 21-22, indica: «No es bueno que el hombre esté solo; le daré una *ayuda* apropiada...Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo y mientras dormía le quitó una de sus costillas...*De la costilla tomada del hombre*, el Señor Dios formó a la mujer»<sup>3</sup>. Es evidente que este segundo texto subordina a la mujer y, por consiguiente, también su papel en el mundo recién creado. Ella aparece en una segunda fase creadora, surge de una parte de la “criatura original” y, consecuentemente, su existencia se narra como si fuera un mero complemento de la creación “primigenia” que es el varón. Por si esta narrativa subyugante no fuera suficiente en relación con el condicionado rol que se le asigna a la mujer en el texto bíblico, es bien sabido que a ella se le hace además responsable de escuchar a la serpiente (animal maligno y representación simbólica del mal) y de tentar al pobre Adán que, sin poder resistirse, prueba también el fruto del árbol del bien y el mal, lo cual les condena a perder su plácida vida en el paraíso.

No fue leve la condena “divina” que recayó sobre la mujer por escuchar a la serpiente, comer del fruto prohibido y tentar a Adán. En Génesis 3. 16, se recoge dicha “sentencia” descrita de la siguiente forma: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Con dolor parirás a tus hijos; tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará»<sup>4</sup>. Poco más es necesario añadir para comprender cómo la mencionada descripción mítica ha condicionado y permeado el mundo influido por la religión judeo-cristiana a lo largo de la historia. Y, asimismo, aquellas otras religiones que han acogido, a modo de precedente referencial y sagrado, el texto bíblico indicado.

Hubo un tiempo, sin embargo, en el que las mujeres no habían sido condenadas por un supuesto pecado original. En dicho tiempo, como muestran rigurosos trabajos de investigación antropológicos, existían cultos a una divinidad femenina que representaba, no sólo la consagración de la capacidad reproductora de la mujer que resultaba cuasi mágica a los

---

<sup>2</sup> *La Santa Biblia* (2003), Ediciones San Pablo, Madrid, 23.

<sup>3</sup> *Ibíd*, 24.

<sup>4</sup> *Ibídem*.

ojos de un ser humano ajeno al conocimiento científico actual, sino también sus habilidades como auténtica creadora y legisladora del universo<sup>5</sup>. Ese tiempo, en el que la Diosa era considerada incluso madre de los otros dioses y cuyos vestigios se han hallado en diferentes partes del mundo<sup>6</sup>, fue silenciado y sus representaciones eliminadas conscientemente por el ciclo constante de destrucción y construcción que conforma la historia humana. El afán de dominación y de sustitución de lo anterior por lo propio se describe explícitamente en otro de los libros de la Biblia. En Deuteronomio 12, 2-3, se recoge el siguiente “mandato” divino: «Destruiréis totalmente todos los lugares donde las naciones que vais a desalojar han dado culto a sus dioses...destruiréis sus altares, romperéis sus estelas, quemaréis sus cipos sagrados, haréis pedazos las imágenes talladas de sus dioses y sus nombres de esos lugares»<sup>7</sup>. De este modo, como tristemente el ser humano sigue haciendo<sup>8</sup>, se destruyeron muchos de los vestigios ligados al culto anterior a la Gran Diosa cuya existencia se ha constatado en diversas culturas<sup>9</sup> y cuyo declive se asocia a la incidencia que la veneración a la deidad femenina podía tener respecto de la prevalencia del linaje matrilineal, asociado a la propiedad y a los derechos vinculados al trono<sup>10</sup>, esto es, con el poder.

Merlin Stone asocia también el declive del culto a la deidad femenina con la influencia de los mitos de los pueblos indoeuropeos sobre las tribus hebreas, puesto que realizaron incursiones en tierras de Canaán y Mesopotamia. Mitos como el de Marduk, deidad masculina que asesinó a la Diosa para ocupar la posición suprema en Babilonia y cuya leyenda se halla también en Asiria en relación con el dios Ashur, es posible que tuvieran, como señala la referida autora, una influencia relevante en la configuración de la cosmovisión de la religión y las leyes hebreas<sup>11</sup> que han sido,

---

<sup>5</sup> Stone, M. (2021) *Cuando Dios era mujer. Exploración histórica del antiguo culto a la Gran Diosa y la supresión de los ritos de las mujeres*, Ed. Kairós, Barcelona, 31-32 y 48-49.

<sup>6</sup> Stone, M. (2021) *Cuando Dios era mujer...* 80-86.

<sup>7</sup> *La Santa Biblia* (2003), op. cit. 225.

<sup>8</sup> Uno de los últimos actos de destrucción de patrimonio cultural por fanatismo religioso, como se recordará, fue la destrucción de los budas del valle de Bamiyán en Afganistán en marzo de 2001. Al respecto, <https://www.unesco.org/es/articles/conmemoracion-de-los-20-anos-de-la-destruccion-de-los-dos-budas-de-bamiyan-afganistan> (última visita 07/01/2026).

<sup>9</sup> Luque Moya, G. (2020) Sobre la Diosa Madre. Reflexión sobre los mitos y leyendas de la creadora en China, *Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, n° 8, diciembre, 76-79; Klein, F. (2009) *Cuando Dios era mujer*, Ed. Arcopress, Córdoba, 15 a 19 y 33 a 59.

<sup>10</sup> Stone, M. (2021) *Cuando Dios era mujer...*126-133.

<sup>11</sup> *Ibid*, 129.

como es sabido, el sustrato sobre el que se ha construido en buena medida la civilización judeo-cristiana.

No obstante, el culto y las creencias de los fieles no se sustituyen tan fácilmente por razones de mero interés político de los gobernantes. Los rituales ligados a la creencia en la deidad femenina, así como el conocimiento ancestral depositado en la transmisión de ciertos saberes entre mujeres, han pervivido muchas veces ocultos y, por ello, en ocasiones, han sido percibidos como un desafío que se ha saldado, en no pocos lugares, con procesos y ejecuciones bajo acusaciones de brujería que respondían más bien a percepciones desafiantes del orden establecido por el poder imperante<sup>12</sup> en cada lugar y momento de la historia. Un poder, por otra parte, habitualmente cimentado sobre la religión que, por estar ligada al mismo, se oficializaba y, desde dicha condición, se protegía e imponía sobre otras creencias preexistentes.

El tránsito desde el culto a la Diosa a la persecución de la bruja es, en definitiva, la historia de la pérdida progresiva de poder por parte de las mujeres ligada al declive de la divinidad femenina y a un progresivo cues-

---

<sup>12</sup> Como señala Rivero-Navarro, S. (2024), «...la persecución de las “mujeres sabias” o sanadoras durante la caza de brujas no solo provocó la pérdida de un conocimiento médico empírico transmitido generación tras generación desde tiempos remotos, sino también la pérdida de la calidad asistencial que habían recibido hasta entonces muchos pacientes...las víctimas de la caza de brujas no fueron sólo las mujeres que fueron torturadas y ejecutadas sino también todas aquellas personas que fueron privadas de las habilidades curativas de aquellas que fueron ajusticiadas...En último término, las personas privadas de la atención médica que las mujeres sabias proveían fueron, en general, otras mujeres, así como gentes de condición humilde. A esto hay que añadir que los doctores con título para ejercer la medicina no sólo desconocían las enfermedades propias de la condición femenina, sino que, llevados por una misoginia muy extendida socialmente, trataban a las mujeres como pacientes de segunda, hasta el punto de menospreciar sus dolencias o necesidades médicas... En algunos casos, los denunciantes tratarán de vincular la práctica médica de esas mujeres con el uso de la magia, una actividad condenada explícitamente por la Iglesia. Aunque, eso sí, las técnicas curativas de las sanadoras no comenzarán a ser sistemáticamente asociadas con la brujería hasta mediados del siglo XV...la sanadora no era únicamente peligrosa por su autonomía sino también por otros motivos, entre los que destacan su prestigio en el seno de la comunidad, sus conocimientos empíricos y por ser a menudo valedora de una cosmovisión pagana, proscrita desde que se impusiera el cristianismo...en las manos de aquellas mujeres sanadoras se encontraba el poder de dar la vida, así como el de evitar la muerte y el dolor y, en aquella época, ese poder solía entenderse en términos sobrenaturales o sagrados». (Cit. en *Brujas o sanadoras: cuando curar es subversivo*, *eHumanista*, n° 59, 77-85).

tionamiento de su presencia en el espacio público<sup>13</sup>, por el mero hecho de ser mujeres, que se ha saldado con la imposición de roles de subyugación, persecución y sometimiento que ha costado siglos remontar y convertir en derechos. Dichos derechos, desgraciadamente, se encuentran de nuevo en claro retroceso en algunos lugares del mundo<sup>14</sup>. A ese recorrido del mito a

---

<sup>13</sup> Respecto a la presencia de las religiones en el espacio público, resulta de gran interés la reflexión realizada por Suárez Pertierra, G. (2025) Secularización y laicidad. Reflexiones sobre religión y espacio público, *Libertad de conciencia, tolerancia y derecho. Estudios en homenaje al Dr. D. Luis Mariano Cubillas Recio*, Ministerio de la Presidencia, Justicia y Relaciones con las Cortes, Madrid, 449-464.

<sup>14</sup> El Grupo de Trabajo sobre la cuestión de la discriminación contra las mujeres y las niñas, creado por el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, en octubre de 2010, mediante su resolución 15/23, al reconocer que la discriminación contra la mujer, pese a los progresos consolidados en diversas partes del mundo, persistía en muchos países, instó a los Estados miembros y a los observadores de las Naciones Unidas a que consideraran la posibilidad de incluir el “apartheid de género” como crimen de lesa humanidad en el artículo 2 del proyecto de artículos sobre la prevención y el castigo de los crímenes de lesa humanidad. Al respecto, Asamblea General, Naciones Unidas, Grupo de Trabajo sobre la cuestión de la discriminación contra las mujeres y las niñas, 40º período de sesiones. Nueva York, 29 de abril a 3 de mayo de 2024. A/HRC/WG.11/40/1.

Junto con Afganistán, donde la vulneración de los derechos de las mujeres y las niñas podría ser considerado un auténtico *apartheid de género*, según han denunciado el Relator especial sobre la situación de los derechos humanos en Afganistán, Richard Bennett, y la Presidenta del Grupo de Trabajo sobre la discriminación contra las mujeres y las niñas de Naciones Unidas, Dorothy Estrada-Tanck (<https://www.ohchr.org/es/stories/2023/07/experts-taliban-treatment-women-may-be-gender-apartheid> - Última consulta 04/01/2026-), otro país en el que la lucha de las mujeres por la libertad se ha transformado en una auténtica revolución frente al dogmatismo religioso es Irán. La lucha del movimiento *Mujer, Vida, Libertad*, abanderado principalmente por mujeres, ha tenido como respuesta un recrudecimiento significativo de las medidas represoras del régimen iraní contra ellas. Al respecto, Tuset Tadghighi, M. (2025), señala: «El Gobierno iraní ha anunciado recientemente la creación institucionalizada de clínicas de «rehabilitación» para mujeres que se niegan a utilizar el hiyab, lo que representa una nueva modalidad de represión estatal, disfrazada bajo un discurso que pretende ofrecer atención psicológica a las mujeres iraníes. Esta medida no constituye un fenómeno aislado, sino que forma parte de una estrategia sistemática de control social orientada a someter los cuerpos femeninos, silenciar la disidencia y reafirmar la hegemonía de un régimen teocrático inmerso en una profunda crisis de legitimidad interna. En un contexto de creciente movilización social, especialmente tras el asesinato de Mahsa Amini en 2022, el régimen de los ayatolás ha reconfigurado sus mecanismos de represión, enmascarando lo que en realidad es un castigo por desafiar su ideología bajo el pretexto de un supuesto apoyo estatal al cuidado psicológico». (Cit. en La lucha de las mujeres iraníes por la libertad: desvelando las claves de una revolución con nombre de mujer, *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, nº 25, 390 y 391).

los derechos se dedica este trabajo que pondrá su mirada tanto en el mundo occidental como en Oriente y el continente africano.

## 2. Occidente: primer derecho humano ser mujer

Si hubiera que identificar un momento de la historia especialmente relevante que representara un auténtico punto de inflexión en la progresiva conquista de los derechos por parte de la mujer, tal y como los concebimos hoy en el marco de las principales organizaciones internacionales de derechos humanos, seguramente habría que pensar en la herencia del pensamiento ilustrado y en alguna de las obras, escritas por mujeres, que recogieron, matizaron y perfilaron, desde su condición de mujeres, la filosofía subyacente a dicho movimiento y las consiguientes revoluciones que propició.

La reivindicación de la igual capacidad para el aprendizaje entre hombres y mujeres que realiza Mary Wollstonecraft en su obra *Vindicación de los derechos de la mujer*, escrita en 1792<sup>15</sup> es uno de los precedentes más tempranos. Así como la fallida *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, escrita en 1791 por Olympe de Gouges que pagó con su propia vida la “osadía” de reivindicar la igualdad de la mujer en el contexto de la Francia revolucionaria<sup>16</sup>. La lucha por el reconocimiento del derecho al voto constituye, sin duda, otro momento clave<sup>17</sup>. Y, por supuesto, la trascendental

---

<sup>15</sup> Wollstonecraft, M (2000), *Vindicación de los derechos de la mujer*, Ed. Cátedra, Madrid.

<sup>16</sup> Como señala Flores Giménez, F. (2025), la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, escrita por Olympe de Gouges, es un «texto verdaderamente universalista que denunciaba el olvido absoluto de las mujeres en el proyecto revolucionario». (Cit. en *Derechos Humanos. Conquista y defensa de un planeta digno*, Tirant Humanidades, Valencia).

<sup>17</sup> *Ibid*, 40 y 41. Según afirma Juan Rubio, A.D. (2019), «El movimiento feminista en los Estados Unidos se consolidó rápidamente debido a las condiciones sociopolíticas y económicas que se dieron en la sociedad estadounidense. Partiendo de un sistema político democrático, el feminismo nació ligado a los movimientos protestantes de reforma religiosa que propugnaban una regeneración moral de la sociedad. Las prácticas religiosas protestantes favorecieron el acceso de las mujeres a niveles básicos de alfabetización, lo que provocó que el analfabetismo femenino estuviera casi totalmente erradicado a principios del siglo XIX» Cit. en *El movimiento feminista en los Estados Unidos de Seneca Falls en los años veinte*, *Revoluciones i moviments de dones*, URV, Tarragona, 12).

identificación de la independencia económica como única posibilidad real de libertad para la mujer, expuesta en 1929 por Virginia Woolf en su obra *Una habitación propia*<sup>18</sup>, es otro de los hitos destacables en la progresiva conquista de los derechos de las mujeres.

Como suele suceder en la historia de la humanidad, los avances tienden a producirse tras algún acontecimiento crítico que, de algún modo, fuerza o impulsa el progreso. Así resultó, en buena medida, con el reconocimiento del derecho al voto, reivindicado por las sufragistas con anterioridad, pero logrado, de manera más generalizada en diversos países del mundo, una vez superada la Primera Guerra Mundial<sup>19</sup>. En el mismo sentido, se puede afirmar que será tras la Segunda Guerra Mundial cuando la arquitectura del sistema internacional de protección de derechos humanos, que se empieza a desarrollar y expandir, comprenda, como sujetos de los mismos, también a las mujeres, en tanto en cuanto son destinatarias de los derechos cimentados sobre el reconocimiento de la dignidad humana. Junto a ellas y por extensión, dichos derechos se predicarán de todo ser humano, independientemente de su raza, etnia o religión.

### 2.1. *Naciones Unidas: el reto de lo universal*

En el seno del debate sobre los derechos humanos a proteger y garantizar, tras la debacle de la segunda gran guerra y sus terribles consecuencias, se alzaron voces que defendían la necesidad de reconocer la igualdad de derechos de la mujer. Dados los precedentes de fundamentación intelectual para su reconocimiento y la lucha histórica para la obtención de alguno de ellos, como el voto, la omisión respecto del resto de derechos, en condiciones de igualdad, resultaba difícilmente asumible.

---

<sup>18</sup> Woolf, V. (2015) *Una habitación propia*, Austral, Barcelona.

<sup>19</sup> Al respecto, Juan Rubio, A.D. (2019) señala: «La Primera Guerra Mundial propició el empujón final para el sufragio femenino en los Estados Unidos... Durante la Primera Guerra Mundial, las mujeres dejaban sus trabajos en las fábricas para respaldar la guerra. Y, después de la guerra, incluso las sufragistas más moderadas, encabezadas por Carrie Chapman Catt, de la NAWSA, no perdieron su oportunidad para recordarle al presidente que el excelente trabajo realizado por las mujeres durante el conflicto armado merecía ser recompensado con el reconocimiento de su igualdad política. En respuesta a sus peticiones, el presidente Wilson afirmó en un discurso público: “Hemos tenido la asociación de las mujeres en esta guerra. ¿Deberíamos admitirlas solo en una asociación de sufrimiento y sacrificio y no en una asociación de derecho?”». (Cit. en El movimiento feminista en los Estados Unidos...op., cit., 19). En este mismo sentido, Valcárcel, A. (2023) *La civilización feminista*, La esfera de los libros, Madrid, 53 y 54.

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (en adelante DUDH), sin fuerza jurídica vinculante para los Estados, como es sabido, pero con un innegable valor programático que ha impregnado todo el sistema internacional de protección y garantía de los Derechos Humanos, en su artículo primero, hace una referencia omnicomprendensiva al señalar que: «Todos los *seres humanos* nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros»<sup>20</sup>. La referencia a los seres humanos, en detrimento de la utilización de la palabra “hombre” es el resultado, como es sabido, de la voluntad de dos mujeres, Eleanor Roosevelt, Presidenta de la Comisión de Derechos Humanos, en cuyo seno se redactó la Declaración, y Hansa Mehta, delegada de la India en la referida Comisión. Ambas, rechazaron abiertamente la utilización del término con un significado general que pudiera incluir a las mujeres. Y ello supuso una toma de posición muy clara desde el inicio que tenía como objetivo evitar que se pudiera terminar perjudicando el reconocimiento completo de los derechos de la mujer en igualdad de condiciones respecto del hombre<sup>21</sup>.

Más allá de la referencia indicada y genérica a los seres humanos, lo cierto es que la redacción del articulado de la Declaración no estuvo exenta de controversia. El artículo 16, en el que se reconoce el derecho a contraer matrimonio y a fundar una familia en condiciones de igualdad para los hombres y las mujeres<sup>22</sup>, generó críticas por la particular visión del contrato matrimonial y del rol familiar de la mujer en la cultura islámica<sup>23</sup>. Esta ha sido una de las cuestiones más controvertidas a lo largo de los años que entronca directamente con la problemática de la uni-

---

<sup>20</sup> El texto se puede consultar en <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (última consulta 04/01/2026).

<sup>21</sup> <https://tribunafeminista.org/2016/12/de-todos-los-hombres-a-todos-los-seres-humanos/> (Última consulta 04/01/2026).

<sup>22</sup> El artículo 16 de la DUDH señala:

«1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado». <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (última consulta 04/01/2026).

<sup>23</sup> Las reticencias a algunos de los artículos de la DUDH, en especial, las que hacen referencia a los derechos de las mujeres han sido analizadas, entre otras auto-

versalidad de los derechos humanos, especialmente respecto al rol de la mujer en determinadas culturas<sup>24</sup>, no sólo en el ámbito público sino también en la esfera privada y familiar<sup>25</sup>. Tanto es así que, en contestación a los instrumentos jurídicos en materia de derechos humanos emanados de Naciones Unidas, se han aprobado declaraciones alternativas inspiradas en patrones culturales y religiosos. Así sucede con las denominadas Declaraciones islámicas de Derechos Humanos<sup>26</sup> cuya principal divergencia radica, precisamente, en los derechos ligados al ámbito familiar y matrimonial, esto es, a los que tienen que ver con la igualdad de la mujer en dicha esfera y con la libertad de culto también concebida desde una perspectiva restringida<sup>27</sup>.

Lejos de dicha visión, las primeras Convenciones aprobadas en el seno de Naciones Unidas relativas al reconocimiento y protección de los derechos de la mujer se dedicaron precisamente a cuestiones relativas tanto a su presencia en la esfera pública y sus derechos políticos como a los derechos

---

ras, por Mercado Carmona, C. (2019), *La protección de la integridad física y moral de la mujer en el Derecho Internacional contemporáneo*, Universidad de Málaga, 55-59.

<sup>24</sup> García Pascual, C. (2013) Mujeres, prácticas culturales y religiosas, *La discriminación múltiple en los ordenamientos jurídicos*, op. cit, 76. En relación con el derecho de familia islámico, entre otros autores, Jordán Villacampa, M. L. (1991) El matrimonio en Turquía, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, n° 7, 249-262.

<sup>25</sup> Olmos Ortega, M. E. (2008) Mujer, matrimonio e Islam, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXIV, 493-523 y Combalía Solís, Z. (2001), Estatuto de la mujer en el Derecho matrimonial islámico, *Aequalitas. Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, n° 6, 14-20.

<sup>26</sup> Las principales Declaraciones de derechos humanos inspiradas en la *sharia* son:

- la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos, de 1981, promulgada en el marco del Consejo Islámico de Europa (Disponible en Combalía Solís, Z. (2001) *El Derecho de Libertad Religiosa en el mundo islámico*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 231-245).
- la Declaración de los Derechos Humanos en el islam, de 1990, adoptada en el seno de la Organización de la Conferencia Islámica (<https://www.refworld.org/es/leg/resol/oci/1990/es/13797> última consulta 07/01/2026);
- y la Carta Árabe de Derechos Humanos, de 2004, que es un texto de ámbito regional en vigor desde 2008 (<https://hrlibrary.umn.edu/instree/loas2005.html?msource=UNWDEC19001&tr=y&aid=3337655> última consulta 07/01/2026).

<sup>27</sup> Combalía Solís, Z. (2015) Nuevos desafíos sociales y jurídicos derivados de la presencia del Islam en las sociedades occidentales del siglo XXI, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, n°4, 102-108.

que pertenecen al ámbito de la vida privada<sup>28</sup> y familiar<sup>29</sup>. Ambos espacios resultan esenciales por lo que respecta a la protección y garantía de los derechos, puesto que en ambos se puede ejercer el poder y se pueden vulnerar tanto las libertades como los derechos más básicos y fundamentales. En este sentido, el reconocimiento de la autonomía y la independencia de la mujer, su valor como ser humano, en definitiva, en la esfera pública y en el ámbito más íntimo y familiar resultan esenciales y así se ha ido recogiendo en diversos instrumentos jurídicos. Sin embargo, el verdadero punto de inflexión, respecto a las iniciativas que persiguen el efectivo y real reconocimiento de los derechos de la mujer en el marco de las Naciones Unidas, lo constituye la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (en adelante, CEDAW) de 1979; un tratado internacional en el que los Estados firmantes reconocen abiertamente su “preocupación”<sup>30</sup> al identificar la persistencia de la discriminación que sufren las mujeres, pese a

---

<sup>28</sup> Esta distinción entre el ámbito privado y el público ha sido cuestionada por algunos autores al defender la necesidad de una protección integral y un reconocimiento de derechos que no distinga entre la esfera pública y la privada. Al respecto, Mercado Carmona, C. (2019), afirma: «...es necesario que el Derecho Internacional rompa las barreras que separan el ámbito público y privado a fin de proteger a las mujeres frente a los actos de agresión basados en su género que tienen lugar en la familia, la comunidad y el Estado». (Cit. en *La protección de la integridad física y moral de la mujer...* op. cit, 61).

<sup>29</sup> Elaboradas en el seno de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer, las primeras Convenciones de Naciones Unidas sobre igualdad de la mujer fueron la Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer de 1953; la Convención sobre la nacionalidad de la mujer casada, de 1957 y la Convención sobre el consentimiento para el matrimonio, la edad mínima para contraer matrimonio y el registro de los matrimonios, de 1962. <https://www.unwomen.org/es/csw/brief-history> (Última consulta 08/01/2026).

<sup>30</sup> En su preámbulo señala: «Preocupados (...) al comprobar que a pesar de estos diversos instrumentos las mujeres siguen siendo objeto de importantes discriminaciones,

Recordando que la discriminación contra la mujer viola los principios de la igualdad de derechos y del respeto de la dignidad humana, que dificulta la participación de la mujer, en las mismas condiciones que el hombre, en la vida política, social, económica y cultural de su país, que constituye un obstáculo para el aumento del bienestar de la sociedad y de la familia y que entorpece el pleno desarrollo de las posibilidades de la mujer para prestar servicio a su país y a la humanidad,

*Preocupados* por el hecho de que en situaciones de pobreza la mujer tiene un acceso mínimo a la alimentación, la salud, la enseñanza, la capacitación y las oportunidades de empleo, así como a la satisfacción de otras necesidades,

Convencidos de que el establecimiento del nuevo orden económico internacional basado en la equidad y la justicia contribuirá significativamente a la promoción de la igualdad entre el hombre y la mujer». Vid. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/convention-elimination-all-forms-discrimination-against-women> (última visita 07/01/2026). La cursiva es nuestra.

que los Estados cuentan con un basamento jurídico suficiente y previo para que sus derechos sean reconocidos y convenientemente protegidos. Al respecto, cabe recordar que los dos Pactos Internacionales de 1966, de *Derechos Civiles y Políticos* y de *Derechos Económicos, Sociales y Culturales* son anteriores a la referida Convención; también lo es la DUDH, que, evidentemente y como se ha indicado anteriormente, inspira, extiende y proyecta todos los derechos relacionados en su articulado sobre el conjunto de los seres humanos, incluidas las mujeres. Y, asimismo, la *Declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer*, aprobada por la Asamblea General en su Resolución 2263 (XXII), de 7 de noviembre 1967<sup>31</sup>, que constituye el precedente más directo de la Convención.

La aprobación de la CEDAW tuvo que enfrentar también, como suele suceder con los instrumentos de ámbito universal de protección de los derechos humanos, el desafío de su siempre cuestionada verdadera universalidad. Una universalidad que De Lucas defiende y matiza al utilizar el término “universabilidad”, con el objeto de reivindicar su reconocimiento e importancia como lucha factible pero inacabada, en tanto en cuanto la conquista de los derechos, y así lo demuestra su historia como señala el autor, no se puede considerar nunca definitiva o completada<sup>32</sup>. Siendo así, efectivamente, lo cierto es que, en el caso que nos ocupa, pese a las tensiones existentes durante la tramitación de la Convención, de los 193 Estados miembros de las Naciones Unidas, actualmente 189 la han ratificado. Y únicamente no la han firmado Sudán, Somalia, Irán y la Santa Sede que, como es sabido, tiene un estatus de observador permanente en Naciones Unidas y cuenta con personalidad jurídica internacional, lo que le habilita para firmar tratados internacionales<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> <https://www.refworld.org/legal/resolution/unga/1967/en/38169> (última visita 07/01/2026).

<sup>32</sup> De Lucas, J. (2018) Algunos elementos básicos de la «Cultura de los derechos» ¿por qué los Derechos Humanos?, *Studia historica. Historia contemporánea*, n°36, 27.

<sup>33</sup> <https://indicators.ohchr.org/> (última visita 07/01/2026). Al respecto, cabe señalar que Afganistán firmó la Convención en 1980, estando bajo la influencia soviética, y la ratificó en 2003, durante el tiempo de la ocupación norteamericana y de sus aliados. Actualmente, forma parte con Irán de los Estados señalados por Naciones Unidas como facilitadores de un auténtico apartheid de género contra las mujeres. Ello pone de manifiesto la fragilidad de las conquistas que se han producido en diversos momentos de su historia y, asimismo, la posibilidad de retroceder, en función de los momentos históricos, en la progresiva conquista de los derechos. Como se ha señalado ya en el trabajo haciendo referencia al Profesor De Lucas, la historia de los derechos es una historia de lucha siempre inacabada porque inacabada es la historia de la humanidad y porque es posible perder derechos que parecían conquistados. *Ibidem*.

Algunos de los artículos de la Convención inciden directamente en cuestiones que generan, no sólo una gran desigualdad entre hombres y mujeres en algunas comunidades, sino también daños físicos y psíquicos importantes a muchas mujeres del mundo que se perpetúan como prácticas consuetudinarias sostenidas, en ocasiones, sobre la base de argumentos culturales o pretendidamente religiosos. En este sentido, por ejemplo, el artículo 5 a) recoge el compromiso de los Estados para:

«Modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres».

Asimismo, en sus diferentes artículos se recogen indicaciones para que los Estados adopten medidas que eliminen cualquier posible discriminación, incluido el abuso sexual y la prostitución, y para que posibiliten y creen las condiciones necesarias que permitan evitar cualquier tipo de discriminación en ámbitos como la educación, el trabajo, la asistencia médica, la posibilidad de crecer como ser humano independiente económicamente y con capacidad jurídica plena, el acceso a la justicia o a préstamos y asistencia social e, incluso, la libertad de elegir cónyuge; así como los mismos derechos respecto de los hijos, el poder elegir apellido y tener acceso a un conocimiento suficiente como para poder tomar decisiones que incidan en una planificación familiar responsable.

El reconocimiento de todos esos derechos se complementó y reforzó, años después, con otro documento internacional que supone un paso más y que especifica un aspecto de especial relevancia para la efectiva consecución de los derechos recogidos en la Convención. En efecto, la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, aprobada por la Asamblea General el 20 de diciembre de 1993, supuso un hito al abordar una cuestión tan trascendental como la violencia y reconocer abiertamente, desde su mismo preámbulo, que:

«la violencia contra la mujer constituye una manifestación de relaciones de poder históricamente desiguales entre el hombre y la mujer, que han conducido a la dominación de la mujer y a la discriminación en su contra por parte del hombre e impedido el adelanto pleno de la mujer, y que la violencia contra la mujer es uno de los mecanismos sociales fundamentales por los que se fuerza a la mujer a una situación de subordinación respecto del hombre»

Junto a lo anterior, se identifica la violencia contra la mujer como un factor decisivo que frustra la verdadera realización de los derechos, espe-

cialmente, en los casos de mujeres que, por circunstancias como la migración, la pobreza, la vida en zonas rurales, la infancia o la ancianidad, se encuentran en situaciones de especial vulnerabilidad<sup>34</sup>.

Tras identificar la violencia como un elemento decisivo y limitante del verdadero reconocimiento y ejercicio de los derechos de las mujeres, la Declaración referida se reforzó, de forma significativa, con la creación de la *Relatoría Especial sobre la violencia contra las mujeres y las niñas, sus causas y consecuencias*<sup>35</sup>. Los informes que realiza la relatora especial, denunciando la situación de violencia que pervive en muchos lugares del mundo y que afecta a mujeres y niñas, constituyen una importante aportación que visibiliza, denuncia y que, por desgracia, muestra lo lejos que todavía está la humanidad de superar esta lacra.

## 2.2. *Europa como espacio de conquista de la libertad y la igualdad de las mujeres*

Al tomar conciencia de la dramática situación que viven las mujeres en algunas partes del mundo, es fácil caer en la tentación de afirmar que Europa es una especie de “paraíso” jurídico, político y social para las mujeres a tenor de los derechos y libertades reconocidos en la legislación de todos los Estados europeos. Sin embargo, esta afirmación se desmorona si se tiene en cuenta, por ejemplo, que el Ministerio de Igualdad de España, el 12 de enero de 2026, confirmaba que se habían producido cuatro asesinatos de mujeres a manos de sus parejas en lo que iba de año. Es decir, en poco más de diez días, ya había cuatro mujeres asesinadas por violencia de género<sup>36</sup>.

Desde el punto de vista de los compromisos jurídicos nacionales e internacionales es innegable, sin embargo, que los Estados europeos conforman un ámbito regional firmemente comprometido con la igualdad de género, pese a todas las carencias y dificultades que persisten en esa labor

---

<sup>34</sup> Sobre la idea de la discriminación múltiple, entre otros, Serra Cristóbal, R. (2013) La mujer como especial objeto de múltiples discriminaciones. La mujer multidiscriminada, *La discriminación múltiple en los ordenamientos jurídicos español y europeo*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 15-44.

<sup>35</sup> <https://www.ohchr.org/es/special-procedures/sr-violence-against-women> (última visita 07/01/2026).

<sup>36</sup> <https://www.igualdad.gob.es/comunicacion/sala-de-prensa/el-ministerio-de-igualdad-condena-el-homicidio-por-violencia-de-genero-de-dos-mujeres-en-las-provincias-de-badajoz-e-illes-balears/#:~:text=Con%20la%20confirmaci%C3%B3n%20de%20este,a%20manos%20de%20su%20pareja> (última visita 15/01/2026).

constante y siempre inacabada, como nos recuerda De Lucas<sup>37</sup>, que supone la conquista real de los derechos humanos.

Es posible afirmar, en relación con lo anterior, que, aunque no sea el único instrumento jurídico relevante sobre derechos humanos y derechos de las mujeres, el denominado Convenio de Estambul (*Convenio sobre prevención y lucha contra la violencia contra la mujer y la violencia doméstica*, de 11 de mayo de 2011<sup>38</sup>) se erige en un auténtico referente que merece una mención destacada en este análisis que nos traslada desde planteamientos míticos subyugadores de las mujeres a auténticas conquistas jurídicas de derechos.

Varias afirmaciones ponen de manifiesto, desde el inicio, el punto de partida y la visión que inspira la Convención. En primer lugar, los Estados reconocen que la igualdad es un elemento clave para la prevención de la violencia contra la mujer, además identifican dicha violencia como una manifestación de desequilibrio histórico que ha llevado al hombre a dominar a la mujer sin permitir su verdadera emancipación, esto es, su autonomía y libertad. En el mismo sentido, afirman que la violencia contra la mujer está estructuralmente basada en motivos de género y que ha favorecido la creación de patrones sociales que han propiciado la subordinación de la mujer<sup>39</sup>. Dicho reconocimiento adquiere un valor de gran relevancia en tanto en cuanto la primera fase de superación de cualquier problema social radica en la identificación adecuada del problema, sus causas y consecuencias.

---

<sup>37</sup> De Lucas, J. (2018) Algunos elementos básicos de la «Cultura de los derechos» ¿por qué los Derechos Humanos?, *Studia histórica*, op. cit., 27.

<sup>38</sup> <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list?module=treaty-detail&treaty-num=210> (última consulta 07/01/2026).

<sup>39</sup> Con anterioridad al articulado de la Convención, los Estados afirman: «Reconociendo que la realización *de jure* y *de facto* de la igualdad entre mujeres y hombres es un elemento clave de la prevención de la violencia contra la mujer;

Reconociendo que la violencia contra la mujer es una manifestación de desequilibrio histórico entre la mujer y el hombre que ha llevado a la dominación y a la discriminación de la mujer por el hombre, privando así a la mujer de su plena emancipación;

Reconociendo que la naturaleza estructural de la violencia contra la mujer está basada en el género, y que la violencia contra la mujer es uno de los mecanismos sociales cruciales por los que se mantiene a las mujeres en una posición de subordinación con respecto a los hombres». El texto en castellano está disponible en el *Instrumento de ratificación por España del Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra la mujer y la violencia doméstica*, hecho en Estambul el 11 de mayo de 2011. B.O.E. núm. 137, de 6 de junio de 2014.

Por lo que respecta al articulado, se parte, desde el primero de los artículos, de la identificación del propósito u objetivo de la Convención que, evidentemente, consiste en erradicar *todas las formas* de violencia contra la mujer, prevenirla, perseguirla y eliminarla; incluyendo, por supuesto, la violencia doméstica. En cuanto a la definición concreta de violencia contra la mujer, el artículo 3 a) indica que se entenderá por tal:

«todos los actos de violencia basados en el género que implican o pueden implicar para las mujeres daños o sufrimientos de naturaleza física, sexual, psicológica o económica, incluidas las amenazas de realizar dichos actos, la coacción o la privación arbitraria de libertad, en la vida pública o privada»<sup>40</sup>.

La violencia doméstica, por su parte, se encuentra definida en el apartado b) del mismo artículo 3 de la Convención, y, según se indica, consistirá en:

«(...) todos los actos de violencia física, sexual, psicológica o económica que se producen en la familia o en el hogar o entre cónyuges o parejas de hecho antiguos o actuales, independientemente de que el autor del delito comparta o haya compartido el mismo domicilio que la víctima»<sup>41</sup>.

Uno de los aspectos más relevantes de la Convención es el compromiso que adquieren los Estados firmantes de legislar y adoptar las medidas que sean necesarias, incluida la aportación de recursos financieros y humanos (art. 8), para proteger, especialmente a las mujeres, de cualquier acto de violencia, tanto en el ámbito público como en el privado. Dichas medidas, incluyendo las legislativas, evidentemente, deberán adoptarse por los Estados sin que puedan verse afectadas por ningún tipo de discriminación basada en el sexo, género, raza, color, lengua, religión, opiniones políticas o de cualquier otro orden, origen nacional o social, pertenencia a una minoría nacional, razones económicas u orientación sexual, identidad de género, edad, estado de salud, discapacidad, estado civil y, por supuesto, en virtud de la tenencia de un estatuto de emigrante o de refugiada. En definitiva, por cualquier situación o factor que pueda suponer una discriminación de cualquier tipo y por cualquier motivo (art. 4.3).

Los ejes en torno a los cuales los Estados se comprometen a tomar medidas incluyen la prevención, la sensibilización, la educación o la formación de profesionales que vayan a tratar con las víctimas, haciendo especial hincapié en la prevención de la revictimización. Y, junto a las posibles ac-

---

<sup>40</sup> Artículo 3 a) de la Convención. *Ibidem*.

<sup>41</sup> Artículo 3 b) de la Convención. *Ibidem*.

ciones legislativas, se hace referencia también a la importancia de facilitar información, apoyo y asesoramiento psicológico, jurídico y financiero, con la creación de servicios que faciliten el alojamiento, la ayuda para la educación y la búsqueda de empleo para las víctimas (arts. 19 y 20).

Es destacable, asimismo, la especial referencia a las menores que se recoge en el artículo 26 y el compromiso de los Estados de considerar anulables o disueltos, sin carga para las víctimas, los matrimonios forzados (art. 32), dado que, en determinadas culturas, constituyen una tradición consuetudinaria muy arraigada que suele convertir a las mujeres (y, a veces, a las niñas) en víctimas y, en ocasiones, casi en mercancías a merced de acuerdos familiares (art. 37).

En este mismo sentido, el artículo 42 hace referencia a la importancia de no dar relevancia o consideración, en los posibles procesos penales, a los argumentos religiosos y/o culturales que pretendan justificar determinadas tradiciones. De forma especial, en todo aquello que pueda considerarse fruto de los llamados “crímenes de honor” que afectan a las mujeres que no aceptan someterse a normas de carácter consuetudinario respaldadas con argumentos culturales y, en ocasiones, también religiosos.

Del mismo modo, merece también destacarse la referencia, en el artículo 38 de la Convención, a la práctica de la mutilación genital femenina que se deberá tipificar como delito en la legislación de los Estados, así como el aborto sin consentimiento de la mujer o su esterilización forzosa (arts. 39 y 40). Y el compromiso de adoptar las medidas necesarias para que la violencia contra la mujer basada en el género se reconozca como una forma de persecución, de conformidad con lo dispuesto en el artículo 1, A (2) del Convenio sobre el estatuto de los refugiados de 1951 y como una forma de daño grave que posibilite la protección complementaria o subsidiaria (art. 60.1).

Los órganos que crea la Convención para cumplir con sus disposiciones son, por un lado, el *Grupo de Expertos en la lucha contra la violencia contra la mujer y la violencia doméstica* que vela por la aplicación del Convenio y el *Comité de las Partes* formado por representantes de los firmantes del tratado.

Actualmente, la Convención ha sido firmada y ratificada por 39 Estados y por la Unión Europea como organización internacional y está pendiente de ratificación por seis Estados, lo cual permite afirmar que, pese a tener un alcance limitado por ser un texto aprobado en el marco del Consejo de Europa, ha tenido una aceptación significativa que convierte el ámbito regional europeo en el espacio jurídica y políticamente más desarrollado en

materia de igualdad, no discriminación y lucha frente a la violencia contra la mujer.

### 3. Oriente: entre el imaginario naturalista y la fusión de cultura, derecho y religión

El constante cuestionamiento de la universalidad de los derechos humanos, que para sus críticos constituye la plasmación de un modelo puramente occidental, y su impacto sobre el reconocimiento de los derechos de la mujer obliga a reflexionar, desde un planteamiento lo más objetivo posible y sin prejuizar, sobre las diferencias existentes entre la comprensión del mundo que el ser humano tiene en Oriente y en Occidente; si es que realmente es posible dar consistencia a dicha división dada la falta de homogeneidad en ambas zonas del mundo.

Por supuesto, ninguna de las reflexiones que podamos exponer a continuación se realiza con el propósito de identificar verdades incuestionables sino con la intención de entender y comprender mejor cómo somos y qué patrones de comportamiento humano y social explican determinadas visiones de la realidad que después se traducen en cultura, religiones y normas.

Un análisis interesante, realizado a partir de la observación del desarrollo primigenio de las sociedades en Oriente y Occidente, es el que propone André Haudricourt en varios de sus trabajos que han sido recopilados recientemente<sup>42</sup>. En un cuidadoso análisis de la relación del ser humano en cada una de las sociedades con el mundo vegetal y con los animales, es decir, con el medio en el que vive, el autor afirma que Occidente está marcado en su comprensión del mundo por la oveja y el pastor. El pastor manda y protege su rebaño, sabe mejor que la propia oveja qué pasto le hace falta, lo cual, según afirma, es el germen de una sociedad *paternalista* que conduce a filosofías y nociones religiosas de trascendencia frente a la inmanencia propia de Oriente. Con sus propias palabras, es posible identificar que: «El rol del pastoreo en la génesis de la mentalidad europea aparece en la Biblia»<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Haudricourt, A. y Bardet, M. (2019) *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos. Hacer mundos con gestos*, Ed. Cactus, Pequeña biblioteca sensible, Buenos Aires.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 31.

La aproximación que realiza Haudricourt nos muestra dos formas de estar en el mundo completamente distintas que darán lugar a imaginarios diferentes y a un desarrollo social, en ocasiones, antagónico. Para él:

«El hombre que cultiva plantas actúa de una forma que recuerda los rituales mágicos o religiosos: los actos que efectúa tienen un efecto inmediato. En ciertas épocas del año, señaladas por la posición de los astros, se pone a trabajar la tierra -ocupación extraña- sin resultado tangible inmediato. En esa tierra removida, coloca tubérculos o semillas comestibles de las que quizás tiene necesidad como alimento. Luego, habiendo cumplido esos actos dictados por la tradición, espera. Erige cercas alrededor de esas tierras plantadas o sembradas e impide a los demás seres vivientes que acudan a perturbar lo que debe producirse. Se defiende *pasivamente*. Algunos meses más tarde, recolecta lo que había colocado en la tierra multiplicado.

El trabajo de un criador de rebaño es muy diferente. Los cuadrúpedos domésticos -y sobre todo las ovejas- se alimentan como el hombre y se multiplican bajo su mirada de la misma forma. La reproducción del rebaño es entonces mucho menos misteriosa que la de la tierra, pero exige la supervisión e intervención constante del hombre (...) el pastor nómada se desplaza en busca del pasto y del agua necesarios para el rebaño. Hay que pensar por él y ocuparse de él *activamente*.

Podemos representarnos las diferencias de mentalidad Occidente-Extremo Oriente, dice el autor- reconduciéndolas hacia una discriminación pastor/jardinero, siendo la mentalidad occidental la del pastor y la del oriental la del jardinero»<sup>44</sup>.

Esta visión nos adentra en la existencia de dos formas diferentes de estar y entender el mundo que tienen repercusiones sociales, culturales y filosófico-religiosas distintas: una dinámica intervencionista y tendente a la acción, que es la que prevalece en el ámbito occidental (y, también, en la forma de regular la convivencia en sociedad y de reconocer y proteger los derechos de forma activa), y, asimismo, modelos más inclinados a la inacción como forma de estar desde la espera, sin intervenir o alterar lo que “de forma natural” sucede. Dicha visión de inactividad para lograr el resultado entronca con la espiritualidad, que recoge, por ejemplo, el Tao y que responde a esa actitud vital que se sitúa en la quietud “del que sabe”. Varios de los capítulos del Tao Te King muestran dicha filosofía. Sirva como ejemplo, el capítulo XLVII cuando señala:

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 38 y 39.

«Sin salir de la puerta  
se conoce el mundo.  
Sin mirar por la ventana  
Se ve el camino del cielo.  
Cuanto más lejos se va,  
Menos se aprende.  
Así, el sabio,  
No da un paso y llega,  
No mira y conoce,  
No actúa y cumple»<sup>45</sup>.

Oriente se entiende, por consiguiente, a partir de un imaginario naturalista ligado a esa concepción que nace de la observación de quien cultiva la tierra, en opinión de Haudricourt. Pero Oriente no es una unidad homogénea, obviamente. China e India responderían, según su análisis, al modelo referido. Sin embargo, por lo respecta a Oriente Próximo, las circunstancias geográficas habrían favorecido indistintamente, a su juicio, la agricultura y la ganadería. En Eurasia, como él mismo señala, se halla la actitud paternalista del pastor del rebaño de ganado y, al mismo tiempo, algunas de las sociedades que crecen en dicho contexto entroncan con la vinculación a la tierra, a sus tiempos, ritmos y procesos no tan centrados en la acción que conlleva el dominio paternalista.

Por lo que aquí interesa, lo referido implicaría que la conquista de los derechos, en particular los derechos de las mujeres que son los que nos ocupan en este momento, requiere de una completa disposición para la acción. Una actitud dispuesta para la lucha<sup>46</sup>. Porque, como es bien sabido, los derechos se conquistan, no se regalan, ni se dan “gratuitamente”. Tampoco “aparecen” de la nada. En puridad, se “arrebatan” a quien detenta el poder que, obviamente, no lo quiere perder. El mantenimiento

---

<sup>45</sup> Tse, L. (1982) *Tao Te King*, Luis Cárcamo Editor, Madrid, 59.

<sup>46</sup> En palabras de Von Jhering, R., (2018) «Todo derecho en el mundo debió ser adquirido mediante la lucha; todos los principios de derecho que están hoy en vigor han tenido que ser impuestos mediante la lucha frente a quienes no los aceptaban, por lo que todo derecho, tanto el derecho de un pueblo como el de un individuo, depende de que estemos dispuestos a defenderlo. El derecho no es una idea lógica, sino una idea de fuerza; he ahí porque la justicia, que sostiene en una mano la balanza donde pesa el derecho, sostiene en la otra la espada que sirve para hacerlo efectivo. La espada sin la balanza es la fuerza bruta, y la balanza sin la espada es el derecho en su impotencia. Ambas se completan recíprocamente, y el derecho no reina verdaderamente más que en el caso de que la fuerza desplegada por la justicia para sostener la espada iguale a la habilidad que emplea en manejar la balanza» (Cit. en *La lucha por el derecho*, Ed. Dykinson, Madrid, 49-50).

del poder requiere acción, una acción defensiva, y la reivindicación de los derechos frente a dicho poder también implica actuar, a modo de reacción frente al dominio y la voluntad de someter de quien detenta el poder. La inacción perpetúa estructuras de subyugación y dominación social en las que las mujeres se ven, en ocasiones, doblemente perjudicadas cuando, además de ser mujeres y estar sometidas al varón por estructuras patriarcales, pertenecen a una casta o a una clase social empobrecida y, por consiguiente, considerada inferior.

Esa forma de entender el mundo que, en Oriente, permanece en lo que podría entenderse como una inacción activa, tal vez no ha sido tan favorable a la conquista de los derechos. A ello, también se puede sumar una visión más colectiva de la vida. El individuo como parte esencial de Todo no lucha por “sus” derechos porque no se entiende individualmente sino como parte de un colectivo. Los procesos revolucionarios apelan al grupo, a una clase social y no tanto a un ser individual y aislado que se reivindica individualmente frente al poder. Estas dinámicas de comprensión del ser humano que se proyectan sobre cómo estar en la vida, qué actitud adoptar ante los acontecimientos, han condicionado la historia de las distintas sociedades y el desarrollo social de sus miembros, incluidas, por supuesto, las mujeres.

### *3.1. El lento despertar de los derechos de la mujer*

Al inicio de este trabajo, se hacía referencia al declive del culto a la Diosa en favor de concepciones religiosas patriarcales como punto de inflexión que había marcado el inicio de la progresiva pérdida de poder social de la mujer y de su sometimiento a estructuras marcadas por el patriarcado<sup>47</sup>. El culto a la Diosa se habría asociado, aunque no exclusivamente, a la capacidad creadora de la mujer, puesto que existían también representaciones de la Diosa como guerrera y cazadora. No obstante, la capacidad reproductora siempre ha sido característica de las deidades femeninas por asociación lógica a la capacidad de la mujer de albergar la vida, gestarla y dar a luz.

Según Montesinos, R., uno de los principales problemas que explica la dificultad de las mujeres para detentar un rol social relevante en las diferentes sociedades, aunque no es el único, está precisamente ligado a la capacidad reproductora de la mujer. Y es que, según afirma:

---

<sup>47</sup> Es la tesis principal de la obra de Stone, M. (2021) *Cuando Dios era mujer...* op. cit.

«(...) la mujer ha simbolizado universalmente a la Naturaleza, mediante la procreación. La mujer, entonces, es símbolo de vida y, sin embargo, su papel biológico ha servido para que (...) se la confinara al espacio privado, se la excluyera del poder, negándole la posibilidad de constituirse como persona total. (...) En ese sentido, cuando las mujeres rompen con el símbolo universal de la maternidad, sobre la que se ha asentado su identidad de género, transgreden la supremacía masculina y su monopolio sobre el poder. El dominio del hombre comienza a perder razón de ser y se deslegitima socialmente, abriendo espacios para otras formas de expresión cultural. (...) Desde nuestro punto de vista, la maternidad y el control de la natalidad son los hitos de la liberación femenina (...)»<sup>48</sup>.

Desligar el estudio de la conquista de los derechos de la mujer de su capacidad reproductora y generadora de vida es imposible porque, en efecto, sus posibilidades de proyección social, en definitiva, de ocupar puestos de poder, más allá del reconocimiento de sus derechos en normas y leyes, está vinculado a las posibilidades de controlar la maternidad; al conocimiento científico en materia reproductiva y a la posibilidad de tomar decisiones libres al respecto.

La Declaración de Beijing, aprobada en la cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, en septiembre de 1995, en su apartado 17, afirmaba, en este sentido que:

«El reconocimiento explícito y la reafirmación del derecho de todas las mujeres a controlar todos los aspectos de su salud, en particular su propia fecundidad, es básico para la potenciación de su papel»<sup>49</sup>.

Sin embargo, las dificultades en la conquista de la igualdad de la mujer no se pueden centrar exclusivamente en su potencialidad como gestante y dadora de vida, ni en el rol de cuidadora que resulta como consecuencia de dicha potencialidad. Hay desigualdades que se hallan también ligadas a modelos sociales y políticos. Es interesante, al respecto, observar la evolución de los derechos de la mujer en China. Conscientes de la imprecisión de partida que supone referirse en general y sin diferenciar a la vida china en el mundo rural y a la existente en sus inmensas urbes, al margen de otras diferencias<sup>50</sup>, sí cabría hacer referencia a la superación de las

---

<sup>48</sup> Montesinos, R. (2002) *Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*, Ed. Gedisa, Barcelona, 47 y 48.

<sup>49</sup> <https://docs.un.org/es/A/CONF.177/20/Rev.1> (última consulta 04/01/2026).

<sup>50</sup> Según Dai Jinhua (2006) «En un sentido muy real, existe, como poco, más de una “China”: la China urbana y la China rural, la China de la costa y la del interior, la China de los jóvenes y la de los viejos, la China de los nuevos ricos y la de los nuevos pobres... Los polos opuestos que éstas conforman, las condiciones y problemas liga-

antiguas desigualdades que sufrían las mujeres incluso en la elección de esposo debido a la práctica de los matrimonios concertados en la China tradicional respecto de la igualdad reconocida en diversos ámbitos tras la revolución. La visión igualitarista revolucionaria, limitativa de las libertades incluso en el ámbito reproductivo con la recordada política de hijo único, se traduce, sin embargo, en la China comunista, en una visión más igualitaria de la mujer en lo que respecta a su papel en la sociedad, puesto que se considera, a los efectos de los intereses del Estado, un activo social similar al hombre y, por consiguiente, equiparada a él. Es interesante destacar, sin embargo, como apunta Dai Jinhua, el retroceso en la igualdad que se observa en los últimos veinte años. En este sentido, afirma que:

«(...) no sólo la discriminación por sexo y edad en el mercado laboral se ha hecho cada vez un asunto más grave y de dominio público, sino que además se han agravado todas aquellas prácticas y situaciones que allá por los años 1950-70 desaparecieron en silencio: el matrimonio impuesto y la compra-venta de esposas, el rapto y la venta de mujeres, mujeres con salarios extremadamente bajos y sin seguro laboral, mercado de niñas trabajadoras, las condiciones extremadamente complejas y desiguales de la industria pornográfica y sexual...todo ello revive en grados diversos y se expande sin cesar y, algunas más que nunca, en las distintas regiones del campo y la ciudad»<sup>51</sup>.

Este deterioro de las conquistas de igualdad en la sociedad china de los últimos veinte años contrasta con el proceso histórico de avance y reconocimiento de sus derechos en el pasado, cuyo punto álgido podría identificarse con el acceso a la enseñanza superior. No fue hasta 1919 -como indica Nan Nie- cuando las mujeres pudieron acceder a la universidad, gracias al Movimiento de Cultura Nueva, impulsado por estudiantes que reivindicaban la apertura del país y, entre otros cambios, la incorporación de avances en el ámbito educativo. Estas reivindicaciones, que posibilitaron su acceso a los estudios superiores, se mantuvieron durante la revolución y tras el establecimiento de la República Popular China en 1949 al recogerse en la Constitución<sup>52</sup>. Según señala la autora, en la sociedad china primitiva, de carácter matrilineal, se formaba a la mujer para la recolección de los alimentos y la supervivencia en el medio natural. Tras dicha etapa y ya bajo un modelo patrilineal, aparecen la producción, la privatización y,

---

dos a cada una de ellas son tan diversos que hacen que “China” o “mujeres chinas” se conviertan en una forma de hablar, en unos objetos del discurso cuya demarcación se difumina». (Cit. en *Coordenadas de la mujer en China, Anuario Asia-Pacífico*, nº 1, 465).

<sup>51</sup> *Ibid.*, 466.

<sup>52</sup> Nie, Nan, (2020) “Mujer y educación en la China actual”, TRIM, 18, 73.

consecuentemente, las clases sociales. Dichos cambios supusieron la transformación de la mujer en una parte más de la propiedad privada familiar y, como es lógico, ello propició su opresión. La autora identifica, asimismo, la época feudal de la antigua China, desde el año 475 a. C. hasta el año 1840, como un período de ritualismo y tradición que propició la idea de la mujer sumisa al varón, educada para su función en el ámbito familiar. Ello -señala- está ligado a la progresiva valoración de la virginidad y a la concepción de la mujer, como propiedad de la familia que se entrega al hombre a modo de “mercancía”.

La apertura de China a Occidente, con la llegada de los primeros misioneros que quieren propagar el cristianismo y que crearon escuelas también para las niñas, marcó, a juicio de Nan Nie, una etapa de cierto “despertar” de la mujer frente a la tradicional subordinación que caracterizó la etapa ritual<sup>53</sup>. La primera escuela femenina creada por los propios chinos se sitúa, según sus investigaciones, en Jingzheng (Shanghái), en 1898. No obstante, como ella misma precisa, estos primeros centros educativos femeninos son de acceso exclusivo para la clase social alta del país y no será hasta 1912-13 cuando empezará a desarrollarse un sistema educativo más igualitario que imita el modelo mixto japonés aunque la educación mixta llega a China más tarde, en 1920<sup>54</sup>.

Resulta interesante, desde la perspectiva que permite el tiempo, analizar el progreso y la conquista de los derechos de la mujer en China a través de su acceso a la educación. La posibilidad de acceder a la educación y, en especial, a la universidad de las mujeres, en cualquier parte del mundo, es un buen medidor del grado de desarrollo de cualquier sociedad. Respecto a China, factores como la política del hijo único, que causó feminicidios por la preferencia del hijo varón, especialmente en zonas rurales, y que hoy se intenta revertir por parte del Estado<sup>55</sup>, facilitaron también, paradójicamente, el acceso de la mujer a la universidad al reducir sus responsabilidades maternas. Queda por ver si ese acceso a la educación superior y la libertad e independencia que ha propiciado para las mujeres, al menos en las ciudades, no termina viéndose nublado por fenómenos más recientes ligados a la apertura económica y a los roles de dominación y sumisión de la mujer que se propagan a través del nuevo mundo digital de las redes so-

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 72-74.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 75 y 76.

<sup>55</sup> Esteban, M. (2015) *China: adiós a la política del hijo único*, Real Instituto El Cano, <https://www.realinstitutoelcano.org/comentarios/china-adios-a-la-politica-del-hijo-unico/> (última consulta 04/01/2026).

ciales y que conllevan, según lo indicado, claros retrocesos en la conquista de sus derechos.

La India constituye también un contexto cultural que responde a la noción de Oriente referida anteriormente y que maneja Haudricourt cuando diferencia entre la evolución de las sociedades ligadas a la “oveja y al trigo” -propias del mundo occidental y ligadas a la idea de trascendencia- y las vinculadas al “búfalo, el arroz y la vaca” -que serían las que él identifica con Oriente y que están vinculadas a la idea de inmanencia-<sup>56</sup>. Asimismo, y respecto a la mujer, la India, al igual que China, entronca con ese espacio en el que es posible identificar un lento despertar de los derechos de la mujer.

Como señala Noorin Khan, en la India resultan inseparables la cultura y la religión y, en ocasiones, también la política y la religión. El país es un auténtico mosaico de culturas y religiones<sup>57</sup>, pero mayoritariamente es conocido como un país hindú. En este sentido y respecto al tema de la mujer, la autora afirma que, durante la civilización hindú antigua, época de Rig Vedas, que son los textos antiguos sagrados del hinduismo:

“las mujeres disfrutaban de un lugar alto en la sociedad, podían tener propiedad, elegir su marido, prepararse para batallas, estudiar los textos religiosos, etc. Aunque no había igualdad total pero su situación era mejor que en los siglos venideros. No existen memorias de que la mujer estaba aislada de los asuntos domésticos o sociales pero dependían de los hombres de su familia”<sup>58</sup>.

El momento que la autora identifica como punto de inflexión y de progresiva pérdida de relevancia de la mujer en la esfera pública es posterior. Al respecto, se pregunta y señala:

“¿Cuándo empezó el empeoramiento de la situación de las mujeres en India si siempre habíamos tenido cierta igualdad? Son etapas posteriores más específicas de los Vedas o las épicas como el Ramayana y el Mahabharata y el periodo de los Manusmritis (enseñanza del sabio Manu). Aunque las mujeres como esposas siguieron teniendo su importancia en las Upanishadas (colección de textos filosóficos en sanscrito que contienen algunas de las ideas centrales de la religión hindú, compartidos por

---

<sup>56</sup> Haudricourt, A. y Bardet, M. (2024) *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos. Hacer mundos con gestos*, op. cit., 19-35.

<sup>57</sup> Cordero del Castillo, P. (2008) La India, hechizada por sus dioses, prisionera de sus fantasmas, *Humanismo y trabajo social*, n° 7, 66-84.

<sup>58</sup> Khan, N. (2017) Mujeres indias en los tiempos contemporáneos: conceptos y verdades, *Humania del Sur*. Año 12, N° 23. Julio-Diciembre, 94.

los jainistas, budistas y sikhs), este periodo vio una tendencia creciente de estratificar la sociedad según el género. En el periodo de Smriti, las mujeres estaban relegadas con los sudras o los intocables y les prohibieron aprender las mantras (oraciones religiosas) o realizar los ritos védicos. También en este periodo empezaron a considerar a las mujeres como un tipo de propiedad. La sociedad india empezó a ser patriarcal y según las leyes brahmanicas las mujeres perdieron el derecho de tener propiedad, estudiar la religión y otros derechos semejantes a los de los hombres. Así como empezaron a perder su libertad política”<sup>59</sup>.

Es posible identificar, asimismo, una etapa que marca la progresiva recuperación de los derechos de la mujer en el país, más allá de la influencia colonial británica que impulsó cambios y la abolición de prácticas lesivas contra las mujeres pero que ha tenido también sus luces y sus sombras<sup>60</sup>. En efecto, desde una perspectiva exclusivamente autóctona, la aparición de diferentes hombres en el mundo político y entre los intelectuales como, por supuesto, Gandhi, supuso un punto de inflexión. El derecho a la educación y también una cierta relevancia política al participar, por ejemplo en la lucha independentista de la nación, marcan otra época en la evolución del reconocimiento de los derechos de la mujer en la India<sup>61</sup>.

No obstante, y al igual que se ha comentado respecto de China, existen grandes diferencias que no permiten hablar de una única posición o reconocimiento jurídico, político y social de la mujer. Aún hoy y, pese a que jurídicamente está prohibido<sup>62</sup> la tradición del sati, vinculada a la mitología hindú y que supone la autoinmolación ritual de viudas hindúes en las piras funerarias de sus esposos, sigue practicándose. Por supuesto, es mucho más marginal que en otras épocas, pero no está completamente erradicada y permanece ligada a conceptos de “honor, deber conyugal y purificación espiritual”<sup>63</sup>. No es posible tampoco desconocer que, en ocasiones, la autoinmolación, más allá de los conceptos referidos, puede responder al desamparo en el que permanecen las viudas cuando fallece el

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>60</sup> Maillard, CH. (1998) La mujer y lo femenino en India: el poder de la Diosa oscura, *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades*, Vol. 8, N°. 15-16, 1-2, 69 y 70.

<sup>61</sup> Khan, N. (2017) Mujeres indias en los tiempos contemporáneos: conceptos y verdades, op. cit., 97.

<sup>62</sup> La abolición de la práctica del sati data de 1829 y fue impulsada por el gobernador general Lord William Bentinck. Un análisis detallado de la misma en Jaramillo, I. (2025) La inmolación de las viudas en la India: historia, simbolismo y abolición del sati (1829), *Indi@logs*, Vol 12 (2), 71.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 75.

esposo. Su erradicación completa, pese a la crueldad que supone en ocasiones para mujeres que son casi niñas, no depende de la existencia de una norma, o de la reinterpretación de la mitología sobre la que se sustenta. Sería necesario, junto a lo anterior, un sistema de protección de las mujeres que, tras la muerte de sus maridos, quedan expuestas a situaciones de tremenda necesidad y desamparo por parte de sus propias familias<sup>64</sup>.

Otros desafíos que enfrentan las mujeres en la India están relacionados con la violencia que los hombres ejercen sobre ellas, incluida la sexual, cuestión que tiene un alcance global y que, como es sabido, no es exclusiva del país. Y, asimismo, la existencia de los matrimonios forzados debido a la concepción contractual del matrimonio y a la “cosificación” de la mujer en lo que responde más, en puridad, a un acuerdo entre las familias, con dote incluida, que a la aceptación exclusiva entre los cónyuges como partes del contrato<sup>65</sup>. Esta idea mercantilizada del matrimonio que, como decimos, cosifica a la mujer, repercute en otro problema que afecta a las mujeres en la India y que es el relativo a los feminicidios. Este crimen, cuando se perpetra contra las niñas, se comete especialmente en las zonas rurales en las que el valor del hombre, como fuerza para el trabajo, prevalece sobre la mujer. Si se produce en el ámbito del matrimonio, suele suceder cuando la mujer es entregada a la familia del esposo y no tiene una actitud sumisa, tanto respecto de él como con el resto de los miembros de su familia. En ocasiones, en este contexto, se cometen crímenes de honor que son una forma de feminicidio.

El ámbito matrimonial puede ser un espacio de gran sufrimiento para la mujer india que, en ocasiones, se convierte en una especie de esclava de la familia del esposo. En este sentido y a diferencia de lo que sucede en la tradición musulmana, en el hinduismo es el padre de la esposa el que tiene el deber de pagar la dote cuando se celebra un matrimonio<sup>66</sup>. Ello supone una carga económica importante para las familias que tienen hijas. Pese a su tipificación en el Código Penal<sup>67</sup> y su prohibición mediante una ley expresa que data de 1961<sup>68</sup>, la dote sigue siendo un acuerdo ma-

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 76 y 77.

<sup>65</sup> Maillard, CH. (1998) La mujer y lo femenino en India: el poder de la Diosa oscura, op. cit. 70-73.

<sup>66</sup> Khan, N. (2017) Mujeres indias en los tiempos contemporáneos: conceptos y verdades, op. cit., 99-100.

<sup>67</sup> Artículo 304B del Código Penal Indio. <https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/4219/1/THE-INDIAN-PENAL-CODE-1860.pdf> (Última consulta 04/01/2026).

<sup>68</sup> [https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/5556/1/dowry\\_prohibition.pdf](https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/5556/1/dowry_prohibition.pdf) (Última consulta 04/01/2026).

trimonial que se practica, mercantiliza el matrimonio, cosifica a la mujer y es fuente de no pocos supuestos de violencia doméstica. En contextos de extrema pobreza, además, puede propiciar los feminicidios por motivos económicos<sup>69</sup>. Todo ello nos muestra una realidad en permanente tensión en la India que se divide entre conquistas que pretenden superar tradiciones lesivas para la mujer y el mantenimiento de concepciones patriarcales que dificultan el alcance de los progresos.

### 3.2. *Cuando vuelve la oscuridad: el retroceso de los derechos de la mujer en Irán y Afganistán*

Muchos de los aspectos comentados, que ponen de manifiesto el complejo avance de la conquista de los derechos de la mujer en la India, son comunes a la realidad que viven las mujeres en otros países, cuando han recibido una cierta influencia cultural y consuetudinaria en la región. Afganistán es uno de esos países. Su población, mayoritariamente musulmana<sup>70</sup>, tiene frontera con Pakistán y la historia común de Pakistán y la India, hasta su separación tras la independencia colonial, explica, en buena medida, que algunas costumbres trasciendan las fronteras y las diferencias religiosas entre los diferentes países y se den, en la misma medida de lo comentado anteriormente, también en Afganistán. Un ejemplo sería la cuestión de la dote que, según lo señalado, en el caso del islam, se recibe por parte de la familia de la esposa a cambio de su entrega al que será su futuro esposo.

Sin embargo, la realidad de la mujer en Afganistán no se limita a prácticas como las referidas con anterioridad, ya de por sí crueles con las mujeres como la violencia ejercida por parte de los varones, en especial en el ámbito matrimonial o el contrato de la dote que las cosifica y mercantiliza la unión. Afganistán ha dado un paso más al implantar un régimen político y social que constituye, como se señala ya explícitamente en el ámbito de Naciones Unidas, un auténtico *apartheid* de género<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Weil, SH. y Vom Berg, N. M., Femicide of girls in contemporary India, *Ex aequo*, n°34, 2016, 31-43.

<sup>70</sup> La etnia mayoritaria son los pastunes de religión islámica sunita. Hay diversas etnias minoritarias (uzbecos, tayikos, etc) y alguna de ellas está especialmente perseguida por el grupo talibán actualmente en el poder por considerarlos herejes como los hazara que son musulmanes chiítas. En relación con las diferentes etnias que conforman el país, Behzad, R., (2011) La estructura social en Afganistán, *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 63, [https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs\\_opinion/2011/DIEEO63-2011EstructuraSocialAfg.pdf](https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2011/DIEEO63-2011EstructuraSocialAfg.pdf)

<sup>71</sup> <https://www.ohchr.org/es/stories/2023/07/experts-taliban-treatment-women-may-be-gender-apartheid>

Como se recordará, el 15 de agosto de 2021, tras la caída de Kabul en manos del grupo armado talibán, el mundo asistió a un intento desesperado de huida del país de buena parte de los afganos que habían colaborado con los ejércitos de los países occidentales presentes en su territorio, con posterioridad a los atentados en Estados Unidos, el 11 de septiembre de 2001. Pero, especialmente, ese día quienes desesperadamente intentaron huir de Afganistán fueron sus mujeres. Sabedoras del sistema político que pretendían instaurar, conscientes de la oscuridad que se cernía sobre sus vidas, intentaron escapar y aferrarse en la huida al mundo que habían conocido durante los veinte años anteriores.

El grupo talibán ya había gobernado Afganistán durante los años 1996 a 2001 y el retroceso que aquellos años comportaron para los derechos de las mujeres<sup>72</sup> retornaba de nuevo veinte años después. Khaled Hosseini, escritor de origen afgano emigrado con su familia de niño a los Estados Unidos, describió magistralmente en su conocidísima y conmovedora novela *Mil soles espléndidos* el maltrato que las mujeres afganas recibieron durante aquella época. La ocultación de su existencia bajo el burka, su invisibilización para ser completamente sometidas, la imposibilidad de acceder a la educación, su relegación al ámbito doméstico, en ocasiones, ahogadas en relaciones de poder en el seno de familias conformadas por un varón y varias esposas junto a los respectivos hijos, etc. La novela describe perfectamente el maltrato físico y psicológico que las mujeres sufrieron durante el primer gobierno del grupo talibán y también la repercusión y las consecuencias nefastas que dicho régimen tuvo para toda la sociedad. Apartar a las mujeres de la posibilidad de educarse es apartarlas de la posibilidad de contribuir a la sociedad, de aportar valor con su inteligencia y sus habilidades como lo hacen los hombres. En un fragmento que pone de manifiesto el daño social que supone prescindir de ellas y de su valía, señala:

«Sé que aún eres pequeña, pero quiero que lo sepas y lo comprendas desde ahora —le dijo un día—. El matrimonio puede esperar; la educación no. Eres una niña muy, muy inteligente. De verdad, lo eres. Puedes llegar a ser lo que tú quieras, Laila. Lo sé. Y también sé que, cuando esta guerra termine, Afganistán te necesitará tanto como a sus hombres, tal vez más incluso. Porque una sociedad no tiene la menor posibilidad de éxito si sus mujeres no reciben educación, Laila. Ninguna posibilidad»<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Espinosa, A. (2022) Afganistán se hunde en la miseria un año después del regreso de los talibanes, <https://www2.cruzroja.es/web/ahora/-/angeles-espinosa-afganistan-miseria-ano-despues-regreso-talibanes> (Última consulta 04/01/2026).

<sup>73</sup> Hosseini, K. (2007) *Mil soles espléndidos*, Salamandra Ed., Barcelona, 83.

Cuando en 2021, el grupo talibán volvió al poder, las mujeres que habían disfrutado de un cierto reconocimiento de derechos, que habían podido estudiar en la universidad y que ejercían profesiones en diversos ámbitos como la enseñanza, la medicina, los medios de comunicación e, incluso, la política, entendieron que su acceso al poder era una vuelta a la oscuridad. Desde entonces hasta la actualidad, se han ido sucediendo las normas que reducen sus derechos a la nada. No se les permite estudiar más allá de los doce años. Es decir, la educación secundaria y la universitaria no les está permitida. No tienen libertad de movimiento sin la compañía de un varón de su familia, ni pueden ser económicamente independientes<sup>74</sup>. Y, en una decisión que traspasa todos los límites conocidos, en 2024, a través del artículo 13.3 de la *Ley de promoción de la virtud y prevención del vicio*, se prohibió que se pudiera escuchar su voz en público<sup>75</sup>. Silenciadas, literalmente.

La respuesta a dicha realidad, que constituye un auténtico *apartheid* de género<sup>76</sup>, se ha contestado desde el ámbito jurídico occidental, en concreto desde el europeo, mediante el reconocimiento de la realidad que viven las mujeres en Afganistán como un auténtico acto de persecución probado cuando se solicite, por parte de alguna de ellas, la protección internacional como refugiada o mediante la protección subsidiaria. La Sentencia del Tribunal de Justicia de la Unión Europea (TJUE), de 4 de octubre de 2024, que da respuesta a dos cuestiones prejudiciales, planteadas por el Tribunal Supremo de lo Contencioso-Administrativo de Austria<sup>77</sup>, al respecto, señala que:

«las autoridades nacionales competentes pueden considerar que actualmente no es necesario acreditar, en el examen individual de la situación de una solicitante de protección internacional, que esta corre un riesgo

---

<sup>74</sup> [https://www.exteriores.gob.es/documents/fichaspais/afghanistan\\_ficha%20pais.pdf](https://www.exteriores.gob.es/documents/fichaspais/afghanistan_ficha%20pais.pdf) (Última consulta 04/01/2026).

<sup>75</sup> El artículo 13.3 de la *Ley de promoción de la virtud y prevención del vicio* señala: «Women’s voices (in a song, a hymn, or a recital out loud in a gathering) are also something that should be concealed». <https://www.afghanistan-analysts.org/en/wp-content/uploads/sites/2/2024/08/Law-on-Virtue-and-Vice-Basic.pdf> (Última consulta 04/01/2026).

<sup>76</sup> Ballesteros Peiró, A. (2025) La lucha global de las mujeres afganas por la incorporación del *apartheid* de género en el derecho internacional, <https://www.realinsitutoelcano.org/analisis/la-lucha-global-de-las-mujeres-afganas-por-la-incorporacion-del-apartheid-de-genero-en-el-derecho-internacional/> (Última consulta 04/01/2026).

<sup>77</sup> Pérez-Madrid, F. (2024) Las medidas discriminatorias que sufren las mujeres afganas son “actos de persecución”: Sentencia del TJUE en los Asuntos acumulados c-608/22 y c-609/22, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n° 66, 2024.

efectivo y específico de ser objeto de actos de persecución, si regresa a su país de origen, cuando se hayan acreditado los datos referidos a sus circunstancias personales, como su nacionalidad o sexo»<sup>78</sup>.

La medida, según recuerda el TJUE, no es nueva, puesto que ya se reconoció de este modo durante el tiempo en el que el grupo talibán estuvo en el poder con anterioridad; un tiempo en el que sus políticas contra la libertad y los derechos de las mujeres causaron estragos en unas generaciones que vieron sus vidas cercenadas y reducidas a la reclusión en el hogar y a la subyugación a los hombres de la familia<sup>79</sup>.

La situación de la mujer en Afganistán no tiene parangón en ningún otro país del mundo por las condiciones infrahumanas de vida que sufren en este momento. No obstante, en Irán, las mujeres están librando -y con ellas buena parte de la sociedad, en especial, los más jóvenes- una auténtica batalla por la libertad y por sus derechos que resulta conmovedora por la crueldad de la respuesta del régimen de los ayatolás frente a los manifestantes que, con el propósito de sofocar las protestas, ha llegado a realizar ejecuciones públicas para aterrar a la población que no cesa de clamar por la libertad<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> <https://infocuria.curia.europa.eu/tabs/document?source=document&text=&docid=290687&pageIndex=0&doclang=ES&mode=req&dir=&occ=first&part=1&cid=5139021> (Última consulta 04/01/2026).

<sup>79</sup> « El mencionado órgano jurisdiccional recuerda que, en tiempos del régimen de los talibanes que existió entre 1996 y 2001, declaró que la situación de las mujeres en Afganistán debía considerarse, en conjunto, lo suficientemente grave como para entender que las medidas discriminatorias de las que eran objeto constituían en sí mismas «persecución» a efectos de la Convención de Ginebra. Por lo tanto, en aquel momento, a las solicitantes de protección internacional se les reconocía el estatus de refugiadas meramente por su condición de afganas.

El órgano jurisdiccional remitente indica que, a raíz de la caída del régimen de los talibanes, modificó su jurisprudencia en el sentido de que solo pudieran acogerse al estatus de refugiadas las mujeres que corrieran el riesgo de ser perseguidas debido a la adopción de un «modo de vida de inspiración occidental» que se hubiera convertido en una parte tan fundamental de su identidad que no se les pudiera exigir renunciar a él para escapar a la amenaza de persecución, y que tal valoración tenía que basarse en el examen concreto de las circunstancias de cada caso. No obstante, considera que las medidas adoptadas contra la mujer por los talibanes desde su regreso al poder, sean actos de discriminación, violencia sexual o ejecuciones, tienen un alcance similar a las que aplicaba el régimen anterior». *Ibidem*.

<sup>80</sup> Irán condena a ser ahorcado en público a un joven de 18 años por participar en las protestas, *El País*, 18 de febrero de 2026. <https://elpais.com/internacional/2026-02-18/iran-condena-a-ser-ahorcado-en-publico-a-un-chico-de-18-anos-por-participar-en-las-protestas.html> (Última consulta 20 de febrero de 2026).

El estallido de las protestas se produjo el 16 de septiembre de 2022, debido al asesinato de la joven kurda Jina Mahsa Amini a manos de la denominada “policía de la moral”, teóricamente, por no llevar bien puesto el *hiyab* que están obligadas a llevar las mujeres desde que, en 1979, llegara al poder el ayatolá Jomeini tras la caída del último Sha de Persia, Mohammed Reza Pahleví<sup>81</sup>. El establecimiento de un régimen teocrático con una casta clerical en el poder que impone a toda la sociedad su visión radical del islam y en el que las mujeres se ven supeditadas a dicha moralidad impuesta ha dado como resultado un Estado sumido en una profunda crisis económica, que no respeta la libertad religiosa<sup>82</sup>, la libertad de expresión, ni, por supuesto, la libertad de vestir sin *hiyab* en el caso de las mujeres.

Una de las últimas medidas adoptadas por el régimen iraní contra las mujeres, en una especie de intento desesperado por castigar a las impulsoras de una revolución que les ha mostrado ante el mundo como un Estado represor que asesina impunemente a su ciudadanía, es la creación de clínicas de “rehabilitación” para mujeres que rechazan el uso del *hiyab*. Como pone de manifiesto Tuset Tadghighi, cuando esta prenda se impone obligatoriamente:

«(...) trasciende la mera cuestión de la vestimenta, convirtiéndose en un dispositivo de control que vulnera la autonomía personal, la autodeter-

---

<sup>81</sup> García Ruiz, Y. (2024) Mujeres y revolución en el Irán de los ayatolás, *Nueva Revista*, <https://www.nuevarevista.net/mujeres-y-revolucion-en-el-iran-de-los-ayatolas/> (Última consulta 20 de febrero de 2026).

<sup>82</sup> Uno de los grupos religiosos más perseguidos en Irán es la Comunidad Bahá'í que se encuentra mayoritariamente en la diáspora forzosa por las persecuciones que sufren en el país. Dicha comunidad tiene reconocido notorio arraigo en España desde el año 2023. Al respecto, Torres Gutiérrez, A. (2024) La declaración de notorio e de las confesiones religiosas en España: reflexiones a propósito de su reconocimiento a favor de la Comunidad Bahá'í, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n° 64, 2024; Torres Sospedra, D. (2024) Notorio arraigo en España: criterios interpretativos en la doctrina de la comisión asesora de libertad religiosa, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n°64 - (2023) Notorio arraigo de las entidades religiosas en España: *pasado, presente y futuro*, Tirant Lo Blanch, Valencia y Tuset Tadghighi, M. (2024) Comunidad Bahá'í: de la persecución en Irán al notorio arraigo en España, *Comunidad Bahá'í: de la persecución en Irán al notorio arraigo en España, Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación*, Coord. Torres Gutiérrez, A. y Celador Angón, O., Vol. 2, 2024, 531-548.

En relación con la persecución de la Comunidad Bahá'í en Irán, entre otros, Yazdani, M. (2018) Quiet Strangulation. Islamic Republic's treatment of Baha'is since 1991, *Tiempo devorado: revista de historia actual*, n° 2, diciembre, 156-181.

minación corporal, la libertad de conciencia, de pensamiento y religiosa, así como la plena participación de las mujeres en el espacio público. No obstante, frente a esta opresión institucionalizada ha emergido una cultura de resistencia notablemente articulada. Las mujeres iraníes han desarrollado acciones de movilización y estrategias de visibilización mediante el uso estratégico de las redes sociales, que se han consolidado como herramientas clave para articular redes de solidaridad y resistencia a escala internacional»<sup>83</sup>.

Las supuestas clínicas, presentadas bajo la apariencia centros de apoyo psicológico y terapéutico para las mujeres, responden, como pone de manifiesto la referida autora, a «una lógica autoritaria que deslegitima la decisión de no llevar el velo, reinterpretándola no como una expresión de autonomía, sino como una enfermedad susceptible de tratamiento»<sup>84</sup>. La instrumentalización de la salud mental de las mujeres con el objeto de crear auténticas prisiones, presentadas como clínicas de rehabilitación, supone, en definitiva, la última vuelta de tuerca contra las mujeres de un Estado teocrático hundido en una profunda crisis económica que ha logrado unir a sectores muy diversos de la sociedad iraní que reclaman, juntos y al unísono en las calles, libertad.

#### **4. África: el continente mutilado**

África es un continente inmenso y enormemente variado que no es posible reducir, ni simplificar, a través de un análisis general. No encontramos el mismo modelo cultural, ni social en los Estados mediterráneos del norte del continente que en los del África subsahariana. Y en cada uno de ellos es, al mismo tiempo, posible identificar una diversidad significativa y relevante. No obstante, en un análisis sobre la conquista de los derechos de la mujer y la superación de mitos y patrones patriarcales como el que nos ocupa, resulta imposible obviar, si bien sea mediante una aproximación a aspectos muy concretos, la realidad que viven algunas mujeres africanas, cuyas tradiciones consuetudinarias y ancestrales han supuesto y siguen suponiendo un auténtico desafío en el proceso de conquista de los derechos de la mujer desde una perspectiva global.

---

<sup>83</sup> Tuset Tadghighi, M. (2025) La lucha de las mujeres iraníes por la libertad: desvelando las claves de una revolución con nombre de mujer, *Laicidad y libertades: Escritos jurídicos*, núm. 25, 396.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 401.

#### 4.1. *El miedo a la sexualidad de la mujer*

Una de las prácticas consuetudinarias más lesivas contra la integridad física y psíquica de la mujer es la mutilación genital femenina. Prohibida oficialmente en muchos de los países en los que era una práctica tradicional, gracias a la colaboración que han desarrollado UNICEF y UNFPA, trabajando con gobiernos y concienciando a las comunidades, desafortunadamente y, pese a su prohibición, continúa siendo un ritual que persiste, principalmente en el África subsahariana aunque también en algunas tribus de Latinoamérica y en algunos países de Oriente Medio<sup>85</sup>.

Es importante precisar que la mutilación genital no es una práctica exigida por ninguna religión, aunque quienes la practican utilizan, en ocasiones, argumentos religiosos para reforzar su realización. Se trata de una práctica consuetudinaria, que pretende controlar la sexualidad de la mujer, y que es anterior a la aparición de las religiones que, en realidad, son utilizadas para intentar “sacralizar” todo el ritual social en torno a ella<sup>86</sup>.

Las edades a las que se practica son muy tempranas. Niñas de entre cuatro y ocho años son las que sufren la mutilación y, en algunas comunidades, se lleva a cabo incluso al poco tiempo del nacer<sup>87</sup>. Existen cuatro tipos de mutilación genital femenina que comportan grados diversos de escisión de los genitales y, por consiguiente, consecuencias distintas respecto del daño que sufren las niñas. Dichos tipos de mutilación, identificados por la Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre violencia contra la mujer, son:

- i) Circuncisión, o corte del prepucio, pliegue mucoso del clítoris, conocida en los países musulmanes como sunna(tradición). Ésta 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.

---

<sup>85</sup> Female genital mutilation/cutting: a global concern, (2024) UNICEF, Nueva York. <https://data.unicef.org/resources/female-genitalmutilation-a-global-concern-2024/> (Última visita 04/01/2026).

<sup>86</sup> García Ruiz, Y. (2007) *Derecho de asilo y mutilación genital femenina: mucho más que una cuestión de género*, n° 29, Fundación Alternativas, Madrid, 9.

<sup>87</sup> Amenabar Beitia, J. M. (2013) Miedos masculinos y mutilación genital femenina, *Raudem: Revista de estudios de las mujeres*, n° 1, 2013, 112.

- 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 espinas, 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”<sup>88</sup>.

Las comunidades que practican la mutilación genital de las niñas la conciben como un rito que facilita su inserción y reconocimiento por parte de la comunidad. Se entiende como una práctica “positiva” para la menor, puesto que es una condición buscada para contraer matrimonio en el futuro y poder formar una familia. A veces, son las propias madres o las abuelas las que la practican<sup>89</sup>. Obviamente, a un lado quedan los posibles riesgos que conlleva y que pueden suponer, incluso, la muerte por desangramiento o por sufrir infecciones debido a lo rudimentario de los utensilios con los que se practica. En realidad, en dichas comunidades, el “valor” de la mujer está supeditado a su proyección como futura esposa y madre. Y, para serlo, se controla su sexualidad mediante una mutilación que convertirá cualquier relación sexual y los futuros partos en experiencias dolorosísimas, con riesgo para su vida y también para la vida de sus hijos. El propósito es la preservación de la virginidad prematrimonial mediante el control del deseo sexual de la mujer que se entiende como algo negativo porque lo que el esposo busca en ellas es exclusividad. Subyace en esta práctica el miedo de los hombres a que la mujer pueda tener relaciones sexuales con otros hombres; el temor a que la descendencia no sea de su estirpe; el miedo a la libertad sexual de la mujer. En definitiva, el miedo a no tener

---

<sup>88</sup> Informe de la Sra. Radhika Coomaraswam, relatora especial de las Naciones Unidas sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias (2002), Las prácticas culturales dentro de la familia que entrañan violencia contra la mujer. Presentado de conformidad con la Resolución 2001/49 de la Comisión de Derechos Humanos. <https://www.refworld.org/es/ref/infortem/cdhonu/2002/es/131186> (Última consulta 01/04/2026).

<sup>89</sup> Mestre Mestre, R. (2011) La mutilación genital femenina (MGF) en el contexto europeo: qué se ha hecho y qué se puede hacer, *Las violencias machistas contra las mujeres*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 67.

el control sobre ellas para garantizar que la paternidad de la descendencia sea suya<sup>90</sup>. Todo ello envuelto en ritos, mitos y sacralizaciones.

Como es sabido, los flujos migratorios han trasladado este tipo de prácticas también a Europa. La tipificación penal<sup>91</sup> de la misma ha sido una respuesta contundente frente a la crueldad que implica para la mujer, pero tal vez más efectivo que su persecución penal sea el esfuerzo por detectar a las menores en riesgo y la aplicación de los protocolos de prevención que se han ido promoviendo y consolidando para evitar criminalizar a los padres e intentar proteger a las menores<sup>92</sup>.

#### 4.2. *Experiencias emancipadoras y oportunidades de liberación.*

Las mujeres, en ocasiones, debido, principalmente, a conflictos armados, se ven sometidas a experiencias profundamente traumáticas de vio-

---

<sup>90</sup> Como señala Amenabar Beitia (2013) «todos los intentos del hombre por dominar (sexualmente) a la mujer encubren su gran temor de no poder responder adecuadamente ante ella, de no estar a la altura de ella, de verse disminuido o quedar cuestionado en su virilidad, en su potencia sexual, en su masculinidad u hombría. Es por eso que, cuando en una sociedad se defiende la ablación del clítoris, tendría que preguntarse por los miedos del hombre, por el temor inconsciente que ese órgano genital (y, por consiguiente, la relación con la mujer) le infunde». (Cit. en Miedos masculino y mutilación genital femenina, op. cit., 124).

<sup>91</sup> En España, el Código Penal, en su artículo 149.2 señala que: « 2. El que causara a otro una mutilación genital en cualquiera de sus manifestaciones será castigado con la pena de prisión de seis a 12 años. Si la víctima fuera menor o persona con discapacidad necesitada de especial protección, será aplicable la pena de inhabilitación especial para el ejercicio de la patria potestad, tutela, curatela, guarda o acogimiento por tiempo de cuatro a 10 años, si el juez lo estima adecuado al interés del menor o persona con discapacidad necesitada de especial protección». <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444> (Última consulta 22/02/2026).

<sup>92</sup> La Organización Mundial de la Salud publicó en 2016 unas directrices básicas de prevención de la práctica de la mutilación genital femenina y de tratamiento clínico de sus complicaciones que han sido revisadas y actualizadas en 2025. <https://www.who.int/publications/i/item/9789240107281> (Última consulta 22/02/2026). En España, el Ministerio de Sanidad publicó en 2016 un Protocolo común de actuación para su prevención. Dicho Protocolo se encuentra disponible en la siguiente dirección: [https://www.sanidad.gob.es/gl/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/equidad/Protocolo\\_MGF\\_vers5feb2015.pdf](https://www.sanidad.gob.es/gl/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/equidad/Protocolo_MGF_vers5feb2015.pdf) (Última consulta 22/02/2026).

En la Comunidad Valenciana, el Protocolo de actuación se ha actualizado recientemente de conformidad con las indicaciones de la OMS en el año 2025. [https://violenciagero.igualdad.gob.es/wp-content/uploads/Castellano\\_Protocolo\\_MGF\\_2025.pdf](https://violenciagero.igualdad.gob.es/wp-content/uploads/Castellano_Protocolo_MGF_2025.pdf) (Última consulta 22/02/2026).

lencia que fuerzan un cambio social y facilitan nuevas oportunidades y liderazgos. Ruanda es un ejemplo paradigmático de lo señalado.

Hablar de conflicto y guerra en Ruanda es hablar de un genocidio que, como es sabido, fue juzgado por el Tribunal Penal Internacional de Ruanda creado por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas<sup>93</sup>. Un genocidio que, según las cifras que se calculan, causó la muerte de unos 800.000 tutsis a manos de los hutus y que utilizó la violación de las mujeres como arma de guerra<sup>94</sup>.

No es momento de detenernos en las características del conflicto, ni en las atrocidades del mismo que, tristemente, se han producido y se producen con la misma crueldad en distintas partes del mundo. Tampoco es el momento de detenernos en la violencia ejercida sobre las mujeres durante el conflicto porque, de igual forma, el tipo de violencia que pretende dañar al enemigo violando a sus mujeres, ha sido cometida en otros lugares como, por ejemplo, en la guerra de la antigua Yugoslavia<sup>95</sup>. Lo interesante a los efectos que nos ocupan, en este momento, es el papel de liderazgo que han tenido que asumir las mujeres a lo largo de los más de treinta años de reconstrucción posterior a aquella trágica experiencia colectiva.

Con la mayoría de los hombres muertos o encarcelados, las mujeres ruandesas tuvieron que dar un paso al frente y tomar las riendas del país<sup>96</sup>. El apoyo de las ONGs en el terreno fue decisivo para que una buena parte de las mujeres asumieran roles de liderazgo y se desarrollaran políticas de igualdad para mitigar la tradicional desigualdad de la mujer en la sociedad<sup>97</sup>. Sin embargo, los avances no han llegado a todas las mujeres por igual y hay grandes diferencias en los derechos de los que disfrutaban

---

<sup>93</sup> <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/statute-international-criminal-tribunal-prosecution-persons> (Última consulta 22/02/2026).

<sup>94</sup> Cifras manejadas por UNICEF. <https://www.unicef.es/blog/emergencias-ayuda-humanitaria/ruanda-20-anos-despues-del-genocidio> (Última consulta 22/02/2026).

<sup>95</sup> Cánovas Hernández, L. (2025) Análisis de la violencia sexual en los conflictos étnicos y religiosos: El caso de la Guerra de Bosnia, *Alejandro*, 4, 99-121.

Respecto al Tribunal Penal para la antigua Yugoslavia, <https://www.icty.org/> (Última consulta 22/02/2026).

<sup>96</sup> Gutiérrez Villaverde, M. (2023), Gender policies in post-genocide Rwanda: empowerment or political strategy? *Comillas Journal of International Relations*, n° 2, 122-135.

<sup>97</sup> Las políticas en materia de salud, han destacado por la aplicación de políticas de género en la época posterior al conflicto. Al respecto, Mies Vargas, C. (2024) La importancia del enfoque de género en las políticas públicas de salud. El caso de Ruanda, *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 45 Extra, 12-28.

dependiendo de otros factores como, por ejemplo, la clase social a la que pertenecen.

El desafío en este contexto de oportunidad de liderazgo de las mujeres en un país como Ruanda consiste, por una parte, en la extensión de las conquistas de derechos a todas las mujeres por igual y, por otra, en la consolidación de dichas conquistas con el objeto de que trasciendan la mera apariencia de cara a la obtención de recursos económicos por parte de la comunidad internacional<sup>98</sup>. Al margen de dichos desafíos, no es posible desconocer que, tras el conflicto, han sido las mujeres las que han luchado por construir un futuro que les ofrezca oportunidades, no sólo a ellas, sino a toda una sociedad que hace treinta años fue devastada por el odio y la guerra.

## 5. A modo de conclusión: todas y juntas

El tiempo de los mitos forma parte del pasado en una buena parte de las sociedades del mundo que hoy reconocen a la mujer y sus derechos más allá de meras formalidades referidas en sufridos textos legislativos. Pero hay lugares que se resisten a superar los mitos y otros donde han regresado junto a formas extremas de subyugación y sometimiento. Mientras exista una sola mujer en el mundo que sea vista como un ser impuro, inferior, nacido para parir y criar, sin derecho a votar, ni a trabajar, estudiar o a hablar, serán discriminadas todas. Porque en esa mujer están todas. Porque su silenciamiento es el de todas. Porque la lucha por los derechos es común. Los logros también son compartidos y cuando una mujer asume roles de liderazgo también todas, juntas, avanzan. No únicamente las mujeres. Toda la sociedad en su conjunto.

## Bibliografía

- Amenabar Beitia, J. M. (2013) Miedos masculinos y mutilación genital femenina, *Raudem: Revista de estudios de las mujeres*, nº 1, 2013, 110-130.
- Ballesteros Peiró, A. (2025) *La lucha global de las mujeres afganas por la incorporación del apartheid de género en el derecho internacional*, <https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/la-lucha-global-de-las-mujeres-afganas-por-la-incorporacion-del-apartheid-de-genero-en-el-derecho-internacional/>
- Behzad, R., (2011) “La estructura social en Afganistán”, *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 63, [https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs\\_opinion/2011/DIEEEO63-2011EstructuraSocialAfg.pdf](https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2011/DIEEEO63-2011EstructuraSocialAfg.pdf)

---

<sup>98</sup> *Ibidem.*

- Cánovas Hernández, L. (2025) “Análisis de la violencia sexual en los conflictos étnicos y religiosos: El caso de la Guerra de Bosnia”, *Alejandro*, 4, 99-121.
- Combalía Solís, Z. (2015) “Nuevos desafíos sociales y jurídicos derivados de la presencia del Islam en las sociedades occidentales del siglo XXI”, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, nº4, 101-118.
- Cordero del Castillo, P. (2008) “La India, hechizada por sus dioses, prisionera de sus fantasmas”, *Humanismo y trabajo social*, nº 7, 63-88.
- De Lucas, J. (2018) “Algunos elementos básicos de la «Cultura de los derechos» ¿por qué los Derechos Humanos?”, *Studia historica. Historia contemporánea*, nº36, 25-34.
- Flores Giménez, F. (2025) *Derechos Humanos. Conquista y defensa de un planeta digno*, Tirant Humanidades, Valencia.
- García Pascual, C. (2013) “Mujeres, prácticas culturales y religiosas”, *La discriminación múltiple en los ordenamientos jurídicos español y europeo*, Serra Cristóbal, R. Coord, Tirant Lo Blanch, Valencia, 71-96.
- García Ruiz, Y. (2007) *Derecho de asilo y mutilación genital femenina: mucho más que una cuestión de género*, nº 29, Fundación Alternativas, Madrid.
- García Ruiz, Y. (2024) “Mujeres y revolución en el Irán de los ayatolás”, *Nueva Revista*, <https://www.nuevarevista.net/mujeres-y-revolucion-en-el-iran-de-los-ayatolas/>
- Gutiérrez Villaverde, M. (2023), “Gender policies in post-genocide Rwanda: empowerment or political strategy?” *Comillas Journal of International Relations*, nº 2, 122-135.
- Haudricourt, A. y Bardet, M. (2019) *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos. Hacer mundos con gestos*, Ed. Cactus, Pequeña biblioteca sensible, Buenos Aires.
- Hosseini, K. (2007) *Mil soles espléndidos*, Salamandra Ed., Barcelona.
- Jaramillo, I. (2025) “La inmolación de las viudas en la India: historia, simbolismo y abolición del sati (1829)”, *Indi@logs*, Vol 12 (2), 61-79.
- Jinhua, Dai (2006) “Coordenadas de la mujer en China”, *Anuario Asia-Pacífico*, nº 1, 465-468.
- Jordán Villacampa, M. L. (1991) “El matrimonio en Turquía”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 7, 249-262.
- Juan Rubio, A.D. (2019) “El movimiento feminista en los Estados Unidos de Seneca Falls en los años veinte”, *Revoluciones i moviments de dones*, URV, Tarragona, pp. 9-27.
- Khan, N. (2017) “Mujeres indias en los tiempos contemporáneos: conceptos y verdades”, *Humania del Sur*. Año 12, Nº 23. Julio-Diciembre, 93-110.
- Klein, F. (2009) *Cuando Dios era mujer*, Ed. Arcopress, Córdoba.
- La Santa Biblia* (2003) Ediciones San Pablo, Madrid.
- Luque Moya, G. (2020) “Sobre la Diosa Madre. Reflexión sobre los mitos y leyendas de la creadora en China”, *Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, nº 8, diciembre, pp. 75-92.
- Maillard, CH. (1998) “La mujer y lo femenino en India: el poder de la Diosa oscura”, *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades*, Vol. 8, Nº. 15-16, 1-2, 69-82.

- Mercado Carmona, C. (2019), *La protección de la integridad física y moral de la mujer en el Derecho Internacional contemporáneo*, Universidad de Málaga.
- Mestre Mestre, R. (2011) *La mutilación genital femenina (MGF) en el contexto europeo: qué se ha hecho y qué se puede hacer, Las violencias machistas contra las mujeres*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 57-74.
- Mies Vargas, C. (2024) “La importancia del enfoque de género en las políticas públicas de salud. El caso de Ruanda”, *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 45 Extra, 12-28.
- Montesinos, R. (2002) *Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Nie, Nan, (2020). “Mujer y educación en la China actual”, *TRIM*, 18: 71-94.
- Olmos Ortega, M. E. (2008) “Mujer, matrimonio e Islam”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXIV, 493-523.
- Rivero-Navarro, S. (2024) “Brujas o sanadoras: cuando curar es subversivo”, *eHumanista*, 59, pp. 77-90.
- Serra Cristóbal, R. (2013) “La mujer como especial objeto de múltiples discriminaciones. La mujer multidiscriminada”, *La discriminación múltiple en los ordenamientos jurídicos español y europeo*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 15-44.
- Stone, M. (2021) *Cuando Dios era mujer. Exploración histórica del antiguo culto a la Gran Diosa y la supresión de los ritos de las mujeres*, Ed. Kairós, Barcelona.
- Suárez Pertierra, G. (2025) “Secularización y laicidad. Reflexiones sobre religión y espacio público”, *Libertad de conciencia, tolerancia y derecho. Estudios en homenaje al Dr. D. Luis Mariano Cubillas Recio*, Ministerio de la Presidencia, Justicia y Relaciones con las Cortes, Madrid, 449-464.
- Torres Gutiérrez, A. (2024) “La declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España: reflexiones a propósito de su reconocimiento a favor de la Comunidad Bahá’í”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n° 64, 2024.
- Torres Sospedra, D. (2023) *Notorio arraigo de las entidades religiosas en España: pasado, presente y futuro*, Tirant Lo Blanch, Valencia.
- Torres Sospedra, D. (2024) “Notorio arraigo en España: criterios interpretativos en la doctrina de la comisión asesora de libertad religiosa”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n°64.
- Tse, L. (1982) *Tao Tè King*, Luis Cárcamo Editor, Madrid.
- Tuset Tadghighi, M. (2024) “Comunidad Bahà’i: de la persecución en Irán al notorio arraigo en España, Comunidad Bahà’i: de la persecución en Irán al notorio arraigo en España”, *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación*, Coord. Torres Gutiérrez, A. y Celador Angón, O., Vol. 2, 2024, 531-548.
- Tuset Tadghighi, M. (2025) “La lucha de las mujeres iraníes por la libertad: desvelando las claves de una revolución con nombre de mujer”, *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, n° 25, pp. 389-406.
- Valcárcel, A. (2023) *La civilización feminista*, La esfera de los libros, Madrid.

Von Jhering, R., (2018) *La lucha por el derecho*, Ed. Dykinson, Madrid.

Weil, SH. y Vom Berg, N. M., “Femicide of girls in contemporary India”, *Ex aequo*, n°34, 2016, 31-43.

Woolf, V. (2015) *Una habitación propia*, Austral, Barcelona.

Yazdani, M. (2018) “Quiet Strangulation. Islamic Republic’s treatment of Baha’is since 1991”, *Tiempo devorado: revista de historia actual*, n° 2, diciembre, 156-181.



# Minorías religiosas en España: conquistas y carencias con perspectiva de género

MAR TUSET TADGHIGHI

*Miembro Proyecto de Investigación*

*Mujeres Líderes de Minorías Religiosas en España*

*Universitat de València*

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Conceptualización y trayectoria histórica de las minorías religiosas en España: 2.1. *La complejidad del concepto.* 2.2. *Una historia sinuosa de avances y retrocesos.* 3. Marco jurídico de protección y reconocimiento: 3.1. *Ámbito universal.* 3.2. *Ámbito europeo.* 3.3. *Ordenamiento jurídico español.* 4. Desafíos presentes y futuros para las minorías religiosas en España. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

## 1. Introducción

La España contemporánea se despliega en un escenario social marcado por profundas transformaciones, donde la movilidad humana –motivada por factores laborales, educativos, familiares, ambientales<sup>1</sup>, así como

---

<sup>1</sup> Las migraciones ambientales constituyen un fenómeno estrechamente vinculado a la degradación medioambiental y al cambio climático, uno de los grandes

por necesidades de protección internacional derivadas de conflictos, persecuciones o graves vulneraciones de derechos humanos<sup>2</sup>— constituye uno de los rasgos definitorios de nuestro tiempo. Sin embargo, quienes se desplazan no lo hacen únicamente como individuos aislados; viajan acompañados de un entramado de referencias culturales, simbólicas y éticas que configuran su identidad y que, de manera ineludible, se proyectan sobre la sociedad de acogida. Entre estos elementos, la religión ocupa un lugar singular, en la medida en que articula estructuras comunitarias capaces de ofrecer apoyo y generar vínculos sólidos.

En apenas unas décadas, España ha transitado de un modelo confesional, homogéneo y caracterizado por la hegemonía institucional católica hacia un paisaje multirreligioso plural y dinámico. Esta diversidad no puede entenderse como un fenómeno marginal ni circunscrito a las grandes áreas metropolitanas, sino que se ha convertido en un rasgo estructural del tejido social español, que interpela al Estado, a las instituciones públicas y a la ciudadanía<sup>3</sup>.

---

desafíos a escala internacional y, a su vez, uno de los ámbitos en los que se aprecia un menor grado de compromiso político efectivo para su abordaje. Durante la última década, los desastres relacionados con el clima han provocado aproximadamente 250 millones de desplazamientos internos, lo que equivale a más de 67.000 desplazamientos diarios, cifra que supone un incremento del 10 % respecto del promedio de los diez años anteriores a finales de 2023. Al respecto, UNHCR (2025). *No Escape II. The way forward. Bringing climate solutions to the frontlines of displacement and conflict*, <https://www.unhcr.org/sites/default/files/2025-11/no-escape-ii-the-way-forward.pdf>. En este contexto, la jurisprudencia internacional ha comenzado a reflejar progresivamente esta realidad. Así, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, en el asunto *Verein KlimaSeniorinnen Schweiz y otros c. Suiza*, ha establecido un precedente relevante al confirmar la obligación de los Estados de adoptar políticas públicas eficaces para mitigar los efectos del calentamiento global y garantizar el disfrute efectivo de derechos fundamentales amenazados por el incremento de las temperaturas extremas, avanzando de este modo hacia una mayor protección de las personas afectadas por el cambio climático. Para la lectura de la sentencia, *Verein KlimaSeniorinnen Schweiz y otros c. Suiza*, (TEDH, 9 de abril de 2024). HUDOC. [https://hudoc.echr.coe.int/spa#{%22itemid%22:\[%22001-233206%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/spa#{%22itemid%22:[%22001-233206%22]}). Sobre migraciones climáticas, Solanes Corrella, Á. (2021). Desplazados y refugiados climáticos. La necesidad de protección por causas medioambientales. *Anales De La Cátedra Francisco Suárez*, 55, 433-460. <https://doi.org/10.30827/acfs.v55i0.15534>.

<sup>2</sup> Parlamento Europeo (25 de marzo de 2024). *Explorar las causas de la migración: ¿por qué migran las personas?* <https://www.europarl.europa.eu/topics/es/article/20200624STO81906/explorar-las-causas-de-la-migracion-por-que-migran-las-personas>.

<sup>3</sup> Según los datos disponibles, uno de cada cuatro lugares de culto en España pertenece a confesiones religiosas distintas de la católica, lo que se traduce en un total

Comprender este fenómeno exige una reflexión rigurosa sobre la propia noción de *minoría religiosa*, un concepto cuya complejidad se ha ido enriqueciendo con aportaciones históricas, sociológicas y jurídico-políticas. La trayectoria española muestra con claridad que la centralidad histórica del catolicismo relegó a las confesiones minoritarias a espacios de invisibilidad, restricción e incluso abierta represión. No obstante, la aprobación de la Constitución de 1978 supuso un punto de inflexión que abrió un horizonte normativo basado en la libertad religiosa, la igualdad y la no discriminación, pilares que permitieron iniciar la consolidación de un modelo de laicidad positiva y respetuoso con la pluralidad confesional<sup>4</sup>.

La creciente presencia de confesiones minoritarias ha ampliado el mosaico religioso del país, generando desafíos de naturaleza jurídica, institucional y social. Aunque el ordenamiento jurídico español –complementado por los instrumentos internacionales y europeos– ofrece garantías para el ejercicio de la libertad religiosa, estas no siempre se traducen en un acceso efectivo y equitativo a los derechos. Persisten desigualdades estructurales, trabas administrativas, asimetrías históricas e inercias sociales alimentadas por estereotipos y prejuicios profundamente arraigados.

Estas tensiones adquieren mayor complejidad cuando se incorpora la perspectiva de género. Las mujeres pertenecientes a minorías religiosas suelen situarse en la intersección de múltiples ejes de discriminación –por razón de género, por adscripción religiosa y, en el caso de las mujeres migrantes, también por origen o etnia–, lo que configura un espacio de especial vulnerabilidad donde confluyen limitaciones externas y condicionantes internos vinculados a las dinámicas propias de cada comunidad religiosa.

---

de 8.428 espacios de culto. Entre los municipios con menos de 50.000 habitantes, destacan Vic, Dénia y Puerto del Rosario como aquellos que presentan un mayor número de lugares de culto en proporción a su población. Para más información, Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2025). *Datos de lugares de culto en España*. [https://www.observatorioreligion.es/upload/04/84/INFOGRAFIA\\_-\\_DLC\\_3\\_Octubre\\_2024.pdf](https://www.observatorioreligion.es/upload/04/84/INFOGRAFIA_-_DLC_3_Octubre_2024.pdf).

<sup>4</sup> García Ruiz, Y. (2025), ha señalado, al respecto, que: «España no responde a los modelos clásicos de gestión de la diversidad. Sin embargo, es posible afirmar que ha ido construyendo, a partir de la Constitución de 1978, un modelo propio centrado en la cooperación sin olvidar la laicidad estatal y, más recientemente, apoyado en el estudio científico como factor de impacto social, político y jurídico que propicia el conocimiento y, por ende, también el *reconocimiento* necesario para la *convivencia* y el diálogo *intercultural*». (Cit. en *Convivencia y diversidad religiosa en España: la construcción de un modelo que trasciende la multiculturalidad y la asimilación*, *Libertad de conciencia, tolerancia y derecho. Estudios en homenaje al Profesor Dr. D. Luis Mariano Cubillas Recio*, Ministerio de la Presidencia, Justicia y Relaciones con las Cortes, Madrid, 181).

El presente capítulo propone un análisis de una realidad en constante transformación. En primer lugar, se examinará la conceptualización y la evolución histórica de las minorías religiosas en España; posteriormente, se abordará el marco jurídico de su reconocimiento y protección; y, finalmente, se identificarán los desafíos que condicionan su plena participación en condiciones de igualdad. Con ello, se pretende contribuir a una reflexión crítica orientada a avanzar hacia un modelo de convivencia que integre, proteja y valore la diversidad religiosa desde un enfoque inclusivo y con sensibilidad de género.

## 2. Conceptualización y trayectoria histórica de las minorías religiosas en España

### 2.1. *La complejidad del concepto*

La comprensión de las minorías religiosas en la España contemporánea requiere partir de una premisa ineludible: el concepto de *minoría* constituye una categoría especialmente compleja y controvertida, objeto de un prolongado debate doctrinal. Su adecuada delimitación no es, en modo alguno, una cuestión accesoria, sino una condición imprescindible para el diseño de políticas públicas coherentes y para la garantía efectiva de los derechos fundamentales, en particular aquellos relativos a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.

La realidad social –caracterizada hoy por un pluralismo creciente y por la movilidad humana transnacional– plantea la necesidad de delimitar qué debe entenderse por *minoría religiosa* en un entorno internacional heterogéneo, en el que la diversidad se presenta como un rasgo estructural. Esta cuestión adquiere una complejidad añadida ante la ausencia de una definición universalmente aceptada en el plano jurídico internacional, lo que ha dado lugar a una pluralidad de enfoques y a un intenso debate doctrinal acerca de los criterios idóneos para su identificación y reconocimiento.

Resulta ampliamente aceptado que el concepto de *minoría* no puede reducirse a un criterio meramente cuantitativo. La inferioridad numérica –sin dejar de ser un elemento relevante– es insuficiente para explicar por qué determinados grupos requieren mecanismos específicos de protección. La doctrina –como se analizará a continuación– ha subrayado reiteradamente la necesidad de incorporar factores cualitativos, tales como la conciencia de grupo, la persistencia de una identidad diferenciada res-

pecto del conjunto social mayoritario, la existencia de situaciones de discriminación o exclusión estructural, así como la voluntad de preservar y transmitir las propias tradiciones culturales, religiosas o lingüísticas<sup>5</sup>. En consecuencia, la *minoría* no se define por “cuántos son”, sino por la posición que ocupa en la estructura social, por las dinámicas de poder que la atraviesan y por el grado de vulnerabilidad que enfrenta.

La evolución histórica del concepto en el derecho internacional ilustra con claridad estas dificultades. Sus primeros antecedentes pueden situarse tras la Primera Guerra Mundial, cuando diversos tratados suscritos entre las potencias vencedoras y los Estados derrotados incorporaron la obligación de garantizar el respeto a colectivos diferenciados por razones de raza, lengua o religión. Aunque el término *minoría* no se empleó de forma sistemática, dichos instrumentos dieron origen a un proceso de reflexión que habría de consolidarse con el tiempo<sup>6</sup>.

Un hito relevante se produjo en 1930, cuando la Corte Permanente de Justicia Internacional describió a las *minorías* como grupos unidos no sólo por rasgos objetivos –raza, religión, lengua o tradiciones–, sino también por un sentimiento de identidad y solidaridad orientado a la preservación de su herencia cultural y religiosa<sup>7</sup>. Con ello, se incorporó explícitamente un componente subjetivo esencial: la conciencia compartida de identidad diferenciada y el compromiso de conservarla.

La fundación de las Naciones Unidas y la aprobación de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* en 1948 (en adelante, DUDH) supusieron,

---

<sup>5</sup> Cardoso de Souza, M. (2019). Revisión del concepto de minorías. Especial referencia a la doctrina y derechos brasileños. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. 14, 194. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.4776>.

<sup>6</sup> Para más información sobre la evolución histórica del concepto de *minorías* en el derecho internacional, Chinchón Álvarez, J. (2019). Las minorías en Derecho Internacional. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, núm. 16, 244. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2019.4703>.

<sup>7</sup> Se definió a una *minoría* como “todo grupo de personas que habitan en una zona determinada, que poseen raza, religión, lengua y tradiciones propias, y que están unidas por ese sentido de identidad y solidaridad para conservar sus tradiciones, preservar su culto y asegurar la educación de sus hijos de acuerdo con ello”. Corte Permanente de Justicia Internacional, *Greco-Bulgarian “Communities”*, Opinión Consultiva de 31 de julio de 1930, serie B, núm. 17. Esta propuesta se formuló en el contexto del Convenio greco-búlgaro de 1919 y de los conflictos asociados a la “cuestión de Oriente”, relacionados con la protección de las minorías en el antiguo Imperio Otomano. Al respecto, De Lucas, J. (1995). Las minorías: de los derechos individuales al estatuto jurídico. *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 3, 77.

sin embargo, un repliegue temporal en el tratamiento explícito de las *minorías*. Aunque la DUDH consagró el principio de igualdad y no discriminación<sup>8</sup>, evitó toda referencia directa al término, alegándose la “dificultad de adoptar una solución uniforme que respondiera adecuadamente a las especificidades y particularidades de cada Estado miembro”<sup>9</sup>. Esta omisión contribuyó a mantener un vacío conceptual que condicionó los desarrollos posteriores en la materia<sup>10</sup>.

Un avance significativo se produjo en 1960 con la *Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza*<sup>11</sup>, adoptada por la UNESCO, primer instrumento internacional que incorporó el término *minoría nacional*, aunque sin ofrecer una definición concreta<sup>12</sup>. No obstante, el verdadero punto de inflexión llegó con el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* de 1966. Su artículo 27 reconoció el derecho de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas a mantener su propia vida cultural, a profesar y practicar su religión y a emplear su idioma<sup>13</sup>. Este precepto constituye uno de los cimientos del derecho internacional de las minorías, al consagrar jurídicamente el valor del pluralismo y el derecho a la preservación identitaria.

A partir de entonces, diversas instancias internacionales emprendieron esfuerzos para precisar el concepto. Entre ellas destaca el *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, elaborado por Francesco Capotorti para las Naciones Unidas a finales de la década de 1970, cuya propuesta continúa siendo una de las definiciones más aceptadas, al describir a las *minorías* como un “grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, que se encuentra en una posición no dominante y cuyos miembros, que son nacionales del Estado, poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de las del

---

<sup>8</sup> Declaración Universal de Derechos Humanos. Art. 2. 10 de diciembre de 1948. Resolución 217 A (III).

<sup>9</sup> Asamblea General de las Naciones Unidas, “Suerte de las Minorías”. 10 de diciembre de 1948. Resolución 217 C (III).

<sup>10</sup> En este sentido, Cardoso de Souza, M. (2019). Revisión del concepto de minorías... *op. cit.*, 196.

<sup>11</sup> Convención relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza, de 14 de diciembre de 1960, de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Art. 5.

<sup>12</sup> Para más información al respecto, Chinchón Álvarez, J. (2019). Las minorías en Derecho Internacional... *op. cit.*, 244.

<sup>13</sup> Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Art. 27. 16 de diciembre de 1966, Resolución 2200 A (XXI).

resto de la población y manifiestan, aunque sólo sea implícitamente, un sentimiento de solidaridad para preservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma”<sup>14</sup>. Esta definición combina de manera equilibrada elementos objetivos y subjetivos para el reconocimiento y la protección jurídica de las *minorías*, proporcionando una base teórica sólida.

Pese a ello, la *Declaración de la ONU de 1992 sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas* volvió a evitar la definición del término<sup>15</sup>. Esta omisión puso de manifiesto tanto la complejidad teórica del concepto como la sensibilidad política asociada a su reconocimiento, y ha dado lugar a un marco normativo fragmentado en el que la identificación de los titulares de derechos queda, en gran medida, supeditada a interpretaciones estatales diversas<sup>16</sup>.

En Europa, el panorama no fue distinto. Aunque la década de 1990 estuvo marcada por importantes iniciativas –entre ellas el *Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales de 1994*–, tampoco se logró establecer una definición operativa del término, dejando en manos de los Estados un amplio margen para determinar qué grupos debían ser reconocidos como *minorías*<sup>17</sup>. Otros intentos, como las propuestas formuladas por Chernichenko en el *Grupo de Trabajo sobre Minorías de las Naciones Unidas* en 1997, ampliaron la comprensión del fenómeno al señalar que la pertenencia no debía circunscribirse a nacionales o residentes permanentes y que la vulnerabilidad no dependía exclusivamente del número, sino de relaciones estructurales de subordinación<sup>18</sup>. Esta línea interpretativa ha sido reforzada tanto por el *Alto Comisionado para los Derechos Humanos* como por la *Relatora Especial de la ONU*, quienes han subrayado que el reconocimien-

---

<sup>14</sup> Capotorti, F. y UN. Subcomisión on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Special Rapporteur to carry out a Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities. Study on the rights of persons belonging to ethnic, religious and linguistic minorities / by Francesco Capotorti, Special Rapporteur of the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. 1979. Doc. E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1.

<sup>15</sup> En este sentido, *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas*. 18 de diciembre de 1992. Resolución 47/135.

<sup>16</sup> Cardoso de Souza, M. (2019). Revisión del concepto de minorías... *op. cit.*, 199.

<sup>17</sup> Chinchón Álvarez, J. (2019). Las minorías en Derecho Internacional... *op. cit.*, 248.

<sup>18</sup> Chernichenko, S. The Definition of Minorities – Second Working Paper for the UN Working Group on Minorities. 1997. Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.5/1997/WP.1.

to no puede quedar sujeto a la mera discrecionalidad estatal y debe basarse en una combinación razonada de factores objetivos y subjetivos<sup>19</sup>.

En el ámbito doctrinal, estos debates han encontrado un eco particularmente significativo. Javier de Lucas ha puesto de relieve la tensión constitutiva entre pertenencia e integración: las *minorías* forman parte de un marco común, el Estado, pero “no quieren, no pueden o no son asimiladas plenamente en él”<sup>20</sup>. De Lucas destaca que las *minorías* presentan, por un lado, una dimensión objetiva –relativa a la lengua, la etnia, la religión, el género o la orientación sexual– y, por otro, una dimensión subjetiva, vinculada a la conciencia de la diferencia, la autoafirmación identitaria y la voluntad colectiva de preservarla<sup>21</sup>. Otros autores, como Pierre George, han insistido en la vulnerabilidad estructural que caracteriza a muchos de estos grupos, derivada de relaciones de poder que generan marginación y exclusión con independencia de criterios meramente numéricos<sup>22</sup>.

A la luz de estas contribuciones, resulta evidente que la noción de *minoría religiosa* exige una aproximación interdisciplinar que combine criterios cuantitativos y cualitativos, así como elementos objetivos y subjetivos. La inferioridad numérica puede constituir un punto de partida, pero no determina por sí sola la condición minoritaria. Lo verdaderamente decisivo es la existencia de una identidad religiosa diferenciada, una situación de subordinación estructural, autoidentificación, la conciencia de pertenencia colectiva, la exclusión y la voluntad activa de preservar su identidad a lo largo del tiempo.

No debe olvidarse, además, el carácter dinámico de la condición minoritaria. Un grupo puede ser mayoritario en un determinado momento histórico y devenir minoritario en otro; o bien representar una mayoría demográfica y, sin embargo, carecer de poder político, económico o simbólico. La *minoría* es, en suma, una categoría relacional y contextual, cuya definición requiere atender a las configuraciones históricas, sociales y jurídicas de cada sociedad<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Relator Especial sobre cuestiones de las minorías del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Informe del Relator Especial sobre cuestiones de las minorías. 2017. Doc. A/ HRC/34/55.

<sup>20</sup> De Lucas, J. (1995). Las minorías: de los derechos individuales... *op. cit.*, 75.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>22</sup> George, P. (1985). *Geopolítica de las minorías*, Oikos-Tau, Cataluña, 7.

<sup>23</sup> Ruiz-Rico Ruiz, G. (1996). Los derechos de las minorías religiosas, lingüísticas y étnicas en el ordenamiento constitucional español. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 91, 100.

Las consecuencias de una conceptualización insuficiente son de gran calado. Negar o desdibujar la protección de las *minorías religiosas* implica vulnerar directamente la libertad religiosa y debilitar los fundamentos mismos del Estado democrático de derecho. En un mundo marcado por desplazamientos forzados, migraciones transnacionales y crecientes heterogeneidades culturales, el desafío no consiste únicamente en tolerar la diferencia religiosa, sino en garantizar condiciones efectivas de igualdad en términos de reconocimiento, trato y acceso a derechos.

## 2.2. *Una historia sinuosa de avances y retrocesos*

La historia contemporánea española refleja una evolución compleja, marcada por avances normativos y retrocesos políticos, que ha desembocado en la configuración de un modelo constitucional orientado a conciliar la neutralidad religiosa del Estado con la cooperación activa con las confesiones, incluidas las minorías religiosas.

Si bien la presencia del catolicismo se inscribe en una larga tradición histórica, el presente análisis se centra en el periodo iniciado tras la proclamación de la Segunda República, en 1931, momento en el que el principio de laicidad irrumpe por primera vez de forma sistemática en la agenda legislativa. No obstante, esta orientación encontró una fuerte resistencia en sectores significativos del catolicismo y se vio acompañada de una creciente polarización ideológica y social. La insurrección militar de julio de 1936 y la posterior Guerra Civil fueron, en buena medida, expresión de este contexto<sup>24</sup>.

La victoria franquista en 1939 dio lugar a la implantación de un modelo de nacionalcatolicismo, en el que la confesionalidad del Estado se erigió en uno de sus pilares centrales. La religión católica pasó a ser no sólo la confesión mayoritaria, sino la única reconocida oficialmente, lo que comportó la exclusión de las demás confesiones del espacio público y, en muchos casos, su relegación a la clandestinidad o al ámbito estrictamente privado<sup>25</sup>. Este modelo se tradujo en un denso entramado normativo y en la construcción de un imaginario político en el que identidad nacional, catolicismo y lealtad al régimen aparecían estrechamente vinculados.

---

<sup>24</sup> Jiménez de Madariaga, C. (2011). Pluralismo religioso y educación. *ARBOR Ciencia Pensamiento y Cultura*, vol. 187 - 749, 618. <https://doi.org/10.3989/arbor.2011.749n3013>.

<sup>25</sup> *Ídem*.

El *Fuero de los Españoles* consagró la confesionalidad católica del Estado y prohibió toda manifestación externa de otras confesiones<sup>26</sup>; la *Ley de Sucesión* reafirmó el carácter católico del régimen<sup>27</sup>; y el *Concordato firmado con la Santa Sede en 1953* culminó esta alianza, reconociendo a la Iglesia prerrogativas de amplio alcance, entre otras, en los ámbitos educativo, moral y social<sup>28</sup>. En este escenario confesional, las minorías religiosas carecían de un reconocimiento jurídico efectivo y veían severamente restringida su presencia institucional.

No obstante, este monopolio religioso comenzó a erosionarse de manera paulatina a partir de la segunda mitad de los años cincuenta. La apertura económica impulsada por el *Plan de Estabilización de 1959*<sup>29</sup>, junto con el incremento del turismo y la llegada de capital extranjero, introdujo en el país nuevos actores sociales y religiosos<sup>30</sup>. A estos factores se sumó un proceso de transformación interna de la sociedad española. Aunque la adscripción formal al catolicismo seguía siendo mayoritaria, se hacía cada vez más visible un distanciamiento respecto de determinadas normas eclesásticas<sup>31</sup>.

El *Concilio Vaticano II* (1962-1965)<sup>32</sup> supuso un punto de inflexión. La proclamación de la libertad religiosa como derecho natural, junto con la

---

<sup>26</sup> Fuero de los Españoles, texto fundamental definidor de los derechos y deberes de los mismos y amparador de sus garantías. Art. 6. 18 de julio de 1945. (BOE-A-1945-7244).

<sup>27</sup> Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado. Art. 1. 27 de julio de 1947. (BOE-A-1947-7395).

<sup>28</sup> Concordato entre España y la Santa Sede. 27 de agosto de 1953. (BOE-A-1953-13848).

<sup>29</sup> Decreto-Ley 10/1959 de 21 de julio, de ordenación económica- (BOE-A-1959-9920).

<sup>30</sup> La inversión extranjera y el turismo masivo propiciaron la llegada de nuevas comunidades religiosas, entre ellas las comunidades protestante y judía. En este sentido, Díez de Velasco, F., (2017). Las minorías religiosas en España: un campo de investigación emergente, en Coord. Montero F., De La Cueva, J. Louzao J., *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Universidad de Alcalá, 300.

<sup>31</sup> Especialmente en relación con el progresivo alejamiento de amplios sectores sociales respecto de las normas eclesásticas en materia de matrimonio, sexualidad y control de la natalidad, Fernández- Coronado, A. (2013). Identidad social, pluralismo religioso y laicidad del Estado. *Documentos de trabajo (Laboratorio de alternativas)*, núm. 180, 19.

<sup>32</sup> En relación con las minorías religiosas, resulta relevante la declaración *Nostra aetate* del *Concilio Vaticano II*, que reconoció los valores de las religiones no cristianas, promovió el diálogo interreligioso y rechazó toda forma de discriminación,

apertura al diálogo interreligioso, contribuyó a que una parte significativa de la jerarquía católica española comenzara a distanciarse del régimen<sup>33</sup>. Se inició así una lenta reconfiguración de las relaciones entre Iglesia y Estado<sup>34</sup>, que desembocó en la aprobación de la *Ley de Libertad Religiosa de 1967*<sup>35</sup>, la cual representó un avance relevante, aunque limitado. El Estado continuaba declarándose oficialmente católico y la Iglesia mantenía su posición preeminente; sin embargo, la norma reconoció por primera vez, de manera expresa, determinados derechos civiles a quienes profesaban confesiones minoritarias, entre ellos la posibilidad de construir lugares de culto y cementerios, así como el derecho de reunión. De este modo, las minorías religiosas dejaron de estar exclusivamente relegadas a la clandestinidad, abriéndose una grieta significativa en el -hasta entonces- sólido monopolio confesional<sup>36</sup>.

La muerte de Francisco Franco, en 1975, desencadenó un proceso de transición política que, entre 1975 y 1982, condujo al desmantelamiento gradual del régimen autoritario y a la instauración de un sistema democrático. En este contexto, la cuestión religiosa fue objeto de profunda revisión. La *Constitución de 1978* supuso un punto de inflexión en la configuración del modelo religioso español<sup>37</sup>. Su artículo 16 reconoció la

---

constituyendo un hito en la apertura de la Iglesia al mundo contemporáneo. En tal sentido, Pablo VI, *Nostra aetate*, Roma, en San Pedro, 28 de octubre de 1965.

<sup>33</sup> *Pacem in Terris* supuso un hito al promover los derechos humanos, el diálogo y la paz, influyendo en España en sectores católicos que impulsaron una mayor apertura democrática y una actitud crítica hacia el régimen franquista. Juan XXIII, *Pacem in terris*, en Roma, 11 de abril, 1963 y Casanova, J. y Sanchis, M. (1999). España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado. *Historia social*, núm. 35, 145.

<sup>34</sup> El punto de inflexión lo marcó la Declaración Conciliar *Dignitatis Humanae* al proclamar la libertad religiosa como derecho de la persona y de las comunidades fundado y dimanante de la dignidad humana. Al respecto, García Ruiz, Y. (2007). L'influx de la *Dignitatis Humanae* en la legislació española en Seglers Gómez-Quintero, A., *Las dimensiones jurídico-públicas de la Dignitatis Humanae*, Comares, Granada, 60 y Torres Gutiérrez, A. (2016). Desde la *Dignitatis Humanae* hasta hoy en España: la transformación de un Estado confesional en otro laico. *Diacronie: Studi di Storia Contemporanea*, núm. 26, 3-5. <https://doi.org/10.4000/diacronie.4137>.

<sup>35</sup> Ley 44/1967, de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa. (BOE-A-1967-10949).

<sup>36</sup> Rozenberg, D. (1996). Minorías religiosas y construcción democrática en España (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 74, 252. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.74.245>.

<sup>37</sup> Como afirma Suárez Pertierra, G. (2011), «Como consecuencia de esta situación (...), los legisladores de 1978 se ven obligados a construir un modelo propio, con elementos de aquí y de allá. Fue una labor de mérito y el resultado es una especie

libertad ideológica, religiosa y de culto, prohibió cualquier obligación de declarar sobre las propias creencias y proclamó la no confesionalidad del Estado, al tiempo que estableció el deber de los poderes públicos de cooperar con las confesiones religiosas en atención a las creencias existentes en la sociedad<sup>38</sup>. Este modelo de neutralidad cooperadora<sup>39</sup> abrió el camino hacia un trato más equilibrado de las distintas confesiones, incluidas las minoritarias.

La aprobación de la *Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa* –en adelante, LOLR– constituyó un hito decisivo en la construcción del marco jurídico del pluralismo religioso en España<sup>40</sup>. La norma configuró la libertad religiosa como un derecho fundamental, concebido no sólo como libertad de creencia, sino también como libertad de manifestación, de asociación y de organización interna de las confesiones. Reconoció, asimismo, el derecho a profesar o no una religión, a recibir e impartir enseñanza religiosa, a reunirse con fines religiosos y a recibir asistencia espiritual<sup>41</sup>. Finalmente, la LOLR introdujo la noción de “notorio arraigo” como requisito previo para la suscripción de Acuerdos de Cooperación con el Estado<sup>42</sup>.

Este esquema normativo se tradujo en la configuración de una arquitectura institucional orientada a la gestión de la diversidad religiosa. Mediante el *Real Decreto 142/1981* se creó el Registro de Entidades Religiosas<sup>43</sup>, adscrito al Ministerio de Justicia, y en 1983 se constituyó una Comisión Asesora encargada de valorar qué confesiones podían ser consi-

---

de *puzzle* que integra elementos de procedencias diferentes en un ejercicio, diríamos hoy, de brillante ingeniería jurídica», en Laicidad y cooperación como bases del modelo español: un intento de interpretación integral (y una nueva plataforma de consenso), *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 92, mayo-agosto, 43.

<sup>38</sup> Constitución Española. Art. 16. 29 de diciembre de 1978. (BOE-A-1978-31229).

<sup>39</sup> Respecto a los límites de la cooperación del Estado con las confesiones religiosas, Llamazares Calzadilla, M. C. (2022). *Soberanía y acuerdos Iglesia-Estado, Soberanía*, Dykinson, Madrid, 156 y 157.

<sup>40</sup> Llamazares Fernández, D. (2008) Confesionalidad y laicidad en la Constitución española de 1978, *Religión y política en la sociedad actual*, Ed. UCM y CIS, Madrid, 156.

<sup>41</sup> Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa. Art. 2. (BOE-A-1980-15955).

<sup>42</sup> El estudio más exhaustivo publicado sobre notorio arraigo es el de Torres Sospedra, D. (2023). *Notorio arraigo de las entidades religiosas en España: pasado, presente y futuro*. Tirant Lo Blanch, Valencia.

<sup>43</sup> Real Decreto 142/1981, de 9 de enero, sobre organización y funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas, (BOE-A-1981-2368). Para más información sobre el Registro de Entidades Religiosas, Olmos Ortega, M.E. (2009). *Personalidad*

deradas de “notorio arraigo”<sup>44</sup>. La combinación de criterios cuantitativos y cualitativos aplicada en este proceso favoreció inicialmente el reconocimiento de las federaciones evangélica, judía e islámica.

Este itinerario institucional desembocó en la firma, de los *Acuerdos de Cooperación de 1992* entre el Estado y dichas federaciones, que configuraron un marco jurídico específico para estas minorías religiosas<sup>45</sup>. Los Acuerdos reconocieron efectos civiles al matrimonio religioso, regularon la asistencia espiritual en instituciones públicas<sup>46</sup> y abrieron la posibilidad de impartir enseñanza confesional optativa en los centros educativos<sup>47</sup>. No obstante, aun cuando supusieron un avance notable respecto del pasado confesional, la desvinculación entre el Estado y la Iglesia católica no ha sido plena, de modo que las confesiones minoritarias continúan enfrentando obstáculos significativos para acceder a un régimen de derechos plenamente equiparable<sup>48</sup>.

---

jurídica civil de las entidades religiosas y Registro de Entidades Religiosas. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 19.

<sup>44</sup> Al respecto, Souto Paz, J.A. (1982). La Comisión Asesora de Libertad Religiosa. *Revista de Derecho político*, núm. 14, 31-55. <https://doi.org/10.5944/rdp.14.1982.8164>. y Contreras Mazarío, J.M. (1987). La Comisión Asesora de Libertad Religiosa. *Revista Española de Derecho Constitucional*, año 7, núm. 19, 131-163.

<sup>45</sup> Ley 24/1992, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España. 10 de noviembre. (BOE-A-1992-24853); Ley 25/1992, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España. 10 de noviembre. (BOE-A-1992-24854) y Ley 26/1992, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. 10 de noviembre. (BOE-A-1992-24855).

<sup>46</sup> Pardo Prieto, P.C. (2024). *Constitucionalismo español y asistencia espiritual. El progresivo reconocimiento de un derecho a las minorías*, Dykinson S.L., Madrid.

<sup>47</sup> En tal sentido, Briones Gómez, R. (2018). Religiones e inmigración en la España actual. Análisis de los cambios en el campo religioso. *Gazeta de Antropología*, núm. 34 (2), 9. Con posterioridad, se ha reconocido el notorio arraigo a otras confesiones, como los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, las comunidades budistas, las Iglesias ortodoxas y la comunidad bahá'í lo que ha abierto la posibilidad de suscribir futuros acuerdos. Rozenberg, D. (1996). *Minorías religiosas y construcción democrática en España... op. cit.*, 253.

<sup>48</sup> Un ejemplo, en este sentido, es la cooperación económica que mantiene el Estado con la Iglesia Católica que es significativamente diferente de la que mantiene con el resto de las confesiones religiosas minoritarias. En este sentido, Torres Gutiérrez, A. y Leturia Navarrea, A. (2008). Relaciones Iglesia-Estado en España. Estudio legal y jurisprudencial. *Boletim da Faculdade de Direito: Universidade de Coimbra*, vol. 84, 423-505 y Torres Gutiérrez, A. (2002). La asignación tributaria en España a favor de la Iglesia Católica: un estudio crítico. *Revista jurídica de Navarra*, núm. 34, 197-226.

A partir de la década de 1980, y con especial intensidad durante los años noventa y las primeras décadas del siglo XXI, se acentuó la desvinculación de amplios sectores de la población respecto de la práctica religiosa institucional, particularmente entre las generaciones más jóvenes. Aunque una mayoría seguía identificándose nominalmente como católica, la asistencia regular al culto experimentó un descenso sostenido, al tiempo que la autoridad moral de la Iglesia sobre cuestiones civiles –como la ética sexual, la familia o la bioética– se vio progresivamente relativizada<sup>49</sup>.

A partir de la década de 1980 y, con mayor intensidad, desde los años noventa, la globalización incorporó un nuevo vector de complejidad al panorama religioso español. España dejó de ser fundamentalmente un país emisor de emigración para convertirse en receptor de flujos migratorios procedentes del Magreb, del África subsahariana, de América Latina y de Europa del Este<sup>50</sup>. Aunque motivados en gran medida por razones económicas, estos desplazamientos trajeron consigo lenguas, tradiciones, estructuras familiares y, de manera especialmente significativa, nuevas expresiones religiosas o el refuerzo de aquellas ya presentes. Como consecuencia, el mapa religioso español, históricamente marcado por la hegemonía católica, comenzó a adquirir un perfil pluriconfesional más visible y progresivamente estable<sup>51</sup>.

Sin embargo, estos cambios no se produjeron en un vacío político ni social. La posición de España como frontera sur de la Unión Europea, junto con determinados acontecimientos internacionales –como la Guerra del Golfo y, de manera especialmente significativa, los atentados del 11-S en Nueva York, del 11-M en Madrid y del 7-J en Londres–, contribuyeron a la generación de percepciones negativas hacia determinadas comunidades, en particular hacia la población musulmana<sup>52</sup>. En ciertos discursos

---

<sup>49</sup> *Ídem.*

<sup>50</sup> Para más información al respecto, Escrivá Chordá, M.Á., y Castro, J. (2010). Minorías Étnico-Religiosas Implantadas en España: Desigual Función y Posición de Dos Iglesias de Habla Inglesa en Málaga. *The Journal of World Christianity*, vol. 3, 84 y 85. <https://doi.org/10.5325/jworlchri.3.2.0084>.

<sup>51</sup> La presencia de mezquitas y oratorios en diversas ciudades andaluzas, o de templos ortodoxos en barrios periféricos de Madrid y Barcelona, constituye una manifestación tangible de esa transformación. En tal sentido, Briones Gómez, R. (2018). Religiones e inmigración en la España actual... *op. cit.*, 4.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 7; Celador Angón, Ó. (2002). Estados Unidos: Las consecuencias de los atentados del 11 de septiembre en la protección de los derechos y libertades fundamentales. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, núm. 2, 413-423 y Rozenberg, D. (1996). Minorías religiosas y construcción democrática en España... *op. cit.*, 256-264.

políticos, la inmigración –especialmente la procedente de países de mayoría musulmana– fue, y continúa siendo en la actualidad, presentada como una amenaza para la cohesión social, la seguridad o la identidad cultural<sup>53</sup>. Esta construcción discursiva ha favorecido la asociación, en el imaginario colectivo, de determinadas confesiones minoritarias con el riesgo y la violencia, generando un contexto especialmente propicio para prácticas de discriminación y exclusión<sup>54</sup>.

En este contexto, la gestión del pluralismo religioso ha debido hacer frente a una doble exigencia: por un lado, garantizar el ejercicio efectivo de los derechos fundamentales de las minorías religiosas; por otro, responder a las tensiones derivadas de determinadas prácticas culturales que pueden entrar en conflicto con el ordenamiento jurídico español, particularmente en ámbitos como la igualdad de género o la protección de menores. Esta tensión ha obligado a las instituciones públicas a revisar y adaptar sus políticas sociales con el fin de conciliar el respeto a la diversidad con la preservación de los principios constitucionales<sup>55</sup>.

La respuesta institucional a este nuevo escenario ha sido, en términos generales, relevante, aunque no exenta de limitaciones. La creación, en 2004, de la *Fundación Pluralismo y Convivencia*, bajo el auspicio del Ministerio de Justicia, constituyó un paso significativo en la implementación efectiva de la LOLR y de los *Acuerdos de Cooperación de 1992*. Desde entonces, la Fundación ha impulsado programas de investigación, formación y mediación orientados tanto a normalizar la presencia pública de las minorías religiosas como a dotar a las administraciones públicas de herramientas adecuadas para gestionar la diversidad desde una perspectiva de derechos<sup>56</sup>. Posteriormente, la constitución del *Observatorio del Pluralismo Religioso* –fruto de la colaboración entre el Ministerio de Justicia, la Federación Española de Municipios y Provincias y la propia Fundación– ha

---

<sup>53</sup> García Ruiz, Y. (2018). Minorías religiosas en una Europa en crisis. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, núm. 1, 176.

<sup>54</sup> El 61 % de las personas en España perciben, hoy en día, el islam como una religión “negativa”. Ikerfel, Instituto de Investigaciones de Mercado y Marketing Estratégico (2025), *Barómetro sobre Religión y Creencias en España (BREC)*. 65.

[https://observatorioreligion.es/upload/05/37/Informe\\_Resultados\\_BREC\\_2025.pdf](https://observatorioreligion.es/upload/05/37/Informe_Resultados_BREC_2025.pdf).

<sup>55</sup> En este sentido, García Ruiz, Y. (2014). Pluralidad religiosa, diversidad cultural y derechos de la mujer: novedades jurisprudenciales en España en Pérez Álvarez, S. y Regueiro García, M.T., (coordinadores), *Gestión de la diversidad cultural en las sociedades contemporáneas*, Tirant lo Blanch, 327 y 328.

<sup>56</sup> Fundación Pluralismo y Convivencia. <https://www.pluralismoyconvivencia.es/>.

proporcionado un espacio de análisis, producción de conocimiento y difusión de buenas prácticas en la gestión pública de la diversidad religiosa<sup>57</sup>.

Pese a los avances alcanzados, persisten importantes asimetrías de carácter histórico y estructural. La Iglesia católica continúa ocupando una posición privilegiada, sustentada en una densa infraestructura institucional, en la vigencia de los Acuerdos con la Santa Sede y en un diálogo fluido y consolidado con los poderes públicos. Las confesiones minoritarias, por el contrario, siguen enfrentándose a dificultades significativas para acceder a niveles equiparables de reconocimiento y de ejercicio efectivo de sus derechos.

En conjunto, el itinerario recorrido desde el nacionalcatolicismo hasta el actual modelo de neutralidad cooperadora evidencia una transformación de gran calado. Se ha transitado desde un régimen confesional excluyente, en el que las minorías religiosas permanecían prácticamente invisibilizadas, hacia un marco constitucional que reconoce la libertad religiosa como derecho fundamental y que, al menos en el plano normativo, se compromete con los principios de igualdad y cooperación. Sin embargo, esta evolución ha sido, y continúa siendo, sinuosa, pues los avances normativos han coexistido con inercias históricas, privilegios persistentes y nuevas formas de estigmatización. El desafío actual consiste, por tanto, en profundizar en un modelo de gestión de la diversidad religiosa que garantice a las minorías religiosas –y a sus integrantes, incluidas las mujeres– el ejercicio pleno y efectivo de sus derechos en condiciones de igualdad, dentro del marco democrático y constitucional vigente.

### 3. Marco jurídico de protección y reconocimiento

#### 3.1. *Ámbito universal*

El sistema de protección internacional de las minorías religiosas en el marco de Naciones Unidas se ha configurado de manera progresiva, como resultado de un proceso histórico complejo que articula respuestas a crisis pasadas con la necesidad de adaptarse a los desafíos emergentes del escenario global. Lejos de constituir un modelo cerrado o plenamente coherente, este sistema ha evolucionado mediante la consolidación gradual de principios jurídicos, declaraciones, tratados internacionales y mecanismos

---

<sup>57</sup> Observatorio del pluralismo religioso en España. <https://www.observatorioreligion.es/>.

institucionales orientados a garantizar la libertad religiosa, la igualdad y el reconocimiento efectivo de la diversidad confesional. Su desarrollo ha sido impulsado, en gran medida, por una comunidad internacional cada vez más comprometida con la defensa de los derechos humanos y por la convicción de que la protección de las minorías religiosas constituye un elemento esencial para la cohesión social, la estabilidad democrática y la prevención de conflictos.

Desde una perspectiva histórica, la protección internacional de las minorías religiosas se inscribe en un proceso de larga duración, cuyas raíces se remontan a la Paz de Westfalia y a la progresiva conformación de una comunidad internacional que, durante siglos, trató la cuestión minoritaria como un asunto marginal. Hasta bien entrado el siglo XX, el tratamiento dispensado a los grupos confesionales minoritarios se limitó, por lo general, a disposiciones aisladas incluidas en tratados de naturaleza predominantemente bilateral, carentes de mecanismos efectivos de protección y subordinadas a la voluntad soberana de los Estados<sup>58</sup>.

El estallido de la Primera Guerra Mundial supuso una ruptura determinante de este esquema y dio lugar a la creación, en 1920, de la Sociedad de Naciones, que trató de sentar las bases de un sistema estructurado de tutela internacional. Inspirada en los principios de igualdad y no discriminación por motivos de raza, lengua o religión, la Sociedad de Naciones reconoció un conjunto de derechos y garantías en favor de las minorías, tales como la libertad de culto, la igualdad ante la ley, el derecho a fundar y administrar instituciones benéficas, religiosas o sociales y la posibilidad de presentar peticiones ante instancias supranacionales. No obstante, la aplicación desigual de dichas disposiciones y la falta de voluntad política para asegurar su cumplimiento efectivo limitaron gravemente su alcance<sup>59</sup>.

La devastación provocada por la Segunda Guerra Mundial evidenció la necesidad de articular un régimen universal de protección basado en la dignidad intrínseca de la persona humana y en la indivisibilidad de los derechos humanos. La Conferencia de San Francisco de 1945, que dio origen a la Organización de las Naciones Unidas, simbolizó esta aspiración. Sin embargo, la cuestión de las minorías religiosas reapareció desde

---

<sup>58</sup> Contreras Mazarío, J.M. (2004). *Las Naciones Unidas y la protección de las minorías religiosas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 40 y 41.

<sup>59</sup> Fernández Rodríguez, J.M. (2024). Minorías étnicas religiosas en la Europa de las naciones (II). *Studia Oecumenica*, núm. 24, 390-392. <https://doi.org/10.25167/so.5282>.

el inicio como un problema no resuelto<sup>60</sup>. La recomposición territorial de la posguerra, acompañada de políticas de asimilación forzosa y desplazamientos poblacionales, puso de manifiesto la fragilidad del orden internacional emergente y la urgencia de proteger la diversidad religiosa como condición necesaria para la paz y la estabilidad mundial<sup>61</sup>.

Pese a ello, la *Carta de las Naciones Unidas* no incorporó referencias específicas a las minorías<sup>62</sup>. La estrategia adoptada se centró en la protección del individuo como titular de derechos fundamentales, bajo la convicción de que la consagración del principio de no discriminación y de la libertad de conciencia permitiría neutralizar los riesgos asociados a la cuestión minoritaria.

En esta línea, la DUDH reconoció, en su artículo 18, el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, incluyendo la libertad de cambiar de religión o de creencia y de manifestarlas individual o colectivamente, en público o en privado, por medio de la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia<sup>63</sup>. Ese mismo día, la Asamblea General aprobó la *Resolución 217 C (III)*, en la que admitía explícitamente su incapacidad para formular una solución uniforme al problema de las minorías, limitándose a señalar que las Naciones Unidas no podían permanecer indiferentes ante dicha cuestión. Durante los años siguientes, la *Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías* se convirtió en el principal espacio técnico de reflexión, aunque sus trabajos se vieron obstaculizados por la falta de consenso político y por el contexto de la Guerra

---

<sup>60</sup> *Ídem.*

<sup>61</sup> Fernández Puyana, D. (2003). El régimen jurídico para la protección de las minorías nacionales en los países de la Europa Oriental conforme al Derecho previsto en Naciones Unidas. *Cuadernos Const. de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, núm. 43/44, Valencia, 127.

<sup>62</sup> Aunque la Carta de las Naciones Unidas no incluye una referencia expresa a las minorías, sí incorpora principios fundamentales –como la paz, la dignidad humana, la igualdad, la tolerancia y la no discriminación por motivos de religión– que constituyen la base del sistema internacional de protección de los derechos humanos. En particular, el artículo 1.3 consagra el compromiso de promover el respeto universal a los derechos y libertades fundamentales sin distinción alguna. Carta de las Naciones Unidas. 26 de junio de 1945.

<sup>63</sup> Complementariamente el artículo 26.2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos subraya el papel de la educación en el pleno desarrollo de la persona y en la promoción del respeto, la tolerancia y la convivencia entre los distintos grupos étnicos y religiosos. En este sentido, Declaración Universal de Derechos Humanos. 10 de diciembre de 1948. Resolución 217 A (III).

Fría, lo que favoreció en diversos Estados la adopción de políticas de asimilación forzosa o de desplazamiento poblacional<sup>64</sup>.

Un punto de inflexión decisivo se produjo con la adopción, en 1966, del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Su artículo 27 reconoció expresamente que, en los Estados donde existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no podrá negarse a las personas pertenecientes a ellas el derecho a llevar su propia vida cultural, a profesar y practicar su religión y a emplear su propio idioma. Este reconocimiento supuso la afirmación del derecho a la diferencia y comportó una responsabilidad activa por parte de los Estados, llamados a adoptar medidas positivas para garantizar su efectividad. El artículo 18 del mismo instrumento reafirmó, además, el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión<sup>65</sup>.

El desarrollo normativo continuó en la década de 1970 con el estudio elaborado por Francesco Capotorti en su condición de Relator Especial, en el que propuso una definición de *minoría* basada en la existencia de características étnicas, religiosas o lingüísticas diferenciadoras que los miembros del grupo desean preservar, y recomendó una aplicación plena del artículo 27 del Pacto, la redacción de una declaración específica sobre los derechos de las minorías y la adopción de medidas eficaces frente a su vulneración<sup>66</sup>. Este proceso culminó en 1981 con la adopción de la *Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y de Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones*, que, pese a su carácter no vinculante, estableció un catálogo detallado de obligaciones estatales y se consolidó como un referente interpretativo esencial<sup>67</sup>.

Tras el final de la Guerra Fría y el recrudecimiento de conflictos con un marcado componente religioso, la Asamblea General adoptó en 1992 la *Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales* o

---

<sup>64</sup> Para más información al respecto, Fernández Puyana, D. (2003). El régimen jurídico para la protección de las minorías... *op.cit.*, 128.

<sup>65</sup> Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. 16 de diciembre de 1966. Resolución 2200 A (XXI).

<sup>66</sup> Contreras Mazarío, J.M. (2004). *Las Naciones Unidas y la protección...* *op. cit.*, 108-116.

<sup>67</sup> La Declaración de 1981 reafirma la libertad de religión y de convicciones como derecho fundamental, condena la discriminación y la intolerancia por motivos religiosos y compromete a los Estados a promover el respeto y la convivencia, especialmente a través de la educación, constituyéndose en un referente ético y político en la protección de la libertad religiosa. Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones. 25 de noviembre de 1981. Resolución 36/55.

*Étnicas, Religiosas y Lingüísticas*. Este instrumento reafirmó el compromiso de los Estados con la protección de la identidad cultural, religiosa y lingüística de las minorías y articuló una doble dimensión: por un lado, la prohibición de la discriminación y el reconocimiento de derechos específicos; por otro, la exigencia de una acción estatal activa orientada a la preservación, el desarrollo y la participación efectiva de las minorías en la vida pública<sup>68</sup>.

Pese a los avances alcanzados, el sistema internacional de protección de las minorías religiosas presenta importantes debilidades de carácter estructural. La ausencia de una definición jurídicamente vinculante del concepto de *minoría* permite a algunos Estados negar la existencia de comunidades diferenciadas en su territorio. A ello se suma el auge de discursos políticos basados en la seguridad que, bajo la lucha contra el extremismo, han justificado restricciones desproporcionadas a la libertad religiosa, así como la proliferación de discursos de odio amplificadas por los entornos digitales<sup>69</sup>. No obstante, el sistema de Naciones Unidas ha demostrado una notable capacidad de adaptación, generando una red de garantías que, aunque imperfecta, proporciona visibilidad internacional a esta problemática y ofrece a los Estados orientaciones para la mejora de sus políticas públicas<sup>70</sup>.

En definitiva, tras más de ochenta años desde la adopción de la Carta de las Naciones Unidas, la protección de las minorías religiosas ha evolucionado desde una inicial omisión normativa hacia la consolidación de un cuerpo jurídico complejo, plural y dinámico, que combina la defensa de la dignidad individual con el reconocimiento del valor de la identidad colectiva. No obstante, la eficacia de este cuerpo normativo sigue dependiendo, en gran medida, de la voluntad de los Estados y de la capacidad de los mecanismos internacionales de supervisión.

### 3.2. *Ámbito europeo*

El contexto europeo ha desempeñado un papel determinante en la configuración de un marco jurídico específico orientado a la protección de las minorías religiosas, particularmente a partir del proceso de recons-

---

<sup>68</sup> Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas. 18 de diciembre de 1992. Resolución 47/135.

<sup>69</sup> García Ruiz, Y. (2018). Minorías religiosas en una Europa en crisis... *op. cit.*, 176.

<sup>70</sup> Para más información sobre de sistema de Naciones Unidas, Contreras Mazarío, J.M. (2004). *Las Naciones Unidas y la protección...* *op. cit.*, 383-398 y (2002). El tratamiento de las minorías religiosas en la Sociedad de las naciones. *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, núm. 2, 121-124.

trucción institucional emprendido tras la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, las instituciones europeas han ido articulando de manera progresiva una arquitectura normativa concebida para garantizar los derechos fundamentales, reforzar la libertad religiosa y promover la igualdad de trato en sociedades crecientemente plurales. A lo largo de las décadas, organismos como el Consejo de Europa y la Unión Europea han contribuido al desarrollo de instrumentos jurídicos y mecanismos institucionales destinados a dar respuesta a los desafíos que plantea el pluralismo religioso contemporáneo en el espacio europeo.

Desde 1945, el continente europeo ha ido configurando un entramado normativo sustentado en la convicción –asumida tras la experiencia de los totalitarismos– de que la estabilidad democrática sólo resulta posible sobre la base del reconocimiento de la dignidad humana como fundamento de todos los derechos fundamentales. Este entramado se ha consolidado mediante normas emanadas del Consejo de Europa, declaraciones de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, directivas de la Unión Europea y una jurisprudencia progresivamente más elaborada. El resultado es una arquitectura jurídica compleja, diseñada para responder a los retos derivados de la diversidad cultural y religiosa, particularmente relevantes en el contexto europeo<sup>71</sup>.

El punto de partida normativo se sitúa en el *Convenio Europeo de Derechos Humanos*, adoptado en 1950 en el seno del Consejo de Europa. Su artículo 9 consagra la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, mientras que el artículo 14 prohíbe toda forma de discriminación, incluida la motivada por la pertenencia a una minoría nacional<sup>72</sup>. No obstante, el enfoque del Convenio fue marcadamente individualista, en la medida en que la protección se dirigía a las personas, fundamentalmente, sin reconocer derechos colectivos específicos a las comunidades minoritarias<sup>73</sup>.

Durante las primeras décadas de aplicación del Convenio, tanto la Comisión Europea de Derechos Humanos como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos consolidaron una interpretación caracterizada por un

---

<sup>71</sup> Sobre islam e inmigración en Europa, entre otros estudios, Ramírez, Á., y Mijares, L. (2005). Gestión del islam y de la inmigración en Europa: tres estudios de caso. *Migraciones*, núm. 18, 77-104.

<sup>72</sup> Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales. 4 de noviembre de 1950.

<sup>73</sup> De Miguel Zaragoza, J. (1976). Regionalización y minorías en el área del consejo de Europa. *Documentación administrativa*, núm. 169, 154. <https://doi.org/10.24965/da.vi169.4143>.

amplio margen de apreciación estatal, que otorgaba a los Estados una considerable discrecionalidad en la regulación de la libertad religiosa. En este contexto, la jurisprudencia dificultó el reconocimiento de un estatus jurídico colectivo diferenciado para las comunidades religiosas minoritarias, al considerar que los titulares de los derechos protegidos eran exclusivamente los individuos<sup>74</sup>.

El final de la Guerra Fría supuso un punto de inflexión en la configuración del marco europeo de protección. La desintegración de la Unión Soviética y de la antigua Yugoslavia puso de manifiesto que la negación o marginación de las identidades colectivas podía derivar en conflictos violentos, limpiezas étnicas y graves vulneraciones de derechos humanos. En este nuevo escenario, la entonces Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa adoptó en 1990 el *Documento de Copenhague sobre la Dimensión Humana*, que reconoció de forma explícita un conjunto de derechos fundamentales aplicables a las minorías nacionales, incluida la libertad religiosa<sup>75</sup>.

Dos años más tarde, el *Documento Final de la Conferencia de Helsinki* estableció la figura del Alto Comisionado para las Minorías Nacionales, concebido como un mecanismo de diplomacia preventiva y de alerta temprana, destinado a intervenir en situaciones de tensión intercomunitaria susceptibles de comprometer la estabilidad y la paz<sup>76</sup>.

Ese mismo año, el Consejo de Europa adoptó la *Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias*, orientada a la protección y promoción de las lenguas históricas no mayoritarias. Aunque centrada en el ámbito

---

<sup>74</sup> Para más información al respecto, Pérez Álvarez, S. (2014). Fundamentos de los Derechos de las Minorías en Suárez Pertierra, G., Souto Galván, E., Ciárriz Labiano, M.J., Regueiro García, M.T., Rodríguez Moya, A., Ariza Robles, A., Pérez Álvarez, S., Pelayo Olmedo, J.D., *Derecho y minorías*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 52.

<sup>75</sup> El artículo 9.4 garantiza la libertad de pensamiento, conciencia y religión, incluyendo el derecho a cambiar de creencia y a manifestarla individual o colectivamente, con límites compatibles con las normas internacionales. Además, otros preceptos relevantes –como los artículos 32.3, 32.4, 33, 35, 36 y 40– completan el marco de protección en ese ámbito. En tal sentido, Documento de la Reunión de Copenhague de la Conferencia sobre la Dimensión Humana de la CSCE. <https://www.osce.org/files/f/documents/5/3/14309.pdf>.

<sup>76</sup> En tal sentido, CSCE. Documento de Helsinki 1992. El desafío del cambio. <https://www.osce.org/files/f/documents/a/5/39535.pdf> y Ruiz Vieytez, E. (1998). La protección jurídica de las minorías en la Historia Europea. *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, núm. 3, 63.

lingüístico, la Carta reconoce en su preámbulo que la diversidad cultural constituye un patrimonio común europeo y, al facilitar el acceso a la educación y a los medios de comunicación en la lengua propia, crea condiciones favorables para el mantenimiento de prácticas culturales y religiosas diferenciadas<sup>77</sup>.

Más significativa fue la adopción, en 1995, del *Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales*, primer tratado multilateral jurídicamente vinculante dedicado de manera específica a la cuestión minoritaria. Este instrumento impone a los Estados obligaciones positivas orientadas a fomentar un clima de tolerancia, garantizar la no discriminación y adoptar medidas normativas, educativas y culturales que permitan a las personas pertenecientes a minorías ejercer libremente su religión, establecer lugares de culto, fundar asociaciones religiosas y acceder a los medios de comunicación. No obstante, el Convenio evita enumerar derechos colectivos de forma expresa y concede a los Estados un margen de apreciación significativo, reforzado por un sistema de seguimiento basado en informes periódicos y carente de procedimientos contenciosos individuales<sup>78</sup>.

En paralelo a la acción del Consejo de Europa y de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, la Unión Europea ha ido incorporando progresivamente la cuestión de las minorías religiosas a su acervo normativo. Aunque en sus orígenes el proceso de integración comunitaria se centró fundamentalmente en objetivos económicos, a partir de la década de 1990 se produjo un giro hacia la afirmación de los valores democráticos, la diversidad cultural y la protección de los derechos fundamentales. El Tratado de la Unión Europea incluyó, en su artículo 2, el respeto a los derechos de las personas pertenecientes a minorías entre los

---

<sup>77</sup> Carta europea de las lenguas regionales o minoritarias. Aprobada en Estrasburgo el 5 de noviembre de 1992.

<sup>78</sup> Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales. 10 de noviembre de 1994. En virtud de las particularidades nacionales, el Comité ha señalado que cada Estado goza de un margen de apreciación para determinar el ámbito de aplicación del Convenio. No obstante, ha precisado que dicho margen debe ejercerse conforme a los principios generales del Derecho internacional, así como a los principios específicos establecidos en el propio Convenio para la protección de las minorías nacionales. En ningún caso este margen puede dar lugar a decisiones arbitrarias o a distinciones carentes de justificación. Para más información al respecto, Pelayo Olmedo, D. (2014). Estatuto Jurídico de las Minorías, en Suárez Perterra, G., Souto Galván, E., Ciáurriz Labiano, M.J., Regueiro García, M.T., Rodríguez Moya, A., Ariza Robles, A., Pérez Álvarez, S., Pelayo Olmedo, J.D., *Derecho y minorías*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 80 y 81.

valores fundacionales de la Unión y reafirmó, en su artículo 3, el compromiso con la preservación de la diversidad cultural y lingüística<sup>79</sup>.

Asimismo, los Criterios de Copenhague introdujeron el respeto a las minorías como requisito político para la adhesión de nuevos Estados miembros, aun cuando la Unión carecía entonces de un marco específico en la materia<sup>80</sup>. Posteriormente, el Tratado de Ámsterdam proporcionó una base jurídica explícita para combatir la discriminación por motivos religiosos, lo que permitió la adopción de las *Directivas 2000/43/CE* y *2000/78/CE*, que prohíben la discriminación racial, étnica y religiosa en ámbitos como el empleo, la educación, la seguridad social o el acceso a bienes y servicios<sup>81</sup>. Este marco se vio reforzado por la *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*, que consagró expresamente la libertad religiosa y la prohibición de discriminación por motivos religiosos<sup>82</sup>.

De forma paralela, la jurisprudencia europea ha acompañado esta evolución normativa. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha ido restringiendo progresivamente el margen de apreciación estatal cuando las medidas adoptadas afectan de manera desproporcionada a comunidades religiosas minoritarias<sup>83</sup>, mientras que el Tribunal de Justicia de la Unión

---

<sup>79</sup> Versión Consolidada del Tratado de la Unión Europea. 30 de marzo de 2010.

<sup>80</sup> <https://eur-lex.europa.eu/ES/legal-content/glossary/accession-criteria-copenhagen-criteria.html>, última consulta realizada el 16 de mayo de 2025.

<sup>81</sup> Directiva 2000/43/CE del Consejo, relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico. 29 de junio de 2000 y Directiva 2000/78/CE del Consejo, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación. 27 de noviembre de 2000.

<sup>82</sup> La Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea reconoce, en su artículo 10, la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, y prohíbe, en su artículo 21, toda forma de discriminación, incluida la basada en la religión o la pertenencia a una minoría. Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea. 18 de diciembre de 2000. (2000/C 364/01).

<sup>83</sup> Aunque el Convenio Europeo de Derechos Humanos sólo menciona la pertenencia a una minoría nacional como motivo de discriminación en su artículo 14, la jurisprudencia europea ha ampliado progresivamente su alcance. Desde 1983 se admitió que el modo de vida tradicional de una minoría podía quedar protegido por el artículo 8 del Convenio, y esta línea se consolidó a partir de la sentencia *Buckley c. Reino Unido* (1996) y, posteriormente, *Chapman c. Reino Unido* (2001). A partir de estos pronunciamientos, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha reconocido de forma más clara la especial incidencia de la pertenencia a una minoría en el ejercicio de los derechos garantizados por el Convenio. En este sentido, Díaz Pérez de Madrid, A. (2005). Minorías y Unión Europea: implicaciones jurídico-políticas de la ampliación de la Unión al

Europea ha abordado cuestiones relativas a los requisitos lingüísticos, la libre circulación y el principio de no discriminación, reconociendo que la protección de una minoría lingüística puede justificar determinadas excepciones procedimentales al régimen ordinario<sup>84</sup>.

Pese a estos avances, el panorama europeo continúa caracterizándose por una notable fragmentación normativa. El Consejo de Europa ha desarrollado un marco sustantivo relativamente robusto, aunque centrado predominantemente en la protección individual y dotado de mecanismos de control limitados; la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa ha contribuido mediante instrumentos de diplomacia preventiva carentes de fuerza jurídica vinculante; y la Unión Europea ha impulsado una normativa antidiscriminación de alcance significativo, sin llegar a configurar un régimen integral específicamente orientado a la protección de las minorías religiosas<sup>85</sup>. Esta dispersión genera desigualdades sustanciales entre los Estados miembros, visibles en aspectos como los regímenes de financiación pública de las confesiones minoritarias<sup>86</sup>, los requisitos para su reconocimiento jurídico<sup>87</sup> o el estatus conferido a sus festividades religiosas<sup>88</sup>.

---

centro y este de Europa. *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, núm. 21, Madrid, 521; Tribunal Europeo de Derechos Humanos. *Case of Burkley v. The United Kingdom*; 29 de septiembre de 1996, núm. 20348/92 y Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Caso *Champan* contra Reino Unido; de 18 de enero de 2001, núm. 27238/95.

<sup>84</sup> El Tribunal de Justicia de la Unión Europea ha abordado la tensión entre el principio de no discriminación por razón de nacionalidad y las políticas de protección de las minorías, admitiendo en su jurisprudencia que, en determinadas circunstancias, pueden adoptarse medidas positivas para salvaguardar derechos minoritarios. Así lo puso de relieve en asuntos como *Groener y Angonese*, relativos a la exigencia de conocimientos lingüísticos, y en el caso *Bickel y Franz*, sobre el derecho a ser juzgado en la lengua de una minoría, reconociendo excepciones justificadas al principio general de igualdad de trato. Díaz Pérez de Madrid, A. (2005). *Minorías y Unión Europea: implicaciones jurídico-políticas de la ampliación de la Unión al centro y este de Europa*. *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, núm. 21, Madrid, 524-526.

<sup>85</sup> Ruíz Vieitez, E. (1998). *La protección jurídica de las minorías...* *op. cit.*, 64 y 65.

<sup>86</sup> Sobre financiación pública de las confesiones religiosas, Torres Gutiérrez, A. (2019). ¿Límites? en la financiación de las confesiones religiosas en España: una asimetría de difícil encaje en los principios de laicidad y no discriminación, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, n°35, 47-123; Meseguer Velasco, S. (2019). *Financiación de la religión en Europa*, Digital Reasons.

<sup>87</sup> García Ruiz, Y. (2018). *Minorías religiosas en una Europa en crisis...* *op. cit.*, 182-188.

<sup>88</sup> Sobre festividades religiosas, Labaca Zabala, M.L. (2016). *Las festividades religiosas: "Manifestaciones representativas del patrimonio cultural inmaterial*. *Revista sobre patrimonio cultural: regulación, propiedad intelectual e industrial (RIIPAC)*, núm. 8.

En conjunto, Europa ha transitado desde un modelo de no injerencia estatal hacia otro de promoción activa de la identidad minoritaria. La libertad religiosa y la prohibición de discriminación constituyen hoy un mínimo normativo común, al que se suman la dimensión cultural aportada por la *Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias* y el *Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales*, la perspectiva de seguridad desarrollada en el ámbito de la OSCE y las vías de tutela jurídica introducidas por la Unión Europea. El desafío del siglo XXI consiste en dotar a este entramado de mayor coherencia, densidad normativa y eficacia jurídica, de modo que las comunidades religiosas minoritarias no sólo estén formalmente protegidas, sino plenamente reconocidas como sujetos legítimos y activos en el espacio público europeo.

### 3.3. Ordenamiento jurídico español

El ordenamiento jurídico español articula la protección y el reconocimiento de las minorías religiosas sobre un doble fundamento constitucional: el derecho a la igualdad y el derecho a la libertad religiosa. El artículo 14 de la Constitución Española proclama la igualdad ante la ley y proscribe toda discriminación, entre otras causas, por razón de religión<sup>89</sup>. Esta cláusula actúa como una garantía transversal que impide que la adscripción –o la no adscripción– religiosa pueda erigirse en un criterio legítimo de diferenciación jurídica.

La pieza angular del sistema se encuentra, no obstante, en el artículo 16 CE<sup>90</sup>, que garantiza, en su apartado primero, la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y de las comunidades, con la única limitación que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. Este precepto consagra un derecho de doble dimensión: de un lado, una vertiente interna, que ampara la libertad de tener, cambiar o no profesar convicciones religiosas; de otro, una vertiente externa, que protege su expresión y proyección social mediante prácticas, ritos, expresiones simbólicas y actividades de difusión doctrinal.

El apartado segundo del mismo artículo refuerza la protección de la esfera más íntima de la persona al prohibir que nadie pueda ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias, garantía que no sólo impone un deber de abstención a los poderes públicos, sino que proyecta

---

<sup>89</sup> Constitución Española. Art. 14. 29 de diciembre de 1978. (BOE-A-1978-31229).

<sup>90</sup> Constitución Española. Art. 16. 29 de diciembre de 1978. (BOE-A-1978-31229).

también obligaciones positivas de prevención frente a presiones o discriminaciones procedentes de terceros. Por su parte, el apartado tercero introduce el rasgo definitorio del modelo español: la no confesionalidad del Estado, acompañada del mandato de que los poderes públicos tengan en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantengan relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones. Esta fórmula, interpretada por el Tribunal Constitucional como expresión de una laicidad positiva, configura una neutralidad activa mediante la cual el Estado no se adscribe a confesión alguna, pero reconoce la dimensión social del fenómeno religioso y habilita mecanismos de cooperación con las confesiones presentes en la sociedad<sup>91</sup>.

El desarrollo legislativo del artículo 16 CE se materializó en la *Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa* (en adelante, LOLR), aprobada en un momento clave de la transición democrática. La LOLR traduce los principios constitucionales de neutralidad y cooperación en un marco normativo que reconoce a las confesiones un estatuto jurídico con vocación de igualdad. Su artículo 1 garantiza el derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto, reafirma que las creencias religiosas no pueden constituir motivo de desigualdad o discriminación, prohíbe la invocación de motivos religiosos para impedir el ejercicio de trabajos o actividades o el desempeño de cargos públicos y reitera la no confesionalidad del Estado.

El artículo 2 concreta el contenido material del derecho mediante una enumeración amplia que incluye la libertad de profesar creencias, cambiarlas o no tener ninguna, la práctica de actos de culto, la asistencia religiosa, la conmemoración de festividades propias, la celebración de ritos matrimoniales, la sepultura digna, la educación religiosa, la reunión y manifestación con fines religiosos, así como la creación de asociaciones y lugares de culto<sup>92</sup>.

Una pieza central del esquema legal es el Registro de Entidades Religiosas, previsto en el artículo 5 de la LOLR, que atribuye personalidad jurídica a las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas, así como a sus federaciones, una vez inscritas. Este mecanismo cumple una función estructural, en la medida en que dota de personalidad jurídica a las enti-

---

<sup>91</sup> Sentencia del Tribunal Constitucional 46/2001, de 15 de febrero. F.J. 4.

<sup>92</sup> Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa. 5 de julio de 1980. (BOE-A-1980-15955); Martínez Torrón, J. (2009). La Ley Orgánica de Libertad Religiosa, veintiocho años después. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 19, 3 y Urrutia Asua, G. (2017). *Entrelazados. Minorías religiosas en Asturias, Cantabria y la Rioja*, Icaria, Barcelona, 19.

dades religiosas, habilita el ejercicio de derechos específicos y canaliza la interlocución institucional con los poderes públicos. No obstante, la exigencia de acreditar “fines religiosos” ha suscitado críticas doctrinales, en tanto otorga a la Administración un margen de valoración sustantiva sobre el carácter religioso de la entidad solicitante, susceptible de tensionar el principio de neutralidad estatal. Complementariamente, el artículo 6 de la LOLR refuerza la autonomía institucional de las confesiones inscritas, al reconocer su capacidad para establecer normas de organización, régimen interno y régimen de personal, así como para incorporar cláusulas de salvaguardia de su identidad religiosa y de su carácter propio<sup>93</sup>.

El elemento más controvertido del sistema se proyecta en el artículo 7 de la *Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa*, que habilita la formalización de Acuerdos de Cooperación con aquellas confesiones inscritas que, por su ámbito y número de creyentes, hayan alcanzado un notorio arraigo en España. Esta previsión introduce una apertura hacia comunidades religiosas minoritarias; sin embargo, su aplicación ha suscitado relevantes controversias doctrinales, derivadas de la configuración del notorio arraigo como un concepto jurídico indeterminado, expuesto a interpretaciones dispares y potencialmente desiguales.

En conjunto, la LOLR ha ampliado de forma significativa la cobertura jurídica de las confesiones inscritas, incluidas las minoritarias. La evolución estadística del Registro de Entidades Religiosas da cuenta de su impacto: de 250 entidades inscritas en 1981 se ha pasado a más de 6.500 en 2015<sup>94</sup>. Sin embargo, una parte relevante de la doctrina ha subrayado la necesidad de una actualización normativa, tanto por la ambigüedad del concepto de “notorio arraigo” como por el amplio margen de discrecionalidad administrativa en la apreciación del carácter religioso de determinadas entidades<sup>95</sup>. A ello se suma la diferenciación material entre confe-

---

<sup>93</sup> En tal sentido, Corral Salvador, C. (1991). Valoración actual de la ley orgánica de libertad religiosa (7/1980, de 5 de julio) en sí misma y en su aplicación. *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, vol. 66, núm. 257, 223 y Rosell, J. (2002). Breves reflexiones acerca de la situación de las minorías religiosas en España. *Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura*, núm. 19-20, 124.

<sup>94</sup> En tal sentido, Díez de Velasco, F., (2017). Las minorías religiosas en España... *op. cit.*, 301 y 302.

<sup>95</sup> Entre otros, Llamazares Fernández, D. (2009). Revisión de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, núm. 9, 1, 191-250 y Castro Jover, M.A. (2020). Propuestas para una reforma de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. *Derecho y religión*, núm. 15, 53-64.

siones con Acuerdo de Cooperación, aquellas a las que se ha reconocido el notorio arraigo y las meramente inscritas en el Registro, configuración que opera en la práctica como un sistema escalonado de acceso a derechos y beneficios<sup>96</sup>.

La categoría de “notorio arraigo” pretendía, en origen, habilitar una vía institucional para intensificar la cooperación estatal con confesiones minoritarias dotadas de una presencia social significativa. Sin embargo, su incorporación resultó controvertida desde la propia tramitación parlamentaria, al ser calificada como ambigua y susceptible de generar efectos discriminatorios<sup>97</sup>.

En la práctica, la Administración dispuso de un amplio margen de apreciación al ponderar el “ámbito” –esto es, la implantación territorial y estructural– y el “número de creyentes”, de difícil determinación objetiva. Sobre esta base, el Ministerio de Justicia<sup>98</sup> declaró el notorio arraigo del protestantismo y del judaísmo en 1984, y del islam en 1989, lo que permitió la conclusión, en 1992, de los tres Acuerdos de Cooperación con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Judías de España y la Comisión Islámica de España, aprobados como las *Leyes 24/1992, 25/1992 y 26/1992*, respectivamente<sup>99</sup>. Dichos Acuerdos reconocieron, entre otros extremos, la enseñanza religiosa en centros públicos, la asistencia espiritual en las Fuerzas Armadas, hospitales y centros penitenciarios, la plena eficacia civil del matrimonio celebrado en forma religiosa, el reconocimiento oficial de festividades propias y un régimen fiscal equiparable al previsto para las entidades sin ánimo de lucro<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> Martínez Torrón, J. (2009). *La Ley Orgánica de Libertad Religiosa... op. cit.*, 9.

<sup>97</sup> Para más información sobre notorio arraigo, Torres Sospedra, D. (2023). *Notorio arraigo de las entidades religiosas... op. cit.*, 31.

<sup>98</sup> Sobre la organización administrativa de la libertad religiosa, Murillo Muñoz, M. (2025). La evolución histórica en España de la organización administrativa competente en materia religiosa, *Libertad de conciencia, tolerancia y derecho*, op. cit., 281-296.

<sup>99</sup> Torres Gutiérrez, A. (2024). La declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España: reflexiones a propósito de su reconocimiento a favor de la comunidad bahá'í. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 64, 3-6.

<sup>100</sup> Para más información, Torres Sospedra, D. (2022). El estatuto jurídico de las entidades religiosas con notorio arraigo en España. *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, núm. 16 bis, 775.

Con posterioridad a 1992, obtuvieron la declaración de notorio arraigo otras confesiones –la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2003), los Testigos de Jehová (2006), la Unión Budista de España (2007) y la Iglesia Ortodoxa (2010) –, sin que ninguna de ellas llegara a suscribir un Acuerdo de Cooperación, al no concurrir nuevamente la voluntad política necesaria para iniciar y sostener el proceso negociador. Esta situación ha consolidado un esquema jerárquico: en la cúspide, la Iglesia católica, amparada por los Acuerdos con la Santa Sede de 1979; en un segundo nivel, las confesiones con Acuerdos de 1992; en un tercero, las confesiones con notorio arraigo sin Acuerdo; seguidas por las meramente inscritas; y, en el nivel inferior, aquellas no inscritas y, por tanto, carentes de personalidad jurídica<sup>101</sup>.

La inseguridad jurídica asociada a la falta de concreción del notorio arraigo motivó la aprobación del *Real Decreto 593/2015, de 3 de julio*, que formalizó su declaración y estableció cinco requisitos acumulativos para su reconocimiento<sup>102</sup>. Si bien esta regulación incrementó el grado de objetivación y, con ello, la seguridad jurídica, mantuvo márgenes cualitativos apreciables en la valoración de la estructura organizativa y, especialmente, de la denominada “participación activa”, lo que deja abierta la posibilidad de interpretaciones dispares.

Desde la entrada en vigor de este *Real Decreto*, únicamente la Comunidad Bahá'í de España ha obtenido la declaración de notorio arraigo conforme a la nueva regulación, mediante la *Orden PCM/1065/2023, de 18 de septiembre*, tras informe favorable de la Comisión Asesora<sup>103</sup>. En la actualidad existen nueve confesiones con notorio arraigo; de ellas, cinco –la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, los Testigos de Jehová, la Unión Budista de España, la Iglesia Ortodoxa y la Comunidad

---

<sup>101</sup> En este sentido, Torres Gutiérrez, A. (2023). Minorías religiosas sin Acuerdo de Cooperación y laicidad en Torres Gutiérrez, A. y Arjona-Pelado, I., *10 años de promoción y defensa de la libertad religiosa. Análisis, retos y propuestas para el presente y futuro de la libertad de creencias en España y Europa*, Dykinson, Madrid, 431 y 432.

<sup>102</sup> Real Decreto 593/2015 por el que se regula la declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España. 3 de julio. (BOE-A-2015-8642) y Pons Portella, M. (2016). La declaración del notorio arraigo de las confesiones religiosas en España tras el Real Decreto 593/2015, de 3 de julio (2016). *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 41, 31 y Torres Gutiérrez, A. (2024). La declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas... *op. cit.*, 10.

<sup>103</sup> Orden PCM/1065/2023, por la que se declara el notorio arraigo de la Comunidad Bahá'í de España, a los efectos previstos en la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa. 18 de septiembre. (BOE-A-2023-20102).

Bahá'í- carecen de Acuerdo de Cooperación. El reconocimiento de notorio arraigo produce efectos limitados, aunque no irrelevantes: desde la *Ley 15/2015, de Jurisdicción Voluntaria*, se reconoce la eficacia civil de los matrimonios celebrados conforme a la forma religiosa de estas confesiones, y cuentan con representación en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa<sup>104</sup>.

La asimetría resulta especialmente visible en contraste con el régimen de la Iglesia católica, cuya exención respecto al Impuesto sobre Bienes Inmuebles alcanza incluso a inmuebles destinados a actividades lucrativas<sup>105</sup>. La principal limitación en la cooperación económica del Estado con las confesiones minoritarias se encuentra en la disposición adicional novena de la *Ley 49/2002*, que reserva el tratamiento fiscal favorable a las confesiones con Acuerdo de Cooperación<sup>106</sup>. Este diseño perpetúa una estructura estratificada del pluralismo religioso y priva a las confesiones con notorio arraigo, pero sin Acuerdo, de instrumentos fiscales relevantes para su sostenimiento y desarrollo, dificultando el ejercicio efectivo del derecho a la libertad religiosa.

El contexto sociológico refuerza la urgencia de revisar este modelo. Según los datos del CIS, el porcentaje de personas que se declaran católicas ha descendido del 89 % en 1978<sup>107</sup> al 53,8 % en 2022<sup>108</sup>, mientras que el de católicos practicantes ha pasado del 65,7 % al 18,6 %<sup>109</sup>, al tiempo que aumentan las personas indiferentes y las adscripciones a minorías religiosas. En una sociedad crecientemente secular y plural, la persistencia de un sistema piramidal de reconocimiento confesional plantea serios interrogantes de compatibilidad con el principio de igualdad.

---

<sup>104</sup> Ley 15/2015 de la Jurisdicción Voluntaria. 2 de julio. (BOE-A-2015-7391). Para más información al respecto, Torres Sospedra, D. (2020). La inserción del notorio arraigo en la regulación matrimonial del Código Civil español. *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, núm. 12, 116-137.

<sup>105</sup> Torres Gutiérrez, A. (2024). La declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas... *op. cit.*, 31 y 32.

<sup>106</sup> *Ibid*, 34 y Ley 49/2002, de régimen fiscal de las entidades sin fines lucrativos y de los incentivos fiscales al mecenazgo. 23 de diciembre. (BOE-A-2002-25039).

<sup>107</sup> CIS, Post referéndum sobre la Constitución, Estudio n° 1177, Diciembre 1978, 5.

<sup>108</sup> En este sentido, CIS, Barómetro de septiembre 2022. Avance de resultados. Tabulación por creencias. Estudio n° 3375. Septiembre 2022, 34.

<sup>109</sup> Loyola Sergio, A. (2022). Pluralismo religioso, interculturalidad y laicidad: obstáculos jurídicos en el ámbito de la enseñanza en la escuela pública. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, núm. 22, 333.

En definitiva, varias décadas después de la aprobación de la LOLR, la figura del notorio arraigo ha perdido en gran medida la funcionalidad para la que fue concebida. Desde 1992 no se han suscrito nuevos Acuerdos de Cooperación, pese a la existencia de confesiones que cumplen los requisitos exigidos, lo que evidencia una disociación entre el diseño normativo y su aplicación efectiva. Esta situación genera un trato desigual para las confesiones minoritarias y debilita el principio constitucional de neutralidad. Una reforma orientada a actualizar el marco jurídico permitiría adecuarlo a una sociedad crecientemente plural y secularizada, garantizar una cooperación real en condiciones de igualdad y preservar la coherencia y credibilidad del modelo español de libertad religiosa.

#### 4. Desafíos presentes y futuros para las minorías religiosas en España

El pluralismo religioso en España ya no constituye un fenómeno periférico, sino un rasgo estructural de la sociedad contemporánea que interpela directamente la capacidad del Estado y de sus instituciones para garantizar una libertad religiosa real y efectiva en condiciones de igualdad. En este contexto, los desafíos que enfrentan las minorías religiosas trascienden el plano del reconocimiento formal de derechos y se proyectan sobre su materialización cotidiana, lo que exige un análisis crítico de las estructuras normativas, institucionales y sociales que condicionan su ejercicio efectivo.

Un primer desafío remite, como ya se ha analizado, al propio concepto de *minoría religiosa*. Estas no pueden entenderse como realidades aisladas ni meramente cuantitativas, sino como el resultado de relaciones asimétricas de poder en las que determinadas tradiciones religiosas han quedado relegadas a posiciones subordinadas. Desde esta perspectiva, la condición minoritaria adquiere un carácter relacional, producido por estructuras hegemónicas que inciden en el grado de reconocimiento, visibilidad y acceso efectivo a derechos. Ello exige una revisión multidimensional del concepto, que incorpore elementos jurídicos, sociológicos y contextuales junto a los estrictamente objetivos.

Uno de los retos más significativos de la España actual sigue siendo la persistencia de una asimetría estructural derivada de la hegemonía histórica del catolicismo. Aunque atenuada por los procesos de secularización, la posición privilegiada de la Iglesia católica continúa proyectándose sobre el ordenamiento jurídico y las políticas públicas, configurando un

sistema escalonado de reconocimiento confesional<sup>110</sup>. Este esquema sitúa, en la cúspide, a la Iglesia católica; en un segundo nivel, a las confesiones con Acuerdos de Cooperación; posteriormente, a aquellas con notorio arraigo; seguidas por las confesiones meramente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas; y, finalmente, a las comunidades carentes de personalidad jurídica. Esta estratificación genera diferencias sustanciales en el acceso a beneficios fiscales, financiación pública, infraestructuras, asistencia religiosa y reconocimiento institucional, lo que compromete el ejercicio pleno del derecho a la libertad religiosa y tensiona el principio de neutralidad estatal.

A pesar de que en las décadas de 1980 y 1990 el debate académico y político se centró en el proceso de secularización, desde los años 2000 la atención se ha desplazado hacia el reconocimiento, el incremento y la visibilidad de las confesiones minoritarias<sup>111</sup>, lo que ha planteado nuevos retos para la gestión pública y la convivencia social. En la actualidad, los datos anticipan una sociedad crecientemente secularizada<sup>112</sup>; sin embargo, en la población juvenil comienzan a observarse fenómenos incipientes que podrían matizar esta evolución, como la reaparición de referencias religiosas en redes sociales o en determinadas manifestaciones culturales contemporáneas, donde la fe adopta nuevas formas de visibilidad<sup>113</sup>. Aunque aún am-

---

<sup>110</sup> Urrutia Asua, G. (2017). *Entrelazados. Minorías religiosas...* *op. cit.*, 19 y Rozenberg, D. (1996). *Minorías religiosas y construcción democrática en España...* *op. cit.*, 254.

<sup>111</sup> La adscripción a religiones distintas del catolicismo ha aumentado del 0,7% al 5,7% de la población residente en España, siendo especialmente relevante el crecimiento de la población musulmana (del 0,2% al 1,5%), protestante (del 0,2% al 2%) y de los Testigos de Jehová (del 0,1% al 0,3%). Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Creencias religiosas de la población residente en España. [https://www.observatorioreligion.es/banco-de-datos/1\\_1\\_\\_creencias\\_religiosas\\_de\\_la\\_poblacion\\_residente\\_en\\_espana.html](https://www.observatorioreligion.es/banco-de-datos/1_1__creencias_religiosas_de_la_poblacion_residente_en_espana.html).

<sup>112</sup> Los datos relativos a la población joven refuerzan esta interpretación: sólo un 7,8% se declara católico practicante, mientras que cerca del 20% se identifica como ateo y un 14,9% como no creyente. Esta baja adscripción religiosa se refleja asimismo en el nivel de intensidad declarado, pues un 63,8% de los jóvenes se sitúa en el grado más bajo de religiosidad, frente a sólo un 17% que afirma vivir su religión de manera activa. Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Creencias religiosas de la población residente en España.

[https://www.observatorioreligion.es/banco-de-datos/1\\_4\\_\\_creencias\\_religiosas\\_de\\_la\\_poblacion\\_joven.html](https://www.observatorioreligion.es/banco-de-datos/1_4__creencias_religiosas_de_la_poblacion_joven.html).

<sup>113</sup> Marirrodriaga, J. (30 de octubre de 2025). Tres razones por las que el catolicismo regresa. *El País*. <https://elpais.com/opinion/2025-10-30/tres-razones-por-las-que-el-catolicismo-regresa.html>.

biguos, estos indicios sugieren posibles reconfiguraciones del panorama religioso que requerirán políticas públicas sensibles y eficaces.

Un segundo desafío relevante se sitúa en el ámbito urbanístico e infraestructural. Pese a la existencia de una red amplia de lugares de culto pertenecientes a confesiones minoritarias, su distribución territorial resulta profundamente desigual y depende, en gran medida, de la voluntad política de las administraciones locales. Las dificultades para abrir centros de culto, acceder a cementerios multiconfesionales o garantizar la práctica de ritos funerarios conforme a las propias creencias evidencian que derechos formalmente reconocidos continúan enfrentándose a obstáculos administrativos y normativos significativos<sup>114</sup>. Estas fricciones inciden directamente en el ejercicio del derecho de culto y ponen de manifiesto la ausencia de una gestión homogénea y planificada del pluralismo religioso en el ámbito municipal<sup>115</sup>.

Un tercer ámbito crítico es el educativo. El alumnado, crecientemente diverso, se encuentra inserto en un sistema educativo cuya oferta confesional no refleja dicha pluralidad<sup>116</sup>. Esta brecha incide negativamente en los procesos de reconocimiento, integración y socialización de los menores pertenecientes a minorías religiosas<sup>117</sup>.

El cuarto desafío se vincula a la persistencia de la discriminación y la estigmatización social. Los datos disponibles muestran que una parte significativa de la población percibe obstáculos asociados a la pertenencia a confesiones minoritarias en ámbitos clave como el acceso a la vivienda, los servicios públicos y, especialmente, el mercado laboral<sup>118</sup>. Este fenómeno

---

<sup>114</sup> En relación con la cuestión relativa a los cementerios y ritos funerarios, García Ruiz, Y. (2024). Acomodos razonables en un tema tabú en nuestra sociedad: sepultura y ritos funerarios según las propias, *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación*, Coord. Torres Gutiérrez, A. y Celador Angón, O., Dykinson, Madrid, 459-481.

<sup>115</sup> Sobre esta materia, Castro Jover, A. y Uriate Ricote, M. (2021). *La situación urbanística de los lugares de culto*. Observatorio del Pluralismo Religioso en España, <https://www.observatorioreligion.es/upload/55/25/situacion-urbanistica-lugares-de-culto.pdf>.

<sup>116</sup> Rodríguez Moya, A., Antón Rubio, C. y Pelayo Olmedo, J.D. Coord. (2022) *Conviv@ula: ¿preparados para lo diverso? Escuela, factor religioso y gestión de la diversidad*, Observatorio del Pluralismo religioso, Madrid.

<sup>117</sup> Celador Angón, Ó. (2019). Educación diferenciada y modelo educativo. *Anuario de los Cursos de Derechos Humanos de Donostia-San Sebastián: Donostiako Giza Eskubideei Buruzko Ikastaroen Urtekaria*, núm. 19, 27-56.

<sup>118</sup> Cerca de un tercio de los encuestados declara que su fe ha condicionado negativamente su trayectoria profesional, y un 28% teme obstáculos para alquilar una casa

se ve agravado por la proliferación de discursos políticos y mediáticos que asocian la diversidad cultural o religiosa con riesgos para la seguridad o la cohesión social, reforzando prejuicios y fomentando un clima de desconfianza<sup>119</sup>. La creciente adhesión de sectores juveniles a ideologías de extrema derecha introduce, además, un factor de incertidumbre adicional, al cuestionar la tendencia, hasta ahora predominante, hacia una mayor aceptación de la convivencia interreligiosa<sup>120</sup>.

En suma, los desafíos presentes y futuros de las minorías religiosas en España convergen en una cuestión central: la necesidad de transformar el reconocimiento formal en igualdad efectiva. Ello exige corregir asimetrías estructurales, reforzar la gestión local del pluralismo, garantizar una aplicación equitativa de los derechos educativos, combatir de forma decidida la discriminación en el empleo y la vivienda, y ofrecer respuestas materiales a ámbitos sensibles como los ritos funerarios y las infraestructuras religiosas. Sólo a través de políticas públicas coherentes y sostenidas, capaces de acompañar el marco jurídico a la profunda transformación social, podrá consolidarse una ciudadanía plena en la que la pertenencia a una minoría religiosa no implique, de facto, un acceso desigual a derechos, recursos y reconocimiento.

## 5. Conclusiones

El pluralismo religioso en España no puede seguir interpretándose exclusivamente como un fenómeno asociado a la inmigración reciente ni como una cuestión sectorial circunscrita a la gestión de la diversidad cultural. Constituye un rasgo estructural que incide de forma directa en la calidad democrática del Estado constitucional y en su capacidad para garantizar derechos fundamentales en condiciones de igualdad efectiva.

Uno de los problemas centrales no radica tanto en la inexistencia de un marco jurídico de protección, sino en la persistencia de un modelo que combina reconocimiento formal con desigualdad material. El sistema es-

---

cuando pertenece a una confesión minoritaria. Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Percepción de perjuicio por motivo de religión. [https://www.observatorioreligion.es/banco-de-datos/4\\_1\\_\\_percepcion\\_de\\_perjuicio\\_por\\_motivo\\_de\\_religion.html](https://www.observatorioreligion.es/banco-de-datos/4_1__percepcion_de_perjuicio_por_motivo_de_religion.html)

<sup>119</sup> García Ruiz, Y. (2018). Minorías religiosas en una Europa en crisis... *op. cit.*, 176.

<sup>120</sup> Ordaz, P. y Andrino, B. (2 de noviembre de 2025). Los jóvenes son más de derechas que nunca. Estas son sus razones. *El País*. <https://elpais.com/eps/2025-11-02/los-jovenes-son-mas-de-derechas-que-nunca-estas-son-sus-razones.html>.

calonado de reconocimiento confesional, lejos de ser un mecanismo meramente técnico, produce efectos adversos al permitir que la falta de voluntad política consolide jerarquías de facto. Esta arquitectura normativa resulta crecientemente disfuncional en una sociedad plural y diversa como la española, cuya transformación demográfica y cultural no ha ido acompañada, en la misma medida, de una adaptación institucional equivalente.

Desde una perspectiva crítica, cabe afirmar que el modelo español de laicidad positiva se encuentra en un punto de inflexión. Si fue funcional para articular la transición desde un régimen confesional hacia un marco de libertades, hoy evidencia límites para responder a un pluralismo más complejo, dinámico y heterogéneo. La cooperación selectiva, cuando no se sustenta en criterios claros, transparentes y estables, corre el riesgo de convertirse en un instrumento de bloqueo antes que de inclusión. En este marco, la figura del notorio arraigo representa una ambigüedad estructural: concebida como vía de acceso a mayores niveles de reconocimiento, ha terminado operando, en numerosos casos, como una categoría intermedia que perpetúa la desigualdad al frustrar –por inacción o falta de impulso político– la apertura de procesos reales de negociación para nuevos Acuerdos de Cooperación.

A ello se añade un elemento decisivo en el análisis contemporáneo: la dimensión de género. Incorporar esta perspectiva no implica únicamente visibilizar la situación de las mujeres dentro de las minorías religiosas, sino interrogar los presupuestos desde los cuales se ha pensado tradicionalmente la libertad religiosa. Muchas mujeres pertenecientes a minorías religiosas se sitúan en un espacio de intersección en el que confluyen discriminaciones externas –como la estigmatización social o los prejuicios culturales– y tensiones internas vinculadas a estructuras comunitarias, roles de género y formas de autoridad religiosa frecuentemente atravesadas por lógicas patriarcales. Ignorar esta complejidad conduce a respuestas institucionales parciales, incapaces de garantizar plenamente la autonomía y los derechos de las propias mujeres, que con frecuencia se enfrentan a una discriminación múltiple: por ser mujeres, por pertenecer a una minoría religiosa y, en determinados supuestos, por su origen migrante.

Asimismo, ante el resurgimiento de discursos que presentan la diferencia religiosa como amenaza, se constata que el desafío no es sólo jurídico o institucional, sino también cultural y pedagógico. La educación, el diálogo interreligioso y la promoción activa de una ciudadanía inclusiva se configuran como instrumentos indispensables para evitar la consolidación de nuevas dinámicas de exclusión y para revertir aquellas ya existentes, fortaleciendo marcos de convivencia capaces de integrar la diversidad.

En definitiva, avanzar hacia una igualdad religiosa sustantiva exige asumir que la neutralidad del Estado no equivale a pasividad, sino que comporta una responsabilidad activa. Reconocer plenamente a las minorías religiosas –y hacerlo desde una perspectiva de género– requiere repensar inercias heredadas, corregir asimetrías persistentes y situar la dignidad de las personas en el centro de las políticas públicas.

## 6. Bibliografía

- Briones Gómez, R. (2018). Religiones e inmigración en la España actual. Análisis de los cambios en el campo religioso. *Gazeta de Antropología*, núm. 34 (2).
- Cardoso de Souza, M. (2019). Revisión del concepto de minorías. Especial referencia a la doctrina y derechos brasileños. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. 14, p. 194. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.4776>.
- Casanova, J. y Sanchis, M. (1999). España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado. *Historia social*, núm. 35.
- Castro Jover, M.A. (2020). Propuestas para una reforma de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. *Derecho y religión*, núm. 15.
- Celador Angón, Ó. (2002). Estados Unidos: Las consecuencias de los atentados del 11 de septiembre en la protección de los derechos y libertades fundamentales. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, núm. 2.
- Celador Angón, Ó. (2019). Educación diferenciada y modelo educativo. *Anuario de los Cursos de Derechos Humanos de Donostia-San Sebastián: Donostiako Giza Eskubideei Buruzko Ikastaroen Urtekaria*, núm. 19.
- Chinchón Álvarez, J. (2019). Las minorías en Derecho Internacional. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, núm. 16, p. 244. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2019.4703>.
- Contreras Mazarío, J.M. (1987). La Comisión Asesora de Libertad Religiosa. *Revista Española de Derecho Constitucional*, año 7, núm. 19.
- Contreras Mazarío, J.M. (2002). El tratamiento de las minorías religiosas en la Sociedad de las naciones. *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, núm. 2.
- Contreras Mazarío, J.M. (2004). *Las Naciones Unidas y la protección de las minorías religiosas*, Tirant lo Blanch, Valencia.
- Corral Salvador, C. (1991). Valoración actual de la ley orgánica de libertad religiosa (7/1980, de 5 de julio) en sí misma y en su aplicación. *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, vol. 66, núm. 257.
- De Lucas, J. (1995). Las minorías: de los derechos individuales al estatuto jurídico. *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 3.
- De Miguel Zaragoza, J. (1976). Regionalización y minorías en el área del consejo de Europa. *Documentación administrativa*, núm. 169. <https://doi.org/10.24965/da.vi169.4143>.

- Díaz Pérez de Madrid, A. (2005). Minorías y Unión Europea: implicaciones jurídico-políticas de la ampliación de la Unión al centro y este de Europa. *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, núm. 21, Madrid.
- Díez de Velasco, F., (2017). Las minorías religiosas en España: un campo de investigación emergente en Montero F., De La Cueva J., Louzao J., *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Universidad de Alcalá.
- Escrivá Chordá, M.Á., y Castro, J. (2010). Minorías Étnico-Religiosas Implantadas en España: Desigual Función y Posición de Dos Iglesias de Habla Inglesa en Málaga. *The Journal of World Christianity*, vol. 3. <https://doi.org/10.5325/jworlchri.3.2.0084>.
- Fernández Puyana, D. (2003). El régimen jurídico para la protección de las minorías nacionales en los países de la Europa Oriental conforme al Derecho previsto en Naciones Unidas. *Cuadernos Const. de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, núm. 43/44, Valencia.
- Fernández Rodríguez, J.M. (2024). Minorías étnicas religiosas en la Europa de las naciones (II). *Studia Oecumenica*, núm. 24. <https://doi.org/10.25167/so.5282>.
- Fernández-Coronado, A. (2013). Identidad social, pluralismo religioso y laicidad del Estado. *Documentos de trabajo (Laboratorio de alternativas)*, núm. 180.
- García Ruiz, Y. (2007). L'influx de la Dignitatis Humanae en la legislació española en Seglers Gómez-Quintero, A., *Las dimensiones jurídico-públicas de la Dignitatis Humanae*, Comares, Granada.
- García Ruiz, Y. (2014). Pluralidad religiosa, diversidad cultural y derechos de la mujer: novedades jurisprudenciales en España en Pérez Álvarez, S. y Regueiro García, M.T., (coordinadores), *Gestión de la diversidad cultural en las sociedades contemporáneas*, Tirant lo Blanch.
- García Ruiz, Y. (2018). Minorías religiosas en una Europa en crisis. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, núm. 18.
- García Ruiz, Y. (2024). Acomodos razonables en un tema tabú en nuestra sociedad: sepultura y ritos funerarios según las propias, *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación*, Coord. Torres Gutiérrez, A. y Celador Angón, O., Dykinson, Madrid, 459-481.
- García Ruiz, Y. (2025) Convivencia y diversidad religiosa en España: la construcción de un modelo que trasciende la multiculturalidad y la asimilación, *Libertad de conciencia, tolerancia y derecho. Estudios en homenaje al Profesor Dr. D. Luis Mariano Cubillas Recio*, Ministerio de la Presidencia, Justicia y Relaciones con las Cortes, Madrid.
- George, P. (1985). *Geopolítica de las minorías*, Oikos-Tau, Cataluña.
- Jiménez de Madariaga, C. (2011). Pluralismo religioso y educación. *ARBOR Ciencia Pensamiento y Cultura*, vol. 187 – 749. <https://doi.org/10.3989/arbor.2011.749n3013>.
- Labaca Zabala, M.L. (2016). Las festividades religiosas: “Manifestaciones representativas del patrimonio cultural inmaterial. *Revista sobre patrimonio cultural: regulación, propiedad intelectual e industrial (RIIPAC)*, núm. 8.

- Llamazares Calzadilla, M. C. (2022). Soberanía y acuerdos Iglesia-Estado, *Soberanía*, Dykinson, Madrid, 147-165.
- Llamazares Fernández, D. (2008) Confesionalidad y laicidad en la Constitución española de 1978, *Religión y política en la sociedad actual*, Ed. UCM y CIS, Madrid.
- Llamazares Fernández, D. (2009). Revisión de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, núm. 9, 1.
- Loyola Sergio, A. (2022). Pluralismo religioso, interculturalidad y laicidad: obstáculos jurídicos en el ámbito de la enseñanza en la escuela pública. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, núm. 22.
- Meseguer Velasco, S. (2019). *Financiación de la religión en Europa*, Digital Reasons.
- Murillo Muñoz, M. (2025). La evolución histórica en España de la organización administrativa competente en materia religiosa, *Libertad de conciencia, tolerancia y derecho*, *Estudios en homenaje al profesor Dr. D. Luis Mariano Cubillas Recio*, Ministerio de la Presidencia, Justicia y Relaciones con las Cortes, Madrid, 281-296.
- Olmos Ortega, M.E. (2009). Personalidad jurídica civil de las entidades religiosas y Registro de Entidades Religiosas. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 19.
- Pardo Prieto, P.C. (2024). *Constitucionalismo español y asistencia espiritual. El progresivo reconocimiento de un derecho a las minorías*, Dykinson S.L., Madrid.
- Pelayo Olmedo, D. (2014). Estatuto Jurídico de las Minorías, en Suárez Pertierra, G., Souto Galván, E., Ciáurriz Labiano, M.J., Regueiro García, M.T., Rodríguez Moya, A., Ariza Robles, A., Pérez Álvarez, S., Pelayo Olmedo, J.D., *Derecho y minorías*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- Pérez Álvarez, S. (2014). Fundamentos de los Derechos de las Minorías en Suárez Pertierra, G., Souto Galván, E., Ciáurriz Labiano, M.J., Regueiro García, M.T., Rodríguez Moya, A., Ariza Robles, A., Pérez Álvarez, S., Pelayo Olmedo, J.D., *Derecho y minorías*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- Pons Portella, M. (2016). La declaración del notorio arraigo de las confesiones religiosas en España tras el Real Decreto 593/2015, de 3 de julio (2016). *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 41.
- Ramírez, Á., y Mijares, L. (2005). Gestión del islam y de la inmigración en Europa: tres estudios de caso. *Migraciones*, núm. 18.
- Rodríguez Moya, A., Antón Rubio, C. y Pelayo Olmedo, J.D. Coord. (2022) *Conviv@ula: ¿preparados para lo diverso? Escuela, factor religioso y gestión de la diversidad*, Observatorio del Pluralismo religioso, Madrid.
- Rosell, J. (2002). Breves reflexiones acerca de la situación de las minorías religiosas en España. *Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura*, núm. 19-20.
- Rozenberg, D. (1996). Minorías religiosas y construcción democrática en España (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 74. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.74.245>.
- Ruiz Vieytez, E. (1998). La protección jurídica de las minorías en la Historia Europea. *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, núm. 3.

- Ruiz-Rico Ruiz, G. (1996). Los derechos de las minorías religiosas, lingüísticas y étnicas en el ordenamiento constitucional español. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 91.
- Solanes Corrella, Á. (2021). Desplazados y refugiados climáticos. La necesidad de protección por causas medioambientales. *Anales De La Cátedra Francisco Suárez*, 55, 433-460. <https://doi.org/10.30827/acfs.v55i0.15534>.
- Suárez Pertierra, G. (2011). *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 92, mayo-agosto, 41-64.
- Souto Paz, J.A. (1982). La Comisión Asesora de Libertad Religiosa. *Revista de Derecho político*, núm. 14. <https://doi.org/10.5944/rdp.14.1982.8164>.
- Torres Gutiérrez, A. (2002). La asignación tributaria en España a favor de la Iglesia Católica: un estudio crítico. *Revista jurídica de Navarra*, núm. 34.
- Torres Gutiérrez, A. (2016). Desde la Dignitatis Humanae hasta hoy en España: la transformación de un Estado confesional en otro laico. *Diacronie: Studi di Storia Contemporanea*, núm. 26.
- Torres Gutiérrez, A. (2019). ¿Límites? en la financiación de las confesiones religiosas en España: una asimetría de difícil encaje en los principios de laicidad y no discriminación, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, nº35, 47-123.
- Torres Gutiérrez, A. (2023). Minorías religiosas sin Acuerdo de Cooperación y laicidad en Torres Gutiérrez, A. y Arjona-Pelado, I., *10 años de promoción y defensa de la libertad religiosa. Análisis, retos y propuestas para el presente y futuro de la libertad de creencias en España y Europa*, Dykinson, Madrid.
- Torres Gutiérrez, A. (2024). La declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España: reflexiones a propósito de su reconocimiento a favor de la comunidad bahá'í. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 64.
- Torres Gutiérrez, A. y Leturia Navaroa, A. (2008). Relaciones Iglesia-Estado en España. Estudio legal y jurisprudencial. *Boletim da Faculdade de Direito: Universidade de Coimbra*, vol. 84.
- Torres Sospedra, D. (2020). La inserción del notorio arraigo en la regulación matrimonial del Código Civil español. *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, núm. 12.
- Torres Sospedra, D. (2022). El estatuto jurídico de las entidades religiosas con notorio arraigo en España. *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, núm. 16 bis.
- Torres Sospedra, D. (2023). *Notorio arraigo de las entidades religiosas en España: pasado, presente y futuro*. Tirant Lo Blanch, Valencia.
- Urrutia Asua, G. (2017). *Entrelazados. Minorías religiosas en Asturias, Cantabria y la Rioja, Icaria*, Barcelona.

# Diversidad religiosa en la España contemporánea: confesiones, creencias y cambios recientes

VÍCTOR ALBERT-BLANCO

*Profesor de Sociología*

*Universitat Oberta de Catalunya - UOC*

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Pluralidad de confesiones y creencias. 3. Nuevos lugares de culto en un mapa religioso plural. 4. (Nuevas) expresiones religiosas en el espacio público. 5. La gestión de la diversidad religiosa: una gobernanza a diferentes niveles. 6. Apuntes finales. 7. Bibliografía.

## 1. Introducción

El mes de mayo de 2025, el *Parlament de Catalunya* debatió una moción presentada por el partido ultraderechista *Aliança Catalana* que proponía prohibir el llamado velo islámico en “el espacio público”. El texto, similar a las propuestas presentadas por otras formaciones del mismo espectro político en distintos países europeos, fue rechazado por la mayoría de la cámara, pero situó en el centro del debate político y mediático la cuestión de la presencia y visibilidad islámica. En efecto, la moción afirmaba que en Cataluña habría una “elevada proporción” de personas musulmanas, e

identificaba el velo como una práctica discriminatoria hacia las mujeres y contraria a los valores occidentales<sup>1</sup>.

Más allá del resultado de la moción, el debate sobre la misma revela la diversificación de la sociedad española, algo especialmente visible en el terreno religioso<sup>2</sup>. España ya no es el país con la hegemonía católica de antaño, pero tampoco una sociedad marcada únicamente por la pulsión secularizadora que preveían las visiones lineales de la modernidad. La movilidad y las migraciones internacionales de las últimas décadas han tenido un impacto notable en el campo religioso, traduciéndose en la emergencia y visibilidad de nuevos cultos y expresiones en el espacio público.

La obsesión exclusiva sobre el islam promovida por la extrema derecha y amplificada por algunos medios de comunicación impide ver la complejidad del fenómeno de la pluralización y el alcance de dicha transformación. En este sentido, este capítulo pretende ofrecer un panorama general sobre la diversidad religiosa en España desde una perspectiva sociológica. En primer lugar, se presentarán las aproximaciones estadísticas recogidas por diferentes encuestas cuantitativas, tanto a nivel estatal como autonómico. En segundo lugar, se abordarán diferentes expresiones que permiten medir y concretar el proceso de pluralización religiosa, especialmente los lugares de culto y las celebraciones en el espacio público. Finalmente, se tratarán también las estrategias de gobernanza y regulación de esta diversidad implementadas a lo largo de los últimos años, haciendo un especial hincapié en las cuestiones relacionadas con la igualdad de género y el papel de las mujeres en las comunidades religiosas.

## 2. Pluralidad de confesiones y creencias

En el contexto español, la diversidad religiosa no es una realidad fácil de medir. Como en otros países europeos, la legislación prohíbe expresamente la realización de censos oficiales en función de la pertenencia religiosa de los individuos. De esta forma, es difícil poder determinar con exactitud el número de personas que se identifica con cada confesión.

---

<sup>1</sup> Baquero, C. S. (21 de mayo de 2025) Aliança Catalana pone en un brete a Junts a cuenta del velo islámico. *El País*. [https://elpais.com/espana/catalunya/2025-05-21/alianca-catalana-pone-en-un-brete-a-junts-a-cuenta-del-velo-islamico.html?event\\_log=go](https://elpais.com/espana/catalunya/2025-05-21/alianca-catalana-pone-en-un-brete-a-junts-a-cuenta-del-velo-islamico.html?event_log=go).

<sup>2</sup> Albert-Blanco, V. y Astor, A. (2022). Inmigración y religión en España: un paisaje plural y en transformación. *Anuario Económico*, núm. 36, 239–249. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8814864>.

Sin embargo, existen diferentes estrategias metodológicas para realizar aproximaciones y poder dibujar un panorama general de la estructura de creencias.

En lo que concierne al catolicismo, la estrategia para medir su influencia social puede contar con algunos datos oficiales, así como los proporcionados por la propia Conferencia Episcopal. En concreto, se dispone, por ejemplo, del número de personas que en la declaración del impuesto de la renta de las personas físicas escogen financiar a la Iglesia católica. Del mismo modo, también se dispone de los datos sobre bautismos, comuniones o uniones matrimoniales realizados por la Iglesia, o bien del número de infantes y adolescentes escolarizados en centros adscritos a alguna organización católica. El conjunto de estos datos puede ofrecer una fotografía general del estado del catolicismo en España, pero las motivaciones reales de cada persona a la hora de realizar alguna de las acciones mencionadas pueden ir mucho más allá de la estricta identificación religiosa.

Sobre el resto de las confesiones presentes en el país, la estrategia para medir su peso se presenta igualmente compleja. Como la mayoría de estas religiones han emergido (y extendido) en paralelo al fenómeno migratorio, algunas aproximaciones han propuesto medirlas a partir de los países de origen de estos nuevos ciudadanos. Sin embargo, esta empresa resulta enormemente complicada y, sobre todo, problemática desde un punto de vista sociológico. Asociar un origen geográfico concreto con una religión en particular implicaría, así, una homogenización de las personas provenientes de ese país: la prevalencia de una determinada religión no significa que no puedan existir otras creencias, o que los individuos no puedan modificarlas o abandonarlas en el contexto de sus trayectorias de movilidad. Además, algunos de los países de origen de estas personas presentan un paisaje religioso enormemente diverso, como por ejemplo India o Senegal, o con religiones emergentes con un arraigo significativo como es el caso del cristianismo evangélico en determinados países latinoamericanos tradicionalmente católicos. Otros problemas de esta estrategia son la contabilización de las personas descendientes de aquellas que han inmigrado, así como la invisibilización de las conversiones entre la población autóctona.

Frente a esta complejidad, las encuestas cuantitativas resultan ser una herramienta útil y fructífera a la hora de medir la composición religiosa de la sociedad. Es importante señalar que estas encuestas también presentan limitaciones, pero permiten ofrecer un panorama general fidedigno si se realizan a partir de determinados criterios sociológicos y estadísticos. En

este sentido, algunos paneles internacionales, como la Encuesta Europea de Valores (EVS), incorporan preguntas sobre la identificación religiosa, lo que permite realizar comparaciones entre países.

En el caso español, además, tanto centros académicos como instituciones públicas llevan a cabo encuestas específicas sobre las creencias religiosas, pero incorporan también preguntas concretas en sus barómetros generales. De esta forma, cabe destacar algunas encuestas específicas como el Barómetro sobre Religión y Creencias en España (BREC) realizado por la Fundación Pluralismo y Convivencia en el año 2025<sup>3</sup>, o el Barómetro sobre la Religiosidad y la sobre la gestión de su diversidad, emprendido cada tres años por la Generalitat de Cataluña<sup>4</sup>.

Los datos de estos estudios ilustran diversas dinámicas que conviene resaltar. En primer lugar, indican una tendencia secularizadora del conjunto de la sociedad española. Esto significa que, en términos agregados, el número de personas que se declaran creyentes ha disminuido a lo largo de las últimas décadas. En segundo lugar, y sin que sea contradictorio con lo anterior, los datos muestran que la secularización coexiste con formas de práctica que siguen siendo relativamente intensas entre las personas creyentes, así como la emergencia de nuevas formas de expresión de la religiosidad y la espiritualidad. En tercer lugar, los datos también ponen de manifiesto la gran diversificación religiosa de la sociedad, aportando porcentajes aproximados sobre el peso de cada confesión entre la población. En este sentido, y como sugiere Mar Griera a propósito del BREC, estas tres dinámicas apuntan que “el paisaje religioso ya no puede describirse en términos binarios —ser católico o ser ateo— sino que nos encontramos ante una realidad cada vez más compleja y fragmentada”<sup>5</sup>.

A nivel general, y siempre según el BREC, el 51% de la población española afirma no tener creencias religiosas, mientras que un 49% declara sí tenerlas. Esta división equitativa presenta diferencias en función de otras variables, ya que entre las mujeres el número de respuestas afirmativas es superior al de los hombres (52% entre ellas para un 46% entre ellos). Lo

---

<sup>3</sup> Fundación Pluralismo y Convivencia (2 de enero de 2025): *BREC 2025. Informe de resultados*. <https://observatorioreligion.es/barometro.html>.

<sup>4</sup> Generalitat de Catalunya. Departament de Justícia i Qualitat Democràtica. Direcció General d’Afers Religiosos. (2023). *Religiositat i gestió de la diversitat a Catalunya*. <https://hdl.handle.net/20.500.14226/2104>.

<sup>5</sup> Griera, M. (2025). Después del monopolio católico: religión, espiritualidad y ateísmo en la España contemporánea, *Cuestiones de Pluralismo*, vol. 5, núm. 2 (segundo semestre de 2025). <https://doi.org/10.58428/GNJQ9150>.

mismo puede observarse por franjas de edad: el 33% de los más jóvenes, las personas de entre 18 y 24 años, declara tener creencias religiosas, mientras que este porcentaje sube hasta el 56% para los mayores de 65 años.

Más allá de esta cuestión, cuando se pregunta a las personas “cómo se definen en materia religiosa”, las respuestas arrojan una fotografía más matizada. Así, el 46% de los encuestados se identifica con el catolicismo, mientras que el 42% no se identifica con ninguna forma de creencia (siendo este porcentaje la suma de las personas “indiferentes / no creyentes”, “agnósticas” y “ateas”). De la misma forma, el 8% de las personas se identifica con “otras” confesiones, lo que muestra un nivel significativo de diversidad religiosa. De nuevo, el cruce de estas respuestas con otras variables sugiere una composición social compleja. Por ejemplo, entre las personas jóvenes de entre 25 y 34 años, el porcentaje de “otras” confesiones es del 13%, mientras que entre los mayores de 65 años solo lo es del 4%. Estos datos sugieren que la diversificación religiosa es un fenómeno eminentemente juvenil, lo que a la vez está relacionado con el perfil relativamente joven de las personas de origen migrante. En efecto, y tal como se afirmaba anteriormente, las “otras confesiones” no pueden dissociarse de las migraciones y movilidades internacionales: son la opción mayoritaria entre las personas nacidas en África (el 65%), pero también de las originarias en Asia / Oceanía (el 34%) y de otros países europeos (el 37%). Asimismo, si entre los nacidos en América la mayoría se declaran católicos (el 46%), el porcentaje de “otras confesiones” es superior al del conjunto de la población (el 12%).

En lo relativo a la práctica, el 18% de la población declara practicar de forma frecuente, teniendo en cuenta las personas que van al menos una vez al mes a ceremonias religiosas, sin contar las ocasiones relacionadas con eventos sociales como bodas o funerales. Asimismo, el 42% declara no asistir nunca a actos de culto. Sin embargo, estos porcentajes varían en función de la confesión religiosa declarada. Mientras que un 30% de los que se identifican con el catolicismo practican regularmente, este porcentaje asciende al 48% entre los creyentes de “otras confesiones”. Esta diferencia es aún más marcada entre las formas de práctica más intensa, ya que solamente el 4% de los católicos acude a actos de culto “varias veces a la semana”, mientras que entre los de “otras confesiones” son el 21%.

Estos datos sugieren que las personas que se identifican con alguna de las religiones minoritarias declaran un nivel de práctica más intensa, lo que resultaría coherente con las prescripciones de algunas de ellas (los cinco rezos diarios en el islam, el culto semanal en el cristianismo evangélico).

co, etc.). Más allá de los motivos teológicos o normativos, la literatura también ha señalado que, en contextos migratorios y diaspóricos, la religión adquiere un papel importante de socialización e identificación comunitaria<sup>6</sup>, lo que también podría explicar ese nivel de práctica mayor entre las personas de “otras confesiones”. A la vez, el nivel más bajo de práctica entre los católicos puede interpretarse como el resultado de varias dinámicas sociales. Así, persiste una forma de identificación con el catolicismo que se expresa en términos de una creencia desvinculada de la práctica cotidiana.

Los datos del BREC no presentan el detalle desglosado de los diferentes porcentajes que se incluyen entre las “otras confesiones”. Otras encuestas similares sí que los presentan, lo que permite identificar la composición social de las diferentes minorías religiosas. En este sentido, por ejemplo, el Barómetro de la religiosidad y la gestión de su diversidad elaborado por la Generalitat de Catalunya el año 2023 muestra que, en esa comunidad, el 6,7% de la población se identifica con el islam y el 3,7% con el cristianismo evangélico. Estos porcentajes son aún mayores entre las generaciones más jóvenes<sup>7</sup>. Si las particularidades sociodemográficas de Cataluña hacen difícil extrapolar estos datos al conjunto del Estado, indican, sin embargo, una tendencia general alrededor de las dos minorías religiosas más numerosas, algo que, como veremos, también confirma el mapa de lugares de culto. Más allá del islam y del cristianismo evangélico, el Barómetro catalán detecta igualmente contingentes significativos de personas que se identifican con el cristianismo ortodoxo (1,4%), el budismo (1,3%) o los Testigos de Jehová (0,9%). Estos porcentajes son poco significativos a nivel estadístico y, por tanto, es difícil poder corroborar el peso exacto de estas confesiones, pero muestran, a la vez, que la diversificación religiosa tiene diferentes expresiones, configurando una cartografía compleja de creencias y comunidades.

### 3. Nuevos lugares de culto en un mapa religioso plural

Los datos estadísticos obtenidos a través de encuestas no son la única manera de medir la diversidad religiosa de la sociedad. Para completarlos, los lugares de culto devienen una herramienta interesante para analizar

---

<sup>6</sup> Levitt, P. (2007). *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. Nova York: The New Press.

<sup>7</sup> Albert-Blanco, V., Martínez, R., Arbós, R. (2025). *La religiositat de la joventut catalana*. Generalitat de Catalunya. Departament de Drets Socials i Inclusió. Direcció General de Joventut. <https://doi.org/10.57645/10.8080.12.2>.

la implantación de las diferentes confesiones. En efecto, y más allá de las definiciones jurídicas que puedan establecerse, los lugares de culto son un espacio clave para cualquier confesión. Desde una perspectiva sociológica, los lugares de culto pueden entenderse como una “infraestructura”<sup>8</sup> necesaria para el desarrollo de la actividad religiosa, aunque muchas veces también acogen actividades de carácter social y cultural. En este sentido, el estudio de los lugares de culto (su implantación territorial, sus formas estéticas y arquitectónicas, su relación con el entorno, etc.) reviste de una gran importancia a la hora de medir y cartografiar el pluralismo religioso.

En España, algunas instituciones han puesto en marcha herramientas para “mapear” los diferentes lugares de culto y obtener, así, un panorama general y territorial de la diversidad religiosa<sup>9</sup>. En los años 2000, Cataluña fue la primera comunidad que elaboró un mapa religioso por iniciativa de la Dirección general de Asuntos Religiosos de la Generalitat. Unos años más tarde, Andalucía también cartografió sus lugares de culto<sup>10</sup> y, a nivel estatal, la Fundación Pluralismo y Convivencia puso en marcha su propio “directorío” a partir de tres fuentes (“el Registro de Entidades Religiosas, las investigaciones promovidas por la Fundación Pluralismo y Convivencia y las solicitudes de incorporación de datos realizadas por las propias comunidades religiosas”<sup>11</sup>).

De esta forma, el directorío estatal de lugares de culto confirma la ingente diversidad religiosa de la sociedad española. Así, y sin contar el catolicismo, en el conjunto del Estado hay actualmente más de 8.400 lugares de culto pertenecientes a 17 confesiones diferentes. El cristianismo evangélico es el que cuenta con una mayor implantación, con algo más de 4.700 iglesias, mientras que el islam cuenta con 1.980 oratorios. A estas dos grandes minorías les siguen los Testigos de Jehová (572 salones), el cristianismo ortodoxo (187 iglesias), el adventismo (154 iglesias), la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (114 templos) y la fe Bahá’í (106 lugares). Por debajo de los cien lugares de culto se encuentran confesiones relativamente nuevas y emergentes, como la cienciología (14 loca-

---

<sup>8</sup> Burchardt, M. y Höhne, S. (2015). The Infrastructures of Diversity: Materiality and Culture in Urban Space – An Introduction. *New Diversities*, 17(2), 1–13. <https://doi.org/10.58002/8dxd-e744>.

<sup>9</sup> Griera, M., Müller, T., y Martínez-Ariño, J. (2022). The Politics of Mapping Religion: Locating, Counting, and Categorizing Places of Worship in European Cities. *Space and Culture*, 26(2), 167-179. <https://doi.org/10.1177/12063312221130247>.

<sup>10</sup> Briones, R. (ed.) (2010). *¿Y tú de quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia.

<sup>11</sup> Fundación Pluralismo y Convivencia (2 de enero de 2025): *Directorio de lugares de culto*: <https://www.observatorioreligion.es/directorio-lugares-culto/>.

les), pero también otras que cuentan con una presencia histórica y más o menos continuada, como el judaísmo (45 sinagogas).

Si desglosamos los datos a nivel territorial, las comunidades autónomas que concentran más lugares de culto son Cataluña (1.685), Andalucía (1.338), Madrid (1.210) y la Comunitat Valenciana (969). Estas cifras responden, en primer lugar, al hecho de que estas regiones constituyen los territorios más poblados del Estado. A la vez, esto está consubstancialmente ligado a una realidad sociodemográfica marcada por las migraciones y movilidads internacionales. En estas comunidades, el número de lugares de culto de las grandes minorías se corresponde, a grandes rasgos, con la misma estructura que en el conjunto de España, destacando numéricamente el cristianismo evangélico por encima del islam, y estas dos confesiones por encima del resto. Sin embargo, también hay algunas particularidades que responden a contextos locales específicos. En el caso de la Comunidad de Madrid, por ejemplo, el número de iglesias evangélicas es proporcionalmente superior que en otras comunidades y se sitúa a gran distancia del número de oratorios islámicos, algo que podría explicarse por el peso de la migración de origen latinoamericano en ese territorio.

Las características físicas y materiales de todos estos lugares de culto son extremadamente variadas. En efecto, la talla y la forma de estos espacios difiere en función de diversas variables como la composición social de los miembros de las distintas confesiones y los recursos económicos de los que disponen, pero, también, del contexto local en el que se ubican. En este sentido, conviene destacar que una parte importante de estos lugares se caracteriza por una relativa invisibilidad, ya que ocupan espacios que no estaban pensados inicialmente para acoger actividades religiosas, como antiguos locales comerciales, bajos y plantas de edificios de viviendas o naves industriales abandonadas. Esta estrategia de “reciclaje” y adaptación de espacios se inscribe en un contexto de relativa precariedad por parte de algunas comunidades religiosas, sobre todo aquellas compuestas por personas de origen migrante, así como en una disponibilidad limitada (y cara) de suelo en numerosas ciudades del Estado. Esto contrasta con otros lugares de culto erigidos a iniciativa de comunidades con acceso a mayores recursos económicos y materiales, ya sea por su pertenencia a redes religiosas transnacionales o por el apoyo de gobiernos e instituciones de otros países. Un ejemplo de este último caso lo representa el Centro Cultural Islámico de Madrid, popularmente conocido como “la mezquita de la M-30”, levantado con apoyo financiero de Arabia Saudí<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Planet, A. I. (2018). *Observing Islam in Spain*. Leiden: Brill.

A pesar de la diversidad de formas y situaciones, la mayoría de estos lugares de culto se han abierto o construido a lo largo de las últimas décadas. Tal como se señalaba anteriormente, esto se explica por la correlación con las dinámicas migratorias, pero, también, por un contexto institucional que, a diferencia de otras épocas, establece un marco de libertad religiosa. Sin embargo, la apertura de algunos de estos lugares ha estado marcada por expresiones de rechazo. En este sentido, y especialmente durante la primera década del siglo XXI, se sucedieron, en algunos territorios, numerosos conflictos alrededor de la apertura de oratorios islámicos. Esta dinámica fue especialmente relevante en Cataluña, tal como han documentado diversas contribuciones académicas y periodísticas<sup>13</sup>. Si estos conflictos están motivados por factores diversos y se inscriben en contextos urbanos particulares, también se caracterizan por canalizar expresiones de racismo e islamofobia<sup>14</sup>.

#### **4. (Nuevas) expresiones religiosas en el espacio público**

La visibilidad de la diversidad religiosa en el espacio público no se limita, únicamente, a los lugares de culto abordados en la sección anterior. Si estos tienen una dimensión material evidente y pueden transformar la estética y la arquitectura de pueblos y ciudades, hay otras expresiones que también redefinen el espacio urbano. Este es el caso de los eventos religiosos que tienen lugar en la vía pública o en otros equipamientos, y que se organizan en ocasión de las grandes festividades de las diferentes confesiones. En el contexto español, el espacio público ha sido históricamente un lugar en el que la religión se ha expresado (también negociado y combatido) y esto es algo que hoy en día se reproduce desde la diversidad religiosa. Así, las procesiones, las rogativas, las misas al aire libre, las bendiciones colectivas o los belenes navideños enmarcados en el catolicismo otrora hegemónico se completan y coexisten con plegarias, rituales, rupturas de ayuno o desfiles impulsados por otras confesiones.

Estos eventos religiosos en el espacio público se caracterizan por ser puntuales, efímeros y esporádicos<sup>15</sup> y como otras celebraciones seculares

---

<sup>13</sup> Astor, A. (2016). Social Position and Place-Protective Action in a New Immigration Context: Understanding Anti-Mosque Campaigns in Catalonia. *International Migration Review*, núm. 50 (1), 95-132. <https://doi.org/10.1111/imre.12115>.

<sup>14</sup> Lundsteen, M. (2017). *Espai, capital i cultura. El cas de la mesquita de Premià de Mar*. Barcelona: Pol·len.

<sup>15</sup> Bramadat, P., Martínez-Ariño, J., Burchardt, M. y Grier, M. (2021). *Urban Religious Events*. London, Bloomsbury.

(manifestaciones, carnavales, fiestas populares), a menudo suponen una inversión temporal de los usos cotidianos de determinados lugares. Las motivaciones para realizar estos eventos en la vía pública son múltiples, y en ocasiones se ha señalado la voluntad de los grupos religiosos para “sacralizar” el espacio. Sin embargo, más allá de esta dimensión teológica o de una supuesta voluntad evangelizadora, estos eventos religiosos pueden ser una expresión de poder político, así como de afirmación identitaria. En el caso de las minorías religiosas, estas celebraciones en el espacio público son también la ocasión de hacerse visibles, y de contrarrestar así la relegación espacial y la relativa precariedad de algunos lugares de culto que se mencionaba anteriormente<sup>16</sup>.

Contabilizar y cartografiar estos eventos es una tarea compleja, pero algunas ciudades y territorios ofrecen un escenario paradigmático para observarlos y analizarlos. Las grandes urbes, como Madrid, Barcelona o Valencia, son lugares propicios para la celebración de manifestaciones religiosas en el espacio público, ya que es en sus barrios (y en sus respectivas áreas metropolitanas) donde se concentra una parte importante de la población y, por ende, de la diversidad religiosa actualmente presente en el país<sup>17</sup>.

Así, en la capital catalana cada año se suceden diversos iftares colectivos, las rupturas del ayuno durante el ramadán, en la vía pública o en equipamientos municipales. El año 2025, el Ayuntamiento contabilizó una veintena en la página de su Oficina de Asuntos Religiosos (OAR). Estos eventos se han popularizado a lo largo de los últimos años, promocionados por algunas de las 40 comunidades islámicas de la ciudad y el apoyo de otras entidades vecinales y culturales. En el barrio del Raval, por ejemplo, la Fundación *Tot Raval*, una coordinadora de asociaciones e instituciones locales, organiza cada año un “iftar interreligioso”. Tanto en este evento como en otras rupturas de ayuno, la ocupación temporal del espacio público se hace a través de la comida compartida, así como de otros elementos como la música y los parlamentos sobre el significado del ramadán<sup>18</sup>. Estos

---

<sup>16</sup> Astor, A., Martínez-Cuadros, R. y Albert-Blanco, V. (2023). Religious representation and performative citizenship: The civic dimensions of Shia lamentation rituals in Barcelona. *Social Compass*, 70(1), 20-37. <https://doi.org/10.1177/00377686221148408>.

<sup>17</sup> Salguero Montaña, Ó. y Hejazi, H. (2020). El islam en el espacio público madrileño. *Disparidades. Revista De Antropología*, 75(1). <https://doi.org/10.3989/dra.2020.011>.

<sup>18</sup> Albert-Blanco, V. (2023). Iftar en la calle: la reconfiguración espacial de un ritual islámico en Barcelona. *Cuestiones de Pluralismo*, vol. 3, núm. 1, <https://doi.org/10.58428/HHYO1549>.

iftares públicos permiten mostrar el islam de una manera “positiva”, contrarrestando los discursos estigmatizantes y buscando una normalización de su presencia y visibilidad en el contexto español.

Tanto en este como en otros barrios barceloneses también se celebran eventos públicos de otras confesiones religiosas. La comunidad sikh, situada igualmente en el Raval, realiza cada año una procesión pública en ocasión de su festividad del “Nagar Kirtan”, que celebra el nacimiento del Guru Nanak. Esta procesión recorre algunas calles del barrio y del centro de la ciudad, incluida la popular Rambla, y en su desarrollo se intercalan parlamentos institucionales, exhibiciones de artes marciales y puestos de comida<sup>19</sup>. Desde hace algunos años, las comunidades judías de Barcelona también realizan algunas festividades en el espacio público, como Sucot o Hanukkah<sup>20</sup>. A pesar de que el judaísmo ha estado históricamente presente en la ciudad, estas celebraciones públicas se inscriben en una estrategia reciente de mayor visibilidad y de afirmación comunitaria.

En este sentido, no es casualidad que uno de los encendidos de velas por Hanukkah se lleve a cabo en la plaza Sant Jaume, en el centro de la ciudad y de su poder político, enfrente del Ayuntamiento y de la Generalitat. Más allá de estos eventos de carácter puntual y festivo, otras comunidades religiosas ocupan el espacio público de manera más recurrente y ordinaria. Así, tanto en Barcelona como en otras ciudades españolas es posible ver a grupos recitando el mantra de Hare Krishna en calles y parques. De la misma manera, también es habitual encontrar a grupos afiliados a los Testigos de Jehová con puestos informativos en estaciones, mercados u otros emplazamientos. Por otra parte, el auge del cristianismo pentecostal también ha conllevado la emergencia de plegarias callejeras con un objetivo que, más allá de la difusión de un discurso religioso, deviene una actividad comunitaria y de sedimentación de la sociabilidad en el seno de los grupos que las llevan a cabo<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Clot-Garrell, A., Albert-Blanco, V., Martínez-Cuadros, R., & Estes, C. (2022). Religious Tastes in a Gentrified Neighbourhood: Food, Diversification and Urban Transformation in Barcelona. *Journal of Religion in Europe*, 15(1-4), 291-318. <https://doi.org/10.1163/18748929-bja10019>.

<sup>20</sup> Martínez-Ariño, J. (2020). Jewish Spatial Practices in Barcelona as Claims for Recognition. *Social Inclusion*, 8(3), 240-250. <https://doi.org/10.17645/si.v8i3.3012>.

<sup>21</sup> Montañés Jiménez, A. (2024). Migrant Pentecostalism and the rise of Latin American street preachers in Barcelona. *Journal of Contemporary Religion*, 39(2), 291-308. <https://doi.org/10.1080/13537903.2024.2347046>.

La diversificación del paisaje religioso español también concierne al catolicismo y a sus formas de expresión en el espacio público. Las migraciones y movilidades internacionales han supuesto la incorporación de nuevos contingentes de creyentes católicos, que han aportado prácticas y festividades específicas. Siguiendo con el ejemplo del Raval barcelonés, conviene destacar la importancia de la comunidad filipina, que cuenta con una parroquia personal en el barrio, otorgada por el arzobispado de la ciudad. Las actividades de esta comunidad trascienden los muros de la iglesia, ya que a menudo organiza bendiciones colectivas en algunas plazas, así como la fiesta del Sinulog para la adoración del Santo Niño que incluye bailes y actuaciones tradicionales, una procesión y una misa. En Barcelona, pero también en otras ciudades españolas, algunas comunidades latinoamericanas celebran igualmente procesiones públicas en honor al Señor de los Milagros, una festividad de origen peruano<sup>22</sup>, así como para otras advocaciones marianas y santos<sup>23</sup>.

Más allá de las grandes ciudades, es importante destacar que la diversidad religiosa también está presente en otros contextos territoriales. En este sentido, algunas ciudades medianas y pequeñas también han devenido lugares con una ingente pluralidad confesional. Este es el caso de los municipios que han experimentado una notable transformación sociodemográfica vinculada a las migraciones internacionales. En estos lugares, las comunidades religiosas minoritarias también realizan eventos en el espacio público. En Vic, una ciudad de 50.000 habitantes en el interior de la provincia de Barcelona, las tres comunidades islámicas organizan anualmente un iftar comunitario, con el apoyo del Ayuntamiento y algunas entidades locales<sup>24</sup>. Estas celebraciones se han sucedido también en otras localidades del Estado, como Salt (Girona), Cunit (Tarragona), Gandía (Valencia) o Elche (Alicante).

Finalmente, conviene destacar que, si la visibilidad de esta diversidad religiosa en el espacio público es un fenómeno relativamente novedoso,

---

<sup>22</sup> Muñoz-Henríquez, Wilson, and María Esther Fernández-Mostaza. (2021). Desplazamiento, ritualidad y configuración espacial. El Señor de los Milagros en Barcelona. *EURE* vol. 47, núm. 142, 165–84.

<sup>23</sup> Como, por ejemplo, el culto sincrético a María Lionza analizado por el antropólogo Roger Canals, Canals, R. (2018). Studying Multi-Modal Religions: Migration and Mediation in the Cult of María Lionza (Venezuela, Barcelona, Internet). *Visual Anthropology Review*, 34, 124-135. <https://doi.org/10.1111/var.12169>.

<sup>24</sup> Para una aproximación sobre la celebración del ramadán y del iftar comunitario en la ciudad de Vic, se puede visitar la exposición virtual “Iftar. El ramadán en la ciudad”, realizada en el año 2025 en el marco de un proyecto financiado por la Fundación Pluralismo y Convivencia: <https://iftar.es/#home>.

en algunos contextos locales se inscribe en una larga historia de coexistencia entre religiones diferentes. De esta forma, las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla, situadas en el norte de África, constituyen un ejemplo paradigmático de esta dinámica<sup>25</sup>. En efecto, en los dos territorios conviven personas católicas, musulmanas y ateas, así como de otras confesiones. Concretamente, en Melilla, las autoridades locales han erigido el lema “la ciudad de las cuatro culturas” para resaltar la presencia del catolicismo y el islam, pero también del judaísmo y el hinduismo. Bajo este paraguas, se promueven celebraciones públicas vinculadas a las diferentes confesiones, como las rupturas de ayuno durante el ramadán o los encendidos de velas para la Hanukkah. Asimismo, el gobierno de la ciudad autónoma promueve la instalación de decoraciones e iluminaciones específicas para cada festividad y la organización de mercadillos y otras actividades<sup>26</sup>.

## **5. La gestión de la diversidad religiosa: una gobernanza a diferentes niveles**

La emergencia de esta diversidad religiosa descrita en los epígrafes anteriores ha implicado el desarrollo de diferentes estrategias para su gobernanza. En sociología y ciencia política, el concepto de gobernanza permite describir y analizar las acciones y medidas impulsadas desde los poderes públicos, yendo más allá de sus connotaciones jurídicas o administrativas<sup>27</sup>. Estas perspectivas abordan el proceso de definición y articulación de las diferentes acciones, así como los discursos y narrativas que los subyacen. Esto permite situar las políticas públicas en contextos sociales e históricos específicos, y en la intersección de relaciones de poder que las determinan. Además, el concepto de gobernanza sugiere ir más allá de una sola entidad capaz de definir las estrategias y políticas públicas (el Gobierno central o el Estado) para incorporar en la ecuación los distintos niveles de la administración, pero, también, otros actores (económicos, sociedad ci-

---

<sup>25</sup> Briones, R., Tarrés, S. y Salguero, Ó. (2013). *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. Barcelona, Icaria Editorial.

<sup>26</sup> Albert-Blanco, V. y Brito-Clavijo, M. (2025). «Melilla, la “ville des quatre cultures” ou l’ambivalente mise en scène de la diversité religieuse», *Métropolitiques*, <https://doi.org/10.56698/metropolitiques.2233>.

<sup>27</sup> Para una síntesis y revisión de la literatura sobre esta perspectiva ver Blanco, I., Lowndes, V. y Pratchett, L. (2011). Policy Networks and Governance Networks: Towards Greater Conceptual Clarity. *Political Studies Review*, 9(3), 297-308. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9302.2011.00239.x>.

vil, movimientos sociales) que intervienen en estos procesos. En lo relativo a lo religioso, una aproximación desde esta perspectiva permite analizar los cambios y transformaciones acontecidos a lo largo de los últimos años.

En efecto, la regulación de lo religioso ha sido una prerrogativa históricamente reservada a los gobiernos centrales. En la construcción del Estado-nación de corte liberal, la relación con las iglesias hegemónicas devino un elemento fundamental del proceso de afirmación del poder secular y de las identidades nacionales<sup>28</sup>. Con la diversificación de las sociedades contemporáneas, el ejercicio de esta prerrogativa adquiere nuevos visos y contornos. En España, esta transformación se lleva a cabo en paralelo con la instauración y consolidación del régimen democrático<sup>29</sup>. Así, después del reconocimiento del derecho a la libertad religiosa en la Constitución de 1978, se aprueba una ley orgánica (1980) para concretar y regular este principio, y se promueve la firma de acuerdos con las minorías religiosas que tienen reconocida la condición de “notorio arraigo”<sup>30</sup>. Más allá de sus consecuencias jurídicas concretas, el “notorio arraigo” tiene unas connotaciones políticas y simbólicas importantes. Los acuerdos firmados el año 1992 con las comunidades islámica, judía y protestante implican un reconocimiento explícito de la diversidad religiosa, pero también se interpretan como un acto de “reparación” en la efeméride de la expulsión de judíos y musulmanes de la Península en 1492.

Sin embargo, la gobernanza de la nueva diversidad religiosa no se limita a estos acuerdos. Unos años más tarde, y en un contexto de incremento de las migraciones internacionales en España, se pone en marcha, a nivel estatal, la Fundación Pluralismo y Convivencia. Esta entidad pública, actualmente adscrita al Ministerio de la Presidencia, Justicia y Relaciones con las Cortes, promueve el conocimiento de la diversidad religiosa, así como prestar apoyo a las minorías presentes en el país. La creación de la Fundación se inscribe, así, en un contexto particular marcado por el aumento de la diversidad ya mencionado, pero, también, por la sucesión de conflictos a nivel internacional. La situación derivada del 11 de septiembre

---

<sup>28</sup> Saeed, S. (2021) Religion, classification struggles, and the state’s exercise of symbolic power. *Theory and Society*, 50, 255–281 (2021). <https://doi.org/10.1007/s11186-020-09415-z>.

<sup>29</sup> Griera, M., Martínez-Ariño, J., y Clot-Garrell, A. (2021). Banal Catholicism, Morality Policies and the Politics of Belonging in Spain. *Religions*, 12(5), 293. <https://doi.org/10.3390/rel12050293>.

<sup>30</sup> Torres Sospedra, D. (2023) *Notorio arraigo de las entidades religiosas en España: pasado, presente y futuro*. Valencia, Tirant lo Blanch.

de 2001, las consiguientes guerras de Afganistán y de Iraq, los atentados de Madrid de 2004 o el conflicto entre Israel y Palestina funcionan como un pretexto para promover el diálogo interreligioso y un mayor conocimiento de la pluralidad de creencias. Con estas acciones también se pretende anticipar posibles controversias, así como prevenir las discriminaciones y los discursos de odio contra las minorías religiosas.

En estos años, los otros niveles de la administración también han desarrollado estrategias de gobernanza de la diversidad. A nivel autonómico, conviene destacar la creación de direcciones generales de asuntos religiosos en algunos territorios y, cuando estas no existen con esta denominación específica, la incorporación de las competencias relacionadas con la misma en otras direcciones o secretarías relacionadas con la diversidad, los derechos civiles o la acción comunitaria. Algunas comunidades también han desarrollado una legislación específica. En este sentido, Cataluña aprobó el año 2009 una ley relativa a los lugares de culto<sup>31</sup>. Esta norma pretendía dar respuesta a la sucesión de conflictos mencionados anteriormente, y fijaba las condiciones de estos espacios, así como los derechos y obligaciones tanto de las comunidades religiosas como de los municipios.

Los ayuntamientos también constituyen un nivel importante en la gestión de la diversidad religiosa<sup>32</sup>. En efecto, la administración local es a menudo “la primera puerta” a la que acuden los grupos religiosos, y también la responsable de encauzar los conflictos y controversias que puedan sucederse. Este papel deriva no solamente del principio general de subsidiariedad, sino de las competencias en materia urbanística y de licencia de actividades ejercidas por los entes locales<sup>33</sup>. Estas cuestiones afectan directamente los procesos de instalación y apertura de lugares de culto, pero, también de organización de eventos en la vía pública. Algunos ayuntamientos han creado departamentos específicos, como la ya mencionada Oficina de Asuntos Religiosos (OAR) de Barcelona. En otros municipios,

---

<sup>31</sup> Astor, A. (2021). Nationalist Mobilization, Ethno-Religious Contention, and Legal Innovation in a Stateless Nation: Explaining Catalonia’s 2009 “Law on Centers of Worship”. *Religions*, 12(5), 295. <https://doi.org/10.3390/rel12050295>.

<sup>32</sup> Martínez-Ariño, J. (2021). *Urban Secularism Negotiating Religious Diversity in Europe*. Routledge; Sobre la gestión municipal de la diversidad religiosa en España, ver Torres Sospedra, D. (2024). Actuación y políticas municipales sobre minorías religiosas, en Torres Gutiérrez, A. Y Celador Angón, Ó. (coord.). *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación*, vol. 1, (Parte I. Marco jurídico y social de las minorías religiosas en España), 99-127.

<sup>33</sup> Castro Jover, A. (2007). Los lugares de culto en el derecho urbanístico: un análisis desde la igualdad material. *Laicidad y Libertades: Escritos Jurídicos*, núm. 7 (1), 9-48.

aunque no existan oficinas concretas, las concejalías de ciudadanía y derechos civiles, de diversidad o de acción cívica y comunitaria han asumido las tareas relacionadas con la gestión de la diversidad religiosa, con personal técnico y partidas presupuestarias específicas. En este sentido, conviene mencionar el programa “Municipios por la Tolerancia” impulsado por la Fundación Pluralismo y Convivencia y que aglutina más de una treintena de ayuntamientos de todo el Estado para mejorar la gestión de la diversidad y asegurar el ejercicio de la libertad religiosa.

La gestión de esta diversidad a nivel local también ha conllevado una atención particular a las cuestiones relacionadas con la igualdad de género y el papel de las mujeres en las confesiones. Aunque las perspectivas interseccionales aún no cuentan con estructuras o líneas específicas<sup>34</sup>, algunos programas impulsados por los departamentos encargados de la diversidad religiosa se han centrado en estas temáticas. Estas actuaciones tienen varios objetivos complementarios.

Por un lado, pretenden incidir en las propias comunidades religiosas para fomentar una mayor igualdad de género en su organización interna, marcada muchas veces por estructuras patriarcales. Así, las administraciones tratan de fomentar la interlocución con mujeres líderes o miembros de las comunidades, pero también de asegurar que los lugares de culto o los eventos públicos cuenten con la participación de estas. Por otro lado, estas actuaciones también pretenden generar nuevas narrativas y combatir algunos discursos estigmatizantes presentes en la sociedad, visibilizando el papel activo de las mujeres en algunas comunidades, mostrando figuras que se identifican con los “feminismos religiosos” o combatiendo las discriminaciones específicas que pueden sufrir las mujeres pertenecientes a alguna confesión, como la islamofobia de género<sup>35</sup>.

## 6. Apuntes finales

Tal como se ha apuntado en las secciones anteriores, la sociedad española ha experimentado un profundo proceso de diversificación religio-

---

<sup>34</sup> Martínez-Cuadros, R., Cazarin, R., Albert-Blanco, V. y Delgado-Molina, C. (2024). Governing the (in)visible: religious diversity, gender equality and LGBTQI+ rights in Catalonia. *Religion, State and Society*, 52(5), 450–466. <https://doi.org/10.1080/09637494.2024.2401688>.

<sup>35</sup> Martínez-Cuadros, R. (2024). Negotiating Islam and feminism: the political and social participation of Muslim women in Barcelona. *Journal of Contemporary Religion*, 39(3), 407–424. <https://doi.org/10.1080/13537903.2024.2405386>.

sa. Tanto los datos derivados de encuestas como el mapa de lugares de culto atestan de esta creciente pluralidad, reforzada por la multiplicación de eventos y símbolos en el espacio público. Asimismo, las administraciones no han quedado al margen de esta dinámica, impulsando estrategias y programas de gestión de esta diversidad a distintos niveles. Esta fotografía general presenta, sin embargo, algunos interrogantes sobre el futuro inmediato del pluralismo religioso y de su aceptación por parte del conjunto de la sociedad. En efecto, y tal como ejemplifica la controversia sobre el llamado velo islámico que abría la introducción de este capítulo, determinados actores políticos ponen en duda la legitimidad de la presencia de algunas confesiones y de la visibilidad de sus símbolos. ¿Qué efectos tendrán estos discursos sobre la percepción y el ejercicio de la libertad religiosa? Y, ¿de qué manera pueden afectar a las mujeres pertenecientes a estas confesiones?

A nivel general, el conjunto de la sociedad expresa una aceptación de esta diversidad. Los datos del Barómetro sobre Religión y Creencias en España (BREC) así lo certifican: la mayoría de las personas (el 71%) consideran que la diversidad religiosa es algo positivo o muy positivo, mientras que un 21% lo considera negativo. Esta aceptación está condicionada socialmente, ya que es mayor en las franjas más jóvenes y entre las mujeres, algo que otras encuestas también han mostrado recientemente. Sin embargo, no todas las religiones son percibidas de la misma manera. Así, el catolicismo es el que goza de una opinión más positiva. El 38% de los encuestados lo valoran de manera muy o bastante positiva, mientras que el 24% lo hace de manera negativa y el 28% de manera regular. La segunda confesión más bien valorada es el budismo, con un 26% de opiniones muy o bastante positivas y solo un 19% de negativas y un 30% de regulares. Estos datos parecen coherentes con la popularidad de esta religión en los países occidentales, asociada en los imaginarios y las representaciones sociales con valores positivos (paz, tranquilidad) y algunas prácticas extendidas entre las clases medias y superiores (yoga, meditación). Esto contrasta con la percepción de otras religiones minoritarias, especialmente el islam. En efecto, el islam solo suscita un 9% de opiniones muy o bastante positivas, mientras que concentra un alto porcentaje de opiniones negativas (el 61%), muy por encima del resto de confesiones. La persistencia de esta percepción negativa se inscribe en un contexto complejo a nivel internacional marcado por las crisis continuas<sup>36</sup>, así como por la otredad histórica

---

<sup>36</sup> García Ruiz, Y. (2018). Minorías religiosas en una Europa en crisis. *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, núm. 18, 175-200.

asociada al islam en Europa, amplificada en el caso español por un pasado particular y unas relaciones de vecindad en ocasiones conflictivas<sup>37</sup>.

Más allá de estos datos, la diversidad religiosa constituye una realidad insoslayable en España. El paisaje religioso ha adoptado una mayor complejidad, atravesado por esta pluralización, así como por el avance de la secularización y la emergencia de nuevas expresiones<sup>38</sup>. En un contexto democrático en el que la libertad religiosa representa un derecho fundamental, la gestión de esta diversidad deviene un elemento clave para la cohesión social y la convivencia.

## 7. Bibliografía

- Albert Blanco, V. (2023). Iftar en la calle: la reconfiguración espacial de un ritual islámico en Barcelona. *Cuestiones de Pluralismo*, vol. 3, núm.1, <https://doi.org/10.58428/HHYO1549>.
- Albert-Blanco, V. y Astor, A. (2022). Inmigración y religión en España: un paisaje plural y en transformación. *Anuario Económico*, núm. 36. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8814864>.
- Albert-Blanco, V., Martínez, R., Arbós, R. (2025). *La religiositat de la joventut catalana*. Generalitat de Catalunya. Departament de Drets Socials i Inclusió. Direcció General de Joventut. <https://doi.org/10.57645/10.8080.12.2>.
- Albert-Blanco, V. y Brito-Clavijo, M. (2025). Melilla, la «ville des quatre cultures» ou l'ambivalente mise en scène de la diversité religieuse. *Métropolitiques*. <https://doi.org/10.56698/metropolitiques.2233>.
- Astor, A. (2016). Social Position and Place-Protective Action in a New Immigration Context: Understanding Anti-Mosque Campaigns in Catalonia. *International Migration Review*, 50 (1). <https://doi.org/10.1111/imre.12115>.
- Astor, A. (2021). Nationalist Mobilization, Ethno-Religious Contention, and Legal Innovation in a Stateless Nation: Explaining Catalonia's 2009 "Law on Centers of Worship". *Religions*, 12(5). <https://doi.org/10.3390/rel12050295>.
- Astor, A., Martínez-Cuadros, R. y Albert-Blanco, V. (2023). Religious representation and performative citizenship: The civic dimensions of Shia lamentation rituals in Barcelona. *Social Compass*, 70(1). <https://doi.org/10.1177/00377686221148408>.
- Blanco, I., Lowndes, V. y Pratchett, L. (2011). Policy Networks and Governance Networks: Towards Greater Conceptual Clarity. *Political Studies Review*, 9(3), 297-308. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9302.2011.00239.x>.

---

<sup>37</sup> Ramírez, A. (2014) *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

<sup>38</sup> Ruiz Andrés R. y Salguero Montaña, Ó. (2024). Postsecularización y diversidad religiosa en España. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29. <https://doi.org/10.5209/ilur.99463>.

- Bramadat, P., Martínez-Ariño, J., Burchardt, M. y Griera, M. (2021). *Urban Religious Events*. London, Bloomsbury.
- Briones, R. (ed.) (2010). *¿Y tú de quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia.
- Briones, R., Tarrés, S. y Salguero, Ó. (2013). *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. Barcelona, Icaria Editorial.
- Burchardt, M. y Höhne, S. (2015). The Infrastructures of Diversity: Materiality and Culture in Urban Space – An Introduction. *New Diversities*, 17(2). <https://doi.org/10.58002/8dxd-e744>.
- Canals, R. (2018). Studying Multi-Modal Religions: Migration and Mediation in the Cult of María Lionza (Venezuela, Barcelona, Internet). *Visual Anthropology Review*, 34. <https://doi.org/10.1111/var.12169>.
- Castro Jover, A. (2007). Los lugares de culto en el derecho urbanístico: un análisis desde la igualdad material. *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, núm. 7 (1).
- Clot-Garrell, A., Albert-Blanco, V., Martínez-Cuadros, R., & Esteso, C. (2022). Religious Tastes in a Gentrified Neighbourhood: Food, Diversification and Urban Transformation in Barcelona. *Journal of Religion in Europe*, 15(1-4). <https://doi.org/10.1163/18748929-bja10019>.
- García Ruiz, Y. (2018). Minorías religiosas en una Europa en crisis. *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, núm. 18.
- Griera, M. (2025). Después del monopolio católico: religión, espiritualidad y ateísmo en la España contemporánea. *Cuestiones de Pluralismo*, vol. 5, núm. 2. <https://doi.org/10.58428/GNJQ9150>.
- Griera, M., Martínez-Ariño, J., y Clot-Garrell, A. (2021). Banal Catholicism, Morality Policies and the Politics of Belonging in Spain. *Religions*, 12(5). <https://doi.org/10.3390/rel12050293>.
- Griera, M., Müller, T., y Martínez-Ariño, J. (2022). The Politics of Mapping Religion: Locating, Counting, and Categorizing Places of Worship in European Cities. *Space and Culture*, 26(2). <https://doi.org/10.1177/12063312221130247>.
- Levitt, P. (2007). *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. Nova York: The New Press.
- Lundsteen, M. (2017). *Espai, capital i cultura. El cas de la mesquita de Premià de Mar*. Barcelona, Pol-len.
- Martínez-Ariño, J. (2020). Jewish Spatial Practices in Barcelona as Claims for Recognition. *Social Inclusion*, 8(3). <https://doi.org/10.17645/si.v8i3.3012>.
- Martínez-Ariño, J. (2021). *Urban Secularism Negotiating Religious Diversity in Europe*. Routledge.
- Martínez-Cuadros, R. (2024). Negotiating Islam and feminism: the political and social participation of Muslim women in Barcelona. *Journal of Contemporary Religion*, 39(3). <https://doi.org/10.1080/13537903.2024.2405386>.
- Martínez-Cuadros, R., Cazarin, R., Albert-Blanco, V. y Delgado-Molina, C. (2024). Governing the (in)visible: religious diversity, gender equality and LGBTQI+ rights in Catalonia. *Religion, State and Society*, 52(5). <https://doi.org/10.1080/09637494.2024.2401688>.

- Montañés Jiménez, A. (2024). Migrant Pentecostalism and the rise of Latin American street preachers in Barcelona. *Journal of Contemporary Religion*, 39(2). <https://doi.org/10.1080/13537903.2024.2347046>.
- Muñoz-Henríquez, W. y Fernández-Mostaza, E. (2021). Desplazamiento, ritualidad y configuración espacial. El Señor de los Milagros en Barcelona. *EURE*, 47.
- Planet, A. I. (2018). *Observing Islam in Spain*. Leiden, Brill.
- Ramírez, A. (2014). *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Ruiz Andrés R. y Salguero Montaña, Ó. (2024). Postsecularización y diversidad religiosa en España. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29. <https://doi.org/10.5209/ilur.99463>.
- Salguero Montaña, Ó. y Hejazi, H. (2020). El islam en el espacio público madrileño. *Disparidades. Revista de Antropología*, 75(1). <https://doi.org/10.3989/dra.2020.011>.
- Torres Sospedra, D. (2023). *Notorio arraigo de las entidades religiosas en España: pasado, presente y futuro*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- Torres Sospedra, D. (2024). Actuación y políticas municipales sobre minorías religiosas, en Torres Gutiérrez, A. y Celador Angón, Ó. (coord.). *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación*, vol. 1, (Parte I. Marco jurídico y social de las minorías religiosas en España).

# ¿Autonomía para discriminar? Grupos religiosos y mujer en la España constitucional

DIEGO TORRES SOSPEDRA

*Profesor Ayudante doctor*

*Universitat de València*

**Sumario:** 1. Introducción 2. La mujer en los grupos religiosos: 2.1 Adscripción y pertenencia. 2.2. Participación, presencia en puestos de responsabilidad y liderazgo. 3. Discriminación por razón de sexo en el acceso a los grupos: 3.1. *El caso de la Esclavitud del Santísimo Cristo de La Laguna* 3.2. Sentencia núm. 925, de 23 diciembre de 2021, del Tribunal Supremo 3.3. Sentencia núm. 132, de 4 de noviembre de 2024, del Tribunal Constitucional. 4. Neutralidad estatal e igualdad. 5. Consideraciones finales: ¿autonomía para discriminar? 6. Bibliografía.

## 1. Introducción

La presencia y participación de las mujeres en los grupos religiosos es, en muchas ocasiones, una cuestión compleja e incluso problemática. Y es que, pese a que «la revitalización de lo femenino y de la mujer es un signo de

los tiempos actuales que nadie puede obviar»<sup>1</sup>, las múltiples asimetrías que, de modo evidente y sobre todo en la práctica, encuentran las mujeres, a la hora de integrarse y desarrollarse plenamente dentro de algunos grupos de naturaleza religiosa, ponen de manifiesto que todavía, en contextos como el nuestro, existen puntos ciegos o impermeables a la igualdad de género.

Sin embargo, no puede obviarse que los escenarios sociales y jurídicos contemporáneos -como el nuestro- en los que se desenvuelven dichos grupos, con seguridad radicalmente diferentes en su concepción de la mujer de aquellos en los que éstos se originaron<sup>2</sup>, constituyen el lugar propicio para generar las “tensiones” necesarias mediante las que impulsar cambios o, como mínimo, incentivar la reflexión acerca de muchas de sus estructuras y dinámicas.

En este trabajo analizaremos, partiendo de los distintos y más básicos niveles de presencia de las mujeres en los grupos religiosos, las recientes sentencias del Tribunal Supremo y, posteriormente, del Tribunal Constitucional españoles en relación al mediático caso de la Esclavitud del Santísimo Cristo de La Laguna. Ambas, deben ser consideradas a la hora de abordar la eventual discriminación de género que padecen algunas mujeres en el acceso a determinadas organizaciones religiosas que estatutariamente no las admiten.

A partir de dichos pronunciamientos, particularmente del emitido por el Tribunal Constitucional, efectuaremos unas consideraciones en torno al papel del Estado y su neutralidad frente a este tipo de situaciones que pueden conculcar el derecho a la igualdad, en este caso, en el ejercicio de la libertad religiosa de muchas mujeres. Así mismo, también acerca de la incidencia de la eventual acción del Estado en el ejercicio de la autonomía de los grupos religiosos. Finalizaremos el trabajo con unas reflexiones conclusivas.

## 2. La mujer en los grupos religiosos

La presencia en un grupo, con independencia del carácter o naturaleza de éste, puede dividirse, como mínimo, en dos grados distintos. El pri-

---

<sup>1</sup> Llaquet de Entrambasaguas, J.L. (2022). Informe sobre la mujer en las confesiones religiosas sin acuerdo de cooperación en España. *Libro blanco sobre el estatuto de las confesiones religiosas sin acuerdo de cooperación en España*. Tirant lo Blanch, 191.

<sup>2</sup> En similares términos, García Ruiz, Y. (2014). Pluralidad religiosa, diversidad cultural y derechos de la mujer: novedades jurisprudenciales en España. *Gestión de la diversidad cultural en las sociedades contemporáneas*. Tirant Lo Blanch, 326.

mero de ellos es el de la adscripción o acceso al propio grupo, lo que trae aparejada la formal pertenencia al mismo. Otro es el de la participación del que ya es miembro y su presencia en puestos que tengan asociada una responsabilidad y/o una función de liderazgo. En ambos, la presencia de la mujer presenta, en demasiadas ocasiones, especificidades difícilmente justificables.

Esto también ocurre en algunos grupos que persiguen fines religiosos o análogos a estos, en los que las estructuras tradicionalmente masculinas resultan especialmente reacias a la incorporación de las mujeres en ámbitos ocupados únicamente por varones<sup>3</sup>.

En este apartado, efectuaremos una aproximación a dichos grados de presencia en los supuestos de entidades religiosas, esto es, aquellas que hayan obtenido personalidad jurídica civil en España, según lo dispuesto en el art. 5.1 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 (en adelante, LOLR), quedando fuera, por desbordar el objeto de este trabajo, la situación de la mujer en los grupos religiosos no inscritos. Tampoco se efectuará un estudio de la situación o consideración de la mujer en las religiones, entendidas éstas como sistemas de creencias, aunque pueda traslucirse de algunas de las consideraciones que se efectúen durante este artículo.

### *2.1. Adscripción y pertenencia*

La LOLR, en su art. 2.1, cuando enumera las manifestaciones individuales del derecho de libertad religiosa, reconoce, entre otras, el derecho de toda persona a «profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna», así como a «cambiar de confesión o abandonar la que tenía» (letra a.) y también a «asociarse para desarrollar comunitariamente sus actividades religiosas» (letra d.). Al mismo tiempo, reconoce, en el art. 6.1, que las entidades religiosas

[...] 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 aquéllas para la realización de sus fines, podrán incluir cláusulas de salvaguarda

---

<sup>3</sup> Y es que, como afirma Turégano Mansilla, I. (2016). ¿Qué deben esperar las mujeres de un Estado laico? *Feminismo/s*, (28), 68, (<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.02>), “el problema no es tanto un conflicto entre dos sistemas separados, el género y la religión, que deben ser mutuamente equilibrados, sino un problema de poder, esto es, de capacidad de imponer las propias interpretaciones de los valores y normas que condiciona al mismo tiempo cada uno de esos sistemas”.

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.

Esta autonomía organizativa permite a las entidades religiosas, entre otras cosas, establecer los requisitos de acceso, como miembro, a la propia entidad, así como el procedimiento mediante el cual dicha incorporación se vehicula. Sin embargo, dicha autonomía no tiene un carácter absoluto pues, el propio art. 6.1, establece que tiene como límites «el respeto de los derechos y libertades reconocidos por la Constitución, y en especial de los de libertad, igualdad y no discriminación»<sup>4</sup>. Sobre este particular, la LOLR no puede expresarse en términos más claros.

Dicha autonomía limitada, también faculta a las confesiones religiosas inscritas a la regulación propia -interna- del estatuto jurídico del nuevo miembro, es decir, de aquel que, generalmente, ha sido adscrito o recibido en el mismo, con carácter formal, e incluso, del régimen de abandono, voluntario o no, de la organización.

Así mismo, esta normativa interna, a la vista de los límites referidos, también debiera verse permeada por el derecho fundamental a la igualdad del art 14 de nuestra Constitución (en adelante CE), que nos ocupa. Sin embargo, como advierte Relaño Pastor, el derecho a la igualdad de género y el de libertad religiosa, en muchas ocasiones, con causa en la pervivencia tanto de estereotipos de género como de estereotipos religiosos, se interpretan como antagónicos<sup>5</sup>. Esto, entre otras muchas circunstancias y motivaciones, dificulta la irradiación de los derechos fundamentales en el

---

<sup>4</sup> Roca Fernández, M.J. (2005). *Derechos fundamentales y autonomía de las iglesias*. Dykinson, 106-107, sostiene que el propio TC, en su Sentencia de 15 de enero de 2001, “orienta la interpretación de los límites que se recogen en el art. 6.1 de la LOLR [...] en el sentido de que deben coincidir con los límites del art. 3 de la LOLR”. La autora considera que la autonomía forma parte del contenido esencial del derecho de libertad religiosa de titularidad colectiva por lo que, serán los límites de la libertad religiosa los que concurran también frente a la autonomía. Al respecto, Celador Angón, Ó. (2020). Reflexiones acerca del ámbito de aplicación de la Ley orgánica de libertad religiosa. *Derecho y religión*, (15), 273, hacía referencia como límites de la autonomía, al orden público y los principios constitucionales.

<sup>5</sup> Relaño Pastor, E. (11 de marzo de 2021). *Derechos de las mujeres y libertad religiosa: ¿irreconciliables?* Cuestiones de Pluralismo, Vol. 1, n°1 (primer semestre de 2021). [https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/derechos\\_de\\_las\\_mujeres\\_y\\_libertad\\_religiosa\\_\\_\\_irreconciliables\\_/index.html](https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/derechos_de_las_mujeres_y_libertad_religiosa___irreconciliables_/index.html). (<https://doi.org/10.58428/RVEC5834>).

seno de los grupos religiosos, y sirve de refuerzo para sostener posiciones tendentes al inmovilismo.

En cualquier caso, lo cierto debe ser que, como sostiene Gas-Aixendri, «la experiencia demuestra que legislación antidiscriminatoria no permite por sí sola ganar la batalla contra la intolerancia»<sup>6</sup>, pues algunas organizaciones todavía mantienen restricciones de acceso para las mujeres o les reservan un estatuto jurídico menor que el de los hombres, cuando ya pertenecen al grupo.

Según Jiménez Guzmán y Sánchez Suárez:

«Dios como varón» se configura en afirmación autoevidente a partir de la cual, a la larga, se normaliza lo masculino como expresión de lo divino por excelencia, y lo femenino como subordinado y extraño, segregado de los espacios de participación religiosa. Se constriñen las experiencias religiosas de las mujeres y se legitima una relación de dominación masculina inscrita en lo biológico, lo dogmático, reforzada, por un lado, por estructuras institucionales que organizan el tiempo y el espacio religiosos desde la perspectiva masculina patriarcal que reproduce una división sexual del trabajo al interior de las iglesias acorde con este modelo desigual; y por otro, a partir del desarrollo y la socialización de estructuras cognitivas (teológicas) que se inscriben subrepticamente en los cuerpos y en las mentes de hombres y mujeres creyentes<sup>7</sup>.

Lo señalado por estos autores podría describir fielmente la realidad de numerosos grupos religiosos, en relación a la posición de las mujeres en su seno, sin perjuicio de poder afirmar también que se han producido algunos avances en materia de igualdad de sexos en algunos de ellos.

En el caso de la Iglesia Católica, por ejemplo, el paso del Código de Derecho Canónico de 1917 al de 1983 supuso «un gran paso adelante en la supresión de discriminaciones injustificadas de la mujer, aunque se adviertan todavía en él residuos de una tradición eclesial antifeminista que, lamentablemente, no se resiste a dejar de actuar»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Gas-Aixendri, M. (11 de mayo de 2023). *Avanzar en igualdad de género sin perder libertad religiosa. Propuestas desde la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Cuestiones de Pluralismo, Vol. 3, n°1 (primer semestre de 2023). [https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/avanzar\\_en\\_igualdad\\_de\\_genero\\_sin\\_perder\\_libertad\\_religiosa\\_propuestas\\_desde\\_la\\_agenda\\_2030\\_para\\_el\\_desarrollo\\_sostenible/index.html](https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/avanzar_en_igualdad_de_genero_sin_perder_libertad_religiosa_propuestas_desde_la_agenda_2030_para_el_desarrollo_sostenible/index.html). (<https://doi.org/10.58428/BUGZ5405>).

<sup>7</sup> Jiménez Guzmán, L. y Sánchez Suárez, J. G. (2021). Género, masculinidades y religión. Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 442.

<sup>8</sup> Peña García, C. (1997). Status jurídico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia. *Revista Española de Derecho Canónico*, 54 (143), 695. Resulta de interés otro

## 2.2. Participación, presencia en puestos de responsabilidad y liderazgo

El papel de las mujeres, en el seno de las organizaciones religiosas, no suele revestir un carácter central o protagonista, pues «raramente ocupan posiciones de liderazgo religioso y, a menudo, tienen formalmente vetada su participación en las estructuras de poder de las tradiciones religiosas»<sup>9</sup>. Esta situación de asimetría entre hombres y mujeres, en el desempeño de funciones de liderazgo y responsabilidad, no es patrimonio exclusivo de determinadas confesiones religiosas o religiones minoritarias<sup>10</sup>, sino que también se hace presente, de modo evidente, en otras que secularmente han ostentado una posición hegemónica en nuestro país, como la Iglesia Católica<sup>11</sup>.

Sin embargo, si llevamos a cabo un bosquejo de los documentos oficiales o de aquellos en los que muchos grupos religiosos manifiestan su posición acerca del papel de las mujeres en sus propias estructuras y organizaciones, la conclusión que obtendríamos es que no existen asimetrías o desigualdades con respecto a los varones<sup>12</sup>. En este sentido, la visión

---

estudio, más reciente, de la misma autora, que contiene un riguroso análisis de la situación jurídica de la mujer en la Iglesia Católica con sugerentes propuestas; ver Peña García, C. (2023). La mujer en la Iglesia Católica: situación canónica actual y perspectivas abiertas por la sinodalidad. *Ius canonicum*, 63 (126), 621-662. (<https://doi.org/10.15581/016.126.001>).

<sup>9</sup> Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa (2023). *Tradiciones religiosas y equidad de género. Documento 7*, 7, ([https://afersreligiosos.gencat.cat/web/.content/01\\_quisom/consell-assessor/07-doc-cadr-es.pdf](https://afersreligiosos.gencat.cat/web/.content/01_quisom/consell-assessor/07-doc-cadr-es.pdf)). En el mismo sentido, Parejo Guzmán, M. J. (2024) La mujer y su posible discriminación en el contexto de la diversidad religiosa del postsecularismo español desde el punto de vista jurídico. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, (29), 6. (<https://doi.org/10.5209/ilur.95982>).

<sup>10</sup> De hecho, existen diferentes confesiones religiosas minoritarias en las que las mujeres han adquirido un rol relevante, como puede verse detalladamente en Llaquet de Entrambasaguas, J. L. (2022). Informe sobre la mujer..., op. cit. 168-172. En este sentido, Alonso Seoane, M<sup>a</sup> J. (2019). Género y religión. A la búsqueda de un modelo de análisis. *Aposta: Revista de ciencias sociales*, (82), 126, señala, como ejemplos, a los Bahá'ís y a los Sihks. También ponen como ejemplo a la comunidad bahá'í Griera Llonch, M. y Martínez-Cuadros, R. (2021). Feminisme i religió: una relació impossible? *Feminismes, Religions i Llibertat de Consciència. Informe Ferrer i Guàrdia*, 28, y Tuset Tadghighi, M. (2024). Comunidad Bahá'í: de la persecución en Irán al notorio arraigo en España. *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación* (Vol. 2), Dykinson, 547.

<sup>11</sup> Según Llamazares Fernández, el estatus jurídico de la mujer en la Iglesia Católica se encuentra en contradicción con lo dispuesto en el art. 14 de la CE 1978 (Llamazares Fernández, D. (2019). Autonomía de las confesiones religiosas. *Los límites a la autonomía de las confesiones religiosas*, Aranzadi, 34).

<sup>12</sup> Según indica Llaquet de Entrambasaguas, tras analizar las respuestas ofrecidas por las confesiones religiosas sin acuerdo de cooperación en España, todas las

real del rol femenino, como señala Olmos Ortega, en relación a la Iglesia Católica, se obtendría, «observando los cargos de responsabilidad que realmente asume la mujer» y no únicamente de las declaraciones formales en pro de la igualdad<sup>13</sup>.

Así mismo, podemos diferenciar tres situaciones. La primera de ellas es la participación de las mujeres en el grupo, que hace referencia al rol de las mismas, como colectivo, en los procesos de toma de decisiones, su participación en los órganos que adoptan dichas decisiones o en las consultas de los mismos. Por otro lado, su presencia en puestos o cargos con responsabilidades asociadas y, finalmente, el desempeño de funciones de liderazgo que, en muchas ocasiones aparecen ligadas al ejercicio de funciones “sagradas” de las que son excluidas.

El análisis de todas ellas resulta complejo, ya que son numerosas las peculiaridades que concurren en cada grupo religioso, especialmente a nivel organizativo, estructural y de gobierno. Así mismo, se constata una importante preocupación y reivindicación de las propias mujeres acerca de su posición en los grupos religiosos, como advierte Tamayo Acosta<sup>14</sup>.

---

consultadas “son unánimes en cuanto a considerar que el pluralismo religioso, la tolerancia, la no discriminación y la cooperación interreligiosa son valores en nuestra sociedad actual” (Llaquet de Entrambasaguas, J L. (2022). Informe sobre la mujer..., op. cit. 166).

<sup>13</sup> Olmos Ortega, M<sup>a</sup> E. (1998). La consideración de la mujer en los documentos de la Iglesia. *Revista Española de Derecho Canónico*, 55 (144), 1998, 254. A una conclusión similar, respecto de las minorías religiosas orientales (Hinduismo, Sijismo, Taoísmo y budismo), nos conduce Gutiérrez del Moral, M<sup>a</sup> J. (2024). La mujer en las minorías religiosas orientales. *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación* (Vol. 2), Dykinson, 472.

<sup>14</sup> Tamayo Acosta, J.J. (7 de marzo de 2021). Liderazgo y empoderamiento de las mujeres en las religiones. Religión digital. [https://www.religiondigital.org/el\\_blog\\_de\\_juan\\_jose\\_tamayo/Liderazgo-empoderamiento-mujeres-religiones-tamayo\\_7\\_2320337967.html](https://www.religiondigital.org/el_blog_de_juan_jose_tamayo/Liderazgo-empoderamiento-mujeres-religiones-tamayo_7_2320337967.html). Este autor, entre otras cosas, señala que:

“**cada vez es mayor el número de mujeres que se rebelan** contra las religiones o mejor, contra los dirigentes religiosos, sin abandonar el espacio religioso. La rebelión tiene lugar tanto a nivel personal como colectivo, tanto en el interior de las religiones como en la sociedad.

a) A nivel personal, viven la experiencia religiosa desde su propia subjetividad, sin tener que recurrir a la mediación de los varones, y transgreden conscientemente las normas y orientaciones en materia de sexualidad, relaciones de pareja, planificación familiar, opciones políticas, etc., que les impone el patriarcado religioso. Y lo hacen sin conciencia de culpa.

### 3. Discriminación por razón de sexo en el acceso a los grupos

#### 3.1. *El caso de la Esclavitud del Santísimo Cristo de La Laguna*

El supuesto que se planteó fue el de una mujer a la que se le impedía formar parte de una entidad religiosa católica, a saber, la Pontificia, Real y Venerable Esclavitud del Santísimo Cristo de La Laguna (Tenerife), en virtud de lo dispuesto en sus propios estatutos.

El art. 1 de los referidos estatutos establecía lo siguiente:

La Esclavitud del Santísimo Cristo de La Laguna es una **asociación religiosa de caballeros**, constituida para promover entre sus asociados una vida cristiana más perfecta, el ejercicio de obras de piedad evangélica y el incremento de la devoción y culto a la Sagrada Imagen de Nuestro Señor Crucificado, traída a esta isla por el Primer Adelantado Mayor de Canarias, Don Rodrigo, y que desde entonces ha recibido constante veneración popular en su capilla, que fuera primer Convento de la Orden Franciscana en Tenerife, denominado San Miguel de las Victorias<sup>15</sup>.

Ante la negativa, la mujer presentó demanda contra dicha entidad y contra la Diócesis de Tenerife, solicitando la nulidad, en dicho art. 1., de la mención que excluye a las mujeres, sobre la base de la vulneración del derecho a la igualdad y no discriminación y del de asociación. Dicha demanda fue estimada en primera instancia<sup>16</sup>, declarando

[...] la nulidad del artículo 1º de los Estatutos de la Asociación en la parte que excluye a la mujer como aspirante a ser socio de la misma por vulnerar los derechos fundamentales de igualdad, de no discriminación por razón de sexo y el derecho de asociación, condenando a los demandados a estar y pasar por tal declaración, debiendo quedar removido el obstáculo a asociarse por ser mujer.

---

b) En el interior de las religiones crean movimientos y asociaciones de mujeres que se organizan autónomamente sin dependencia de las autoridades religiosas masculinas, e incluso enfrentadas a ellas y elaboran su propia reflexión teológica y moral.

c) Reivindican su protagonismo en el acceso a lo sagrado, sin la mediación de los varones, la representación femenina de la divinidad, la toma de decisiones en cuantas cuestiones importantes afectan a las religiones y a la vida de las mujeres. Reclaman el ejercicio del poder y la asunción de responsabilidades en las mismas condiciones que los varones.

d) Denuncian las agresiones, las humillaciones, las esclavitudes y los abusos de los que son objeto por parte del clero: laborales, sexuales, morales, etc [...].”

<sup>15</sup> La negrita y subrayado son nuestros.

<sup>16</sup> Sentencia de 11 de marzo de 2020 del Juzgado de Primera Instancia n.º 2 de Santa Cruz de Tenerife.

Del mismo modo, en la posterior apelación<sup>17</sup>, la mujer también obtuvo un pronunciamiento favorable.

Según ambos pronunciamientos, la entidad religiosa ocupa una «posición de dominio» en el acompañamiento de la imagen del Cristo de La Laguna y sus cultos<sup>18</sup> por lo que su derecho a la autoorganización resulta limitado. Así, no cabría «discriminar a la aspirante por el solo hecho de ser mujer» sin una «justificación razonable» que, consideran, no concurre en este supuesto, por distintas razones<sup>19</sup>. También recuerdan, con claridad, que ni la autonomía de las entidades religiosas que reconoce el art. 6.1 LOLR, ni lo dispuesto en la Ley Orgánica Reguladora del Derecho de Asociación, «pueden contravenir la legalidad constitucional, ni escapar al control del juez ordinario predeterminado por ley»<sup>20</sup>.

En cualquier caso, este supuesto resulta especialmente llamativo por la enconada posición de la entidad religiosa, pese a que, como recoge la sentencia de la Audiencia Provincial, «el codemandado Obispado se allanó a la demanda, sujetándose a la jurisdicción ordinaria, exhortando a la Esclavitud a modificar sus Estatutos para abrir su asociación a las mujeres»<sup>21</sup>. Y es que, la entidad religiosa también recurrió dicha sentencia, de la Audiencia Provincial, ante el Tribunal Supremo, en recurso por infracción procesal y en recurso de casación, siendo estimado éste último.

La causa a la que responde este afán, se expresa explícitamente en las manifestaciones contenidas en el escrito de alegaciones en el que la Esclavitud solicitaba la desestimación del recurso de amparo, presentado por la mujer, ante el Tribunal Constitucional, tras la sentencia del Tribunal Supremo. La referida entidad religiosa, según relata la Sentencia del TC, señaló lo siguiente:

[...] **antes de que la recurrente iniciara la vía judicial la Esclavitud ya había decidido iniciar voluntariamente un proceso de cambio.** Así, en septiembre de 2018, antes de que la recurrente presentara su demanda contra la hermandad (en noviembre de 2018) se había celebrado una reunión en la que se le había explicado que la cuestión relativa a la posible admisión de las mujeres iba a ser efectivamente abordada por una comisión creada al efecto de cara a someterlo a la asamblea general, comisión que se creó

---

<sup>17</sup> Sentencia núm. 527 de 22 de diciembre de 2020 de la Audiencia Provincial de Santa Cruz de Tenerife.

<sup>18</sup> FJ 6

<sup>19</sup> FJ 6

<sup>20</sup> FJ 5 Sentencia de la Audiencia Provincial.

<sup>21</sup> FJ 3

en la asamblea general de 15 de diciembre de 2018. No obstante, **cuando la cuestión se abordó finalmente en la asamblea general de diciembre de 2019, se acordó no modificar los estatutos al haber “dinamita[do] todo puente posible” la recurrente como consecuencia de haber demandado judicialmente**, en la consideración de que es a la asamblea general como órgano supremo al que le corresponde decidir el cambio sin que este pueda ser impuesto desde fuera<sup>22</sup>.

En la actualidad, el asunto está pendiente de un recurso interpuesto ante el Tribunal Europeo de Derechos humanos. Así, en este apartado analizaremos, a falta del pronunciamiento del Tribunal de Estrasburgo, los elementos más significativos en el ámbito interno, es decir, la Sentencia del Tribunal Supremo, en primer lugar, y, seguidamente, la Sentencia del Tribunal Constitucional.

### 3.2. Sentencia núm. 925, de 23 diciembre de 2021, del Tribunal Supremo

La Sentencia de la Audiencia Provincial de Santa Cruz de Tenerife fue recurrida ante el Tribunal Supremo por la Esclavitud del Santísimo Cristo de La Laguna y por la Diócesis de Tenerife. Se interpuso recurso extraordinario por infracción procesal y recurso de casación. Frente a estos, tanto la mujer, como el Ministerio fiscal, interesaron su íntegra desestimación.

En relación al recurso extraordinario por infracción procesal, este se sustenta fundamentalmente en una aducida falta de competencia de la jurisdicción civil para conocer del asunto. La Sala lo desestima por considerar que sí que resulta competente la jurisdicción civil «para conocer de estos litigios en los que se demanda a personas jurídicas constituidas en el seno de las confesiones religiosas reconocidas por el Estado Español y, en concreto, la Iglesia Católica». Para la Sala, la clave reside

[...] en el reconocimiento de un amplio ámbito de autoorganización a las asociaciones religiosas que determine que la demanda no pueda prosperar cuando la pretensión afecte a este ámbito en el que las asociaciones religiosas pueden autoorganizarse, sin que sea posible la intervención de las autoridades estatales y, en concreto, de las judiciales<sup>23</sup>.

Esta posición del Tribunal Supremo resulta de todo punto coherente con el marco jurídico de aplicación, al que se hace referencia clara en la

---

<sup>22</sup> Antecedente de hecho 8, de la Sentencia núm. 132, de 4 de noviembre de 2024, del Tribunal Constitucional. La negrita y el subrayado son nuestros.

<sup>23</sup> FJ 3, núm. 10.

sentencia, y con toda lógica, pues no cabe pensar en la posibilidad de la existencia de puntos completamente ciegos a la jurisdicción del Estado. La autonomía en la autoorganización de las entidades religiosas, a mi juicio, es una garantía para el ejercicio pleno de su derecho de libertad religiosa y del de sus miembros, pero no constituye, en modo alguno, un escape de la jurisdicción estatal. Podría incluso hacerse un símil con la singularidad de la que gozan algunos actos discrecionales y actos políticos en relación a su control por la jurisdicción contencioso-administrativa.

Además, esta competencia de la jurisdicción estatal en nada impide que pueda conocer del asunto la justicia canónica. En cualquier caso, autores como Beneyto Berenguer, cuestionan la posición que sostiene el Tribunal Supremo por considerar que «puede abrir una grieta con consecuencias peligrosas»<sup>24</sup>. Sin embargo, como hemos señalado, lo que refiere el Tribunal Supremo, en su sentencia, es reconocer «un amplio ámbito de autoorganización».

Por su parte, los recurrentes en casación aducen la vulneración, por la sentencia recurrida, de distintos derechos fundamentales y también la infracción de la jurisprudencia del Tribunal Supremo.

El Tribunal Supremo, sobre su jurisprudencia precedente, establece que la libertad de asociación tiene límites externos e intrínsecos. El límite externo se concreta en el carácter ilícito de la asociación, según lo dispuesto en el Código penal al respecto<sup>25</sup>, y el intrínseco «se refiere al principio

---

<sup>24</sup> Beneyto Berenguer, R. (2022). Conflicto entre la autonomía interna de una cofradía y los derechos de igualdad y de asociación: Sentencia del Tribunal Supremo número 925/2021. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (58), 5. Este autor, en su comentario de la sentencia, plantea los siguientes interrogantes en este punto: “¿Acaso puede alguien acudir a los Tribunales civiles a juzgar la nulidad de un matrimonio canónico? ¿O alguien puede acudir a los Tribunales civiles planteando una demanda por discriminación por razón de sexo cuando se le niega la posibilidad de contraer un matrimonio canónico entre personas del mismo sexo?”.

<sup>25</sup> El Código Penal español, en su art. 515, establece que:

“Son punibles las asociaciones ilícitas, teniendo tal consideración:

1.º Las que tengan por objeto cometer algún delito o, después de constituidas, promuevan su comisión.

2.º Las que, aun teniendo por objeto un fin lícito, empleen medios violentos o de alteración o control de la personalidad para su consecución.

3.º Las organizaciones de carácter paramilitar.

4.º Las que fomenten, promuevan o inciten directa o indirectamente al odio, hostilidad, discriminación o violencia contra personas, grupos o asociaciones por razón de su ideología, religión o creencias, la pertenencia de sus miembros o de alguno

de legalidad en cuya virtud, los estatutos sociales, como ejercicio de la potestad de autonomía, han de acomodarse no solo a la Constitución sino también a las leyes que, respetando el contenido esencial de este derecho, lo desarrollen o lo regulen»<sup>26</sup>.

Continúa la sentencia recordando que «la actividad de las asociaciones no forma naturalmente una «zona exenta del control judicial», si bien,

[...] queda fuera de esa fiscalización la actuación de los órganos sociales que decidan discrecionalmente dentro del marco estatutario, incluyendo las decisiones sobre admisión o expulsión de socios, ámbito en el que el control judicial se ha de limitar a verificar que la decisión de aquellos contó con una “base razonable”<sup>27</sup>.

Esta doctrina, la aplica tanto a las asociaciones que ostentan una posición de dominio como a las que no la ocupan. Sin embargo, en el supuesto de que gocen de esta posición de dominio, señala que el control judicial «se extiende también a verificar que no se produzcan “perjuicios significativos” y no justificados al particular afectado en el ámbito económico, social o profesional»<sup>28</sup>.

Finalmente, la sentencia sitúa el conflicto entre «el derecho de asociación en su dimensión autoorganizativa» de la entidad religiosa, que la misma vincula a la autonomía reconocida en la LOLR, y «el derecho de asociación en su faceta inter privados» de la mujer a la que, por impedirle los estatutos ingresar en la misma entiende que con dichos estatutos se «infringe su derecho de asociarse por no respetar el principio de no discriminación por razón de sexo del art. 14 de la Constitución»<sup>29</sup>.

Y lo resuelve estimando el recurso de casación de la entidad religiosa, sobre la base de la aplicación de la jurisprudencia nacional y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos al supuesto enjuiciado<sup>30</sup>. Considera la Sala que la entidad religiosa, constituida conforme al Derecho Canónico, tiene fines exclusivamente religiosos y, por tanto, le serán de aplicación las disposiciones contenidas en el Acuerdo sobre Asuntos jurídicos entre el

---

de ellos a una etnia, raza o nación, su origen nacional, su sexo, edad, orientación o identidad sexual o de género, razones de género, de aporofobia o de exclusión social, situación familiar, enfermedad o discapacidad”.

<sup>26</sup> FJ 6, núm. 1.3.

<sup>27</sup> FJ 6, núm. 1.4.

<sup>28</sup> FJ 6, núm. 1.5.

<sup>29</sup> FJ 6, núm. 2.1.

<sup>30</sup> FJ 6, núm. 4.

Estado español y la Santa Sede de 1979 (en adelante AAJJ)<sup>31</sup> y la LOLR, tal y como indica el art. 1.3 de la Ley Orgánica 1/2002, de 22 de marzo, reguladora del Derecho de Asociación<sup>32</sup>.

La Sala refiere el art. 1.1 del AAJJ, haciendo especial énfasis en la mención relativa a que el Estado español le garantiza a la Iglesia el «libre y público ejercicio de las actividades que le son propias y en especial las de culto»<sup>33</sup>. Esta clara alusión al adjetivo «libre» parece querer indicar, a mi juicio desacertadamente, que dicha previsión concordataria impide cualquier control estatal respecto de la actividad de la Iglesia Católica, o que ésta carece de límites en el ejercicio de aquellas «que le son propias». Tampoco parece ajustado que la Sala determine que la cuestión concreta de la que conoce se subsume en actividades «de culto», como también parece indicar la omisión final del precepto. Sí que resulta más coherente, para sustentar su fallo, aducir el carácter estatutario del Derecho Canónico<sup>34</sup> para la entidad religiosa de La Laguna.

Sin embargo, sobre esta última cuestión, no podemos pasar por alto que, como afirma Rodríguez García,

La consideración del principio de soberanía nacional (artículo 1.2 CE) implica que una norma canónica, que haya devenido en norma estatutaria, no puede entrar en contradicción con ninguna ley estatal ni con los principios fundamentales del ordenamiento jurídico (libertad, igualdad y laicidad)”. [...] Los principios fundamentales del orden constitucional (libertad e igualdad religiosas y laicidad) forman una barrera infranqueable en la aplicación del Derecho canónico en nuestro ordenamiento jurídico. Con otras palabras, las normas canónicas tienen validez en el ordenamiento estatal si no entran en contradicción con esos principios constitucionales<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> BOE núm. 300, de 15 de diciembre de 1979.

<sup>32</sup> Art. 1.3. “Se regirán por su legislación específica los partidos políticos; los sindicatos y las organizaciones empresariales; las iglesias, confesiones y comunidades religiosas; las federaciones deportivas; las asociaciones de consumidores y usuarios; así como cualesquiera otras reguladas por leyes especiales.

Las asociaciones constituidas para fines exclusivamente religiosos por las iglesias, confesiones y comunidades religiosas se regirán por lo dispuesto en los tratados internacionales y en las leyes específicas, sin perjuicio de la aplicación supletoria de las disposiciones de la presente Ley Orgánica”.

<sup>33</sup> FJ 6, núm. 4.2. 3ª.

<sup>34</sup> FJ 6, núm. 4.2. 4ª.

<sup>35</sup> Rodríguez García, J. A. (2023) El derecho canónico como derecho estatutario en la jurisprudencia española durante el Siglo XXI. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (62), 28-29.

Por otro lado, no considera la Sala que la Esclavitud ostente una posición dominante o privilegiada<sup>36</sup>, lo que trae aparejada una suerte de desvinculación del principio de igualdad en las relaciones sociales<sup>37</sup>, que podrían considerarse presididas únicamente por la autonomía de la voluntad de los miembros de la asociación, a tenor de lo expuesto. También se aduce la tradición en sustento de dicha blindada autonomía frente a los derechos fundamentales<sup>38</sup>.

Entiende la Sala que «sus actividades y fines son estricta y exclusivamente religiosos», lo que las hace «ajenas por tanto a toda connotación económica, profesional o laboral»<sup>39</sup>. Obviando, así, la connotación “social” de dicha actividad, que es uno de los ámbitos que el propio TC establece cuando se refiere a dichas entidades, a saber, una «asociación que, aun siendo privada, ostentase de hecho o de derecho una posición dominante en el campo económico, cultural, social o profesional, de manera que la pertenencia o exclusión de ella supusiese un perjuicio significativo para el particular afectado»<sup>40</sup>.

Además, tampoco se aprecia, por parte de la Sala, su carácter excluyente, sobre la base de que existen otras cofradías y hermandades en la ciudad, si bien nada se dice acerca de si dichas entidades rinden culto o tienen como titular a la misma imagen religiosa, así como porque puede crearse una nueva entidad, con los mismos fines, formada por mujeres o de carácter mixto<sup>41</sup>. Finalmente, trae a colación la doctrina del TEDH, concretamente el caso Fernández Martínez contra España<sup>42</sup>.

Esta sentencia del TS español ha sido valorada positivamente por algunos autores como Moreno Antón, que la calificó como «valiente y certera de principio a fin»<sup>43</sup>.

---

<sup>36</sup> FJ 6, núm. 4.2. 10<sup>a</sup>.

<sup>37</sup> FJ 6, núm. 4.2. 7<sup>a</sup>.

<sup>38</sup> FJ 6, núm. 4.2. 9<sup>a</sup> (v).

<sup>39</sup> FJ 6, núm. 4.2. 10<sup>a</sup>.

<sup>40</sup> STC 218/1988, de 22 de noviembre (FJ 2). La negrita es nuestra.

<sup>41</sup> FJ 6, núm. 4.2. 10<sup>a</sup>.

<sup>42</sup> Sentencia de 15 de mayo de 2012.

<sup>43</sup> Moreno Antón., M. (2022). A propósito de la autonomía organizativa de las asociaciones religiosas: “con la igualdad hemos topado”. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (59), 19. La autora la considera que “se ciñe a una visión neutra de lo jurídico, cuando del ejercicio de derechos fundamentales se trata, abstrayéndose de las muchas voces que propugnan mirar el Derecho desde una perspectiva de género”. También Beneyto Berenguer, R. (2022). Conflicto entre la autonomía interna... op, cit. 9-10 y Motilla de la Calle, A. (2022). Autonomía de las

### 3.3. Sentencia núm. 132, de 4 de noviembre de 2024, del Tribunal Constitucional

La mujer interpuso recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional, aduciendo que la Sentencia núm. 925, de 23 diciembre de 2021, del Tribunal Supremo, vulneró su derecho a la igualdad y no discriminación por razón de sexo, consagrado en el art. 14 CE, así como el derecho de asociación del art. 22 CE.

La recurrente sostiene que la previsión del AAJJ con la Santa Sede, relativa al carácter estatutario del Derecho canónico, no implica «que se pueda configurar el derecho a la autoorganización de forma absoluta, sustrayéndose al Derecho común, sobre la base del derecho fundamental de libertad religiosa»<sup>44</sup>. Considera, además, que la no admisión de mujeres en la entidad no tiene otra razón que el mero hecho de ser mujeres, no siendo posible, a su juicio y a tenor de la doctrina del propio TC, justificar dicha discriminación sobre la base de la tradición o de la costumbre<sup>45</sup>.

Entiende que, contrariamente a lo que sostiene el TS, la Esclavitud sí ostenta una posición de dominio en un ámbito social y cultural<sup>46</sup>, pues incluso recibe subvenciones públicas y colaboración de las administraciones para la realización de sus fines<sup>47</sup>. También niega que exista la posibilidad de constituir una nueva entidad con el mismo objeto<sup>48</sup> y cuestiona la aplicación de la jurisprudencia del TEDH que efectúa el TS al supuesto concreto que se plantea<sup>49</sup>.

Ante esto, el Obispado de Tenerife, reiteró que la Esclavitud no se encuentra en una posición de dominio ni goza de exclusividad en el culto al Cristo, pudiendo constituirse otra entidad con el mismo objeto<sup>50</sup>, recordando que «el Estado debe mantenerse neutral» dado que es «una asociación con fines exclusivamente religiosos»<sup>51</sup>. La Esclavitud, por su parte, solicitó también la desestimación por considerar que no se habían

---

Asociaciones religiosas; control de sus actos por parte de los Tribunales Civiles (A propósito de la Sentencia del Tribunal Supremo 925/2021, de 23 de diciembre). *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (59), 22-23.

<sup>44</sup> Antecedente 3. a.

<sup>45</sup> Antecedente 3. b.

<sup>46</sup> Antecedente 3. c.

<sup>47</sup> Antecedente 3. e.

<sup>48</sup> Antecedente 3. c.

<sup>49</sup> Antecedente 3. d.

<sup>50</sup> Antecedente 7. c.

<sup>51</sup> Antecedente 7.

vulnerado los derechos fundamentales que señalaba la demandante de amparo. Sostiene que no es una asociación con una posición dominante y reitera que la demandante puede constituir una nueva asociación<sup>52</sup>. Así mismo, continúa aduciendo la autonomía interna de la asociación como límite a la acción estatal pues «los poderes públicos no pueden obligar a que una persona viva su fe coaccionada por los poderes públicos, ni le pueden imponer vivirla y manifestarla junto con otras personas con las que no cree adecuado hacerlo»<sup>53</sup>. También expone que la decisión de otorgar el amparo solicitado afectaría al derecho de propiedad de los bienes de la asociación<sup>54</sup>.

El Ministerio Fiscal, en sus alegaciones, afirma que la exclusión de las mujeres, sin haber discutido éstas ninguna otra norma interna y que, por tanto, atacan, es una discriminación directa que, en su sentencia, el TS ha aceptado<sup>55</sup>. Desecha la justificación de la tradición o costumbre, por considerar que, en el supuesto de la Esclavitud, no siempre estuvo compuesta de «caballeros»<sup>56</sup>. Igualmente, sostiene que la entidad ostenta posición dominante y excluyente, careciendo de base razonable la no admisión de mujeres en la misma<sup>57</sup>.

Finalmente, el TC estima el recurso de amparo<sup>58</sup> declarando vulnerado el derecho de la mujer a no ser discriminada por razón de género, en atención a lo dispuesto en el art. 14 CE, así como su derecho de asociación ex. art. 22 CE<sup>59</sup>.

En relación a la libertad religiosa, el TC advierte que:

---

<sup>52</sup> Antecedente 8. c.

<sup>53</sup> Antecedente 8. f.

<sup>54</sup> Antecedente 8. g.

<sup>55</sup> Antecedente 9. i.

<sup>56</sup> Antecedente 9. ii.

<sup>57</sup> Antecedente 9. iii.

<sup>58</sup> Se formulan tres votos particulares, de los cuales dos son concurrentes.

<sup>59</sup> Algunos autores, como Alenda Salinas, no comparten el fallo emitido por el TC. Este autor sostiene que “no concurre vulneración alguna de la libertad de asociación del artículo 22 de la Carta Magna; y, por otra parte, la causación de discriminación, que se estima concurre en el caso, [...] no deja de suscitar una buena porción de dudas, especialmente por lo que se refiere a cuanto implica el Fallo de esta Sentencia del Tribunal Constitucional respecto al alcance y significado de la laicidad estatal constitucionalmente proclamada” (Alenda Salinas, M. (2025). Asociacionismo religioso y laicidad estatal (A propósito de la Sentencia del Tribunal Constitucional 132/2024, de 4 de noviembre). *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (67), 2).

Una restricción de los derechos y libertades reconocidos en la Constitución, y en especial de los de libertad, igualdad y no discriminación, que se fundamente en la necesidad de salvaguardar la autonomía de una asociación religiosa, en tanto manifestación del derecho a la libertad religiosa amparada en el art. 16 CE, exige, como pone de manifiesto el Tribunal Europeo de Derechos Humanos [...] que exista una amenaza probable y seria a dicha autonomía y que la restricción sea proporcional y, en consecuencia, el principio de autonomía no puede alegarse de forma abusiva, insuficientemente motivada, arbitraria o con un propósito ajeno al ejercicio de la autonomía de la religión en cuestión.

Considerando, en el caso concreto, que la negativa de la Esclavitud a la hora de admitir a mujeres no se fundamenta, pues nada al respecto han aducido ni la entidad ni el Obispado, en motivos religiosos o morales, ni tampoco en la ética u organización religiosa de la Esclavitud<sup>60</sup>.

Respecto al derecho de asociación, en la sentencia se afirma, con rotundidad, que la Esclavitud ostenta una posición de dominio, en su dimensión cultural o social<sup>61</sup>, «en la realización de los actos devocionales relacionados con la Sagrada Imagen del Santísimo Cristo de La Laguna», por lo que la mujer no goza de «posibilidad de ejercer esa misma actividad de culto de dicha imagen en otra hermandad o cofradía del municipio»<sup>62</sup>.

Partiendo de dicha constatación, y en aplicación de la propia jurisprudencia constitucional en relación a la admisión de miembros en el supues-

---

<sup>60</sup> FJ. 4. a.

<sup>61</sup> Se muestran totalmente contrarios Beneyto Berenguer, R. y Doblas González de Aledo, F.J. (2025). Las limitaciones en la libertad religiosa y en el derecho de asociación de una Cofradía por la errónea concepción de la posición “dominante” y “privilegiada” y por la aplicación de la perspectiva de la igualdad de género. Sentencia de la Sala Segunda del Tribunal Constitucional número 132/2024, de 4 de noviembre. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (67), 58. Concretamente, sostienen que “no existe “posición dominante” ya que este dominio está pensado para el campo económico, laboral o profesional. Es una posición totalmente líquida en el campo cultural, y, bajo ningún concepto, puede el Estado asignarle una posición de dominio en el campo religioso, como hace esta Sentencia del TC. Pero, además, no existe ningún perjuicio”. Por su parte, Rojo Álvarez-Manzaneda advertía que el TC ha efectuado una “insuficiente justificación” de esta calificación de la Esclavitud como dominante (Rojo Álvarez-Manzaneda, M.L. (2025). Dimensión del derecho de libertad religiosa, de asociación, de igualdad y de no discriminación por razón de sexo, a propósito de la sentencia del Tribunal Constitucional 132/2024, de 4 de noviembre de 2024. *Derecho Privado y Constitución*, (47), 192-193) (<https://doi.org/10.18042/cepc/dpc.47.05>).

<sup>62</sup> FJ. 4. b, ii.

to de asociaciones con una posición de dominio<sup>63</sup>, el TC considera que «la imposibilidad de ingresar en la Esclavitud por el simple hecho de ser mujer constituye una discriminación por razón de género prohibida por el art. 14 CE y que no queda tampoco amparada por la libertad de autoorganización de la Esclavitud (art. 22 CE)»<sup>64</sup>.

Así mismo, resulta también reseñable en dicha sentencia, cómo se desecha, con rotundidad, el criterio de la tradición o la costumbre como justificación de situaciones de discriminación hacia las mujeres en este tipo de asociaciones dominantes. Concretamente, la sentencia refiere que

la tradición histórica que ha venido legitimando la discriminación directa o indirecta de las mujeres no puede quedar amparada por la libertad de autoorganización de las asociaciones privadas, cuando estas ocupen una posición de dominio en los citados ámbitos económico, cultural, social o profesional, mermando la participación de la mujer en dichos ámbitos.

Esta afirmación podría resumir con nitidez el espíritu del TC en su pronunciamiento, con el que pretende abrir un camino hacia la eliminación de discriminación por razón de sexo en la esfera de las organizaciones de naturaleza religiosa<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> El TC recuerda que “si bien una asociación privada ostenta el derecho a elegir libremente a quien asocia, esta facultad no puede suponer una discriminación por razón de género cuando la asociación ostente una posición “privilegiada” o “dominante” en el campo económico, cultural, social o profesional, de manera que la no pertenencia a dicha asociación suponga un quebranto objetivo de los intereses de las mujeres en dichos ámbitos (STC 218/1988 y ATC 254/2001)” FJ 4, b, i.

<sup>64</sup> FJ. 4. b, ii. Se muestra crítica con el fallo Meseguer Velasco, que analiza el asunto desde un punto de partida distinto. La autora considera que “es un desenfoque plantear desde la perspectiva de una posible discriminación de la mujer el hecho de que la membresía de la cofradía se reserve a varones” dado que “el sentido de esa reserva no es una exclusión de la mujer sino que responde a una tradición inveterada en muchas instituciones religiosas —y de educación— de que determinadas actividades deben realizarse por separado por varones y mujeres.”. A lo que añade que dicha “reserva” “normalmente obedece a razones morales”. (Meseguer Velasco, S. (2025). Un paso atrás en la tutela de la autonomía de las confesiones religiosas (A propósito de la sentencia del Tribunal Constitucional 132/2024, de 4 de noviembre). *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (67), 13-14.).

<sup>65</sup> Para Alenda Salinas, el pronunciamiento del TC “representa es una intromisión del Estado, de los poderes públicos, en el ámbito más propio de la Iglesia católica, en este caso; cual es el de la determinación de la regulación que ha de aplicarse, en definitiva, en la concreción del alcance, organización y puesta en práctica de unos actos que son de culto” (Alenda Salinas, M. (2025). Asociacionismo religioso y laicidad estatal..., op. cit. 31.).

Actualmente, como antes se ha referido, el asunto se encuentra pendiente de la resolución del recurso presentado ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos por la Esclavitud del Santísimo Cristo de la Laguna y el Obispado de Tenerife<sup>66</sup>.

#### 4. Neutralidad estatal e igualdad

El reconocimiento de autonomía a las confesiones religiosas inscritas, que efectúa el art. 6.1 LOLR, guarda estrecha relación con la aconfesionalidad del Estado que establece nuestra CE en su art. 16.3. Si bien, no es una consecuencia necesaria de ésta. Así, la autonomía se configura como una garantía estrictamente civil para el desarrollo efectivo del derecho de libertad religiosa de las entidades religiosas y de sus miembros. Es una garantía frente al poder estatal, corolario de la actitud que éste, por mandato constitucional, mantiene frente a lo religioso, que no es otra que la laicidad positiva que implica una cabal neutralidad.

Este límite autoimpuesto para el propio Estado no puede traducirse, en modo alguno, en una exención al debido respeto a los derechos fundamentales, por parte de las entidades religiosas, y tampoco un resorte mediante el que escapar del control estatal ante su eventual conculcación. No puede, en suma, constituirse en paraguas del incumplimiento de las más elementales exigencias, como la no discriminación<sup>67</sup>.

Cierto es que, como ha quedado patente en las sentencias analizadas, la solución, dada la singular posición de las entidades religiosas, por causa del ejercicio de un derecho fundamental del que son titulares, admite una, aunque limitada, escala de grises. Y es así como lo abordan, a nuestro juicio, tanto el TS como el TC, pues ninguno de ellos efectúa una profunda

---

<sup>66</sup> El Tribunal de Derechos Humanos revisará la sentencia del TC que obligó a la Esclavitud del Cristo a admitir mujeres ([https://www.iustel.com/diario\\_del\\_derecho/noticia.asp?ref\\_iustel=1260640](https://www.iustel.com/diario_del_derecho/noticia.asp?ref_iustel=1260640)).

<sup>67</sup> En este sentido, García Ruiz, Y. (2018). Minorías religiosas en una Europa en crisis. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, (18), 198, afirmaba que, en muchas ocasiones, “el reconocimiento de autonomía de las confesiones religiosas posibilita que, en su seno y al amparo de sus preceptos, se perpetúen prácticas discriminatorias, por ejemplo, por razón de género”. Un ejemplo de esta diferente concepción entre el hombre y la mujer lo encontramos en el matrimonio islámico, como sostiene Olmos Ortega, M E. (2008). Mujer, matrimonio e Islam. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, (24), 493-526.

reflexión en torno a la autonomía de las entidades religiosas, sino que ambos se centran en dilucidar si se produce, por causa de la no admisión por razón de sexo en la Esclavitud, una verdadera exclusión en un ámbito en el que la entidad ostenta una posición de dominio. Más allá de compartir o no la calificación, de la entidad religiosa en cuestión, como dominante, escasas son las consecuencias que, en relación a la autonomía confesional<sup>68</sup>, se desprenden del fallo del TC.

Por su parte, la neutralidad del Estado no se traduce en una abstención frente a lo religioso<sup>69</sup>, sino que, en nuestro sistema, como sostiene Castro Jover, la neutralidad adquiere un carácter «positivo» que tiene su fundamento en el art. 9.2 CE. En consecuencia, el Estado debe intervenir «cuando de no hacerlo se vulneraría el derecho fundamental de libertad religiosa»<sup>70</sup> y, del mismo modo, cuando se vulnera el derecho a la igualdad en la libertad religiosa.

El fallo, por tanto, del TC lo que lleva a cabo es un obligado “salir al paso” ante una actuación, la de la no admisión, que no tenía mayor motivación que el hecho de ser mujer y que se sostuvo en el tiempo, y que todavía se sostiene, por causa del empecinamiento de la entidad, como la misma explicita en sus escritos procesales. En este sentido, resulta esencial, además de la posición dominante de la entidad, que la exclusión de las mujeres ni siquiera viniera justificada por razones de índole religiosa<sup>71</sup>. Aunque, de haberlo estado, tampoco hubieran constituido éstas una vía de escape que impermeabilizara a la entidad frente a los derechos fundamentales de las mujeres o que justificara su discriminación en el acceso<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> Sostiene lo contrario, Meseguer Velasco, S. (2025). Igualdad de género y autonomía de las confesiones religiosas. *Jurisprudencia reciente. Estudios eclesiológicos*, 100 (395), 870. (<https://doi.org/10.14422/ee.v100.i395.y2025.004>). La autora considera que el fallo del TC tiene también una importante incidencia en la neutralidad estatal.

<sup>69</sup> Tampoco indiferencia, como advierte Rodríguez Moya, A. (2016). Repensando el artículo 16.3. C.E. la nueva cooperación y el pluralismo religioso. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiológico del Estado*, (42), 13.

<sup>70</sup> Castro Jover, A. (2003). Laicidad y actividad positiva de los poderes públicos. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiológico del Estado*, (3), 15.

<sup>71</sup> Advierte la ausencia de una correcta motivación de la decisión de la Esclavitud y propone que se expliciten las razones, Gas-Aixendri, M. (2022). La aplicación del principio de igualdad de género a las entidades asociativas de la Iglesia católica: Conflictos reales y falsos conflictos. *Ius canonicum*, 62 (123), 210-211. (<https://doi.org/10.15581/016.123.009>).

<sup>72</sup> Entiende Relaño Pastor, E. (11 de marzo de 2021). *Derechos de las mujeres...* op. cit., que “El derecho de libertad de religión o de creencias tiene la finalidad de proteger a los creyentes y no a las creencias, es decir, desde la perspectiva de los de-

Así las cosas, no parece que la vía jurisdiccional sea la más deseable para resolver conflictos como el acaecido en La Laguna. Quizá sí para solventar el concreto conflicto de posiciones. Para ello, la eficacia de la acción jurisdiccional es evidente y deviene necesaria. Sin embargo, también es incuestionable que no consigue sanar totalmente el problema, que es mucho más hondo.

La acción del Estado en pro de la igualdad debe también tener en cuenta que los colectivos religiosos son ámbitos en los que pueden producirse, de hecho y de derecho, discriminaciones por razón de sexo. Una vía para el futuro, a largo plazo, no excluyente de cualquier otra, y que no debería suscitar demasiados recelos en relación a la neutralidad estatal ni tampoco desde la autonomía confesional, y que ya se está recorriendo, es la de profundizar en la consecución de una sociedad mucho más igualitaria, es decir, ahondar en un cambio del marco en el que se desenvuelven los grupos, pues, como afirman Grieria Llonch y Martínez-Cuadros, las religiones «se transforman en diálogo con el contexto en que se ubican»<sup>73</sup>. Y es que, desgraciadamente, pese a que «la aspiración y los esfuerzos por conseguir una igualdad efectiva entre hombres y mujeres son cada vez más intensos en las comunidades políticas democráticas»<sup>74</sup> todavía queda mucho por hacer.

Este cambio de escenario también contribuirá necesariamente a que las mujeres ocupen, ya dentro de los grupos, responsabilidades mayores (que no mayores responsabilidades), puestos de liderazgo y más elevadas cotas de participación y decisión<sup>75</sup>.

## 5. Consideraciones finales ¿autonomía para discriminar?

Las mujeres todavía enfrentan numerosos retos en el marco de las diferentes confesiones y tradiciones religiosas presentes en nuestro país. Como se ha señalado, son frecuentes las asimetrías en el tratamiento que

---

rechos humanos no puede concederse reconocimiento jurídico al contenido particular (doctrinas, prácticas o sistemas de valores) de las religiones y las creencias. En consecuencia, en nombre de la religión no pueden limitarse, ni por supuesto violar o menoscabar, los derechos de la mujer”.

<sup>73</sup> Grieria Llonch, M. y Martínez-Cuadros, R. (2021). *Feminisme i religió...* op. cit. 30.

<sup>74</sup> Llamazares Fernández, D. (2019). *Autonomía de las confesiones...* op. cit. 34.

<sup>75</sup> También de visibilidad, como ya ha empezado a suceder en el ámbito político como advierten Albert Blanco, V. y Astor, A. (2022). *Inmigración y religión en España: un paisaje plural y en transformación*, *Mediterráneo económico*, (36), 243.

reciben, tanto de hecho como de Derecho, con respecto a sus compañeros varones. Diferencias, muchas de ellas, de dudosa justificación religiosa, ante las que el Estado no puede permitirse permanecer indiferente.

Tampoco pueden obviar este hecho las confesiones religiosas. Las mujeres demandan legítimamente participar y asumir responsabilidades en los colectivos en los que se integran; quieren decidir sobre su propio presente y futuro, en definitiva. También reivindican su derecho a ejercer el liderazgo de sus comunidades. Y lo hacen irradiando derechos que ya cuentan con importantes cotas de respeto en el ámbito secular, como el derecho a la igualdad y a la no discriminación por razón de sexo.

Un evidente ejemplo de esta fuerza, y de este impulso por la eliminación de barreras, es el asunto cuyas sentencias hemos analizado, que ha conseguido dar visibilidad a una cuestión, la de la mujer en los grupos religiosos, que requiere de una profunda reflexión. La necesaria autonomía confesional, que debe ser garantizada, no puede excusar tratamientos o situaciones considerados discriminatorios conforme al Derecho del Estado. Los espacios cubiertos por dicha autonomía no son una free zone en la que todo vale.

Es necesario poner empeño en eliminar cualquier forma de discriminación, para construir una sociedad en la que todas las personas ejerzan sus derechos, su libertad, en igualdad, pues, como afirma Olmos Ortega, «sólo la libertad y la igualdad entre todas las personas, sin distinción de sexo y religión, conllevan el auténtico respeto a la dignidad humana»<sup>76</sup>. En suma, para que todas las personas sean, en plenitud, lo que decidan ser, en «el complejo mundo de la libertad de conciencia y de las creencias religiosas, allí donde el ser humano trata de buscar respuesta»<sup>77</sup>.

## 6. Bibliografía

- Albert Blanco, V. y Astor, A. (2022). Inmigración y religión en España: un paisaje plural y en transformación, *Mediterráneo económico*, (36), 239-249.
- Alenda Salinas, M. (2025). Asociacionismo religioso y laicidad estatal (A propósito de la Sentencia del Tribunal Constitucional 132/2024, de 4 de noviembre). *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (67).

---

<sup>76</sup> Olmos Ortega, M E. (2008). Mujer, matrimonio... op. cit. 523.

<sup>77</sup> Torres Gutiérrez, A. (2020). Análisis retrospectivo de la L.O.L.R. y de sus claroscuros desde la perspectiva de las minorías religiosas. *Derecho y religión*, (15), 249.

- Alonso Seoane, M<sup>a</sup> J. (2019). Género y religión. A la búsqueda de un modelo de análisis. *Aposta: Revista de ciencias sociales*, (82), 124-137.
- Beneyto Berenguer, R. (2022). Conflicto entre la autonomía interna de una cofradía y los derechos de igualdad y de asociación: Sentencia del Tribunal Supremo número 925/2021. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (58).
- Beneyto Berenguer, R. y Doblaz González de Aledo, F. J. (2025). Las limitaciones en la libertad religiosa y en el derecho de asociación de una Cofradía por la errónea concepción de la posición “dominante” y “privilegiada” y por la aplicación de la perspectiva de la igualdad de género. Sentencia de la Sala Segunda del Tribunal Constitucional número 132/2024, de 4 de noviembre. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (67).
- Castro Jover, A. (2003). Laicidad y actividad positiva de los poderes públicos. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (3).
- Celador Angón, Ó. (2020). Reflexiones acerca del ámbito de aplicación de la Ley orgánica de libertad religiosa. *Derecho y religión*, (15), 263-274.
- García Ruiz, Y. (2014). Pluralidad religiosa, diversidad cultural y derechos de la mujer: novedades jurisprudenciales en España. *Gestión de la diversidad cultural en las sociedades contemporáneas*. Tirant Lo Blanch, 325-348.
- García Ruiz, Y. (2018). Minorías religiosas en una Europa en crisis. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, (18), 175-200.
- Gas-Aixendri, M. (11 de mayo de 2023). *Avanzar en igualdad de género sin perder libertad religiosa. Propuestas desde la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Cuestiones de Pluralismo, Vol. 3, n<sup>o</sup> 1 (primer semestre de 2023). [https://www.observatorio-religion.es/revista/articulo/avanzar\\_en\\_igualdad\\_de\\_genero\\_sin\\_perder\\_libertad\\_religiosa\\_\\_\\_propuestas\\_desde\\_la\\_agenda\\_2030\\_para\\_el\\_desarrollo\\_sostenible/index.html](https://www.observatorio-religion.es/revista/articulo/avanzar_en_igualdad_de_genero_sin_perder_libertad_religiosa___propuestas_desde_la_agenda_2030_para_el_desarrollo_sostenible/index.html). (<https://doi.org/10.58428/BUGZ5405>).
- Gas-Aixendri, M. (2022). La aplicación del principio de igualdad de género a las entidades asociativas de la Iglesia católica: Conflictos reales y falsos conflictos. *Ius canonicum*, 62 (123), 179-218. (<https://doi.org/10.15581/016.123.009>).
- Griera Llonch, M. y Martínez-Cuadros, R. (2021). Feminisme i religió: una relació impossible? *Feminismes, Religions i Llibertat de Consciència*. Informe Ferrer i Guàrdia, 17-30.
- Gutiérrez del Moral, M<sup>a</sup> J. (2024). La mujer en las minorías religiosas orientales. *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación* (Vol. 2), Dykinson, 461-472.
- Jiménez Guzmán, L. y Sánchez Suárez, J. G. (2021). Género, masculinidades y religión. Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 349-368.
- Llamazares Fernández, D. (2019). Autonomía de las confesiones religiosas. *Los límites a la autonomía de las confesiones religiosas*, Aranzadi, 19-42.
- Llaquet de Entrambasaguas, J. L. (2022). Informe sobre la mujer en las confesiones religiosas sin acuerdo de cooperación en España. *Libro blanco sobre el estatuto*

- de las confesiones religiosas sin acuerdo de cooperación en España*. Tirant lo Blanch, 151-192.
- Meseguer Velasco, S. (2025). Igualdad de género y autonomía de las confesiones religiosas. Jurisprudencia reciente. *Estudios eclesiásticos*, 100 (395), 849-884. (<https://doi.org/10.14422/ee.v100.i395.y2025.004>).
- Meseguer Velasco, S. (2025). Un paso atrás en la tutela de la autonomía de las confesiones religiosas (A propósito de la sentencia del Tribunal Constitucional 132/2024, de 4 de noviembre). *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (67).
- Moreno Antón., M. (2022). A propósito de la autonomía organizativa de las asociaciones religiosas: “con la igualdad hemos topado”. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (59).
- Motilla de la Calle, A. (2022). Autonomía de las Asociaciones religiosas; control de sus actos por parte de los Tribunales Civiles (A propósito de la Sentencia del Tribunal Supremo 925/2021, de 23 de diciembre). *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (59).
- Olmos Ortega, M E. (2008). Mujer, matrimonio e Islam. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, (24), 493-526.
- Olmos Ortega, M<sup>a</sup> E. (1998). La consideración de la mujer en los documentos de la Iglesia. *Revista Española de Derecho Canónico*, 55 (144), 233-254.
- Parejo Guzmán, M J. (2024) La mujer y su posible discriminación en el contexto de la diversidad religiosa del postsecularismo español desde el punto de vista jurídico. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, (29), 6. (<https://doi.org/10.5209/ilur.95982>).
- Peña García, C. (1997). Status jurídico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia. *Revista Española de Derecho Canónico*, 54 (143), 685-700.
- Peña García, C. (2023). La mujer en la Iglesia Católica: situación canónica actual y perspectivas abiertas por la sinodalidad. *Ius canonicum*, 63 (126), 621-662. (<https://doi.org/10.15581/016.126.001>).
- Relaño Pastor, E. (11 de marzo de 2021). *Derechos de las mujeres y libertad religiosa: ¿irreconciliables?* Cuestiones de Pluralismo, Vol. 1, n°1 (primer semestre de 2021). [https://www.observatoriorreligion.es/revista/articulo/derechos\\_de\\_las\\_mujeres\\_y\\_libertad\\_religiosa\\_\\_\\_irreconciliables\\_/index.html](https://www.observatoriorreligion.es/revista/articulo/derechos_de_las_mujeres_y_libertad_religiosa___irreconciliables_/index.html). (<https://doi.org/10.58428/RVEC5834>).
- Roca Fernández, M.J. (2005). *Derechos fundamentales y autonomía de las iglesias*. Dykinson.
- Rodríguez García, J A. (2023) El derecho canónico como derecho estatutario en la jurisprudencia española durante el Siglo XXI. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (62).
- Rodríguez Moya, A. (2016). Repensando el artículo 16.3. C.E. la nueva cooperación y el pluralismo religioso. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (42).
- Rojo Álvarez-Manzaneda, M L. (2025). Dimensión del derecho de libertad religiosa, de asociación, de igualdad y de no discriminación por razón de sexo, a propósito de la sentencia del Tribunal Constitucional 132/2024, de 4 de noviembre

de 2024. *Derecho Privado y Constitución*, (47), 167-195. (<https://doi.org/10.18042/cepc/dpc.47.05>).

Tamayo Acosta, J.J. (7 de marzo de 2021). Liderazgo y empoderamiento de las mujeres en las religiones. *Religión digital*. [https://www.religiondigital.org/el\\_blog\\_de\\_juan\\_jose\\_tamayo/Liderazgo-empoderamiento-mujeres-religiones-tamayo\\_7\\_2320337967.html](https://www.religiondigital.org/el_blog_de_juan_jose_tamayo/Liderazgo-empoderamiento-mujeres-religiones-tamayo_7_2320337967.html).

Torres Gutiérrez, A. (2020). Análisis retrospectivo de la L.O.L.R. y de sus claros y oscuros desde la perspectiva de las minorías religiosas. *Derecho y religión*, (15), 239-250.

Turégano Mansilla, I. (2016). ¿Qué deben esperar las mujeres de un Estado laico? *Feminismo/s*, (28), 49-74, (<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.02>).

Tuset Tadghighi, M. (2024). Comunidad Bahà'í: de la persecución en Irán al notorio arraigo en España. *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación* (Vol. 2), Dykinson, 531-548.

## Documentos

Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa (2023). *Tradiciones religiosas y equidad de género. Documento 7*, ([https://afersreligiosos.gencat.cat/web/.content/01\\_qui-som/consell-assessor/07-doc-cadr-es.pdf](https://afersreligiosos.gencat.cat/web/.content/01_qui-som/consell-assessor/07-doc-cadr-es.pdf)).



# Activismo político y social de las mujeres musulmanas en España: ciudadanía, género e identidad religiosa

ROSA MARTÍNEZ-CUADROS

*Investigadora postdoctoral*

*Universitat Autònoma de Barcelona\**

Sumario: 1. Introducción. 2. Religión y ciudadanía en la esfera pública. 3. Metodología. 4. Discusión: 4.1. *Dificultades derivadas de la migración y del estatus jurídico de la nacionalidad.* 4.2. *Experiencias de extranjerización e islamofobia.* 4.3. *El islam en un contexto minoritario y controvertido.* 4.4. *Reclamaciones de género dentro y fuera de los contextos islámicos.* 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

## 1. Introducción

En 2017, Najat Driouech hizo historia al convertirse en la primera mujer musulmana con velo en ocupar un escaño en el Parlamento de Catalunya, elegida dentro de las listas de Esquerra Republicana. Su presencia no solo representaba la diversidad cultural y migrante en la política catalana, sino que también introducía un elemento que, hasta entonces, había estado au-

---

\* Afiliación actual en OsloMet University.

sente en la esfera institucional: la visibilidad explícita de la identidad religiosa. Aunque no era la primera mujer de origen marroquí ni la primera migrante en llegar al parlamento, el hecho de llevar velo la situó en el centro de múltiples debates sobre representación y pluralismo. Este fenómeno no se limita al ámbito autonómico ni al político. En diferentes municipios, otras mujeres musulmanas en el resto del Estado español han asumido roles como regidoras, mientras que muchas más, quizá menos visibles, han participado activamente en asociaciones, han liderado proyectos sociales o han intervenido en conferencias. Todas ellas han sorteado obstáculos para conquistar espacios de participación y visibilidad en la esfera pública, y lo han hecho, en gran medida, desde su identidad musulmana. Esta identificación religiosa, lejos de ser un detalle secundario, se ha convertido en uno de los ejes que articulan su activismo social y político.

Este activismo ha emergido en un contexto político especialmente complejo, marcado por los atentados terroristas en diversas ciudades europeas, incluido el más reciente ocurrido en Barcelona en 2017. En las últimas décadas estos hechos han intensificado los debates sobre la supuesta incompatibilidad entre los valores religiosos musulmanes y los occidentales,<sup>1</sup> y han enmarcado estudios sobre la participación política y social de personas musulmanas en Europa.<sup>2/3</sup> Sin embargo, la perspectiva de género ha sido en gran medida ignorada en estos análisis. Los textos de referencia sobre islam y relaciones de género se han centrado principalmente en los estereotipos sobre las mujeres musulmanas y en el aumento de la islamofobia. Esta centralidad ha reforzado la imagen de las mujeres musulmanas como ausentes de la esfera pública, alimentando la idea de su supuesta incapacidad para actuar como sujetos activos en la participación política y el activismo.

El abordaje del islam en la esfera pública no puede ignorar la importancia de la perspectiva de género ni la estigmatización que enfrentan las mujeres musulmanas. Como señala Göle<sup>4</sup> desde los años ochenta la figura de la “mujer musulmana con velo” ha reemplazado la centralidad que antes ocupaba el migrante percibido como trabajador temporal y solitario. Las crecientes controversias sobre los símbolos religiosos femeninos, como

---

<sup>1</sup> Cesari, J. (2013). *Why the West fears Islam: An exploration of Muslims in liberal democracies*. Palgrave Macmillan.

<sup>2</sup> Nielsen, J. S., ed. 2013. *Muslim Political Participation in Europe*. Edinburgh University Press.

<sup>3</sup> Peace, T. 2015. *European Social Movements and Muslim Activism: Another World but with Whom?* Springer.

<sup>4</sup> Göle, N. (2013). *Islam and public controversy in Europe*. Routledge.

el velo o el burka, evidencian que estos debates están profundamente atravesados por cuestiones de género. Un ejemplo claro son las discusiones sobre la regulación del velo integral, presentes en varios países europeos en los últimos años, a pesar de tratarse de una práctica minoritaria que no necesariamente responda a una problemática social real<sup>5</sup>. No es casual, por tanto, que la producción académica de las últimas dos décadas incluya numerosos estudios sociológicos y antropológicos sobre la decisión de llevar el velo y sobre los estereotipos que rodean a las mujeres musulmanas<sup>6</sup>.

Diversas investigaciones han cuestionado la visión estereotipada de las mujeres musulmanas, subrayando la importancia de reconocer la diversidad interpretativa del velo e incluso la posibilidad de que su uso sea vivido como una experiencia positiva<sup>7</sup>. Paralelamente, ha crecido el interés por analizar cómo las mujeres responden a situaciones de islamofobia, que algunas autoras conceptualizan como “islamofobia de género”<sup>8</sup> o “islamofobia generizada”<sup>9</sup>. La creciente estigmatización que sufren las mujeres musulmanas ha impulsado a muchos grupos, especialmente jóvenes, a buscar visibilidad en la esfera pública y a presentarse explícitamente como musulmanas<sup>10</sup>. Así, la esfera pública se convierte en un espacio clave para cuestionar la alteridad y la estigmatización, al tiempo que se articulan for-

---

<sup>5</sup> Griera, M., y Burchardt, M. (2016). Religión y espacio público: El conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico. *Papeles del CEIC*, 2016(2). <https://doi.org/10.1387/pceic.16190>

<sup>6</sup> Entre otros, vid. Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Yale University Press; Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104(3), 783–790; Bramon, D. (2009). *Ser mujer y musulmana*. Ediciones Bellaterra; Bullock, K. (2000). Challenging media representations of the veil. *American Journal of Islam and Society*, 17(3), 22 y Mahmood, S. (2011). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.

<sup>7</sup> Lamrabet, A. (2014). El velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: Entre la ideología colonialista y el discurso islámico: Una visión decolonial. *Tabula Rasa*, 21, 31–46; Ramírez, Á. (2011). *La trampa del velo: El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Catarata; Ramírez, Á., y Mijares, L. (2021). *Los feminismos ante el islam: el velo y los cuerpos de las mujeres*. Los libros de la Catarata y Stemp-Morlock, L. (2012). Blinded by the veil. *Textile Society of America Symposium Proceedings*.

<sup>8</sup> Werbner, P. (2005). Islamophobia: Incitement to religious hatred-Legislating for a new fear? *Anthropology Today*, 21 (1), 1-9.

<sup>9</sup> Adlbi, S. (2012). Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción de “la mujer musulmana”. Universidad Autónoma de Madrid.

<sup>10</sup> Amiraux, V., y Jonker, G. (Eds.). (2006). *Politics of visibility: Young Muslims in European public spaces*. Transcript.

mas de participación y posicionamiento que reafirman la identificación religiosa.

Partiendo de este contexto y con base en una investigación cualitativa, este capítulo analiza el activismo social y político de mujeres musulmanas. El objetivo principal es examinar las dificultades que enfrentan estas mujeres y cómo estas influyen en sus decisiones y en las características de su participación en los ámbitos social y político. Tras esta introducción, la segunda sección presenta el marco teórico del análisis, seguido de una sección dedicada a la metodología y al caso de estudio. La cuarta sección discute los principales resultados, para concluir con una sección final que recoge las conclusiones más relevantes.

## 2. Religión y ciudadanía en la esfera pública

La compleja relación entre agencia, religión y feminismo ha sido abordada por diferentes estudios sociológicos sobre mujeres religiosas. Así, se ha destacado cómo las formas tradicionales de piedad religiosa pueden ser una fuente de agencia y empoderamiento. La inclusión de la observancia religiosa en los estudios sobre agencia permite superar la falsa dicotomía entre agencia y conformidad<sup>11</sup> además de poner el foco en las experiencias y narrativas de las propias mujeres. Siguiendo esta línea, la agencia se puede encontrar en el uso estratégico de las tradiciones o prácticas religiosas para poder dar respuesta a las demandas de la vida contemporánea. Por tanto, esta perspectiva está basada en la teoría performativa de Butler<sup>12</sup>, según la cual la agencia está situada en la posibilidad de que cada persona se replantee en sus acciones su propia subjetividad. Así, tal y como apunta Mahmood<sup>13</sup> en su etnografía con mujeres en Egipto, la agencia no solo se puede considerar como resistencia a las normas, sino precisamente como la forma en que negociamos y practicamos esas normas.

El análisis de la agencia por parte de mujeres religiosas tiene implicaciones empíricas y teóricas interesantes. Por un lado, la agencia en mujeres musulmanas supone un desafío a las nociones predominantes de agencia

---

<sup>11</sup> Avishai, O. (2008). “Doing religion” in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency. *Gender & Society*, 22(4), 409–433.

<sup>12</sup> Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

<sup>13</sup> Mahmood, S. (2011). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.

que plantean la necesidad de alejarse de concepciones más occidentales como la autonomía o la liberación.<sup>14</sup> Por otro lado, esta perspectiva nos permite poner el foco en la experiencia de las propias mujeres musulmanas y entender el impacto que su identificación religiosa puede tener en sus acciones performativas. Sin homogeneizar a todas las mujeres musulmanas, y sin querer enfatizar en exceso la importancia de su identificación religiosa, es importante entender cómo sus acciones pueden tener un impacto en su activismo social y político como mujeres musulmanas. No obstante, sus acciones no suceden de forma independiente a un contexto concreto, sino que el efecto performativo también puede depender de las condiciones estructurales en las que viven. De esta manera, cuando hablamos de mujeres musulmanas que participan en el ámbito social y político en un contexto minoritario, como Barcelona, es pertinente centrarnos en aquellas acciones que se están produciendo en un contexto de reclamación de ciudadanía.

La definición clásica de ciudadanía ha servido para designar el conjunto de obligaciones y derechos legales que tienen las personas como miembros de una comunidad<sup>15</sup>. No obstante, la literatura reciente ha replanteado las visiones clásicas de ciudadanía y ha ido desarrollando diferentes conceptos para analizar diversos aspectos como: ciudadanía transnacional, ciudadanía global, ciudadanía cultural, entre otros.<sup>16</sup> Concretamente, el concepto de “ciudadanía cultural” permite comprender cómo las demandas estructurales de ciudadanía no contemplan las diferencias y desigualdades entre personas por razones de género o edad.<sup>17</sup> Así, el análisis de la ciudadanía cultural permite replantear visiones normativas sobre la “ciudadanía” y considerar las demandas de los sujetos que ocupan posiciones subalternas y que reclaman ser reconocidos como ciudadanos plenos.<sup>18</sup> Cuando hay un colectivo de personas que tienen la ciudadanía legal pero no son tratados ni aceptados como ciudadanos plenos, se considera que

---

<sup>14</sup> Burke, K. C. (2012). Women’s agency in gender-traditional religions: A review of four approaches. *Sociology Compass*, 6(2), 122–133.

<sup>15</sup> Turner, B. S. (1997). Citizenship studies: A general theory. *Citizenship Studies*, 1(1), 5–18. <https://doi.org/10.1080/13621029708420644>.

<sup>16</sup> Bosniak, L. (2008). *The citizen and the alien: Dilemmas of contemporary membership*. Princeton University Press.

<sup>17</sup> Turner, *Ibidem*.

<sup>18</sup> Rosaldo, R. (1994). Cultural citizenship and educational democracy. *Cultural Anthropology*, 9(3), 402–411. <https://doi.org/10.1525/can.1994.9.3.02a00110>

se les niega la “ciudadanía cultural”. Según Beaman,<sup>19</sup> esto sucede, por ejemplo, con grupos como los hijos de migrantes del norte de África en Francia, hasta el punto de que la autora los define como ciudadanos extranjeros o “citizen outsiders”. Su etnografía ilustra cómo el estatus legal como ciudadanos no es suficiente para establecer los límites de “insiders” o “outsiders” en términos de ciudadanía.<sup>20</sup>

Como respuesta a estas dificultades para ser tratadas como ciudadanas plenas, las personas pueden practicar su ciudadanía y reclamar sus derechos. De esta manera, frente a las visiones que definen la ciudadanía basada en el aspecto legal y estático, se puede analizar la ciudadanía con una dimensión dinámica, que contempla las prácticas a través de las cuales las personas reclaman sus derechos mediante las estructuras de poder<sup>21</sup>. La ciudadanía, por tanto, también se puede entender desde una perspectiva performativa: analizando el potencial transformador de las acciones de las personas que reclaman sus derechos. A través de las acciones, las ideas sobre ciudadanía se cuestionan y se construyen socialmente, dado que los grupos subalternos reclaman sus derechos. La propia acción performativa de la ciudadanía a través de la cual se reclaman los derechos tiene un efecto de ruptura de las normas establecidas.<sup>22</sup>

Partiendo de esta perspectiva, en este capítulo se concibe el activismo político y social de las mujeres como resultado de una práctica de ciudadanía en la que ellas que negocian y reclaman sus derechos dentro de una sociedad en la que ocupan una posición minoritaria. En esta línea, se tiene en cuenta el concepto de ciudadanía cultural, explorando cómo las mujeres articulan su participación política y social afirmando su identificación religiosa. Entender la ciudadanía como una práctica performativa también nos permite comprenderla como una expresión de agencia. En esta línea, y a través su activismo social y político, las mujeres pueden negociar las definiciones de ciudadanía y la pertenencia a un grupo específico como es el de las mujeres musulmanas.

---

<sup>19</sup> Beaman, J. (2017). *Citizen outsider: Children of North African immigrants in France*. University of California Press.

<sup>20</sup> Beaman, J. *Ibidem*.

<sup>21</sup> Ghaffar-Kucher, A., Abu El-Haj, T., Ali, A., Fine, M., y Shirazi, R. (2021). Muslims are finally waking up: Post-9/11 American immigrant youth challenge conditional citizenship. *Ethnic and Racial Studies*, 45(6), 1054–1074. <https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1957491>

<sup>22</sup> Isin, E. (2017). Performative citizenship. In *The Oxford Handbook of Citizenship*.

### 3. Metodología y caso de estudio

Este capítulo se deriva de una investigación cualitativa<sup>23</sup>, basada en entrevistas y observaciones en la ciudad de Barcelona realizadas entre 2017 y 2021, que forma parte de una tesis doctoral más amplia. El objetivo principal de la investigación no es ofrecer una representación estadística, sino una comprensión profunda de los factores que explican el caso analizado.<sup>24</sup> La técnica de investigación principal ha sido la realización de entrevistas a mujeres que se definen como musulmanas y que son activas en el ámbito social y/o político. Es decir, mujeres que participan en asociaciones o entidades civiles o bien militan activamente en partidos políticos. Las observaciones se han realizado en eventos en los que estas mujeres han participado de alguna manera, ya sea como organizadoras o como ponentes. La mayoría de estos actos han sido conferencias abiertas al público sobre temas como la lucha contra la islamofobia y el racismo, sobre el islam y el género o sobre feminismos. En este capítulo la discusión se centra principalmente en los datos aportados en entrevistas. No obstante, la información de las observaciones ha sido importante para poder seleccionar a las mujeres e incluir temas para ser comentados en las mismas entrevistas.

Para la selección de perfiles de mujeres entrevistadas se ha seguido un enfoque interseccional, procurando garantizar la diversidad. La perspectiva interseccional ha sido clave tanto como enfoque metodológico como analítico en toda la investigación<sup>25</sup>. La muestra incluye mujeres de distintos orígenes y situaciones migratorias, clases sociales, niveles educativos y edades. No obstante, una característica común es que todas cuentan con estudios universitarios o se encuentran cursándolos. Este acceso a la educación supe-

---

<sup>23</sup> Tesis doctoral titulada “Islam, género y esfera pública. La identificación religiosa y la participación social y política de mujeres en Barcelona” defendida en la Universidad Autónoma de Barcelona en 2022 y financiada por las ayudas FPU16/0583.

<sup>24</sup> Verd, J. M., y Lozares, C. (2016). *Introducción a la investigación cualitativa: Fases, métodos y técnicas*. Síntesis.

<sup>25</sup> Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139–167; Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039> y Shames, S. L. (2017). Intersectionality and political ambition. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.241>.

rior les ha permitido movilizarse socialmente y participar en espacios de ciudadanía. En cuanto a la clase social, algunas mujeres migraron con estudios superiores obtenidos en sus países de origen, mientras que la mayoría son hijas de familias trabajadoras que migraron buscando mejorar su situación económica. El aspecto más diferenciador se relaciona con el contexto migratorio y religioso. Según este criterio, se identifican tres grandes grupos: mujeres que migraron en edad adulta desde Marruecos, Pakistán o Gambia; hijas de personas migrantes socializadas principalmente en España; y mujeres conversas sin trayectoria migratoria. Las entrevistas se realizaron en catalán o castellano, según la preferencia de cada participante.

El análisis se centra en el caso Barcelona, una ciudad que se ha caracterizado por una creciente diversidad religiosa que ha ido acompañada por una política proactiva de gestión de minorías religiosas en el territorio<sup>26</sup>. El islam es actualmente la segunda religión minoritaria con mayor representación territorial en Cataluña y, en Barcelona, existen 40 oratorios musulmanes<sup>27</sup>. En los últimos cuatro años, el número de oratorios ha aumentado de 31 a 40, lo que supone la apertura de 9 nuevos oratorios en este periodo. La presencia creciente de musulmanes en Barcelona se debe principalmente al aumento de movimientos migratorios de países del norte de África en las últimas décadas. No obstante, para entender la incorporación del islam en la agenda política también es necesario considerar el contexto internacional y la atención creciente que ha tenido el islam en las últimas décadas a raíz de los diferentes atentados y la consecuente situación geopolítica<sup>28</sup>.

#### 4. Discusión

Para este capítulo se han analizado 27 entrevistas en profundidad, junto con los datos obtenidos a partir de la observación de actos y eventos en Barcelona. A partir de la información sobre sus trayectorias, se han iden-

---

<sup>26</sup> Griera, M. (2016). The governance of religious diversity in stateless nations: The case of Catalonia. *Religion, State and Society*, 44(1), 13, Seglers, A. (2000). *Autogovern i fet religiós: Una gestió del pluralisme religiós a Catalunya*. Proa y Astor, A., Griera, M., y Cornejo, M. (2019). Religious governance in the Spanish city: Hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid. *Religion, State & Society*, 47(4–5), 390–404.

<sup>27</sup> Direcció General d’Afers Religiosos. (2024). *Mapa religiós de Catalunya*. <https://justicia.gencat.cat/ca/ambits/afers-religiosos/estudis/Mapa/>

<sup>28</sup> García-Romeral, G., y Griera, M. (2011). La construcció de l’islam com a objecte de polítiques públiques a Catalunya. In *Societat Catalana* (pp. 231–253). Associació Catalana de Sociologia.

tificado cuatro aspectos que inciden de manera significativa en sus vidas y que las llevan a reflexionar sobre su identificación religiosa y sobre lo que significa posicionarse como mujeres musulmanas en la esfera pública y desarrollar activismo político y social: (1) las dificultades derivadas de la migración y del estatus jurídico de la nacionalidad (2) las experiencias de extranjerización e islamofobia (3) el papel minoritario y controvertido del islam en la sociedad catalana y (4) las reclamaciones de género dentro y fuera de los contextos islámicos. Estos cuatro ejes clave permiten comprender las principales características de su activismo social y político.

#### *4.1. Dificultades derivadas de la migración y del estatus jurídico de la nacionalidad*

Mariam<sup>29</sup>, miembro de una asociación de diálogo interreligioso, llegó de Marruecos a Barcelona a los 15 años y pronto se dio cuenta de que quería estudiar para ser profesora. A su llegada, le resultó difícil no entender el castellano y le sorprendió descubrir que en el aula también se utilizaba otra lengua. Sin embargo, ya tenía conocimientos de francés, lo que le permitió aprender catalán con rapidez gracias al sistema de “aula de acogida” y a su participación en distintos cursos de catalán en centros cívicos y otros espacios comunitarios. Estudió el grado en una universidad pública para ejercer como profesora de educación secundaria y, al finalizarlo, decidió cursar el máster de profesorado. Tras realizar las prácticas del máster, se dio cuenta de una segunda dificultad: no podía incorporarse a las listas de trabajo públicas debido a que aún no había obtenido la nacionalidad española. Así, 12 años después de llegar a Barcelona afirmó:

«No treballo de professora perquè no tinc nacionalitat..., bueno perquè jo no sabia..., per treballar de professora necessites..., si has de fer oposicions entenc que sí que haves de tenir nacionalitat però per fer substitucions pensava que no. Però sí, és el primer requisit que demanen i com que no puc treballar d'això...»<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Todos los nombres utilizados son seudónimos para garantizar el anonimato de las personas entrevistadas. Asimismo, se han omitido detalles biográficos que pudieran permitir su identificación.

<sup>30</sup> Traducción: “No trabajo de profesora porque no tengo nacionalidad..., bueno, porque yo no sabía..., para trabajar de profesora necesitas..., si tienes que hacer oposiciones entiendo que sí que debías tener nacionalidad, pero para hacer sustituciones pensaba que no. Pero sí, es el primer requisito que piden y como no puedo trabajar de eso...”

No tener la nacionalidad española no solo dificulta el acceso laboral en ciertos sectores de personas como Mariam, a pesar de tener estudios superiores, sino que su solicitud es un proceso duro y largo que tiene un impacto directo en sus vidas y en muchas decisiones importantes. Sahar, que también llegó de Marruecos con 20 años, explicó que tardó más de 10 años en poder obtener la nacionalidad española:

«El procés és molt llarg i per la mínima que et podran denegar el dossier o alguna cosa, per fer la re-tramitació i tot això ja s'està allargant el temps... I això no és just, no és just i també no ajuda a aquest context que parlem entre cometes que és la integració. És un context que facilitaria molt que la gent pogués fer la seva vida i no pensés que té un peu dintre, un peu fora i me'n vaig no sé que i això és un maltractament a les persones, perquè jo com he agafat molts trens i moltes vegades quan escoltes la gent de la comunitat immigrada i parlen entre ells, dels debats i molts són dels temes de papers 'se m'ha acabat la residència, la he de tramitar, me l'han denegat...' I quan escoltava les converses en el tren deia 'es que aquestes persones podrien parlar d'altres alegries de la vida, i discutir el que està passant al carrer, el que diuen els polítics i els seus drets i tal'..., però tenen un problema que es converteix en una obsessió perquè estan en una situació que els hi provoca un context de provisionalitat»<sup>31</sup>.

Tal y como señala Sahar, los trámites largos y exigentes para obtener la nacionalidad española tiene un impacto directo en las preocupaciones de las personas como ciudadanas. Lo que ella define como un “contexto de provisionalidad” puede hacer que muchas personas no se centren en otros aspectos de su vida cotidiana. Además, como ella misma indica, esta situación puede dificultar que se impliquen en la defensa de sus derechos como ciudadanas o que se planteen la posibilidad de participar en la vida política. Esto afecta a las mujeres migrantes, especialmente a aquellas que

---

<sup>31</sup> Traducción: “El proceso es muy largo y por cualquier mínimo detalle te pueden denegar el expediente o algo, y para hacer la re tramitación y todo eso ya se alarga el tiempo... Y eso no es justo, no es justo y tampoco ayuda a este contexto del que hablamos, entre comillas, que es la integración. Es un contexto que facilitaría mucho que la gente pudiera hacer su vida y no pensar que tiene un pie dentro, un pie fuera y que se va, no sé qué... Y eso es un maltrato a las personas, porque yo, como he cogido muchos trenes y muchas veces escuchas a la gente de la comunidad inmigrante hablando entre ellos, los debates, y muchos son sobre temas de papeles: “se me ha acabado la residencia, la tengo que tramitar, me la han denegado...”. Y cuando escuchaba esas conversaciones en el tren pensaba: “es que estas personas podrían hablar de otras alegrías de la vida, discutir lo que pasa en la calle, lo que dicen los políticos y sus derechos y tal..., pero tienen un problema que se convierte en una obsesión porque están en una situación que les provoca un contexto de provisionalidad”.

han migrado con sus padres siendo muy jóvenes o adolescentes. A pesar de haber vivido gran parte de su vida en Cataluña, tienen un estatus legal que las limita socialmente para poder sentirse parte de la sociedad y tener acceso a los mismos derechos que otras personas que han nacido en el territorio o no tienen padres de diferentes orígenes.

No obstante, tal y como se evidencia en algunos de casos de las mujeres entrevistadas, pasar por estas dificultades derivadas de la Ley de extranjería y los procesos burocráticos, se puede convertir elemento clave para querer movilizarse socialmente y ayudar a otras personas en su situación, especialmente a las mujeres. Estas dificultades se convierten en una de las principales reivindicaciones de su activismo social y político y se traducen en distintos tipos de participación: desde la creación de asociaciones lideradas por ellas mismas hasta la participación en conferencias, donde son invitadas a explicar sus experiencias en primera persona. Así, buscan estrategias para participar en el ámbito social, visibilizar su situación y reclamar su reconocimiento como ciudadanas<sup>32</sup>. Precisamente porque también lo han vivido en primera persona, ellas son conscientes de que muchas mujeres han sufrido la Ley de Extranjería y han tenido muchos obstáculos relevantes en el ámbito laboral y en la precariedad de toda la familia<sup>33</sup>. Así, muchas mujeres encuentran en sus propias trayectorias migratorias y en las experiencias que conocen de otras mujeres algunas de las motivaciones clave para activar la participación política y social y ayudar a otras mujeres migrantes.

El estatus legal de la nacionalidad también tiene un papel importante en las decisiones sobre las posibilidades de participar en el ámbito social en un sentido amplio o de implicarse en política en un sentido estricto, es decir, en partidos políticos. No tener la nacionalidad española no es un requisito para ser militante, pero sí para ser elegible en listas electorales. Esta cuestión concreta emergió en las entrevistas como un elemento clave para justificar la imposibilidad de poder participar en partidos políticos. Karima, por ejemplo, es de origen pakistaní y llegó de pequeña con sus padres a Barcelona. Con el tiempo, empezó a implicarse en asociaciones de mujeres migrantes para ayudar a otras mujeres con trámites como las solicitudes de becas y matrículas y también ha sido muy activa haciendo

---

<sup>32</sup> Lamont, M. (2018). Addressing recognition gaps: Destigmatization and the reduction of inequality. *American Sociological Review*, 83(3), 419–444. <https://doi.org/10.1177/0003122418773775>

<sup>33</sup> El Mouali Samadi, F. (2021). Inmigración del Sur global: relatos silenciados. *Geopolítica(s)*, 12(1), 11–21. <https://doi.org/10.5209/geop.73530>

de interprete y traductora a mujeres en visitas a médicos. Después de estar activa en varias asociaciones, fue una de las fundadoras de una asociación dirigida a estudiantes de origen pakistaní y a pesar de su larga trayectoria no se ha implicado en ningún partido político. Cuando le pregunté el motivo me comentó su interés por poder generar un cambio desde abajo:

«(...) no sé cómo llamarme ‘activista’ o ‘social worker’ pero creo que el cambio no solamente se puede hacer de arriba abajo, sino que la pirámide invertida también, como ciudadana también porque políticos todos nuestros actos tienen consecuencias políticas, como, participar en la reunión de tu escalera es una reivindicación política».

Sin embargo, en otro momento de la entrevista también me reconoció que no podía participar en política porque todavía estaba en proceso de conseguir la nacionalidad española. Por el contrario, Nadima, regidora en el ámbito local por un partido político en el momento de la entrevista, quien también llegó desde Marruecos siendo niña junto a sus padres, considera que su activismo político puede constituir una herramienta de transformación social necesaria en la sociedad, precisamente porque ha tenido que atravesar, entre otras, importantes dificultades burocráticas para obtener la nacionalidad española. Según sus palabras, para ella también debe ser una motivación para que otros jóvenes de contextos diversos participen en política:

«(...) crec en la política com una eina de transformació social si hi ha aquesta voluntat de transformació social. Per això tinc unes idees molt clares de la política, sobretot que no has de viure exclusivament de la política sinó que ha de ser vocacional. I has de ser valent per portar aquests canvis perquè si no estan els que estan, manen els mateixos i el tema no canvia i va perjudicant sempre els mateixos i afavorint als altres. Jo ho dic sempre als joves, impliqueu-vos més, sou el canvi, no penseu en la política com una cosa que no és del vostre interès. Si podem fer canvis, és canviant les lleis i les lleis les canvien els polítics i els polítics han de tenir una visió solidaria, d’empatia i no és així en molts casos»<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Traducción: (...) Creo en la política como una herramienta de transformación social, siempre que exista esa voluntad de transformación. Por eso tengo unas ideas muy claras sobre la política, sobre todo que no se debe vivir exclusivamente de ella, sino que debe ser vocacional. Y hay que ser valiente para impulsar esos cambios, porque si no, siguen los mismos, mandan los mismos y el tema no cambia, perjudicando siempre a los mismos y favoreciendo a otros. Yo siempre se lo digo a los jóvenes: implicaos más, sois el cambio, no penséis en la política como algo ajeno a vuestros intereses. Si podemos hacer cambios, es cambiando las leyes, y las leyes las cambian los políticos, y los políticos deben tener una visión solidaria, de empatía, y eso no ocurre en muchos casos.

#### 4.2. *Experiencias de extranjerización e islamofobia*

Una segunda cuestión importante para entender las trayectorias de activismo social y político de las mujeres musulmanas entrevistadas es la relativa a las experiencias de extranjerización e islamofobia. Estas experiencias las viven especialmente de forma negativa las hijas de padres migrantes, pero también las mujeres conversas, a pesar de no haber tenido ninguna trayectoria migratoria.

En el caso de chicas que tienen padres de origen marroquí o pakistaní, que son los lugares de origen principales de la población musulmana migrante de Barcelona, desde pequeñas comienzan a vivir la experiencia de ser percibidas como diferentes. En muchos casos, experimentan la confusión constante de ser percibidas como migrantes solo por sus nombres, sus rasgos físicos o por llevar símbolos religiosos como el velo. Así lo narraba Laila, quien lo relacionó con su interés por buscar asociaciones que luchasen contra el racismo:

«(...) en la societat, pel simple fet de ser físicament diferent i a més incorporar tradicions que la gent considera que no són d'aquí ..., em..., marca una certa diferència... llavors jo per exemple, no havia tingut mai amics marroquins o musulmans en sí, i clar, doncs, les meves relacions amb ateus o cristians ha sigut sempre molt bona, però sempre hi havia una diferència, vulguis o no, sempre hi ha un comentari o alguna cosa, que dius ostres..., i bàsicament va ser això que em vaig començar a interessar en associacions que lluitessin contra el racisme»<sup>35</sup>.

Las primeras experiencias de discriminación a menudo se acentúan en el ámbito educativo, sobre todo cuando deciden empezar a usar el velo. De esta manera, las experiencias de extranjerización no terminan, sino que comienzan a mezclarse y a complejizarse con situaciones de discriminación religiosa o islamofobia. Tal y como explica Mijares<sup>36</sup>, en el ámbito

---

<sup>35</sup> Traducción: “(...) en la sociedad, por el simple hecho de ser físicamente diferente y además incorporar tradiciones que la gente considera que no son de aquí..., marca una cierta diferencia... Entonces yo, por ejemplo, nunca había tenido amigos marroquíes o musulmanes en sí, y claro, pues, mis relaciones con ateos o cristianos siempre han sido muy buenas, pero siempre había una diferencia, quieras o no, siempre hay un comentario o algo que dices “ostres...”. Y básicamente fue por eso que empecé a interesarme en asociaciones que lucharan contra el racismo.”

<sup>36</sup> Mijares, L. (2014). El efecto Persépolis: Procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos. In A. Ramírez (Ed.), *La alteridad imaginada: El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (pp. 189–218). Bellaterra.

educativo muchas chicas se encuentran en una “posición de subalternidad” y sufren lo que denomina “efecto Persépolis”: un proceso por el cual las chicas que llevan el velo en la escuela son vistas como si necesitaran ser salvadas, transmitiéndoles ejemplos de mujeres que supuestamente se han liberado quitándose el velo. De esta manera, es en el ámbito educativo donde se ha promovido con más insistencia que las chicas deben ser salvadas del uso del velo. Con estas ideas se promueve que las mujeres no pueden decidir utilizar libremente el velo y que son víctimas de la opresión religiosa. Por tanto, muchas chicas jóvenes que comienzan a usarlo tienen que responder y cuestionar estos discursos sobre la necesidad de “salvar a las mujeres musulmanas”<sup>37</sup> y la supuesta incompatibilidad entre agencia, género y religión<sup>38</sup>.

En el caso de Samira, por ejemplo, fue en el instituto donde vivió su primera situación discriminatoria, y que, según explica, supuso un punto de inflexión en su vida:

«He anat a una escola molt petita i això m’ha condicionat molt a no estar exposada a molts condicionants socials que marquin la diferència potser amb diferències culturals que pugui haver a casa. I no he notat cap discriminació [...] però sí que quan comences a créixer i vas a l’institut comences a veure un canvi brutal. A mi em va començar el canvi clarament quan vaig decidir posar-me el hiyab, això va marcar un abans i un després en tot»<sup>39</sup>.

Para Samira, ponerse el hiyab o velo supuso un cambio incluso en su relación con quienes habían sido sus amigas. Ellas la habían visto irse a rezar cuando hacían trabajos en grupo en casa o cuando estudiaban juntas. Sin embargo, cuando apareció un día en clase con el velo, comenzaron las conversaciones incómodas y sus propias amigas hacían la suposición de que ella misma describía como: “te lo pones porque te oprimen, porque te están obligando”.

---

<sup>37</sup> Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104(3), 783–790.

<sup>38</sup> Giorgi, A. (2016). Gender, religion, and political agency: Mapping the field. *Revista Crítica de Ciències Socials*, 110, 51–72.

<sup>39</sup> Traducción: “He ido a una escuela muy pequeña y eso me ha condicionado mucho a no estar expuesta a muchos condicionantes sociales que marquen la diferencia, quizá con las diferencias culturales que pueda haber en casa. Y no he notado ninguna discriminación [ ] pero sí que cuando empiezas a crecer y vas al instituto empiezas a ver un cambio brutal. A mí me empezó el cambio claramente cuando decidí ponerme el hiyab; eso marcó un antes y un después en todo”.

Algunas chicas entrevistadas afirman haber vivido estas experiencias en la adolescencia o cuando se mudaron de los pueblos donde habían crecido a Barcelona para poder ir a la universidad. Por ejemplo, Yasmin nació en un pueblo del interior de Cataluña y se trasladó al centro de Barcelona para estudiar una carrera universitaria. Ella explica que, en contraposición a las experiencias vividas en el pueblo, cuando llegó a Barcelona comenzó a experimentar situaciones que ella misma denomina como “extranjerización”:

«Si, bastanta estranjerització... les preguntes aquestes de ‘i d’on ets?’, i ‘que bé que parles català’ doncs al poble no me les feien tant. Potser me les feien una o dos persones, en canvi aquí són més constant. Però, *bueno*, suposo que és la mateixa experiència que tothom. Suposo que és la mateixa experiència, estàs coneixent constantment gent nova i això fa que et trobis constantment en l’experiència de conèixer gent nova, en canvi, en el poble estàs sempre amb les mateixes 20 persones, per tant, en realitat no hi ha marge pel judici constant perquè ja et coneixen»<sup>40</sup>.

Según narran en las entrevistas, estos momentos son puntos de inflexión que les recuerdan las dificultades de ser reconocidas como ciudadanas plenas y, consecuentemente, para ellas terminan convirtiéndose en motivaciones clave para su activismo social y político. Las experiencias de extranjerización y discriminación confirman la necesidad de analizar la ciudadanía desde la idea de “ciudadanía cultural”. A pesar de tener el estatus legal, e incluso haber nacido en Cataluña, muchas chicas se dan cuenta de que no son consideradas como ciudadanas plenas. Pronto se percatan de que su religión o su origen las identifica como “outsiders” o extranjeras.<sup>41</sup> En estos casos, una de las formas de responder a estas experiencias es precisamente participar en la esfera pública para poder reclamar su participación y visibilización como ciudadanas musulmanas. De hecho, estas situaciones de discriminación son anécdotas que a menudo comparten en conferencias y charlas para visibilizar lo que sufren en primera perso-

---

<sup>40</sup> Traducción: Sí, bastante extranjerización..., esas preguntas de “¿y de dónde eres?” y “qué bien hablas catalán”, pues en el pueblo no me las hacían tanto. Quizás me las hacían una o dos personas, en cambio aquí son más constantes. Pero bueno, supongo que es la misma experiencia que tiene todo el mundo. Supongo que es la misma experiencia: estás conociendo constantemente gente nueva y eso hace que te encuentres constantemente en la situación de conocer gente nueva; en cambio, en el pueblo siempre estás con las mismas 20 personas, por lo tanto, en realidad no hay margen para el juicio constante porque ya te conocen.

<sup>41</sup> Beaman, J. (2017). *Citizen outsider: Children of North African immigrants in France*. University of California Press.

na. Demuestran así, con su implicación social y política, que no quieren conformarse con una ciudadanía condicional, sino que quieren participar para poder cambiar esta situación.

De esta manera, consideran que su participación en charlas, actividades públicas o incluso en programas de televisión puede contribuir a romper estereotipos sobre las mujeres musulmanas, que generalmente se perciben como “mujeres encerradas en casa”. Así, por ejemplo, Mariam justificaba su participación en asociaciones y conferencias por la posibilidad de poder: “demostrar que soy una chica que estudia, que trabaja, que no está sola y que está activa”.

Además, es por eso que a menudo también se presentan como “musulmanas” cuando se describen al inicio de las actividades o consideran que las mujeres que llevan el velo pueden generar un impacto más directo y romper estereotipos. Tal y como afirmó Awatef, esto explica la importancia de su activismo en tanto que musulmanas:

«(...) por eso cuando nos presentamos en un sitio decimos “soy profesora y musulmana”, o “doctora y musulmana”, porque a veces hace falta mostrar esa parte porque la sociedad lo discrimina tanto, muestra que la mujer musulmana no es capaz de alcanzar ciertas cosas es como que te sientes obligada a mostrarte como musulmana también para romper ese estereotipo, que ya nuestro velo puede hablar por nosotras, pero también hay que mostrar ese orgullo a través de las palabras porque es la mejor forma».

En el caso de las mujeres conversas, las experiencias de extranjerización no se deben a sus rasgos físicos ni a sus nombres, sino precisamente cuando deciden comenzar a usar el velo. Es el elemento que las identifica como musulmanas en su interacción con la sociedad, aunque muchas de ellas no lo llevan o se lo ponen un tiempo después de su conversión. Para Sara, una chica activista en una asociación que agrupa a mujeres musulmanas de un barrio de Barcelona, fue muy difícil tomar la decisión de ponerse el velo porque temía las reacciones de la gente y especialmente de su familia. Fue 5 años después de su conversión:

«havia de ser un pas molt ferm i vaig trigar... I pensava ‘és que vull, però que diran?’ ‘és que vull, i la meva família?’ i em va costar molt, fins que vaig agafar força»<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Traducción: “Tenía que ser un paso muy firme y tardé Y pensaba: ‘es que quiero, pero ¿qué dirán?’ ‘es que quiero, ¿y mi familia?’ y me costó mucho, hasta que reuní fuerzas”.

Esta cita de Sara demuestra que las mujeres deben tomar esta decisión siendo conscientes de las ideas estereotipadas sobre el velo y sabiendo que, seguramente, su decisión implicará reacciones negativas de familiares, personas cercanas y de la sociedad en general. En este sentido, el velo se convierte para muchas mujeres musulmanas, ya sean migrantes, hijas de migrantes o conversas, en un gancho en la interacción o “hook for interaction”<sup>43</sup> que marca su relación con el resto de la sociedad. Las mujeres no solo tienen que responder a las discriminaciones que viven en su día a día, sino que también deben anticipar las posibles categorizaciones que las personas pueden hacer de ellas.

Además, en el caso de las mujeres conversas, sus experiencias demuestran que el islam todavía se percibe como algo “no occidental” o “extranjero”, ya que son constantemente confundidas como mujeres migrantes o extranjeras. Por ejemplo, Sara explicó que la primera reacción de un cliente en su trabajo fue: “ai Sara és que això ho vull entendre, ets marroquina o catalana? És que jo no ho entenc...”<sup>44</sup>. Tal y como evidencia esta reacción, las mujeres blancas que utilizan el velo se convierten en un elemento disruptivo de los componentes raciales asociados a los estereotipos de las mujeres musulmanas<sup>45</sup>. Mientras que en el caso de las hijas de migrantes esta disrupción no es tan marcada por sus rasgos físicos o por sus nombres, en el caso de las mujeres conversas es muy evidente porque se rompen los marcos de identificación raciales y religiosos. Según Galonnier<sup>46</sup>, estas experiencias de extranjerización demuestran que las mujeres conversas también pueden sufrir una “racialización del islam”, entendida como un proceso por el cual se asignan características fenotípicas y culturales a un grupo religioso. Esta racialización, además, refuerza la visión del islam como una religión extranjera o no occidental, que complejiza los elementos analizados en los siguientes apartados relativos al papel minoritario del islam y las reclamaciones de género.

#### 4.3. *El islam en un contexto minoritario y controvertido*

La tercera cuestión que afecta a las experiencias de estas mujeres es el papel minoritario y controvertido que tiene el islam en la sociedad. Esto es

---

<sup>43</sup> Tavory, I. (2009). Of yarmulkes and categories: Delegating boundaries and the phenomenology of interactional expectation. *Theory and Society*, 39(1), 49–68. <https://doi.org/10.1007/s11186-009-9100-x>

<sup>44</sup> Traducción: “Ay, Sara, es que esto lo quiero entender: ¿eres marroquí o catalana? Es que yo no lo entiendo...”.

<sup>45</sup> Galonnier, J. 2015. The racialization of Muslims in France and the United States: Some insights from white converts to Islam. *Social Compass* 62(4):570-83.

<sup>46</sup> Galonnier, *Ibidem*.

bastante significativo para las mujeres migrantes que son mayores y tienen una trayectoria más larga en Barcelona. Destacan que cada vez el islam ha estado más presente en los debates públicos en Cataluña y ellas han tenido que incluir su identificación religiosa en la construcción de su subjetividad y en su interacción con el resto de la sociedad. Así, por ejemplo, Sahar comentó:

(...) perquè jo quan vaig arribar, els primers anys, no parlàvem casi de religió, tot estava molt lligat al tema intercultural. I la identitat és més cultural i quan li preguntaves a les persones et deien que són del Marroc o, per exemple, en el meu cas era de Tànger però a partir de l'atemptat del 2001, va començar... Llavors de que tothom parla de religió i ja la gent ja no ens veien com a marroquins [...] o com a marroquina, llavors em veu com a musulmana directament. I comença a qüestionar la meva identitat religiosa, el meu pensament, la meva manera de ser i has de justificar-ho tot i aquesta justificació ha fet que la nostra articulació també està molt lligada al context religiós<sup>47</sup>.

Tal y como muestra esta cita, si antes muchas mujeres marroquíes o pakistaníes eran más interpeladas como migrantes, ahora son más percibidas como musulmanas. Por tanto, al introducirse el debate sobre el islam en el debate social y político en las últimas dos décadas, muchas mujeres se han visto obligadas a cuestionarse y construir su subjetividad como musulmanas.

En muchas ocasiones, esta reflexión sobre el islam y su identificación religiosa en un contexto minoritario se produce a partir de la articulación de la dicotomía entre “religión-cultura”. Esta articulación se hace muy evidente en el caso de chicas que han migrado de pequeñas con sus padres, hijas de padres migrados o mujeres conversas, ya que no han vivido ninguna experiencia migratoria o se han socializado mayoritariamente en el contexto catalán. De esta manera, esta articulación es clave cuando explican cómo han aprendido la religión. Las hijas de padres migrantes entrevistadas para este estudio insisten en que han sido ellas las que han

---

<sup>47</sup> Traducción: Porque yo, cuando llegué, los primeros años casi no hablábamos de religión, todo estaba muy vinculado al tema intercultural. Y la identidad era más cultural, y cuando preguntabas a las personas te decían que eran de Marruecos o, por ejemplo, en mi caso, de Tànger. Pero a partir del atentado de 2001, empezé. Entonces todo el mundo hablaba de religión y ya la gente no nos veía como marroquíes [ ] o como marroquina, sino que me veía directamente como musulmana. Y comienza a cuestionarse mi identidad religiosa, mi pensamiento, mi manera de ser, y tienes que justificarlo todo. Y esa necesidad de justificación ha hecho que nuestra articulación esté también muy ligada al contexto religioso.

querido aprender la religión y observar sus pilares, a pesar de haber tenido un primer contacto a través de sus padres en casa. Muchas reconocen que empezaron a aprender en casa o en las mezquitas, pero que ese aprendizaje no fue suficiente y tuvieron que buscar información por su cuenta. Por ejemplo, para Samira esta búsqueda de información fue clave en su planteamiento sobre su religión y explicó que después de conocer la religión a través de sus padres hay un momento en el que ella buscó las respuestas por ella misma: “hi ha un moment, que no només ho dic jo, segurament ho diu la majoria de persones que els hi passa, que per molt que tu agafis la religió de casa arriba un moment que tu et replantesges allò que estàs fent i comences a creure i a practicar perquè tu vols...”<sup>48</sup>.

Esta búsqueda de información y referencias a menudo también ocurre después de repensar su identificación e incluso tras pasar por una “crisis de fe”. Por ejemplo, el caso de Fatou, de origen gambiano:

«Yo en ese sentido, yo me acerqué a la religión porque con lo que me explicaban en la mezquita no era suficiente. Yo he de reconocer que yo estaba súper asimilada antes, en el sentido que yo tenía el pelo liso. Después me dejó caer el pelo que se me había estropeado y después me lo dejé afro. Es más, por la visión que tenía de la religión eh, acabé odiándola, y tuve una crisis de fe en ese sentido. Y busqué por mí misma, pero busqué lo que no se busca. Empecé a leerme libros de mujeres musulmanas que habían escrito en el pasado. Y fue muy interesante, porque, es que en internet se puede encontrar cualquier cosa [ ] y por ejemplo me di cuenta que en la mezquita no nos hablan por ejemplo de Aisha, no nos hablan pero es súper importante para explicar todo el movimiento intelectual que vino después».

Así, es importante para ellas realizar una búsqueda sobre el islam y hacer una distinción entre religión y la cultura de sus padres. Tal y como apuntan otros estudios, son generalmente las segundas generaciones o hijas de migrantes las que reclaman una purificación de la religión que las distancia de la cultura de sus padres<sup>49</sup>. Muchas hacen referencia a que sus padres mezclan cultura y religión y por eso para ellas es importante hacer esta diferenciación. Por ejemplo, Lina explicó esta diferenciación uti-

---

<sup>48</sup> Traducción: Hay un momento, y no solo lo digo yo, seguramente lo dice la mayoría de personas a las que les pasa, en que, por mucho que tú tomes la religión de casa, llega un momento en que te replanteas lo que estás haciendo y empiezas a creer y a practicar porque tú quieres.

<sup>49</sup> Duderija, A. (2007). Literature review: Identity construction in the context of being a minority immigrant religion: The case of Western-born Muslims. *Immigrants & Minorities*, 25, 141–162. <https://doi.org/10.1080/02619280802018132>

lizando el ejemplo de los piercings, lo que le ha supuesto un conflicto con su madre de origen marroquí. Para su madre los piercings son “haram” o prohibidos, mientras que para ella es algo que no está prohibido religiosamente: “no es pecado. pero está mal visto culturalmente”. Según Yasira, esta posibilidad de distinguir entre lo que es de origen cultural y/o religioso ha provocado que las personas más jóvenes o las hijas de migrantes puedan “vivir la religión desde un pensamiento crítico [...] no escuchar lo que dicen cuatro barbudos en televisión”. De esta manera, ellas se conciben como musulmanas capaces de tener una perspectiva crítica que las diferencia de aquellas personas que no son capaces de hacerlo.

Para las mujeres conversas esta perspectiva crítica también es clave y, además, hace que ellas se conciban de forma diferente a las mujeres que han vivido en familias musulmanas. Así, por ejemplo, Hana articuló esta diferenciación:

«[...] per exemple, parlant així en general de les típiques famílies marroquines, que es el que més coneixem aquí, doncs clar hi ha moltes que tenen un islam, però es com molt cultural, són pinzellades, hi ha molts que ni segueixen la religió ni coneixen moltes coses i és perquè és tradicional, cultural i pinzellades. I una conversa per exemple, busca molta informació, aprèn»<sup>50</sup>.

En esta línea, es interesante destacar que las experiencias de conversión son procesos activos y continuados que impactan en la construcción de la subjetividad de las mujeres musulmanas<sup>51</sup>. Aunque se hace referencia a la “shahada”, o recitación de profesión de fe, como el momento en el que las mujeres se convierten en musulmanas, a menudo este acto va precedido de un proceso largo de aprendizaje del islam y también por experiencias posteriores. Así, la conversión es un proceso continuo de prácticas corporales y también de discursos e ideologías<sup>52</sup>. La forma en que aprenden la religión y la articulación de diferenciación entre islam y cultura es, por tanto, muy similar a la que realizan las hijas de padres migrantes o las que han migrado siendo muy pequeñas. Todas comparten la necesidad

---

<sup>50</sup> Traducción: [...] por ejemplo, hablando así en general de las típicas familias marroquíes, que es lo que más conocemos aquí, pues claro, hay muchas que tienen un islam, pero es como muy cultural, son pinceladas; hay muchos que ni siguen la religión ni conocen muchas cosas, y es porque es algo tradicional, cultural y a retazos. Y una conversación, por ejemplo, busca mucha información, aprende...

<sup>51</sup> Madonia, S. (2012). Experiencia y rearticulación identitaria en mujeres españolas convertidas al Islam. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 140, 49–68.

<sup>52</sup> van Nieuwkerk, K. (2006). *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West*. University of Texas Press.

de aprender el islam en un contexto diferente y minoritario y, tal y como también afirma Madonia, esto también puede explicar que exista un “progresivo encuentro entre el asociacionismo desarrollado por mujeres convertidas y quienes migraron a Occidente pero se socializaron aquí”<sup>53</sup>.

Así, una de las reclamaciones clave que hacen las mujeres y chicas activas en su activismo político y social es la de poder tener espacios donde aprender el islam y compartir sus experiencias en tanto que mujeres musulmanas. Siguiendo estas demandas, por un lado, muchas coinciden en que es muy difícil encontrar información sobre la religión en catalán o castellano. El idioma se convierte en un elemento clave para poder enfatizar la diferenciación entre religión y cultura y para muchas es una barrera a la hora de conseguir que las personas jóvenes asistan a las mezquitas. Halima, por ejemplo, destacó su experiencia cuando comenzó a tomar clases de islam en castellano en una asociación:

«[...] era el primer cop que ens feia l'islam en castellà, i ens va agradar perquè ens vam sentir comunicades, perquè en una llengua que has après i aprendre l'islam en aquesta llengua és més fàcil i també és més fàcil per donar resposta a persones que et pregunten sobre l'islam... Saps com justificar o com dir-li o com explicar-li què és realment el islam. Perquè sabent l'àrab no implica que sàpigues les paraules indicades per traduir-lo al castellà i ens va ajudar més...»<sup>54</sup>.

Por otra parte, muchas también reclaman espacios donde puedan realizar una exégesis o reflexión interpretativa del islam. Para ellas es importante tener espacios donde compartir temas en común, algo que a menudo se ha materializado con la creación de asociaciones de jóvenes musulmanas. Tal y como me explicaba una chica que lidera una asociación de jóvenes musulmanes, estas asociaciones han sido creadas por los propios jóvenes con el objetivo de organizar actividades basadas en sus intereses y, a la vez, poder «intentar decir, somos jóvenes, somos españoles catalanes y somos musulmanes y tenemos esto en común y vamos a ponerlo en común y a construir...».

---

<sup>53</sup> Madonia, S. (2012). Experiencia y rearticulación identitaria en mujeres españolas convertidas al Islam. *Revista Española* op. cit., 49–68.

<sup>54</sup> Traducción: “[ ] fue la primera vez que nos enseñaron el islam en castellano, y nos gustó porque nos sentimos comunicadas, ya que aprender el islam en una lengua que has aprendido es más fácil y también facilita dar respuesta a las personas que te preguntan sobre el islam Sabes cómo justificar, cómo decirles o explicarles qué es realmente el islam. Porque saber árabe no implica que sepas las palabras adecuadas para traducirlo al castellano, y eso nos ayudó mucho ”.

Organizan diferentes tipos de actividades y han ido tratando temas variados, desde la importancia de la implicación en la política hasta cuestiones relacionadas con la naturaleza y la ecología. Con este tipo de entidades no solo quieren que existan espacios para musulmanas, sino también estar representadas en la esfera social y política. Teniendo en cuenta este discurso, Salma, la presidenta de una de estas asociaciones, afirmó que es importante que la gente pueda dirigirse a ellas también como representantes de las personas musulmanas que viven en la ciudad, especialmente como jóvenes: «si necesitas dirigirte a una comunidad, también estamos nosotras como jóvenes representantes, ¿sabes? De decir, también hay una asociación». Así, el enfoque de la asociación no es estrictamente religioso, sino que es una forma de aproximarse a la sociedad y poder reclamar sus espacios como ciudadanas musulmanas.

#### 4.4. *Reclamaciones de género dentro y fuera de los contextos islámicos*

Un cuarto aspecto, que también aparece de forma transversal en los dos anteriores ejes analizados, es el relativo a las reclamaciones de género dentro y fuera de las comunidades musulmanas y los contextos islámicos. Por un lado, las mujeres también viven dificultades dentro de las comunidades y movimientos asociativos en los que los liderazgos femeninos todavía se ven con recelo por parte de los contextos más conservadores. Sin embargo, las mujeres entrevistadas son conscientes de que pueden reclamar derechos de igualdad género sin que esto sea incompatible con sus creencias. Entonces, en su activismo también es clave poder cuestionar la interpretación patriarcal de la religión, aunque son conscientes de que no es una tarea fácil. Así, lo explicaba una de ellas:

«és que lo fàcil és acceptar és el discurs patriarcal de la religió: la religió és pels homes i és una condemna per les dones [...] El que diem les dones creients és que sabem que hi ha aquesta lectura, però la qüestionem, no l'acceptem perquè precisament l'anem a qüestionar. [...] Bueno, estem d'acord que la institució religiosa és patriarcal, racista i moltes vegades també capitalista i el que reivindicuem és que la religió i la espiritualitat en sí no és propietat dels homes ni de la gent rica»<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Traducción: Es que lo fácil es aceptar el discurso patriarcal de la religión: la religión es para los hombres y es una condena para las mujeres. [...] Lo que decimos las mujeres creyentes es que sabemos que existe esa interpretación, pero la cuestionamos, no la aceptamos porque precisamente vamos a cuestionarla. [...] Bueno, estamos de acuerdo en que la institución religiosa es patriarcal, racista y muchas veces

Algunas mujeres tienen que articular este activismo, especialmente dentro de sus comunidades, hablando de la importancia de destacar la perspectiva de género dentro del islam. Así, a veces hacen referencia al “feminismo islámico” entendido por algunas como una perspectiva en la que se tiene en cuenta la perspectiva de género dentro del islam. Es decir, no culpan a la religión, sino que consideran que es la sociedad patriarcal la que enfatiza. Por lo tanto, su activismo es importante para poder reclamar la perspectiva de género dentro del islam. Esto también explica que algunas mujeres hayan creado asociaciones solo para mujeres, o fomenten la organización de actividades que interpelen a un público más femenino. Mientras que en algunas mezquitas o centros islámicos los liderazgos son principalmente masculinos y no siempre hay espacios para mujeres o lugares en las que ellas se puedan sentir cómodas, las asociaciones de mujeres les permiten unirse y orientar sus acciones en función de sus preferencias.

Por otro lado, las mujeres entrevistadas expresan sobre todo la importancia de reclamar las cuestiones de género fuera de los contextos musulmanes. Esto es necesario considerando las experiencias de extranjerización e islamofobia que se han descrito en el segundo apartado, pero que tienen un componente de género muy importante. En este sentido, toma una especial relevancia la participación de mujeres musulmanas en espacios o conferencias sobre cuestiones de género e incluso en manifestaciones feministas. Si la participación de mujeres musulmanas en el espacio público puede ser un aspecto disruptivo, lo es todavía más cuando son espacios feministas.

Una evidencia de esta situación es el hecho de que para muchas mujeres entrevistadas las manifestaciones feministas de los últimos años se han convertido en espacios hostiles y no siempre en escenarios donde resulte fácil articular sus reclamaciones. Aunque algunas han participado con pancartas en las que hacían explícitas sus creencias, muchas otras han expresado haber vivido experiencias negativas sobre todo por asistir usando el velo. Así, para muchas las reclamaciones feministas están marcadas por esta situación de discriminación que viven en espacios como el laboral. Por ejemplo, Samira se definía como feminista con su activismo fuera de la comunidad musulmana:

«Mi religión me ha dado mis derechos, yo en mi religión tengo todos los derechos que yo quiero entonces, yo cuando me declaro feminista es por-

---

también capitalista, y lo que reivindicamos es que la religión y la espiritualidad en sí no son propiedad de los hombres ni de la gente rica.

que yo no puedo ir a un puesto de trabajo que no me aceptan con el velo y decirles que el islam me da mis derechos, y no tienes que mirarme por llevar el velo. Por eso necesitamos esa lucha social que estaría bien que todas las mujeres lucháramos por todas, pero no es así, entonces yo me he cansado [...] porque (en las manifestaciones un lema principal es) “si nos tocan a una, nos tocan a todas” pero eso no es verdad, la sororidad que llevan en las pancartas tampoco».

Tal y como expresa Samira, algunas mujeres a lo largo de sus trayectorias se cansan de las discriminaciones vividas y acaban abandonando ciertas luchas. Así, en esta compleja situación y como resultado de su activismo y participación en espacios feministas, las mujeres entrevistadas acaban adoptando diferentes posicionamientos frente el feminismo: algunas se definen como feministas pese a la discriminación interna; otras adoptan el feminismo islámico como una alternativa para impulsar cambios y legitimarse en tanto que musulmanas; y un tercer grupo refleja negociaciones temporales derivadas de la frustración por las que no toman una definición clara ante el feminismo<sup>56</sup>.

La presencia de reclamaciones de género tanto dentro como fuera de las comunidades musulmanas, hace que por su activismo social y político también las podamos definir como “dobles embajadoras del islam”<sup>57</sup>. Es decir, tienen un doble rol de embajadoras o representantes del islam con dinámicas muy distintas en función de si deben hacer reclamaciones de género dentro de los contextos islámicos o fuera. Mientras que dentro de sus comunidades tienen que reclamar la posibilidad de participar en igualdad de condiciones y fomentar el liderazgo femenino, fuera de ellas tienen que responder a las discriminaciones que asumen el islam como religión machista y a menudo no reconocen sus reclamaciones como suficientemente feministas.

## 5. Conclusiones

A partir de este análisis podemos destacar varios aspectos clave del activismo social y político de las mujeres musulmanas. Aunque el estudio se

---

<sup>56</sup> Martínez-Cuadros, R. (2024). Negotiating Islam and feminism: The political and social participation of Muslim women in Barcelona. *Journal of Contemporary Religion*, 39(3), 407–424.

<sup>57</sup> Martínez-Cuadros, R., y Giorgi, A. (2025). Muslim women as “double ambassadors” of Islam: Breaking stereotypes in everyday life and Muslim communities. *Identities*, 32(5), 636–655.

centra en la ciudad de Barcelona, muchos de los elementos identificados y analizados podrían extrapolarse a otras ciudades del Estado español donde las dinámicas comunitarias y el contexto minoritario del islam presentan características similares, especialmente en aquellas con mayor presencia de población musulmana, como Madrid, Murcia, Ceuta y Melilla<sup>58</sup>.

En primer lugar, este análisis ofrece una radiografía del perfil de mujeres que participan en el ámbito social y político articulando su identificación religiosa. Según el contexto migratorio y familiar, que suele ser la principal característica por la que se las define, se distinguen tres grandes grupos: mujeres que han llegado a España en la edad adulta, en la infancia, o que han nacido aquí con padres migrantes. A pesar de la diversidad de perfiles, existen rasgos comunes entre las entrevistadas: muchas cuentan con estudios superiores o se encuentran cursándolos, y muestran interés por distintos sectores, no solo el social. Sin embargo, lo que más las caracteriza no son sus estudios ni su nivel de observancia religiosa, sino las experiencias vividas como mujeres musulmanas.

Tal y como revela el análisis, cuatro cuestiones clave atraviesan sus trayectorias de manera diferenciada: las dificultades migratorias y el estatus legal vinculado a la nacionalidad, las experiencias de extranjerización e islamofobia, el contexto minoritario y controvertido del islam y reclamaciones de género dentro y fuera de los contextos islámicos. Estas dimensiones no aparecen de forma aislada ni se manifiestan en todas las trayectorias, pero permiten comprender los elementos que explican sus experiencias y su consecuente activismo social y político. Algunas mujeres han vivido todos estos procesos en distintos momentos de su vida, o de manera entrelazada, mientras que otras solo han experimentado algunas cuestiones concretas. Por lo tanto, aplicando una perspectiva interseccional, cabe destacar que, a pesar de tratarse de un perfil específico de mujeres musulmanas, no todas pasan por los mismos procesos y han tenido que negociar diferentes cuestiones a lo largo de sus trayectorias. De esta manera, su afirmación como mujeres musulmanas no solo depende de su aprendizaje de la religión y de sus experiencias, sino también de otros ejes de opresión. Por ejemplo, mientras que las mujeres migrantes deben negociar las dificultades derivadas de las migraciones, incluidas las burocráticas, para las mujeres conversas esta no es una preocupación clave.

---

<sup>58</sup> UCIDE. (2025). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2024*, <http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf>

En segundo lugar, estas cuestiones pueden ayudar a explicar las características principales del activismo social y político protagonizado por mujeres musulmanas. Su activismo se materializa de diferentes formas: desde la militancia en partidos políticos, hasta la creación de asociaciones para mujeres, pasando por la participación activa en charlas y conferencias públicas. Las reclamaciones de este activismo están relacionadas con las experiencias vividas en primera persona a lo largo de sus trayectorias biográficas: mujeres migrantes hacen explícitas las dificultades vividas por sus trayectorias migratorias, incluidas las burocráticas para obtener la nacionalidad española, otras denuncian públicamente las discriminaciones vividas en el ámbito escolar o laboral, y las experiencias de extranjerización, incluso cuando son mujeres conversas. El aprendizaje del islam también constituye una reivindicación, ya que las mujeres buscan espacios donde puedan reflexionar sobre su religión en catalán o castellano. Como mujeres musulmanas que participan en la esfera pública, las demandas de género son igualmente centrales y asumen un “doble rol” como embajadoras del islam, dado que estas dinámicas se transforman según se articulen dentro de sus comunidades o hacia la sociedad en general. Además, su activismo no siempre se enmarca en el feminismo, pues experimentan formas de discriminación que las llevan a cuestionar tanto su definición como su reconocimiento dentro de lo que se considera feminismo.

En definitiva, articulan reclamaciones por las que quieren ser reconocidas como ciudadanas plenas y no como “outsiders”<sup>59</sup>. Las experiencias vividas en un contexto minoritario y, a menudo, hostil les hacen tomar conciencia de que forman parte de un colectivo más amplio que sufre discriminación y que necesita reclamar su legitimidad y su ciudadanía cultural. Además, aunque no todas usan el velo, éste se convierte en un elemento que marca su interacción, su identidad y relación con el resto de la sociedad. Como consecuencia, se produce una paradoja: mientras que su participación en la esfera pública forma parte de sus demandas de reconocimiento como ciudadanas, su visibilidad como musulmanas se convierte en un elemento disruptivo que, en ocasiones, intensifica la discriminación que están denunciando.

Finalmente, debido a la situación sociodemográfica actual, el activismo social y político de estas mujeres emerge como un fenómeno novedoso. Como resultado, se convierten en pioneras en muchos ámbitos y, al mismo tiempo, en referentes para otras chicas más jóvenes. Aunque su

---

<sup>59</sup> Beaman, J. (2017). *Citizen outsider: Children of North African immigrants in France*. University of California Press.

participación puede implicar el riesgo de ser percibidas como “excepciones positivas”<sup>60</sup>, también puede normalizarse a medida que aumente su presencia y visibilidad en el espacio público, y el activismo social y político de las mujeres musulmanas deje de considerarse algo excepcional<sup>61</sup>.

## 6. Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104(3), 783–790.
- Adlbi, S. (2012). Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción de “la mujer musulmana”. Universidad Autónoma de Madrid.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Yale University Press.
- Amiriaux, V., y Jonker, G. (Eds.). (2006). *Politics of visibility: Young Muslims in European public spaces*. Transcript.
- Astor, A., Griera, M., y Cornejo, M. (2019). Religious governance in the Spanish city: Hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid. *Religion, State & Society*, 47(4–5), 390–404.
- Avishai, O. (2008). “Doing religion” in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency. *Gender & Society*, 22(4), 409–433.
- Beaman, J. (2017). *Citizen outsider: Children of North African immigrants in France*. University of California Press.
- Bosniak, L. (2008). *The citizen and the alien: Dilemmas of contemporary membership*. Princeton University Press.
- Bramon, D. (2009). *Ser mujer y musulmana*. Ediciones Bellaterra.
- Bullock, K. (2000). Challenging media representations of the veil. *American Journal of Islam and Society*, 17(3), 22.
- Burke, K. C. (2012). Women’s agency in gender-traditional religions: A review of four approaches. *Sociology Compass*, 6(2), 122–133.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cesari, J. (2013). *Why the West fears Islam: An exploration of Muslims in liberal democracies*. Palgrave Macmillan.

---

<sup>60</sup> van Es, M. A. (2019). Muslim women as ‘ambassadors’ of Islam: Breaking stereotypes in everyday life. *Identities*, 26(4), 375–392.

<sup>61</sup> Martínez-Cuadros, R., y Giorgi, A. (2025). Muslim women as “double ambassadors” of Islam: Breaking stereotypes in everyday life and Muslim communities. *Identities*, 32(5), 636–655.

- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139–167.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Direcció General d’Afers Religiosos. (2024). *Mapa religiós de Catalunya*. <https://justicia.gencat.cat/ca/ambits/afers-religiosos/estudis/Mapa/>
- Duderija, A. (2007). Literature review: Identity construction in the context of being a minority immigrant religion: The case of Western-born Muslims. *Immigrants & Minorities*, 25, 141–162. <https://doi.org/10.1080/02619280802018132>
- El Mouali Samadi, F. (2021). Inmigración del Sur global: relatos silenciados. *Geopolítica(s)*, 12(1), 11–21. <https://doi.org/10.5209/geop.73530>
- García-Romeral, G., y Griera, M. (2011). La construcció de l’islam com a objecte de polítiques públiques a Catalunya. In *Societat Catalana* (pp. 231–253). Associació Catalana de Sociologia.
- Ghaffar-Kucher, A., Abu El-Haj, T., Ali, A., Fine, M., y Shirazi, R. (2021). Muslims are finally waking up: Post-9/11 American immigrant youth challenge conditional citizenship. *Ethnic and Racial Studies*, 45(6), 1054–1074. <https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1957491>
- Giorgi, A. (2016). Gender, religion, and political agency: Mapping the field. *Revista Crítica de Ciències Socials*, 110, 51–72.
- Göle, N. (2013). *Islam and public controversy in Europe*. Routledge.
- Griera, M. (2016). The governance of religious diversity in stateless nations: The case of Catalonia. *Religion, State and Society*, 44(1), 13.
- Griera, M., y Burchardt, M. (2016). Religión y espacio público: El conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico. *Papeles del CEIC*, 2016(2). <https://doi.org/10.1387/pceic.16190>
- Insin, E. (2017). Performative citizenship. In *The Oxford Handbook of Citizenship*.
- Lamont, M. (2018). Addressing recognition gaps: Destigmatization and the reduction of inequality. *American Sociological Review*, 83(3), 419–444. <https://doi.org/10.1177/0003122418773775>
- Lamrabet, A. (2014). El velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: Entre la ideología colonialista y el discurso islámico: Una visión decolonial. *Tabula Rasa*, 21, 31–46.
- Madonia, S. (2012). Experiencia y rearticulación identitaria en mujeres españolas convertidas al Islam. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 140, 49–68.
- Mahmood, S. (2011). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Martínez-Cuadros, R. (2024). Negotiating Islam and feminism: The political and social participation of Muslim women in Barcelona. *Journal of Contemporary Religion*, 39(3), 407–424.

- Martinez-Cuadros, R., y Giorgi, A. (2025). Muslim women as “double ambassadors” of Islam: Breaking stereotypes in everyday life and Muslim communities. *Identities*, 32(5), 636–655.
- Mijares, L. (2014). El efecto Persépolis: Procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos. In A. Ramírez (Ed.), *La alteridad imaginada: El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (pp. 189–218). Bellaterra.
- Nielsen, J. S., ed. 2013. *Muslim Political Participation in Europe*. Edinburgh University Press.
- Peace, T. 2015. *European Social Movements and Muslim Activism: Another World but with Whom?* Springer.
- Ramírez, Á. (2011). *La trampa del velo: El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Catarata.
- Ramírez, Á., y Mijares, L. (2021). *Los feminismos ante el islam: el velo y los cuerpos de las mujeres*. Los libros de la Catarata.
- Rogozen-Soltar, M. H. (2020). Striving toward piety: Gendered conversion to Islam in Catholic-secular Spain. *Current Anthropology*, 61(2).
- Rosaldo, R. (1994). Cultural citizenship and educational democracy. *Cultural Anthropology*, 9(3), 402–411. <https://doi.org/10.1525/can.1994.9.3.02a00110>
- Seglers, A. (2000). *Autogovern i fet religiós: Una gestió del pluralisme religiós a Catalunya*. Proa.
- Shames, S. L. (2017). Intersectionality and political ambition. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.241>
- Stemp-Morlock, L. (2012). Blinded by the veil. *Textile Society of America Symposium Proceedings*.
- Tavory, I. (2009). Of yarmulkes and categories: Delegating boundaries and the phenomenology of interactional expectation. *Theory and Society*, 39(1), 49–68. <https://doi.org/10.1007/s11186-009-9100-x>
- Turner, B. S. (1997). Citizenship studies: A general theory. *Citizenship Studies*, 1(1), 5–18. <https://doi.org/10.1080/13621029708420644>
- UCIDE. (2025). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2024*, <http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf>
- van Es, M. A. (2019). Muslim women as ‘ambassadors’ of Islam: Breaking stereotypes in everyday life. *Identities*, 26(4), 375–392.
- van Nieuwkerk, K. (2006). *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West*. University of Texas Press.
- Verd, J. M., y Lozares, C. (2016). *Introducción a la investigación cualitativa: Fases, métodos y técnicas*. Síntesis.
- Werbner, P. (2005). Islamophobia: Incitement to religious hatred—Legislating for a new fear? *Anthropology Today*, 21(1), 1–9.



# La ordenación de mujeres en la Iglesia Anglicana<sup>1</sup>

JAIME BONET NAVARRO

*Universitat de València*

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Origen, evolución y estructura de la iglesia anglicana: 2.1. *Origen y evolución.* 2.2. *Organización y estructura.* 3. La admisión de la ordenación de mujeres en el anglicanismo: 3.1. *La mujer en el anglicanismo hasta el siglo XX.* 3.2. *La ordenación de diaconisas, y presbíteras en la Comunión Anglicana.* 3.3. *La ordenación de obispos.* 3.4. *La modificación de la legislación anglicana sobre ordenación femenina.* 4. La oposición a la ordenación de mujeres: 4.1. *En el ámbito comunitario: repercusión en las iglesias anglicanas.* 4.2. *En el ámbito individual: recepción de los anglicanos disidentes en la Iglesia católica.* 5. Reflexión final. 6. Bibliografía.

## 1. Introducción

Desde la segunda mitad del siglo XX, en el seno de las distintas iglesias que componen la Comunidad Anglicana, comenzó a admitirse la ordenación de mujeres, tras un periodo de grandes debates y controversias.

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto I+D+i PID2023-147896OB-I00 “Derechos humanos e inmigración: repensar la integración en tiempos oscuros”, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

La *Church of England* (Iglesia de Inglaterra), también llamada Iglesia anglicana, la más antigua y principal de la Comunión Anglicana, que tradicionalmente ha sido considerada una de las ramas más conservadoras de dicha Comunión, se había mostrado reticente a la admisión de la mujer en la ordenación sacerdotal. El papel de la mujer en esta iglesia, desde sus orígenes, se limitó a un rol laico de simple apoyo a las acciones pastorales, sin acceso a cargos de liderazgo, que estaban siempre ocupados por hombres. Por ello, en esta materia, quedó rezagada respecto a otras iglesias de la Comunidad Anglicana como la *Episcopal Church in the United States* (Iglesia Episcopal de los Estados Unidos) y otras. Solo a partir del siglo XX, influenciada por los movimientos sociales que propugnaban la igualdad de género, la Iglesia de Inglaterra comenzó a reconsiderar las restricciones que sufrían las mujeres para acceder a las órdenes sagradas, a formar parte del clero anglicano y la posibilidad de ser líderes en sus comunidades, en sus parroquias o diócesis, y por fin, recientemente, en las últimas décadas, ha comenzado a introducir modificaciones en su legislación en esta materia reinterpretao el concepto tradicional de autoridad y liderazgo en su seno.

Como planteamiento metodológico, he de decir, por un lado, que la cuestión va a ser tratada a partir de la Iglesia de Inglaterra, por ser la más antigua de la Comunidad Anglicana, pero sin olvidar que, en lo que se refiere a la ordenación femenina, esta iglesia no ha sido la pionera, por lo que también hemos de referirnos a otras iglesias importantes de la Comunidad Anglicana, como la mencionada Iglesia Episcopal de los Estados Unidos.

Por otro lado, también se ha de tener en cuenta que el estudio del acceso de la mujer a los ministerios ordenados en el anglicanismo permite ser abordado desde diversas perspectivas: teológica, histórica, sociológica y, por supuesto, jurídica, y que será desde esta última desde la que lo vamos a tratar de manera preferente, sin desconocer, pero sin profundizar en las demás.

Con respecto a la Iglesia de Inglaterra, resulta paradójico que reconociera la ordenación sacerdotal femenina tan tardíamente respecto a otras iglesias de la Comunidad Anglicana, teniendo en cuenta que a lo largo de su historia ha contado con varias reinas que, en su calidad de jefas supremas de la Iglesia nacional, han ejercido una autoridad equivalente a la de pontífices femeninas, desde la primera de ellas, la reina Isabel I, pasando, siglos después, por el reinado de la reina Victoria o, más recientemente, el de la reina Isabel II, cuyas prerrogativas constitucionales y eclesiásticas les otorgaron un papel central en la conformación y dirección de la Iglesia de Inglaterra.

Por todo ello, es una consecuencia lógica y esperable de la evolución del papel de la mujer en el seno de la Iglesia de Inglaterra que finalmente se haya llegado al reconocimiento de su acceso a todas las órdenes sagradas (que son, en orden creciente, el diaconado, el presbiterado y el episcopado), y que, como culminación de ese proceso, en 2025 se haya nombrado la primera arzobispa de Canterbury, momento en que, por primera vez en la historia, una mujer lidera la Iglesia de Inglaterra en su aspecto religioso, así como la Comunión Anglicana.

La tradicional y ya histórica resistencia a la ordenación femenina en la Iglesia de Inglaterra era consecuencia de un marco normativo tradicional basado en una interpretación teológica y en un entramado sociopolítico e histórico que condicionaba la evolución de las propias normas internas de dicha iglesia. Pero la admisión de la ordenación de la mujer va más allá de la cuestión puramente teológica sobre la mayor o menor idoneidad de las mujeres para ejercer el ministerio ordenado como representación de Cristo, pues también afecta a la estructura de la autoridad eclesiástica y a la forma en que la Iglesia interpreta su propia tradición. Se trata de un proceso de cambio en el que han intervenido tanto instancias religiosas como estatales, incluyendo, como veremos, al Parlamento inglés.

Para entender esa evolución es imprescindible, además de conocer el origen y desarrollo histórico de la Iglesia de Inglaterra, analizar las bases legales y normativas que han sustentado esta evolución, evaluando cómo se han conjugado los principios constitucionales del Reino Unido, las prerrogativas de la Corona y las reglas internas de la Iglesia de Inglaterra para permitir la incorporación de las mujeres a la ordenación sacerdotal en sus tres niveles.

Asimismo, es necesario considerar las implicaciones jurídicas de este reconocimiento para esta iglesia, así como en el conjunto de la Comunión Anglicana, puesto que el carácter global y descentralizado de la Comunión Anglicana ha permitido que estos procesos se hayan desarrollado de manera desigual: mientras algunas provincias o iglesias anglicanas han abrazado plenamente la participación femenina en todos los grados del sacerdocio, otras continúan manteniendo reservas doctrinales o culturales.

En efecto, la oposición a la ordenación femenina se ha manifestado tanto por parte de algunas iglesias pertenecientes a la Comunidad Anglicana, que la siguen rechazando, como por los fieles a nivel individual, tanto si se trata de clérigos como de laicos. Por ello, consideramos que no puede eludirse esta cuestión, por lo que también trataremos tanto la solución interna que las normas anglicanas han dado para tratar de mantener

en su seno a quienes no admiten la ordenación de mujeres, como la admisión de estos en la Iglesia católica a través, como veremos, de los ordinarios personales.

## 2. Origen, evolución y estructura de la iglesia anglicana

### 2.1. Origen y evolución

El origen de la Iglesia anglicana en el siglo XVI no fue consecuencia de controversias teológicas como en las iglesias surgidas de la Reforma, sino el resultado de un problema dinástico que enfrentó la monarquía inglesa con el papado que provocó, en un primer momento, la simple separación de Roma y su conversión en una especie de “Iglesia católica sin Papa”, y, posteriormente, la incorporación de un componente doctrinal claramente reformista.

Como es sabido, el rey Enrique VIII (1491–1547) jugó un papel decisivo en la historia religiosa y política de Inglaterra: ascendió al trono en 1509 y, durante sus primeros años, se mostró como un ferviente defensor del catolicismo, hasta el punto de que el papa León X le otorgara, en 1521, el título de *Fidei Defensor* (defensor de la fe) por su actuación en defensa del papado, precisamente, durante las guerras de religión. Dicho título, como no podía ser de otro modo, fue revertido por el papa tras la ruptura con Roma, y luego reconfirmado por el Parlamento inglés<sup>2</sup>. Por tanto, la cuestión sucesoria cambió totalmente la relación del rey con el papa, con la Iglesia católica, ya que su esposa, Catalina de Aragón, tras varios embarazos solo le dio una hija, María. La falta de heredero varón suponía el fin de la dinastía Tudor, por lo que la negativa del Papa Clemente VII a su petición de declaración de nulidad de su matrimonio con Catalina provocó la ruptura de Enrique VIII con Roma, que se plasmó formalmente con la promulgación del Acta de Supremacía de 1534, que lo declaró “Jefe Supremo de la Iglesia de Inglaterra”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Desde entonces, es un título que mantiene la monarquía británica que puede verse en las abreviaturas FD o FID DEF de las monedas.

<sup>3</sup> Granata, R. (2022). La disciplina del fattore religioso nella Church of England: prospettive di inclusivismo costituzionale. *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, 19. <https://www.statoechiese.it>; Alzati, C. (1992). *L'anglicanesimo: dalla Chiesa d'Inghilterra alla comunione anglicana*. Marietti; Patriarchi, G. (2006). *La riforma anglicana, Storia ed evoluzione della chiesa d'Inghilterra e della Comunione*, Claudiana, y Marshall, P. (2006). *Religious identities in Henry VIII's England*. Ashgate.

El cisma anglicano se fue consolidando a través de la aprobación de un conjunto de normas emanadas en diversas sesiones o *convocations* del “Parlamento de la Reforma” que culminó con la mencionada Acta de Supremacía<sup>4</sup>, con la que se transfirió al monarca inglés la autoridad suprema sobre la Iglesia en Inglaterra, que hasta entonces estaba en manos del papa, y se estableció una iglesia nacional bajo el control real. Desde entonces, el monarca inglés detenta el poder supremo en los ámbitos político (en el entonces reino de Inglaterra y, actualmente, en el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte) y en el religioso (en la Iglesia de Inglaterra).

Sin embargo, dicha ruptura con Roma no supuso un cambio doctrinal inmediato, ya que la liturgia, los sacramentos y muchas creencias se mantuvieron esencialmente católicas. En realidad, la consolidación de la Iglesia anglicana como una iglesia reformada fue obra de los sucesores de Enrique VIII. Así, Eduardo VI fue el primer rey en implantar el protestantismo como doctrina de la nueva iglesia, mientras que, por el contrario, su sucesora María I intentó restaurar el catolicismo.

Finalmente, Isabel I estableció el carácter doctrinal definitivo de la Iglesia de Inglaterra, que pretende un equilibrio doctrinal entre el protestantismo y el catolicismo, basado en el *Elizabethan Religious Settlement* (Acuerdo Religioso Isabelino), que es un conjunto de leyes y medidas adoptadas para definir oficialmente como protestante la religión del reino inglés, pero con formas externas moderadas, en busca del mencionado equilibrio doctrinal, denominado “vía media anglicana”, que integra lo que los anglicanos creen legítimo de ambas tradiciones. Así, en el plano doctrinal, acepta principios de la Reforma como la primacía de la Sagrada Escritura y la salvación por la gracia divina, sin separarse de la tradición histórica, y en el eclesiológico, mantiene el concepto histórico de sucesión apostólica, pero rechaza la autoridad universal del papa para establecer una iglesia nacional y de gobierno sinodal.

El *Settlement* de Isabel I contiene, por un lado, el *Act of Supremacy* (Acta de Supremacía) de 1559, que modificó el inicial título de “Jefe Supremo de la Iglesia de Inglaterra” que se atribuyó Enrique VIII por el de “Gobernadora Suprema de la Iglesia de Inglaterra”, eliminando defi-

---

<sup>4</sup> Otras disposiciones normativas fueron el Acto de Limitación Condicionada, de 10 de abril de 1532; el Acto de Sumisión del Clero, de 16 de mayo de 1532; el Acto de limitación de las Apelaciones, de 5 de abril de 1533; el Acto de Limitación Absoluta, de 1534 y el Acto de las Dispensas, de 1534. Cfr. Gee, H. y Hardy, W. (1914). *Documents Illustrative of English Church History*, Macmillan, citado por Granata, *op. cit.*

nitivamente la autoridad del papa en el territorio del reino inglés. En la actualidad, el rey de Inglaterra sigue ejerciendo como tal “gobernador supremo”, y aunque hoy en día tiene, de hecho, una función más simbólica, todavía le permite realizar nombramiento de cargos eclesiásticos, como el del arzobispo de Canterbury.

Por otro lado, el *Settlement* de Isabel I también contiene el *Act of Uniformity* (Acta de Uniformidad), también del año 1559, que impuso el uso obligatorio del *Book of Common Prayer* (Libro de Oración Común)<sup>5</sup>, libro litúrgico oficial de la Iglesia de Inglaterra en el que se establece cómo deben celebrarse los servicios religiosos. En lo que se refiere a los sacramentos, este libro solo reconoce el bautismo y la eucaristía, no las órdenes sagradas, y tampoco prevé que las mujeres puedan acceder a las mismas, a pesar de que estas disposiciones religiosas se deben a la iniciativa de una mujer, la reina Isabel I.

## 2.2. Organización y estructura

La Iglesia de Inglaterra, como ya se ha indicado, está simbólicamente encabezada por el monarca británico, sea rey o reina, con el título de gobernador supremo; pero el liderazgo espiritual efectivo recae en el arzobispo de Canterbury, que es reconocido como el Primado de la Iglesia de Inglaterra y que, antes del cisma, era simplemente el Primado de la Iglesia católica inglesa.

Además, la relación entre el monarca inglés y el arzobispo de Canterbury es simbiótica: la coronación del monarca es oficiada tradicionalmente por el arzobispo de Canterbury. De ese modo se simboliza la unión entre la corona y la iglesia. Por su parte, el monarca nombra al arzobispo de Canterbury, cuyo nombramiento, en la práctica moderna, se realiza tras consultas con la Iglesia de Inglaterra y el gobierno.

Así, el rey actúa como gobernante temporal y protector de la Iglesia, mientras que el arzobispo guía la vida religiosa. De ese modo, la Iglesia de Inglaterra se configura como una iglesia establecida (*established church*), también denominada “iglesia de Estado”, lo que la convierte en la religión oficial.

Sobre esta cuestión es necesario puntualizar que la Iglesia de Inglaterra es la oficial en Inglaterra, pero no en todo el Reino Unido. La complejidad

---

<sup>5</sup> El *Book of Common Prayer* es una revisión del texto del Devocionario de Eduardo VI, primer rey inglés en configurar el carácter reformista de la doctrina de la Iglesia de Inglaterra.

de la monarquía británica requiere indicar que, en lo referente a su poder político, el monarca inglés es rey de Inglaterra y de todo el Reino Unido, en el que también están incluidos otros territorios no ingleses. Pero en el aspecto religioso, el rey es gobernador de la Iglesia de Inglaterra, no de otras iglesias oficiales en los territorios no ingleses de la monarquía. En efecto, en el Reino Unido hay territorios, como Escocia, donde la Iglesia de Inglaterra no es la oficial, sino la *Church of Scotland* (Iglesia de Escocia), de matriz presbiteriana, sobre la que el rey no tiene capacidad de actuación.

Fuera del Reino Unido, otras Iglesias anglicanas, como la Iglesia Episcopal en los Estados Unidos, surgida con la independencia de las colonias americanas, son iglesias desestablecidas (*disestablished*), es decir, son independientes del Estado. Lo mismo ocurre con la *Anglican Church of Canada* (Iglesia Anglicana de Canadá), la *Anglican Church of Australia* (Iglesia Anglicana de Australia), o las diferentes provincias anglicanas en África.

Dichas iglesias conforman la Comunión Anglicana, que es una federación de iglesias nacionales o regionales autónomas, tanto en cuestiones jurídicas como doctrinales. Las diversas iglesias nacionales autónomas que la componen están unidas por la comunión espiritual y por lazos históricos (son una consecuencia evidente del antiguo Imperio Británico), pero gozan de independencia para gobernarse a sí mismas<sup>6</sup>. Cada iglesia posee su propia estructura legal y canónica, que le permite legislar sobre cuestiones como la ordenación de mujeres. Por ello, decisiones sobre la ordenación femenina se toman localmente, en sínodos o asambleas legislativas de cada una de las Iglesias, con la posibilidad de que, como veremos, las decisiones sean diferentes.

Por otro lado, la Iglesia de Inglaterra, como iglesia madre histórica del conjunto de iglesias anglicanas, tiene una innegable influencia moral y simbólica, que es ejercida especialmente a través del arzobispo de Canterbury, pero no posee ninguna autoridad legislativa directa sobre otras iglesias del anglicanismo.

La autoridad del arzobispo de Canterbury dentro de la Comunión Anglicana mundial se rige por el principio de *primus inter pares* (primero

---

<sup>6</sup> Sobre la autonomía de las iglesias nacionales dentro de la Comunión Anglicana, Sachs, W. (1993). *The Transformation of Anglicanism: From State Church to Global Communion*. Cambridge University Press, Avis P. (2002). *The Identity of Anglicanism, Essentials of Anglican Ecclesiology*. Bloomsbury, y Jenkins, P. (2006). *The Next Christendom, the coming of global Christianity*. Oxford University Press.

entre iguales), lo que implica que no posee facultades para tomar decisiones unilaterales que afecten a las demás iglesias que la componen.

A lo largo de la historia de la Iglesia de Inglaterra, todos los arzobispos de Canterbury han sido varones. Pero esa situación cambió el 3 de octubre de 2025, fecha en la que, por primera vez, una mujer, Sarah Mullally, fue nombrada como la 105.º Arzobispa de Canterbury.

El gobierno de las diversas iglesias anglicanas descansa en su obispo, quien lo ejerce legítimamente dentro de su propia jurisdicción territorial. El arzobispo de Canterbury representa la comunión y unidad de todo el conjunto de iglesias anglicanas, sin autoridad real sobre ellas. La jurisdicción concreta de la Iglesia de Inglaterra y por tanto, del arzobispo de Canterbury, además de Inglaterra, se extiende solo a la Isla de Man y las Islas del Canal.

Profundizando en la administración eclesiástica de la Iglesia de Inglaterra, esta se ejerce a través del *General Synod* (Sínodo General), que es el órgano legislativo de la misma y que está compuesto por tres cámaras: *House of Bishops* (Cámara de los Obispos), la de los obispos; *House of Clergy* (Cámara de los Clérigos), es decir, de los sacerdotes o presbíteros, y *House of Laity* (Cámara del Laicado), con los representantes laicos elegidos por las diócesis. Los cambios doctrinales requieren la aprobación del Sínodo General, la del Parlamento del Reino Unido y, finalmente, el de la Corona<sup>7</sup>. Las *measures* (medidas o normas) que son aprobadas por el Sínodo General deben ser aprobadas, pero no enmendadas, por el Parlamento antes de recibir el consentimiento real y convertirse en leyes inglesas. Concretamente, tras ser aprobada por el Sínodo General, cualquier *measure* debe ser examinada por un comité conjunto de ambas Cámaras del Parlamento, actualmente llamado *Ecclesiastical Committee* (Comité Eclesiástico)<sup>8</sup>. Si es aprobada por cada una de las cámaras y recibe la sanción real, se publica junto con las leyes del Parlamento del año en cuestión.

La Iglesia de Inglaterra también posee su propio sistema judicial, las *Ecclesiastical Courts* (Tribunales Eclesiásticos), que forman parte del sistema judicial británico.

---

<sup>7</sup> Para profundizar en la relación histórica y jurídica de la corona inglesa y la Iglesia de Inglaterra, Snape M. (2008). *The Church in England, 1688-1832: Power, Politics and Religion*, Routledge.

<sup>8</sup> El Comité Eclesiástico fue creado por la *Church of England Assembly (Powers) Act 1919* (Ley de Poderes de la Asamblea de la Iglesia de Inglaterra de 1919). Está compuesto por 30 miembros del Parlamento del Reino Unido, 15 miembros de cada cámara (de los Lores, y de los Comunes).

Por último, desde sus inicios, la estructura eclesial anglicana ha mantenido la organización jerárquica tradicional de diócesis, y parroquias, y conservó también el triple orden de diáconos, sacerdotes a cargo de las parroquias, y obispos, a la cabeza de las diócesis, cargos a los que solo podían acceder los varones.

En los Cánones de la Iglesia de Inglaterra, el triple ministerio ordenado se regula en el Canon C 1 (canon 1 de la sección C): “*De las órdenes sagradas en la Iglesia de Inglaterra: La Iglesia sostiene que, desde los Apóstoles, existen estas órdenes: obispos, sacerdotes y diáconos*”<sup>9</sup>. Por su parte, en las normas de la Comunidad Anglicana, se regula en el principio 31: “*El ministerio ordenado es ejercido por personas en órdenes sagradas. / Las órdenes son: obispos, presbíteros y diáconos. / El triple ministerio ordenado concuerda con la práctica y la tradición de la Iglesia*”<sup>10</sup>.

### 3. La admisión de la ordenación de mujeres en el anglicanismo

#### 3.1. La mujer en el anglicanismo hasta el siglo XX

La condición legal de la mujer en el seno de la Iglesia de Inglaterra no fue relevante hasta mediados del reinado de la reina Victoria<sup>11</sup>. Anteriormente, en el siglo XVIII, en el contexto de la industrialización de las Islas Británicas, John Wesley, clérigo de Oxford, estableció redes de grupos de autoayuda e instituciones educativas con foros de enseñanza religiosa, donde las mujeres participaban activamente.

En 1917, la Iglesia de Inglaterra autorizó a mujeres como lectoras laicas llamadas mensajeras del obispo, algunas de las cuales llegaron a dirigir iglesias, pero sin llegar a ser ordenadas como sacerdotes.

Con el transcurso del tiempo, el incremento de la participación femenina en la sociedad fue en aumento y generó una reivindicación creciente en favor del acceso de la mujer al sacerdocio y el inicio de un debate en el

---

<sup>9</sup> The Church of England. *Ministers, their ordination, functions and charge*. <https://www.churchofengland.org/about/governance/legal-resources/canons-church-england/section-c>

<sup>10</sup> *The Principles of Canon Law Common to the Churches of the Anglican Communion* (2022).

<sup>11</sup> Dagers, J. (2001). The victorian female civilising mission and women's aspirations towards priesthood in the church of england. *Womens History Review*, 10(4), 651-670.

seno de la Iglesias de Inglaterra y, con anterioridad, especialmente, en la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos.

En ese debate, el sector más conservador se opuso pues, de acuerdo con la teología tradicional, siguió defendiendo una interpretación sobre la cuestión de la *representatio Christi* por la cual el sacerdote debe tener sexo masculino para poder ejercer *in persona Christi* y que, en consecuencia, una mujer no podría hacerlo. Por su parte, otro sector apoyó la reivindicación, y se mostró favorable a la ordenación de mujeres apoyándose en los postulados de la llamada teología feminista anglicana<sup>12</sup>.

### 3.2. *La ordenación de diaconisas y presbíteras en la Comunión Anglicana*

El proceso de admisión de la mujer a las órdenes sagradas comenzó en el siglo XIX, con el resurgimiento de la función de diaconisa, que culminó con la ordenación de mujeres como sacerdotisas y obispas a finales del siglo XX y principios del XXI, respectivamente.

En 1862, la Iglesia de Inglaterra comenzó a tener en cuenta la posibilidad de que la función de diacono pudiera ser realizada por mujeres. Debe tenerse en cuenta que la orden sagrada del diaconado es la orden clerical de menor rango, pues ya desde el punto de vista etimológico, su significado es el de servidor, al derivar del término griego diakonia (servicio). Ello fue especialmente evidente tras la Sexta Conferencia de Lambeth, celebrada en 1920, que afirmó el lugar de las mujeres como miembros laicos de los sínodos<sup>13</sup>. Sin embargo, no fue hasta el año 1987 cuando las mujeres pudieron ser ordenadas propiamente como diaconisas en Inglaterra, una medida que allanó el camino para el posterior reconocimiento del sacerdocio y del episcopado femenino.

La primera mujer ordenada como presbítera (es decir, como sacerdote) en el seno de la Comunión Anglicana fue Florence Li Tim-Oi, en la Iglesia Anglicana de Hong Kong, aunque su ordenación se realizó en unas circunstancias realmente excepcionales y con controversia. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, los sacerdotes no podían ejercer normalmente sus funciones. Todos ellos, evidentemente, eran hombres, y se plan-

---

<sup>12</sup> Sobre la teología feminista en el seno del anglicanismo, entre otros, D. Chapman, M. (2012). *Anglican Theology*, Bloomsbury, y Torbett, L. (2010). *Feminist Theology in the Anglican Tradition: A Comparative Analysis*. *Theological Studies*, 71 (4), 855–874.

<sup>13</sup> Cfr. *Lambeth Conference Archives 1920*.

teó la necesidad urgente de contar con ministros disponibles para atender las necesidades espirituales de los fieles. Ante esta situación, en 1944, el obispo de Hong Kong, Ronald Hall, tomó la decisión histórica de ordenar a Florence Li Tim-Oi como sacerdotisa, decisión que, a pesar de las circunstancias, fue recibida con controversia y oposición dentro de la comunión anglicana mundial, dado que no existía un precedente ni un marco normativo que autorizara la ordenación femenina. Por ello, Florence Li Tim-Oi renunció a ejercer públicamente su ministerio sacerdotal al término de la guerra para evitar divisiones mayores. No obstante, hay que decir que la ordenación de esta primera sacerdotisa anglicana nunca fue revocada, y que, con el tiempo, ha sido reconocida como un acto pionero que abrió el camino para la posterior aceptación de la ordenación femenina en la Iglesia Anglicana.

Muchos años después, en la Iglesia de Inglaterra, el Sínodo General aprobó la ordenación de mujeres en 1992<sup>14</sup>, y la primera ordenación se celebró el 12 de marzo de 1994 en la Catedral de Bristol. En la misma se ordenaron 32 mujeres, entre ellas, Angela Berners-Wilson, que es considerada la primera mujer sacerdotisa ordenada en dicha Iglesia.

A pesar de la resistencia inicial y de todas las dificultades, la presencia femenina en el clero anglicano ha ido en aumento. En Reino Unido, las mujeres representan un tercio del clero anglicano, así como una parte significativa de las personas que están en proceso de formación para el sacerdocio.

Por su parte, en la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, las primeras ordenaciones de mujeres fueron anteriores a las de la Iglesia de Inglaterra, y, si cabe, aún con mayor polémica. Se trata del caso de las *Philadelphia Eleven* (las Once de Filadelfia). El 29 de julio de 1974, los obispos Daniel Corrigan y Robert L. DeWitt ordenaron a once mujeres en una ceremonia irregular porque las mujeres carecían de la recomendación del comité permanente, un requisito canónico para la ordenación. Con la oposición

---

<sup>14</sup> Fulford, T. (2017). *The Church of England and the Ordination of Women*. Oxford University Press; Percy, E. (2017). Women, ordination and the Church of England: An ambiguous welcome. *Feminist Theology*, 26(1), 90-100; Harman, T. (2016). Anglican Identity and the Ordination of Women: A Global Perspective. *Journal of Anglican Studies* 14(2), 122-140; MacCulloch, D. (2007). Anglicanism and Authority: Historical Perspectives on the Women Priests Debate. *Church History Review* 76(2), 201-220, y Darnton, J. (13 de marzo de 1994). After 460 Years, The Anglicans Ordain Women. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1994/03/13/world/after-460-years-the-anglicans-ordain-women.html>

inicial de la Cámara de Obispos, estas primeras ordenaciones solo recibieron la aprobación de la Convención General de la Iglesia Episcopal en septiembre de 1976, en la que se aprobó la ordenación de mujeres tanto al sacerdocio como al episcopado.

La ordenación de las Once de Filadelfia fue un acto de desobediencia civil, por realizarse con la oposición de la Iglesia Episcopal. Aunque en 1974 no existía ninguna norma que prohibiera a las mujeres ser sacerdotisas, los comités permanentes diocesanos y los obispos de la Iglesia Episcopal rechazaban las solicitudes de ordenación de mujeres y ya se habían realizado dos votaciones legislativas fallidas en la Convención General para permitir la ordenación de mujeres. De las once, solo una fue respaldada por su comité permanente y sus obispos se negaron a ordenarla.

Tras la ordenación, que fue mediática y controvertida, las nuevas sacerdotisas continuaron recibiendo críticas y amenazas, y los obispos que las habían ordenado fueron censurados por la Cámara de Obispos<sup>15</sup>, pero el caso de las Once de Filadelfia abrió un debate interno que culminó con la admisión por la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos de la ordenación de mujeres en 1976, siendo Pauli Murray la primera mujer en recibirla.

Otras iglesias o provincias anglicanas que también han acabado aceptando la ordenación de mujeres son las de Canadá (desde 1976)<sup>16</sup>, Sudáfrica (desde 1992)<sup>17</sup>, y la Iglesia Anglicana de Australia, que ordena mujeres como sacerdotes desde 1992<sup>18</sup>.

Por otro lado, en las Iglesias de la Comunión Anglicana que admiten la ordenación sacerdotal de mujeres como presbítero, se ha discutido so-

---

<sup>15</sup> Los nombres de las *Philadelphia Eleven* son: Merrill Bittner, Alison Cheek, Alla Bozarth, Emily C. Hewitt, Carter Heyward, Suzanne R Hiatt, Marie Moorefield, Jeannette Piccard, Betty Bone Schiess, Katrina Welles Swanson y Nancy Hatch Wittig.

<sup>16</sup> Fletcher-Marsh, W. (1997). Like water on a rock: Ordained women and the transformation of Canadian anglicanism. *Historical Papers*, 49-77. <https://doi.org/10.25071/0848-1563.39413>

<sup>17</sup> DeGruchy, J. (2005). Gender, Power and the Anglican Communion: A South African View. *Modern Theology* 21(3), 427-450, y Pillay, M. N. (2020). Women, priests and patriarchal ecclesial spaces in the Anglican Church of Southern Africa: On 'interruption' as a transformative rhetorical strategy. *HTS Teologiese Studies-theological Studies*, 76(1). <https://doi.org/10.4102/HTS.V76I1.5820>

<sup>18</sup> Bouma, G. D. (2014). Twenty years of change? Women's ministry in the Anglican Church of Australia. *St. Mark's Review*, 228. 59-64.

bre sus opciones de desarrollo profesional por cuestiones de género, pues algunas han sufrido trato desigual<sup>19</sup>.

### 3.3. La ordenación de obispas

Por lo que se refiere a la ordenación episcopal de mujeres en la Iglesia de Inglaterra, un grupo de trabajo presidido por el obispo de Rochester, Michael Nazir-Ali realizó un informe titulado *Rochester Report* (Informe Rochester), que fue presentado en 2004.

En el mismo se resumen las posturas sobre esta cuestión y se presentan los argumentos a favor y en contra de la ordenación episcopal de mujeres, para facilitar el debate en el Sínodo General. En ese sentido, como argumento a favor se adujo la igualdad bautismal, el reconocimiento de los dones de las mujeres en el ministerio y la evolución de la comprensión de la autoridad en la Iglesia, mientras que, los argumentos en contra eran la tradición apostólica y la interpretación de los textos bíblicos<sup>20</sup>.

El debate que se inició con el *Rochester Report* fue clave para que, años después, se aprobara la ordenación de mujeres como obispos, tras las correspondientes discusiones desarrolladas en el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra que, en 2014, decidió eliminar los obstáculos legales para la ordenación de mujeres al episcopado en la Iglesia de Inglaterra.

En consecuencia, Libby Lane, fue elegida como tal a finales de ese año y consagrada en enero de 2015, concretamente, como obispa de Stockport<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Sobre esta cuestión, cfr. Bagilhole, B. (2003). Prospects for change? Structural, cultural and action dimensions of the careers of pioneer women priests in the Church of England. *Gender, Work and Organization*, 10(3), 361-377. <https://doi.org/10.1111/1468-0432.00200>, y Randall, K. J. (2007). Clergy career patterns: Is leaving or cleaving different for men and women? *Modern Believing*, 48(4), 10-19. <https://doi.org/10.3828/MB.48.4.10>

<sup>20</sup> Sobre este informe, Rose, J. (7 de febrero de 2005). Women Bishops in the Church of England, 'Rochester Report', *Fulcrum*, <https://www.fulcrum-anglican.org.uk/articles/women-bishops-in-the-church-of-england-rochester-report/>, y Kokosh A. (2022). "Rochester report" as a basis for debates on women's episcopate in the Church of England in the XXI century. *Praxis* 2(9), 95-107; Brown, A. (2013). Women Bishops and the Unity of the Anglican Communion. *Anglican Theological Review* 95(1), 35-52 y Clucas, R. y Sharpe, K. (2013). Women bishops: Equality, rights and disarray. *Ecclesiastical Law Journal*, 15(2), 158-174. <https://doi.org/10.1017/S0956618X13000185>.

<sup>21</sup> Siddique, H. (17 de diciembre de 2014). Libby Lane: profile of the Church of England's first female bishop. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2014/dec/17/libby-lane-profile-church-england-first-female-bishop>.

Igualmente, en 2015, Rachel Treweek fue consagrada como primera mujer obispa diocesana en la Iglesia de Inglaterra, concretamente en la diócesis de Gloucester, y también fue la primera mujer en sentarse en la Cámara de los Lores como *Lord Spiritual*, convirtiéndose en aquel momento en la mujer ordenada de mayor rango en la Iglesia de Inglaterra<sup>22</sup>.

También en la ordenación episcopal de mujeres, la primera mujer en recibir la misma lo fue en otra Iglesia de la comunión anglicana, antes que en la Iglesia de Inglaterra. En este caso fue Barbara Harris la que se convirtió en la primera mujer en recibir la ordenación episcopal en toda la Comunión Anglicana, en el seno de la Iglesia Episcopal en los Estados Unidos, al ser elegida obispa sufragánea de Massachusetts a finales del año 1988 y ordenada el 11 de febrero de 1989<sup>23</sup>.

Por su parte, el 18 de junio de 2006, la Iglesia Episcopal en los Estados Unidos, en un significativo avance, se convirtió en la primera iglesia de la Comunión Anglicana en elegir a una mujer, Katharine Jefferts Schori, como primada (o líder) de una provincia anglicana, con el título de “obispo presidente”<sup>24</sup>.

No obstante, el desarrollo de la admisión de la mujer a las órdenes sagradas ha sido desigual entre las diferentes iglesias anglicanas. Como indica Jenkins, las iglesias que han crecido en África, Asia y Latinoamérica suelen ser más conservadoras en términos morales que sus contrapartes del hemisferio septentrional<sup>25</sup>. En estas nuevas iglesias, podríamos decir, del “sur global”, son fundamentales, entre otras cuestiones, el misticismo

---

<sup>22</sup> Williams, H. (15 de octubre de 2015). Rachel Treweek becomes first woman bishop to enter House of Lords. *Churchtimes*. <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2015/23-october/news/uk/rachel-treweek-becomes-first-woman-bishop-to-enter-house-of-lords>; Rois, J., Rixon, D. y Faseruk, A. (2013). Organizational perspectives on stained glass ceilings for female bishops in the Anglican Communion: A case study of the Church of England. *Journal of Business Diversity* 13, 23-29, y Adam, W. (2014). Women bishops and the recognition of orders. *Ecclesiastical Law Journal*, 16(2), 187-190. <https://doi.org/10.1017/S0956618X13001191>.

<sup>23</sup> Harris, B. (2000). Reflections on Being the First Woman Bishop. *Anglican Theological Review* 82(4), 689-702.

<sup>24</sup> Banerjee, N. (14 de noviembre de 2006). Woman is named Episcopal leader. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2006/06/19/us/19bishop.html>.

<sup>25</sup> Jenkins P. (2006). *The Next Christendom...*, *op. cit.*; Percy, M. (1997). Falling out of love: The ordination of women and recent anglo-american anglican schisms explored. *Journal of Contemporary Religion*, 12(1), 35-49. <https://doi.org/10.1177/0966735017714405>.

y el puritanismo, conceptos que las iglesias occidentales más liberales han sustituido por preocupaciones políticas y sociales progresistas<sup>26</sup>.

Por su parte, desde 2008, la Iglesia Anglicana de Australia permite la ordenación de mujeres como obispas. En 2017, Kay Goldsworthy fue la primera mujer ordenada como tal en Australia, primero como obispa y luego como arzobispa en la ciudad de Perth, convirtiéndose, por tanto, en la primera mujer en ocupar un cargo arzobispal en toda la Comunión Anglicana.

### 3.4. La modificación de la legislación anglicana sobre ordenación femenina

La Iglesia de Inglaterra fue autorizada en 1919 por el *Church of England Assembly (Powers) Act* a elaborar *measures*, es decir, instrumentos legislativos propios que tienen fuerza de ley civil una vez aprobados por el Sínodo General, el *Ecclesiastical Committee* (Comité Eclesiástico), que, recordamos, es un comité mixto de ambas cámaras del Parlamento, la de los Lores y la de los Comunes, y que finalmente reciben la *Royal Assent* (sanción real)<sup>27</sup>. Este mecanismo permitió que la decisión de ordenar mujeres tuviera efecto legal sin necesidad de un *Act of Parliament* (Acto del Parlamento) ordinario, al permitir que el Parlamento apruebe *measures* del Sínodo como ley.

La norma concreta que permitió la ordenación de mujeres en la Iglesia de Inglaterra fue la *Priests (Ordination of Women) Measure*, aprobada por el Sínodo General el 11 de noviembre de 1992, confirmada por el Parlamento y la reina Isabel II en 1993. Y su entrada en vigor fue el 22 de febrero de 1994, y a partir de entonces empezaron a ordenarse las primeras sacerdotisas.

Esta norma incluye cláusulas para proteger la “conciencia” de parroquias o sacerdotes que no aceptaran la ordenación femenina, permitiendo los llamados *flying bishops*, obispos visitantes (literalmente, “obispos voladores”): son obispos de la Iglesia de Inglaterra designados para supervisar la labor pastoral de parroquias y de clérigos que, por sus convicciones teológicas, no pueden aceptar el ministerio de obispos que ordenan mujeres. Estos obispos (que, lógicamente, son varones) ejercen su ministerio en todas las diócesis, ofreciendo una solución pastoral llamada *Alternative*

---

<sup>26</sup> En el apartado 4.1. profundizamos en las iglesias de la Comunidad Anglicana que no admiten la ordenación de mujeres.

<sup>27</sup> Cfr. Church of England Assembly (Powers) Act 1919, de 23 de diciembre de 1919. <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo5/9-10/76/contents>.

*Episcopal Oversight* (AEO) (Supervisión Episcopal Alternativa, OEA) a quienes se oponen a la ordenación de mujeres, garantizando su permanencia dentro de la Comunión Anglicana<sup>28</sup>.

Para aprobar una *measure* como la *Priests (Ordination of Women) Measure* hacía falta que se alcanzara una mayoría de dos tercios en cada una de las tres cámaras del Sínodo General. El histórico voto a favor de la ordenación de mujeres, que se produjo, como hemos indicado, el 11 de noviembre de 1992, en cada una de las Cámaras del Sínodo General estuvo a punto de no ser tal. Es verdad que obtuvo una clara mayoría en la Cámara de Obispos (concretamente, 39 votos a favor y 13 en contra), y también una mayoría suficiente en la Cámara del Clero (176 a favor y 74 en contra). Sin embargo, en la Cámara del Laicado se aprobó por solo dos votos por encima del mínimo requerido (con 169 votos a favor y 82 en contra), por lo que, si solo dos laicos más hubiesen votado en contra, la medida habría fracasado.

El voto favorable del Sínodo General supuso la modificación de los Cánones de la Iglesia de Inglaterra que regulan la ordenación de clérigos, que están recogidas en la Sección C, sobre “*Ministers, their ordination, functions and charge*” (ministros, su ordenación, funciones y responsabilidad) de la Iglesia de Inglaterra<sup>29</sup>, concretamente, en su canon 4 (canon C 4) “*Of the quality of such as are to be ordained deacons or priests*” (sobre la cualidad de los que han de ser ordenados diáconos o presbíteros), donde, tras la reforma sinodal se afirma que “*A man or a woman may be admitted to the order of deacon or to the order of priest*” (un hombre o una mujer puede ser admitido al orden del diaconado o al orden del presbiterado). Antes de esa fecha, el texto decía simplemente “*A man may be ordained...*” (solo “un hombre puede ser ordenado...”). El nuevo texto del Canon C 4, por tanto, reconoce la posibilidad de ordenar mujeres tanto como diaconisas como sacerdotisas (presbíteras). Con esa reforma se abrió formalmente el acceso de las mujeres tanto al diaconado (permitido desde 1987) como al presbiterado (desde 1994)<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Aun así, numerosos sacerdotes y fieles abandonaron la Iglesia de Inglaterra en aquella época, algunos uniéndose a la Iglesia Católica o a las llamadas iglesias anglicanas continuantes (ver el punto 4.1.).

<sup>29</sup> The Church of England. <https://www.churchofengland.org/about/governance/legal-resources/canons-church-england/section-c>.

<sup>30</sup> Dalleu, P. (2015). Sínodo General de la Iglesia Anglicana (noviembre de 2014) por el que las mujeres pueden ser ordenadas obispos (enmienda al canon n° 33). *Revista crítica de Derecho Canónico Pluriconfesional* 2, 245.

Por lo que se refiere a la legislación sobre ordenación de mujeres en el conjunto de la Comunión Anglicana, el principio 32.8 de los *Principles of Canon Law Common to the Churches of the Anglican Communion* (Principios de Derecho Canónico Común a las Iglesias de la Comunión Anglicana), establece que “*Men and women may be ordained to the extent permitted by law*” (los hombres y las mujeres pueden ser ordenados en la medida en que la ley lo permita).

No obstante, si bien este principio es aplicable a todas las iglesias de la Comunión Anglicana, debe tenerse en cuenta que cada Iglesia nacional tiene autonomía, por lo que, aunque el principio reconoce la posibilidad de ordenar mujeres, aclara que eso depende de la legislación de cada una. En la práctica, muchas de las Iglesias de la Comunión Anglicana ordenan mujeres como diáconos y presbíteras, y más de 40 provincias también al episcopado, pero no todas.

Por su parte, la norma que permite la ordenación de mujeres obispas en la Iglesia de Inglaterra es la *Bishops and Priests (Consecration and Ordination of Women) Measure 2014*, aprobada por el Sínodo General en julio de 2014, y ratificada por el Parlamento y la reina Isabel II en noviembre de 2014.

Según esta última *measure*, el canon C 2 “*Of the consecration of bishops*” (De la consagración de los obispos) añade un primer párrafo que dice: “1. *A man or a woman may be consecrated to the office of bishop*” (1. Un hombre o una mujer pueden ser consagrados al oficio de obispo).

Además, en ese mismo canon C 2, el nuevo párrafo establece: “6. *In the forms of service contained in The Book of Common Prayer or in the Ordinal words importing the masculine gender in relation to bishops are construed as including the feminine*” (En las formas de servicio contenidas en The Book of Common Prayer o en el Ordinal las palabras que importan el género masculino en relación con los obispos se construyen como si incluyeran el femenino)<sup>31</sup>.

#### 4. La oposición a la ordenación de mujeres

##### 4.1. En el ámbito comunitario: repercusión en las iglesias anglicanas

En el seno de la Comunión Anglicana existe gran diversidad, por ello, como hemos visto, algunas de sus iglesias o provincias han aceptado

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, 244-245.

la ordenación femenina, mientras que otras se han opuesto por diversas razones.

La *Church of Nigeria* (Iglesia de Nigeria), que es una de las iglesias anglicanas más grandes y conservadoras, no ordena mujeres ni como sacerdotes ni como obispos. Su postura se basa en una interpretación tradicional de las Escrituras. Igualmente, otras provincias africanas conservadoras, como la Iglesia Anglicana de Uganda, la Iglesia Anglicana de Sudán del Sur, o sudamericanas, como la Iglesia Anglicana del Río de la Plata, rechazan la ordenación femenina por razones doctrinales similares<sup>32</sup>. En ese sentido, estas iglesias sostienen que algunas epístolas paulinas, como la primera carta de San Pablo a los Corintios 14:34-35, no autorizan a las mujeres a ejercer roles de autoridad sacerdotal o episcopal. Por ello, consideran que la tradición apostólica ha reservado el ministerio ordenado exclusivamente a los hombres, y que cambiar esta práctica afecta la continuidad histórica y teológica.

También hay que decir que, en muchas de las provincias anglicanas que rechazan la ordenación de mujeres, su oposición se vincula también a factores culturales y sociales, donde los roles de género tradicionales continuaban siendo elementos centrales de la organización social.

Por otro lado, en países como el Reino Unido, los Estados Unidos, Canadá o Australia, la decisión de admitir la ordenación de mujeres en dichas iglesias llevó también a escisiones y a la creación de iglesias anglicanas denominadas continuantes<sup>33</sup>, como es el caso de la *Traditional Anglican Church* (TAC) (Iglesia Anglicana Tradicional), antiguamente denominada *Traditional Anglican Communion* (Comunión Anglicana Tradicional)<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Chukwuedo, M. U. (2024). Women, Leadership, and Ordination in the Anglican Church in Nigeria: Debating 1 Corinthians 14:26–40, *Priscilla Papers* 39(3), 9-16. <https://doi.org/10.69683/vjhnmm770>.

<sup>33</sup> Sobre las iglesias continuantes en los Estados Unidos, Bess, D. (2006). *Divided We Stand: A History of the Continuing Anglican Movement*. Apocryphile Press.

<sup>34</sup> La Iglesia Anglicana Tradicional se compone de diversas provincias: en Europa, la *Traditional Anglican Church in Britain* (Iglesia Anglicana Tradicional en Bretaña) y la *Church of Ireland-Traditional Rite* (Iglesia de Irlanda-Rito Tradicional); en África, la *Anglican Church in Southern Africa* (Iglesia Tradicional de África del Sur) y la *Traditional Anglican Church of Zambia* (Iglesia Anglicana Tradicional de Zambia); en América, la *Anglican Church in America* (Iglesia Anglicana de América), la *Anglican Catholic Church of Canada* (Iglesia Anglicana Católica de Canadá), la *Traditional Anglican Church-Latin American Province* (Iglesia Anglicana Tradicional-Provincia de Latinoamérica), y la *Traditional Anglican Church in Brazil* (Iglesia Anglicana Tradicional de Brasil); en Asia, la *Anglican Church of India* (Iglesia Anglicana de la India), y en

Las iglesias continuantes surgieron como respuesta a lo que se consideraba una desviación de las tradiciones y principios fundamentales del anglicanismo. Sus características principales, además de afirmar el sacerdocio masculino, y, por tanto, rechazar el de mujeres, son la pretendida fidelidad a la tradición anglicana, la liturgia tradicional y el rechazo de los cambios teológicos.

Concretamente, en lo que se refiere al rechazo de la ordenación de mujeres, la *Affirmation of Saint Louis*, documento emanado del Congreso de San Luís, comienza afirmando: “Estamos decididos a continuar en la fe católica, el Orden Apostólico, el culto ortodoxo y el testimonio evangélico de la Iglesia Anglicana tradicional, haciendo todo lo necesario para su continuidad. Nos sostiene y fortalece en esta determinación el conocimiento de que muchas provincias y diócesis de la Comunión Anglicana se han mantenido firmes en la misma fe, Orden, culto y testimonio, y que siguen limitando la ordenación al sacerdocio y el episcopado a los varones”, y que “Las Sagradas Órdenes de obispos, presbíteros y diáconos, como perpetuación del don del ministerio apostólico de Cristo a su Iglesia, afirman la necesidad de un obispo de sucesión apostólica (o un sacerdote ordenado por él) como celebrante de la Eucaristía. Estas órdenes están compuestas exclusivamente por hombres, de acuerdo con la voluntad e institución de Cristo (como lo demuestran las Escrituras) y la práctica universal de la Iglesia Católica”<sup>35</sup>.

#### 4.2. *En el ámbito individual: recepción de los anglicanos disidentes en la Iglesia católica*

En el último tercio del siglo XX, la admisión de la ordenación de mujeres provocó que algunos anglicanos optaran por incorporarse a la Iglesia Católica, un fenómeno que se repitió con la ordenación de mujeres obispos.

---

Oceanía, la *Traditional Anglican Church in Australia* (Iglesia Anglicana Tradicional de Australia).

<sup>35</sup> *The Affirmation of Saint Louis*, de 17 de septiembre de 1977. <https://anglican-catholic.org/mt-content/uploads/2020/10/the-affirmation-of-st.-louis.pdf>. Este documento, considerado la “constitución” de los anglicanos continuistas, es fruto del Congreso de San Luis, una reunión internacional de anglicanos unidos en su rechazo a los cambios introducidos por la Iglesia Anglicana de Canadá y la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos de América en su Convención General de 1976. El Congreso se celebró en la ciudad de San Luis (Estados Unidos), del 14 al 17 de septiembre de 1977.

Aunque en la Iglesia de Inglaterra existen estructuras paralelas que permiten a ciertas congregaciones abstenerse de participar en el ministerio femenino, para la integración en la Iglesia católica de fieles y clérigos anglicanos que no aceptaron la ordenación de mujeres, el papa Benedicto XVI promulgó la Constitución Apostólica *Anglicanorum Coetibus*<sup>36</sup> mediante la que creó una institución jurídica canónica denominada “ordinariato personal”, equivalente a una diócesis, pero con base personal, no territorial, y directamente sujeto a la Santa Sede. El primero de ellos fue el Ordinariato Personal de Nuestra Señora de Walsingham, en el año 2011<sup>37</sup>. De ese modo, se permite que grupos de fieles anglicanos, incluyendo clérigos, sean recibidos en plena comunión con Roma conservando aspectos de su patrimonio litúrgico y espiritual anglicano.

Hay otros dos ordinariatos, ambos fundados en 2012: el Ordinariato Personal de la Cátedra de San Pedro, para los Estados Unidos y Canadá, y el Ordinariato Personal de Nuestra Señora de la Cruz del Sur (*Personal Ordinariate of Our Lady of the Southern Cross*), para Australia y Oceanía<sup>38</sup>.

El número concreto de exanglicanos integrados en el ordinariato aparece en los Anuarios Pontificios correspondientes: en 2012, fueron 1500 fieles bautizados y 57 sacerdotes; en 2014, 3500 y 86, respectivamente; en 2016, 3500 y 91; en 2019, 1850 y 97, y en 2013, 1950 fieles y 90 sacerdotes<sup>39</sup>.

Los clérigos anglicanos pasan por un proceso de discernimiento individual que puede culminar con su ordenación como diáconos o presbíteros católicos, en comunión con el papa, pues las órdenes recibidas en el anglicanismo no son válidas de acuerdo con la declaración *Apostolicae Curae*, del año 1896<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Benedicto XVI. *Anglicanorum Coetibus*. Constitución Apostólica para la creación de Ordinariatos Personales para Anglicanos, de 4 de noviembre de 2009. AAS 101 (2009), 985. “*Anglicanorum Coetibus*”, en latín, significa “Grupos de anglicanos”. El 4 de abril de 2019 el papa Francisco promulgó normas complementarias para la constitución apostólica *Anglicanorum Coetibus*.

<sup>37</sup> En latín: *Ordinariatus Dominae Nostrae Walsinghamensis in Anglia et Cambria*, y en inglés: *Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham*. Su sede está en la ciudad de Londres, en la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción y San Gregorio. Fue creado por Decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 15 de enero de 2011.

<sup>38</sup> Erigidos mediante sendos decretos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 1 de enero de 2012, y de 15 de junio de 2012, respectivamente.

<sup>39</sup> El Anuario Pontificio de 2024 y años anteriores.

<sup>40</sup> León XIII. *Apostolicae Curae*. Carta Apostólica sobre la invalidez de las órdenes anglicanas, de 13 de septiembre de 1896.

Estos clérigos anglicanos que, por no admitir la ordenación de las mujeres por el hecho de mantener una posición doctrinal tradicional o por cualquier otro motivo, desean incorporarse a la Iglesia católica, reciben la ordenación como si fuera la primera vez, como si no hubieran sido ordenados antes, aunque en el ordinariato pueden mantener su identidad litúrgica anglicana dentro de la disciplina sacramental católica<sup>41</sup>.

Desde 1992, los clérigos que han abandonado la Iglesia de Inglaterra representan un tercio de todos los que ingresaron al ministerio sacerdotal católico en Inglaterra. No son grandes cantidades, pero constantes: cada año se reciben unos once clérigos anglicanos y se ordena aproximadamente la misma cantidad. Desde entonces, unos 700 clérigos, religiosos anglicanos de Inglaterra, Gales y Escocia se han unido a la Iglesia Católica; entre los cuales, dieciséis obispos<sup>42</sup>.

No obstante, también hay que decir, por un lado, que no todos los clérigos anglicanos que cruzan el umbral son tradicionalistas motivados por la hostilidad a la ordenación femenina, y por otro lado, que el movimiento no es unidireccional, pues también se han dado casos de convertidos en sacerdotes católicos que posteriormente reingresaron al ministerio anglicano, o que abandonaron la vida sacerdotal por completo<sup>43</sup>, pues las exigencias canónicas para el clero católico son mayores que las del clero anglicano, como el celibato y el impedimento canónico de orden sagrado, que prohíbe a los ordenados contraer matrimonio.

Sobre esta cuestión, desde el pontificado del papa Pío XII, los papas han concedido la exención del celibato para la ordenación de personas casadas del clero anglicano. Hasta finales de la década de 1970, la Santa Sede resolvió estos casos individualmente por el reducido número de peticiones. A partir de entonces, la situación cambió debido a los cientos de sacerdotes del clero de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, que buscaron su ordenación en la Iglesia Católica, algunos de los cuales llevaron consigo a sus congregaciones. El papa Juan Pablo II, a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe, respondió a esta situación

---

<sup>41</sup> Graham, B. (2026). Anglican Patrimony and Catholic Reception: An Ecclesiological Analysis of Anglicanorum Coetibus. *Ecclesiology* 12(2), 145–165.

<sup>42</sup> Mujica, J. E. (23 de noviembre de 2025). Un tercio del clero católico en Reino Unido es converso anglicano. *Zenit-Español*. <https://es.zenit.org/2025/11/23/un-tercio-del-clero-catolico-en-reino-unido-es-converso-anglicano-las-sorprendentes-revelaciones-de-una-investigacion/>.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

definiendo una “provisión pastoral” para facilitar la atención de dichos clérigos, en el año 1980<sup>44</sup>.

Por último, algunos anglicanos disconformes con la admisión de las mujeres en las órdenes sagradas, que, al mismo tiempo, decidieron no ser acogidos en la Iglesia católica, además de dar lugar a la formación de grupos eclesiales alternativos como la *Anglican Church in North America* (Iglesia Anglicana de Norteamérica), también han promovido la creación de redes internacionales como GAFCON<sup>45</sup>, y de movimientos internos como *Forward in Faith* (Adelante en la Fe), creado en 1992, o *The Society under the patronage of St Wilfrid and St Hilda* (Sociedad bajo el patrocinio de San Wilfred y Santa Hilda), como modo para seguir permaneciendo dentro de la Comunión Anglicana en grupos religiosos sin mujeres ordenadas. Así, los objetivos de la mencionada *The Society* son promover y mantener la enseñanza y la práctica católicas dentro de la Iglesia de Inglaterra, proporcionar una supervisión episcopal a la que las iglesias, instituciones e individuos se sometan libremente, y garantizar un ministerio en la sucesión apostólica histórica en el que puedan confiar<sup>46</sup>.

## 5. Reflexión final

La admisión de la ordenación de mujeres en el anglicanismo tiene una relevancia significativa en el ámbito religioso como en el social. Desde una perspectiva religiosa, una vez superado el debate teológico, supone un reconocimiento explícito de la dignidad, la capacidad y la vocación espiritual de las mujeres en igualdad con los hombres. En su aspecto social, además, supone la apertura de espacios de representación y liderazgo que contribuyen a comunidades más inclusivas y cercanas a la realidad de sus fieles en nuestro tiempo, mostrando también que las tradiciones religiosas son realidades vivas, capaces de dialogar con los cambios culturales y con las demandas de justicia e igualdad. Ahora bien, que algunas confesiones adopten esta decisión no implica que todas las demás deban hacerlo, ya

---

<sup>44</sup> Cfr. El País, (23 de agosto de 1980). Sacerdotes episcopalianos casados serán ordenados en la Iglesia católica. *El País*. [https://elpais.com/diario/1980/08/23/sociedad/335829608\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1980/08/23/sociedad/335829608_850215.html)

<sup>45</sup> *Global Anglican Future Conference* (Conferencia Global del Futuro Anglicano). <https://gafcon.org/>

<sup>46</sup> *The Society under the patronage of Saint Wilfrid and Saint Hilda*. <https://www.sswsh.com/>

que la autonomía de cada comunidad religiosa forma parte esencial de la libertad religiosa de las mismas comunidades.

Así, aunque muchas de las iglesias que componen la Comunidad Anglicana han culminado un largo proceso de debate sobre esta cuestión, la ordenación de mujeres no ha sido admitida por todas ellas, ni por todos los fieles de las iglesias que la han admitido, algunos de los cuales se han acogido a las iglesias anglicanas continuantes, o, ejerciendo su derecho a la libertad religiosa individual, han abandonado el anglicanismo para ser acogidos en el seno de la Iglesia católica.

Así, ejerciendo la autonomía interna de cada iglesia, algunas de ellas han superado la tradicional interpretación teológica sobre el ejercicio del ministerio ordenado, que ha debido realizarse aplicando el procedimiento particular de cada una para modificar las normas que impedían el acceso de la mujer a las órdenes sagradas. Y, precisamente por el ejercicio de esa autonomía, no se ha alcanzado un consenso universal dentro de la Comunión Anglicana.

Visto de este modo, el debate sobre la ordenación femenina en las iglesias anglicanas contiene tanto una dimensión institucional como personal. Desde el punto de vista institucional, siguen existiendo diferentes posturas dentro de las propias iglesias anglicanas, dada la autonomía de cada confesión religiosa para tomar decisiones doctrinales. A la vez, el tema también afecta a la libertad religiosa de los individuos, ya que algunas personas eligen seguir su propia interpretación y convicciones, desafiando las normas establecidas en su iglesia. De ese modo, que la mujer sea aceptada para recibir las órdenes sagradas no es solo un reflejo del derecho de las comunidades a definir sus prácticas religiosas, sino que también implica el de los individuos a decidir.

## 6. Bibliografía

- Adam, W. (2014). Women bishops and the recognition of orders. *Ecclesiastical Law Journal*, 16(2). <https://doi.org/10.1017/S0956618X13001191>.
- Alzati, C. (1992). *L'anglicanesimo: dalla Chiesa d'Inghilterra alla comunione anglicana*. Marietti.
- Avis P. (2002). *The Identity of Anglicanism. Essentials of Anglican Ecclesiology*. Bloomsbury.
- Bagilhole, B. (2003). *Prospects for change? Structural, cultural and action dimensions of the careers of pioneer women priests in the church of england*. *Gender, Work and Organization*, 10(3). <https://doi.org/10.1111/1468-0432.00200>.

- Bess, D. (2006). *Divided We Stand: A History of the Continuing Anglican Movement*. Apocryphile Press.
- Bouma, G. D. (2014). Twenty years of change? Women's ministry in the Anglican Church of Australia. *St. Mark's Review*, 228.
- Brown, A. (2013). Women Bishops and the Unity of the Anglican Communion. *Anglican Theological Review*, 95(1).
- Chapman, M. (2012). *Anglican Theology*, Bloomsbury.
- Charman, T. (2016). Anglican Identity and the Ordination of Women: A Global Perspective. *Journal of Anglican Studies*, 14(2).
- Chukwuedo, M. U. (2024). Women, Leadership, and Ordination in the Anglican Church in Nigeria: Debating 1 Corinthians 14:26–40, *Priscilla Papers* 39(3). <https://doi.org/10.69683/vjhn770>.
- Clucas, R. y Sharpe, K. (2013). Women bishops: Equality, rights and disarray. *Ecclesiastical Law Journal*, 15(2). <https://doi.org/10.1017/S0956618X13000185>.
- Daggers, J. (2001). The victorian female civilising mission and women's aspirations towards priesthood in the church of england. *Womens History Review*, 10(4).
- Dalleu, P. (2015). Sínodo General de la Iglesia Anglicana (noviembre de 2014) por el que las mujeres pueden ser ordenadas obispos (enmienda al canon n° 33). *Revista crítica de Derecho Canónico Pluriconfesional*, 2.
- DeGruchy, J. (2005). Gender, Power and the Anglican Communion: A South African View. *Modern Theology*, 21(3).
- Fletcher-Marsh, W. (1997). Like Water on a Rock: Ordained Women and the Transformation of Canadian Anglicanism. *Historical Papers*. <https://doi.org/10.25071/0848-1563.39413>.
- Fulford, T. (2017). *The Church of England and the Ordination of Women*. Oxford University Press.
- Gee, H. y Hardy, W. J. (1914). *Documents Illustrative of English Church History*, Macmillan.
- Graham, B. (2026). Anglican Patrimony and Catholic Reception: An Ecclesiological Analysis of Anglicanorum Coetibus. *Ecclesiology*, 12(2).
- Granata, R. (2022). La disciplina del fattore religioso nella Church of England: prospettive di inclusivismo costituzionale. *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, 19. <https://www.statoechiese.it>.
- Jenkins P. (2006). *The Next Christendom, the coming of global Christianity*. Oxford University Press.
- Kokosh A. (2022). "Rochester report" as a basis for debates on women's episcopate in the Church of England in the XXI century. *Praxis*, 2(9).
- Harris, B. (2000). Reflections on Being the First Woman Bishop. *Anglican Theological Review*, 82(4).
- Marshall, P. (2006). *Religious identities in Henry VIII's England*, Ashgate.
- MacCulloch, D. (2007). Anglicanism and Authority: Historical Perspectives on the Women Priests Debate. *Church History Review*, 76(2).

- Patriarchi, G. (2006). *La riforma anglicana, Storia ed evoluzione della chiesa d'Inghilterra e della Comunione*, Claudiana.
- Percy, E. (2017). Women, ordination and the Church of England: An ambiguous welcome. *Feminist Theology*, 26(1). <https://doi.org/10.1177/0966735017714405>.
- Percy, M. (1997). Falling out of love: The ordination of women and recent anglo-american anglican schisms explored. *Journal of Contemporary Religion*, 12(1). <https://doi.org/10.1080/13537909708580788>.
- Pillay, M. N. (2020). Women, priests and patriarchal ecclesial spaces in the Anglican Church of Southern Africa: On 'interruption' as a transformative rhetorical strategy. *HTS Teologiese Studies-theological Studies*, 76(1). <https://doi.org/10.4102/HTS.V76I1.5820>.
- Randall, K. J. (2007). Clergy career patterns: Is leaving or cleaving different for men and women? *Modern Believing*, 48(4). <https://doi.org/10.3828/MB.48.4.10>.
- Rois, J., Rixon, D. y Faseruk, A. (2013). Organizational perspectives on stained glass ceilings for female bishops in the Anglican Communion: A case study of the Church of England. *Journal of Business Diversity*, 13.
- Sachs, W. (1993). *The Transformation of Anglicanism: From State Church to Global Communion*. Cambridge University Press.
- Snape M. (2008). *The Church in England, 1688-1832: Power, Politics and Religion*, Routledge.
- Torbett, L. (2010). Feminist Theology in the Anglican Tradition: A Comparative Analysis. *Theological Studies*, 71(4).



# Conversaciones con mujeres que están liderando comunidades en el seno de las principales minorías religiosas en España

**Yael Cobano**

*Judaísmo (CJRM)*

Yael Cobano es fundadora de la Comunidad Judía Reformista de Madrid (CJRM), conocida también como *Or Hadash*. Esta comunidad representa un espacio no ortodoxo dentro del judaísmo español y ha nacido como fruto de su impulso por crear un ámbito religioso abierto, inclusivo y adaptado a los tiempos actuales. Estudió Derecho, es funcionaria del Estado, y también se ha formado y acreditado como observadora de paz, lo que refleja una trayectoria marcada por el compromiso con la justicia, los derechos humanos y la construcción de sociedades más equitativas. Actualmente lidera su comunidad y, tras haber superado los exámenes correspondientes, ha sido ordenada como rabina. Este acontecimiento constituye un hito significativo, ya que es la segunda rabina en España y la primera en Madrid.

*¿Qué retos he tenido que afrontar para ocupar mi actual posición en la confesión religiosa a la que pertenezco?*

Al reflexionar sobre los retos que he tenido que enfrentar, diría que en el desarrollo de mi comunidad no he encontrado obstáculos significativos. Sin embargo, sí existe un reto particular vinculado al inconsciente colectivo dentro del mundo judío: la autoridad religiosa sigue siendo imaginada

como un hombre, muchas veces con barba, vestido de negro y blanco. Yo, en cambio, soy una mujer joven, con el pelo rizado y al descubierto, que no viste de negro y que se muestra cercana y afable. A veces esa afabilidad se interpreta de manera reduccionista, como si mi labor religiosa se limitara a la amabilidad o a las buenas acciones, cuando en realidad desempeño un liderazgo pleno.

En mi comunidad no he encontrado resistencia, mi proceso formativo fue fluido, aunque no en España, ya que aquí no existen instituciones que permitan formarse como rabina. En mi papel como líder laica, es decir, como presidenta de una comunidad, tampoco me he encontrado con trabas. Sin embargo, fuera de mi comunidad, el verdadero reto tiene que ver con mantener y sostener el respeto mutuo. Aunque no siempre se comparte la misma interpretación de los textos sagrados, considero fundamental que exista ese reconocimiento de persona a persona, de líder a líder.

*¿Qué oportunidades de actuación, organización y decisión me brinda mi actual posición en la confesión religiosa?*

Mi posición me brinda prácticamente todas las oportunidades en mi comunidad. Puedo actuar, organizar y decidir en muchos ámbitos. Una oportunidad muy significativa para mí es la de convertirme en un puente entre generaciones: entre las personas mayores de la comunidad y los más jóvenes, que en ocasiones utilizan un lenguaje inclusivo que no todos comparten. Ser ese puente es una experiencia enriquecedora, pues me permite fomentar el entendimiento desde el respeto y con fundamento en la dignidad humana, en los procesos históricos y en la propia religiosidad de cada persona.

*¿Aporta la mujer una visión especial cuando ocupa un lugar de liderazgo en la comunidad?*

Desde mi experiencia, diría que sí. No necesariamente se trata de una visión distinta por género, pero sí hay algo particular. Mi comunidad nació de manera natural con una fuerte energía femenina, ya que fueron mujeres quienes la impulsaron desde el principio. Con el tiempo dejé de poner foco en ello, pero diversas personas me hicieron notar que efectivamente la comunidad transmite esa energía femenina.

Este matiz puede comprenderse también desde los textos religiosos. La tradición judía sostiene que todos somos creados a imagen y semejanza de Dios, y uno de los nombres de Dios, Shekhinah, es femenino. Es decir,

todos poseemos distintos atributos divinos, algunos de los cuales han sido más asociados a lo femenino. En mi comunidad, esa dimensión se percibe especialmente en su carácter acogedor, abierto y de escucha, cualidades que históricamente se vinculan con lo femenino.

En el ámbito ortodoxo, fuera de mi comunidad, el rabino ocupa generalmente el lugar de máxima autoridad. No obstante, la esposa del rabino cumple una función complementaria y no menor: desde su rol específico, influye, acompaña y aporta una mirada singular, especialmente en la relación con las mujeres de la comunidad. La mujer del rabino suele poseer sólidos conocimientos de la ley judía –en particular en aquellos ámbitos que conciernen a la vida familiar, la intimidad, la educación y la práctica cotidiana– y, si bien, quizá, no dicta fallos halájicos formales, orienta, aconseja y sirve como referencia accesible y confiable para muchas mujeres. Allí, la presencia y la energía femenina tienen un peso sustantivo.

*¿Qué desafíos enfrentan las mujeres en mi comunidad religiosa respecto al liderazgo femenino?*

El desafío más grande que enfrento, tanto en mi comunidad como en general, es la soledad. En el ámbito del liderazgo religioso siento cierta soledad. De hecho, soy la segunda rabina en España y la primera en Madrid. Sí que cuento con compañeras de otras confesiones en España y con rabinas en otros países, como en Francia. Sin embargo, en mi contexto, esta ausencia constituye un desafío fuerte.

Otro reto importante es, nuevamente, el de sostener el respeto. Nunca voy a imponer que otro líder judío, sea religioso o laico, me reconozca como autoridad religiosa, pero trabajo incansablemente para que se mantenga ese respeto mutuo. Considero que ese reconocimiento, aunque no implique aceptar mis interpretaciones o mi autoridad rabínica, debe sostenerse desde la dignidad de la relación de persona a persona. Si en algún momento ese respeto se rompiera, sería una gran preocupación para mí.

En definitiva, mi labor como rabina, como líder y como servidora de mi comunidad, se fundamenta en este principio: no se trata de imponer, sino de construir desde el respeto y el servicio, buscando siempre que la diversidad de interpretaciones y visiones se sostenga sobre una base sólida de reconocimiento mutuo.

## **Sara Lobato Ruiz**

*Evangélica (FEREDE)*

Sara Lobato Ruiz es pastora evangélica y pertenece a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), donde desempeña el cargo de coordinadora nacional de enseñanza religiosa evangélica desde el año 2021. Está diplomada en Magisterio y en Teología. Además, lidera una iglesia evangélica y es madre, lo que considera uno de los trabajos más importantes y desafiantes que realiza.

*¿Qué retos he tenido que afrontar para ocupar mi actual posición en la confesión religiosa a la que pertenezco?*

Mi vocación pastoral comenzó muy joven en una iglesia evangélica que no reconocía el papel pastoral de la mujer. Aquella entidad interpretaba la Biblia de manera que la mujer no podía enseñar a los varones. En aquel contexto surgió mi llamado y, al mismo tiempo, uno de los primeros retos que enfrenté: la sensación de que debía servir a mi comunidad, pero que, por ser mujer, no podía participar como responsable en ninguna actividad ni en la enseñanza a los hombres. Este desafío generó conflictos internos, dudas sobre si estaba equivocada o desobedeciendo la voluntad de Dios.

Para afrontar estos retos, realicé un estudio profundo de los textos bíblicos que supuestamente restringen el liderazgo femenino. Descubrí que hay muy pocos pasajes que puedan interpretarse desde la idea de que la mujer esté en un plano inferior. Además, son textos que están escritos en un contexto cultural que facilita su comprensión y que no corresponden, por tanto, a un principio general.

Al analizar todo el contexto bíblico, en el Antiguo Testamento, encontramos grandes líderes femeninas como Débora o la reina Esther, quienes desempeñaron roles fundamentales. Y, en el Nuevo Testamento, se establece que en Cristo ya no hay varón ni mujer, sino igualdad para todos. Esto me permitió afirmar que mi vocación era legítima y que el propósito de Dios es el servicio para todos: hombres y mujeres.

Los retos personales han sido fundamentales: evitar posturas extremas o violentas, enseñar con paciencia, relacionarme con humildad y sin juzgar a quienes interpretan la Biblia de manera distinta... También he aprendido a no sentirme herida por las barreras que otras mujeres y yo hemos tenido que superar, evitando ver a los hombres como enemigos. Los

retos externos incluyen el rechazo y la incomprensión de otras personas por cumplir un llamado que simplemente busca poner mis talentos al servicio de la comunidad.

En cuanto al contexto de FEREDÉ, la federación actúa como interlocutora ante el Estado respecto a los derechos constitucionales de las comunidades evangélicas, representando a más de 3.400 entidades inscritas. No obstante, algunas comunidades no forman parte de la federación por decisión propia. Dentro de FEREDÉ, existen diferentes formas de entender el papel de la mujer, y la federación respeta toda la diversidad de interpretación bíblica. Reconocemos a los pastores y/o pastoras que cada comunidad designa voluntariamente. En la memoria elaborada por la federación del presente año 2024, contamos con 767 mujeres reconocidas como ministros de culto, lo que evidencia un movimiento significativo de liderazgo femenino dentro de la federación.

*¿Qué oportunidades de actuación, organización y decisión me brinda mi actual posición en la confesión religiosa?*

Mi posición me ofrece la oportunidad de que mi voz sea escuchada y mi perspectiva considerada. Puedo interpretar los textos bíblicos, desarrollar habilidades y talentos, y participar activamente en la vida de mi comunidad. Esto incluye argumentar mis puntos de vista y enseñar desde la experiencia y la formación que poseo.

Además, ocupar un puesto de liderazgo me permite marcar tendencia y ofrecer visibilidad a las nuevas generaciones. Puedo mostrar que es posible que una mujer se suba al púlpito, interprete la Biblia y tenga un papel activo dentro de la comunidad evangélica, incluso en contextos donde antes no se permitía. Esto genera oportunidades de aprendizaje y demuestra que las mujeres pueden ocupar roles de liderazgo sin comprometer la esencia de la fe ni su vocación de servicio.

También puedo promover la participación femenina en la interpretación de los textos sagrados, argumentar con fundamento y contribuir a un liderazgo más inclusivo. Esto incluye trabajar con varones y mujeres para equilibrar las perspectivas y enriquecer la toma de decisiones dentro de la comunidad. La oportunidad de ser escuchada y de enseñar representa para mí una forma de ejercer la responsabilidad que Dios me ha confiado.

*¿Aporta la mujer una visión especial cuando ocupa un lugar de liderazgo en la comunidad?*

Sí. Creo que en el contexto cultural actual, las mujeres aportamos una perspectiva diferente debido al contexto en el que hemos sido educadas, con roles femeninos desarrollados históricamente. Nuestra formación nos capacita para colaborar, escuchar y participar, lo que genera un liderazgo inclusivo y equilibrado.

Aunque algunos hombres también ejercen liderazgo participativo, culturalmente muchos han sido educados para un estilo jerárquico y autoritario. Por ello, nuestra presencia en puestos de liderazgo aporta riqueza a la interpretación de textos sagrados, a la toma de decisiones y al desarrollo de la comunidad. Nuestro objetivo es equilibrar estas perspectivas, fomentando la colaboración entre hombres y mujeres, evitando tanto el machismo como posiciones de feminismo radical, y promoviendo un liderazgo basado en la igualdad y el respeto mutuo.

Creo firmemente que las mujeres, al liderar, pueden ofrecer una visión más empática y participativa, fomentando la inclusión y la escucha activa de los demás. Esta visión no se limita a un ámbito religioso, sino que tiene un impacto en toda la sociedad, equilibrando roles y perspectivas históricamente jerárquicos o dominantes.

*¿Qué desafíos enfrentan las mujeres en mi comunidad religiosa respecto al liderazgo femenino?*

El primer desafío es que las mujeres crean en su voz y reconozcan su capacidad para aportar y ser escuchadas en la comunidad. Es esencial comprender que son imagen de Dios y que tienen algo que decir. Este desafío varía según la edad y formación: las generaciones más jóvenes suelen tener mayor conciencia de su potencial, mientras que las mayores deben desaprender tradiciones sociales, culturales y también religiosas que limitan su participación.

Otro desafío es mantener el equilibrio emocional y espiritual. La conciliación entre roles profesionales, familiares y comunitarios también requiere esfuerzo y colaboración.

Además, existe un “techo de cristal” en el ámbito religioso que todavía debemos romper. Para superarlo, es necesario estudiar los textos bíblicos a fondo, desarrollar un espíritu crítico, fundamentar nuestras decisiones y ejercer un liderazgo responsable. Esto garantiza que nuestro trabajo sea

reconocido, legítimo y eficaz dentro de la comunidad y en la sociedad en general.

Finalmente, considero esencial que las mujeres mantengamos la confianza en nuestra vocación, profundicemos en el estudio de las Escrituras y utilicemos nuestras habilidades para guiar y servir a la comunidad, equilibrando el liderazgo con humildad, empatía y colaboración. Este camino es desafiante, pero permite que nuestra participación sea significativa y que futuras generaciones, de mujeres y hombres, aprendan a valorar y respetar la diversidad en el liderazgo.

## **Maysoun Douas Maadi**

### *Islam (Entierro Digno)*

Maysoun Douas Maadi es doctora en Física y lidera una asociación civil y musulmana que reivindica la posibilidad de que los musulmanes en España tengan un entierro digno, acorde con sus creencias religiosas. Profesionalmente, trabaja en innovación tecnológica, desarrollando proyectos con un marcado impacto social, especialmente enfocados en mejorar la vida de las mujeres. Además, ha desempeñado funciones como concejala en el Ayuntamiento de Madrid, mostrando un perfil de liderazgo activo y compromiso social.

*¿Qué retos he tenido que afrontar para ocupar mi actual posición en la confesión religiosa a la que pertenezco?*

Quiero comenzar agradeciendo a las organizadoras de este proyecto, pues considero fundamental visibilizar las confesiones religiosas minoritarias y la manera en que se organizan dentro de nuestra sociedad. Muchas veces, las comunidades musulmanas pasan desapercibidas y no se reconoce la labor de quienes actúan para generar un impacto y una huella social significativa.

Mi experiencia personal refleja cierta diversidad y divergencia en varios aspectos de la vida y de la organización comunitaria. Dentro de mi comunidad a veces surge la dificultad de implementar ideas o proyectos innovadores, especialmente cuando el entorno no está acostumbrado a pensar de manera diferente o cuestionar estructuras establecidas. Identifico retos, propongo soluciones y trato de ponerlas en marcha, pero a menudo me encuentro con preguntas como: “¿Por qué ahora?”, “¿Por qué tú?” o “¿Por qué con estas personas?”.

Uno de los primeros proyectos que lideré fue la creación de una biblioteca específica con contenido musulmán para niños y niñas en España, algo que era muy limitado en nuestro contexto. A los 15 o 16 años me enfrenté a la realidad de que mis ambiciones y necesidades divergían de las de la mayoría, mayoritariamente hombres, dentro de la comunidad. Esto me obligó a enfrentar desafíos indirectos: no buscaba confrontar, sino resolver problemas; sin embargo, a menudo debía cuestionar a personas que parecían estancadas en su gestión o interpretación de la realidad social, lo que podía generar tensiones en torno a cuestiones de machismo, justicia social o incluso prácticas religiosas.

He comprendido que los retos que he enfrentado no derivan únicamente de la religión en sí, sino de la divergencia de intereses dentro de un contexto musulmán que es mayoritariamente migrante. Existe un fenómeno peculiar: las mujeres musulmanas estudian, en promedio, más que los hombres dentro de la misma comunidad. Esto hace que nuestras necesidades, entendimiento y ambiciones difieran de manera significativa. Así, nuestras soluciones y contribuciones pueden ser percibidas como “extrañas” o “irrelevantes” por quienes parten de un contexto distinto, lo que genera la necesidad de justificar constantemente nuestra motivación y liderazgo. Este entorno, en ocasiones patriarcal, limita indirectamente nuestra participación y nos desafía a afirmar nuestra presencia y nuestras propuestas sin confrontación directa, sino desde la resolución de problemas y la empatía.

*¿Qué oportunidades de actuación, organización y decisión me brinda mi actual posición en la confesión religiosa?*

Una de las oportunidades más significativas que observo es que muchas mujeres lideramos proyectos con un enfoque social dentro de la comunidad. Esto no sucede necesariamente porque se nos haya otorgado un espacio formal, sino por nuestra propia determinación de identificar necesidades y poner en marcha soluciones. Desde iniciativas contra el analfabetismo hasta proyectos de apoyo comunitario, las mujeres detectamos carencias y actuamos para cubrirlas, a menudo sin recursos asignados ni reconocimiento formal dentro de la mezquita, enfrentando incluso resistencias internas.

Estas acciones no se limitan a lo espiritual o religioso, sino que se extienden a la vida cotidiana: atender a personas que atraviesan dificultades económicas, educativas o sociales, generando un impacto tangible en la comunidad. Nuestra acción es una manifestación práctica de los valores que nos transmite el Corán y las enseñanzas del profeta, aplicadas en la vida diaria desde la empatía y el compromiso social. Asimismo, reivindicamos los derechos civiles y religiosos de los musulmanes en España, buscando que se respeten y se implementen de manera efectiva en espacios educativos, deportivos y públicos. Un ejemplo de ello es la lucha por un entierro digno conforme a nuestras creencias, o el reconocimiento de nuestras festividades religiosas, que a menudo se viven con discreción por falta de visibilidad o aceptación social.

*¿Aporta la mujer una visión especial cuando ocupa un lugar de liderazgo en la comunidad?*

Creo firmemente que la presencia de mujeres en el liderazgo comunitario aporta una perspectiva única. Históricamente, los líderes religiosos musulmanes en España eran en su mayoría migrantes de los años 70 y 80, encargados de mantener la identidad cultural y religiosa de sus comunidades. Con la llegada de nuevas generaciones y la incorporación de mujeres a espacios de liderazgo, surgen nuevas formas de participación, resolución de problemas y gestión comunitaria.

La participación femenina no sólo diversifica la toma de decisiones, sino que también permite que se valoren necesidades que anteriormente quedaban invisibilizadas, como la disposición de espacios adecuados para la educación o la práctica religiosa de los más jóvenes. Estas acciones surgen del contacto directo con la realidad y de la comprensión de múltiples perspectivas, creando soluciones inclusivas que antes no existían.

*¿Qué desafíos enfrentan las mujeres en mi comunidad religiosa respecto al liderazgo femenino?*

Los desafíos que enfrentamos no son únicamente internos de la comunidad musulmana, sino que se extienden al contexto social en general. Vivimos constantemente la presión de demostrar que somos valientes, responsables y competentes, sin margen de error. Frente a posibles fallos que podrían ser aceptables en otros, nosotras debemos mantener un estándar elevado, lo que genera una carga adicional.

A nivel más humano, uno de los mayores retos es gestionar el miedo: miedo a la irrelevancia, a perder espacios de liderazgo o a ser desplazadas. La compasión y la empatía son herramientas esenciales para superar estos miedos, acompañando a otras personas en su desarrollo y garantizando que todos y todas podamos encontrar un espacio de tranquilidad y plenitud para desempeñar nuestra actividad vital.

En resumen, como mujeres musulmanas con formación y experiencia, asumimos una responsabilidad mayor en el acompañamiento comunitario, en la implementación de soluciones sociales y en la reivindicación de derechos, asegurando que nuestra voz y nuestras acciones contribuyan al bienestar de la comunidad en su conjunto, dentro de un marco de respeto, diálogo y empatía.

## **Lama Yeshe Chödrön**

### *Budismo (UBE-FEBE)*

Lama Yeshe Chödrön pertenece al linaje Dudjom Tersar de la escuela Nyingma, de la tradición Vajrayana del budismo tibetano. Ha estudiado y practicado con los más grandes maestros de las diferentes escuelas de budismo tibetano, acumulando una extensa trayectoria. En 2011 fue nombrada Lama y recibió la investidura en una ceremonia pública en Nueva York. Es ministra de Culto, inscrita en el Ministerio de Justicia del Gobierno de España. Colabora con diversos centros de Dharma, dirige retiros y ofrece enseñanzas regularmente en varias ciudades españolas. Ha realizado múltiples actividades; es cofundadora del grupo de diálogo interreligioso de la Asamblea Municipal de las Religiones de Lleida y representante del budismo tibetano en dicha ciudad. Además, es coordinadora y directora de prácticas del posgrado universitario *Mindfulness y Compasión en la relación de ayuda*, de la Universidad de Lleida.

*¿Qué retos he tenido que afrontar para ocupar mi actual posición en la confesión religiosa a la que pertenezco?*

Todos los esfuerzos son pocos para la temática que nos ocupa: la visibilización y la igualdad. Es un trabajo enorme y titánico que tenemos por delante. El reto principal que he enfrentado es que el budismo es una religión originaria de Oriente, lo que implica un primer obstáculo importante, ya que las sociedades orientales son mucho más patriarcales que las occidentales. En la visión de Oriente, la mujer está para el servicio del hombre, ocupando una posición secundaria. En las estructuras tradicionales, esta situación es aún más evidente, pues hablamos de sociedades y tradiciones muy jerárquicas, con estructuras rígidas y cerradas que dificultan el cambio. Creo que la expansión del budismo en Occidente, con sus valores y visión, que sin duda son beneficiosos para nuestra sociedad actual, resulta a su vez positivo para las mujeres orientales, promoviendo más apertura y una perspectiva más igualitaria.

En mi caso, más que retos personales, lo que ha habido es muchísimo trabajo. El budismo tibetano y el budismo en general, se basa en el entrenamiento personal de la mente y en el desarrollo del potencial individual. Cada lugar del mundo donde el budismo se ha desarrollado aporta sus características y peculiaridades, por lo que debemos hablar en plural: budismos. Mi práctica está vinculada al budismo tibetano y sus particularida-

des. A los 15 años comencé a practicar meditación y yoga, de la mano de un pionero que introdujo el budismo en España. Llevo más de 40 años de trabajo y entrenamiento, con viajes a Asia para realizar retiros y formación en India, Nepal, Bután, Sikkim, y también en Francia y Estados Unidos.

Conocí a mi maestro principal y guía en 1989, año en el que abrí un centro de yoga en Lleida, un hecho casi impensable entonces, dada la percepción de desconfianza que existía. Fue un reto personal y una aventura llena de ilusión y entrega. En 2007 mi maestro me encargó la enseñanza del Dharma, lo que fue otro desafío personal, porque sentía que no tenía suficiente preparación. En 2011 recibí el nombramiento oficial como Lama, lo que me permitió reforzar y expandir aún más mi labor.

Ha sido una vida de trabajo, entrega y renuncia. No he llevado una vida convencional como la de mis contemporáneos. Sin embargo, la ilusión, la devoción y el amor que siento hacen que todo este camino haya sido un regalo y un privilegio.

*¿Qué oportunidades de actuación, organización y decisión me brinda mi actual posición en la confesión religiosa?*

Desempeño dos responsabilidades de distinto carácter. Por un lado, soy presidenta de la Comunidad religiosa Nyingma Tersar de budismo tibetano, que pertenece a la escuela de las antiguas o primeras traducciones. Como presidenta, tengo la posibilidad de organizar eventos, invitar a maestros y maestras, participar en grupos de diálogo interreligioso, crear centros de práctica y establecer vínculos con otros centros en el mundo. La tradición Vajrayana del budismo tibetano se está extendiendo y floreciendo en Occidente, existen múltiples centros, con alguno de los cuales colaboramos.

Por otro lado, como Lama, mi labor es bastante excepcional al ser una mujer occidental en una posición poco habitual para las mujeres. Somos muy pocas en España, especialmente dentro de la escuela antigua. Mi función principal es transmitir el Dharma, que se basa en el desarrollo interior, personal y mental. Cada persona posee un potencial intrínseco que puede alcanzar mediante prácticas y entrenamiento.

Las prácticas del Vajrayana son complejas y sofisticadas; en algunos casos, diseñadas para nuestra mente occidental actual. En realidad, la esencia de la mente es simple y natural, pero esto es difícil de comprender, por lo que se utilizan métodos elaborados para facilitar el despertar a esa esencia de la mente.

Además, dirijo una Sangha (un grupo de personas con las que compartimos un vínculo kármico muy profundo y especial), y eso implica un acompañamiento en el camino de desarrollo interior a lo largo de la vida.

*¿Aporta la mujer una visión especial cuando ocupa un lugar de liderazgo en la comunidad?*

Sí, sin duda alguna. La energía femenina está más conectada con el cuidado del otro, algo que creo que está en nuestro “cableado neuronal” desde la época de cazadores-recolectores. Es una mirada diferente y, aunque puede generar ciertas dificultades si no se gestiona bien, aporta un enfoque particular mucho más compasivo.

El budismo, llegado a Occidente desde tradiciones orientales lideradas mayoritariamente por hombres, encuentra que la mayoría de las personas interesadas son mujeres, quienes carecen de referentes femeninos occidentales que compartan el mismo idioma cultural y social. Esto es algo que me transmiten constantemente: “¡Qué bien que una mujer pueda explicar esto!”, “¡Qué bien que puedas entenderme!”.

El entrenamiento personal implica todas las áreas de la vida. Muchas de mis alumnas ocupan cargos de responsabilidad, con todos sus retos. Es difícil que un hombre oriental, proveniente de una sociedad tan diferente, pueda comprender plenamente las inquietudes de una mujer en nuestra sociedad actual. La presencia femenina en el budismo es clave, porque facilita la comprensión y conexión auténtica con el Dharma de las mujeres, que debe aterrizar en la vida cotidiana y en los retos reales de las personas, no permanecer como un concepto etéreo o una filosofía. La existencia de referentes femeninos permite que las mujeres puedan verse reflejadas, considerar viable su camino y sentirse acompañadas.

*¿Qué desafíos enfrentan las mujeres en mi comunidad religiosa respecto al liderazgo femenino?*

El budismo, en su esencia, no distingue entre hombres y mujeres; de hecho, es no dual. Sin embargo, al aterrizar en diferentes sociedades, nos enfrentamos a techos de cristal y muros muy difíciles de romper.

En Oriente, las mujeres enfrentan enormes dificultades; por lo general, ser monja implica estar en condiciones de mayor precariedad y menor apoyo que los monasterios masculinos. Además, las responsabilidades fami-

liares y sociales limitan el desarrollo interior de las mujeres. En Occidente, aunque con distancias, se repiten algunos patrones: las mujeres asumen múltiples roles, desde madres hasta líderes, y además tienen que lidiar con el exceso de importancia que dan a la opinión ajena. Esto genera miedos y baja autoestima, que son un fuerte condicionante al despegue de las mujeres con todo su esplendor.

Es necesario que las mujeres hagan un trabajo personal para situarse en la sociedad con confianza, sin cargar con techos de cristal impuestos por creencias heredadas o asumidas sin cuestionamiento. El discernimiento y la reflexión son capacidades humanas que deberían ejercerse más para identificar y superar creencias limitantes autoimpuestas.

La labor de visibilización es fundamental, pues vivimos en una era donde la imagen determina la existencia pública; es decir, si no te ven, no existes. Existen muchas mujeres valientes y brillantes dedicadas al desarrollo interior y a la mejora social, pero siguen siendo invisibilizadas y reciben escasa ayuda, lo que perpetúa la sensación de estar en desventaja. Por lo tanto, la tarea principal es ecualizar y garantizar que las mujeres tengan las mismas oportunidades, lo cual requiere un trabajo social y personal profundo. Y aún queda mucho por hacer en ambos ámbitos.

## **Laura Echarri Hermoso**

### *Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días*

Laura Echarri Hermoso es licenciada en Psicopedagogía, con formación adicional en Integración Social y Magisterio, especializada en el área de inglés. Su trayectoria profesional se ha desarrollado principalmente en el ámbito educativo, dedicándose especialmente al progreso de la formación profesional y al acompañamiento cognitivo de estudiantes con trastorno por déficit de atención con hiperactividad y dislexia. Paralelamente, ha complementado su formación con un compromiso constante en el servicio voluntario dentro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en España, organización a la que pertenece desde su infancia.

Tuvo la oportunidad de servir como misionera durante un año y medio en Estados Unidos. A lo largo de su trayectoria en la Iglesia, ha desempeñado diversos cargos de liderazgo y docencia en las diferentes organizaciones dedicadas a mujeres, niños y jóvenes. Actualmente, desempeña funciones como asesora de organizaciones de área en España, participa como misionera mediante la música integrando el coro global del Tabernáculo de la Manzana del Templo, sirve como obrera en el Templo de Madrid y colabora como hermana administradora en la Sociedad de Socorro, organización destinada a las mujeres dentro de la Iglesia.

*¿Qué retos he tenido que afrontar para ocupar mi actual posición en la confesión religiosa a la que pertenezco?*

Soy miembro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Nací en Pamplona, en el año 1978, en el seno de una familia miembro de la Iglesia. Mis padres son naturales de Navarra y soy la mayor de cinco hermanos.

Mis abuelos maternos emigraron a Argentina en 1950 y allí se unieron a la Iglesia junto a sus hijos en 1957. Regresaron a Navarra en 1972 y fueron los primeros miembros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Pamplona. Comenzaron realizando las reuniones en la casa de mis abuelos y, con el paso del tiempo, llegaron misioneros. Gracias a su labor, más personas se bautizaron y la congregación fue creciendo progresivamente hasta convertirse en una comunidad mucho más numerosa. Mi padre conoció la Iglesia a través de mi madre en esa misma época y se bautizó pocos meses antes de mi nacimiento, tras cuatro años de estudio y asistencia a reuniones dominicales.

He crecido en un entorno muy religioso y en un hogar donde se vivían los principios del evangelio de Jesucristo. La religión era una forma de vida. En ese ambiente familiar, experimenté los frutos de la doctrina de Cristo que mis padres, abuelos, maestros y otros líderes religiosos me enseñaban mediante el ejemplo y la palabra. Mis abuelos paternos eran católicos practicantes. Ellos también fueron personas de referencia para mí. Inculcaron en mi padre y en mis tías buenos valores mediante su ejemplo. No acostumbraban a hablar de religión, pero regían sus vidas de acuerdo a valores cristianos.

Recuerdo vívidamente los sentimientos de calidez, paz y gozo que me llenaban el alma siendo una niña muy pequeña. Sentía seguridad y mucha alegría. Tenía un ferviente deseo de seguir a Jesucristo y quería compartir el tesoro que poseía con mis amigos y maestros de la escuela. Hablaba con entusiasmo y naturalidad de mis creencias y cantaba en las clases de música las canciones que aprendía en la Iglesia y en mi hogar. Era una niña feliz.

Con ocho años tomé la decisión de bautizarme con plena seguridad y convicción, a pesar de mi corta edad. Mi determinación de seguir el ejemplo de mi Salvador al entrar en las aguas del bautismo y obedecer los mandamientos del Padre Celestial, era firme y muy sincera. Recuerdo el día en que mis padres me preguntaron si quería bautizarme. Me sorprendió que cuestionaran mis deseos, pero hoy agradezco el respeto a mi libertad de decidir aun siendo una niña pequeña.

Tras el bautismo seguí aprendiendo la doctrina de la Iglesia restaurada de Jesucristo en la familia y en las distintas organizaciones de las que formaba. Puedo decir que mi conversión espiritual se ha dado de manera progresiva y sigue ocurriendo cada día, a medida que recibo la confirmación de la veracidad de todo lo que aprendo mediante sentimientos de paz, calidez y gozo que el Espíritu Santo infunde en mi alma. Siento que mi entendimiento se expande, mi mente se llena de claridad y luz y experimento los frutos del Espíritu que el apóstol Pablo mencionó en Gálatas 5:22-23: *amor, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza (...)*.

La influencia de mis padres, abuelos y otros familiares, así como la de otros miembros de la Iglesia, líderes eclesiásticos y maestros de religión ha sido muy importante en mi desarrollo espiritual, pero el ejemplo de mis padres constituye un sólido fundamento en mi vida. Ellos viven el evangelio de una manera sencilla y humilde. Nunca nos han dado grandes sermones a mis hermanos y a mí, pero han sido constantes en la oración, el servicio a los demás, el estudio de las escrituras, la asistencia a las reuniones de

la Iglesia, el trato amoroso y respetuoso entre ellos, hacia nosotros y hacia todas las personas que les rodean, la dedicación abnegada a nuestra educación y cuidado, el reconocimiento de sus propios errores y otras muchas cosas por las que siento inmensa gratitud y admiración.

Cuando tenía catorce años comencé a asistir a clases diarias de seminario cada mañana temprano antes de comenzar las clases en el centro de educación secundaria de mi ciudad. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días tiene un programa de educación religiosa excelente. Durante cuatro años los jóvenes de catorce a dieciocho años asisten a estas clases para aprender sobre las escrituras. Se nos invita a aprender la doctrina y buscar un testimonio propio. Estas clases fueron muy importantes para mí, porque me ayudaron a adquirir el hábito de estudiar diariamente las escrituras, lo que me condujo a tener experiencias espirituales personales. La piedra clave de mi conversión es mi testimonio de la veracidad del Libro de Mormón, que adquirí con quince años mientras lo estudiaba una mañana de verano en el balcón de mi casa. Tuve un sentimiento inolvidable de que lo que estaba leyendo era verdadero. Ese sentimiento ha ido creciendo y afianzándose con el paso de los años, pero en aquella ocasión tuve una experiencia espiritual especial. Fue algo sencillo, nada espectacular, pero muy real. Este libro, junto con la Biblia y otros libros de escritura sagrada, me ha permitido entender el papel que desempeña Jesucristo en mi vida. También me ha aportado conocimiento sobre el plan de felicidad que Dios tiene para todos sus hijos e hijas, ayudándome a entender quién soy y aportando sentido a mi vida.

Continué con mi educación religiosa durante todos los años de mi adolescencia y juventud. En la Iglesia se nos brinda la oportunidad de involucrarnos en tareas de liderazgo, servicio y enseñanza desde que somos muy jóvenes, mediante la participación activa, dando discursos ante la congregación, impartiendo clases, involucrándonos en labores de ayuda a personas necesitadas, etc. Se busca que aprendamos a ser discípulos de Cristo para toda la vida desde que somos niños.

Con dieciocho años comencé mis estudios universitarios de Psicopedagogía, combinándolos con estudios más profundos sobre las escrituras en los cursos de Instituto del sistema educativo de la Iglesia para jóvenes mayores de dieciocho años. Al cumplir la mayoría de edad todas las mujeres de la Iglesia pasamos a formar parte de la Sociedad de Socorro, una organización mundial para las mujeres cuyo lema es “La caridad nunca deja de ser”. Su propósito es triple: preparar a las mujeres para las bendiciones de la vida eterna al aumentar la fe en el Padre Celestial y en

Jesucristo y su expiación; fortalecer a las personas, las familias y los hogares mediante las ordenanzas y los convenios y trabajar en unidad para ayudar a los necesitados.

Al formar parte de la Sociedad de Socorro comencé a recibir llamamientos o asignaciones de servicio voluntario. Creemos que estos llamamientos se extienden mediante inspiración bajo la autoridad del Sacerdocio de Dios. Con dieciocho años fui llamada a ser consejera de la presidencia de la Sociedad de Socorro en Pamplona y con diecinueve años pasé a ser presidenta de dicha organización. Esto me proporcionó una experiencia valiosísima de liderazgo y servicio a mujeres de edades y condiciones muy diferentes. Desde mi juventud he podido conocer de cerca los desafíos que afrontan las mujeres en las diferentes facetas de la vida. Estas responsabilidades también implicaban participar activamente en consejos constituidos por líderes del Sacerdocio y otras mujeres líderes de las organizaciones para niños y jóvenes. El trabajo en equipo mediante los consejos ha sido fundamental para mi preparación como líder y como discípula de Cristo, tanto en la Iglesia como en el ámbito profesional y familiar, ya que he llegado al convencimiento de que la manera de proceder de Dios entre sus hijos nos lleva a la estrecha colaboración entre hombres y mujeres. Todos somos igualmente valiosos para él y su deseo es que nos complementemos y aprendamos a amarnos los unos a los otros.

Desde mi juventud he tenido responsabilidades de liderazgo en todas las organizaciones de la Iglesia para niños, jóvenes y mujeres adultas. También he sido maestra de Seminario e Instituto de religión y he desempeñado otras labores relacionadas con el fomento de la autosuficiencia y el bienestar temporal. He dirigido coros y acompañado con el piano en los servicios de adoración dominical y en las conferencias y otras actividades. He podido desempeñar estas labores a nivel local y regional. La Iglesia se organiza en unidades en cada ciudad llamadas Ramas y Barrios y en unidades más grandes que abarcan un conjunto de provincias llamadas Estacas y Distritos. Mi unidad local es el Barrio de Pamplona y la unidad regional a la que pertenezco es la Estaca de Vitoria, que engloba las provincias de Navarra, La Rioja, Soria, Burgos, Cantabria, Guipúzcoa, Vizcaya y Álava.

Con veintitrés años me embarqué en el servicio misional de tiempo completo durante dieciocho meses. Fui misionera en la sede de la Iglesia en Salt Lake City (Estados Unidos) y en Montana. Esta experiencia fue importantísima en mi proceso de conversión espiritual. Supuso un salto de fe enorme para mí. Tuve que ponerme en manos de Dios porque me

sentía incapaz de cumplir con mis responsabilidades contando únicamente con mis propias habilidades. Fue muy difícil, pero tuvo un profundo impacto en mi vida. Lo que aprendí durante ese tiempo profundizó mi conversión y me preparó para enfrentar situaciones que se han ido dando posteriormente. Experimenté el gozo de compartir el evangelio restaurado de Jesucristo con muchas personas de todo el mundo y ver los cambios que este mensaje producía en sus vidas.

Antes de salir a la misión tuvo lugar un hito muy importante en mi desarrollo espiritual. Hice convenios con el Señor en el templo de Madrid. En los templos se llevan a cabo ceremonias de naturaleza sagrada en las que nos comprometemos de manera solemne a dedicar nuestra vida a ser discípulos de Jesucristo. Este paso fue importantísimo para mí, ya que me permitió entrar en una relación de convenio más profunda con mi Padre Celestial y con Jesucristo. Esto trae gran poder, protección y seguridad a mi vida.

En los templos también se llevan a cabo ceremonias u ordenanzas a favor de personas fallecidas y los matrimonios y las familias se unen por la eternidad. A estas uniones llevadas a cabo por poseedores del sacerdocio con autoridad se les llama sellamientos.

Tuve la oportunidad de casarme y sellarme con mi esposo en el templo de Madrid en 2018. Entrar en una relación matrimonial de naturaleza eterna también ha supuesto un paso fundamental en mi crecimiento espiritual y en mi discipulado. En el templo, mi marido y yo nos comprometimos ante Dios a trabajar en unidad y amor para ser uno en Cristo y para establecer un hogar fundado en los principios de la fe, de la oración, del arrepentimiento, del perdón, del respeto, del amor, de la compasión, del trabajo y de las actividades recreativas edificantes. Nos comprometimos a hacer lo posible por tener hijos y por criarlos con amor y rectitud. Tener esta perspectiva eterna en mi familia nos ayuda a afrontar las crisis de la vida. Mi relación matrimonial es un tesoro que requiere cuidados diarios. Todavía no tenemos hijos, pero anhelamos la paternidad y nos preparamos para ello con fe y esperanza.

Las pruebas y dificultades de la vida también han sido decisivas para ayudarme a conocer a Dios, su amor, su poder y su misericordia. He de decir que la enfermedad de Alzheimer de mi madre estos últimos siete años está siendo transformadora espiritualmente. En la enfermedad y en el dolor profundo he encontrado a Jesucristo de una manera que es difícil explicar con palabras.

*¿Qué oportunidades de actuación, organización y decisión me brinda mi actual posición en la confesión religiosa?*

Creo que todas las experiencias que he ido adquiriendo en mi servicio en la Iglesia a lo largo de los años y mis experiencias de vida me han preparado para desempeñar la labor que llevo a cabo en la actualidad como Asesora de Organizaciones del Área de Europa Central. He adquirido una visión amplia del funcionamiento de la Iglesia y he tenido oportunidades muy valiosas de tratar con muchas personas. Reconozco la intervención divina en mi vida y la necesidad que tengo de la ayuda de Dios para hacer las cosas que él requiere de mí. Esto me ayuda a desempeñar mi función como asesora de mujeres líderes de las organizaciones para niños, mujeres jóvenes y adultas de todas las Estacas en España. Soy un puente entre la presidencia de la Iglesia en el área de Europa Central, las presidencias generales de las organizaciones a nivel mundial y las líderes regionales en España.

He aprendido y sigo aprendiendo muchas cosas importantes, pero si hay algo que tengo claro es que todo lo que hacemos en la Iglesia tiene el objetivo de ayudar a cada persona a venir a Cristo. El servicio a los demás es transformador. Nos ayuda a llegar a ser mejores personas a medida que adquirimos los atributos de Jesucristo. Este es un proceso muy largo que no acaba en esta vida. Cuanto más deseo seguir sus pasos, más consciente soy de mis debilidades. Esto me lleva a depositar toda mi confianza en él y a ser más humilde porque dependo de su gracia. Él utiliza a personas imperfectas para ayudar a sus hijos. La esencia de su mensaje es el amor; que nos amemos los unos a los otros. *“En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis amor los unos por los otros”*. (Juan 13:35)

He llegado a comprender que el evangelio de Jesucristo consiste en cuidar a cada persona de manera individual. Nuestro Padre Celestial y Jesucristo se preocupan de cada uno de nosotros de manera personal. Somos hijos de Dios y tenemos inmenso valor para él. Todos somos iguales ante él.

Tener posiciones de liderazgo en la Iglesia y en otros ámbitos de la vida supone servir a los demás, no estar por encima de ellos. Supone aprender de todos y compartir con humildad y amor lo que has recibido.

Yo he recibido mucho y me siento con la responsabilidad de dar mucho también. Lo hago con mucho amor y gratitud. Me maravilla el potencial del ser humano, la divinidad que hay en cada uno de nosotros. Tengo la oportunidad de conocer muchas personas diferentes y todas me enseñan importantes lecciones.

En la ayuda a los demás encuentro a Jesucristo; lo conozco mejor al esforzarme por ayudar a las personas que me rodean. Mi relación con él se fortalece a medida que aprendo a tratar a cada uno de mis hermanos y hermanas con amor sincero. El amor nunca deja de ser.

*¿Aporta la mujer una visión especial cuando ocupa un lugar de liderazgo en la comunidad?*

Dentro de la Iglesia se está haciendo un esfuerzo deliberado por parte de los líderes del sacerdocio por escuchar y aprender de las mujeres. Se nos pide consejo y opinión en los consejos de barrio, de estaca, a nivel de área y a nivel mundial. Las líderes mundiales se reúnen semanalmente con el presidente de la Iglesia y con los apóstoles para deliberar en consejo sobre las necesidades de todos los miembros de la Iglesia, teniendo en cuenta de manera especial las necesidades de mujeres, niños y jóvenes.

Se está haciendo un esfuerzo inmenso por promover la educación y la autosuficiencia de todas las mujeres mediante programas educativos y el uso de fondos económicos destinados a ayudar a personas en condiciones especialmente vulnerables.

Los servicios de la Iglesia para la Familia cuentan con recursos para ayudar a las mujeres que sufren violencia de género. Se les proporciona asistencia psicológica, asesoramiento legal, acompañamiento y supervisión. Existe una línea de abuso para que cualquier líder que detecta un caso de violencia de género o de malos tratos en el entorno familiar pueda solicitar asesoramiento y ayuda para actuar con rapidez. Existen talleres que abordan todo tipo de temas que tienen que ver con desafíos que enfrentamos las mujeres en la familia y en la vida en general. La ayuda también va dirigida a los hombres con el fin de que puedan cambiar y mejorar en todos los aspectos de su vida.

Creo que es fundamental seguir trabajando para que cada mujer entienda quién es, su propósito y su naturaleza y potencial divinos. Cuando entendemos quiénes somos y cómo nos ve Dios se fortalece nuestra autoestima. Esta aumenta a medida que crecemos en nuestra relación con Dios. Tener una relación de convenio con él nos da fuerza para hacer cosas difíciles y superar los obstáculos de la vida con fe y confianza. Uno de nuestros cometidos fundamentales es seguir trabajando para que cada mujer tenga el deseo de tener este tipo de relación con Dios.

Considero que la búsqueda de la unidad entre hombre y mujeres es importantísima. Nos complementamos. Nos necesitamos. Esta unidad

contribuirá a formar familias fuertes, donde se edifica el carácter de hombres y mujeres más felices que hacen contribuciones valiosas a la sociedad y mejoran el mundo en el que vivimos.

En esa búsqueda de un mundo mejor necesitamos tender más puentes y aliarnos a toda causa buena. Necesitamos seguir buscando maneras de conocer todo lo bueno que están haciendo otras instituciones y confesiones religiosas para unirnos en nuestros esfuerzos por ayudar a los más necesitados y defender el bien y la rectitud. Necesitamos encontrar puntos de encuentro y construir a partir de lo que nos une.

Creo firmemente en la capacidad que tenemos como mujeres de cambiar el mundo para bien. Comencemos por nosotras mismas amándonos, respetándonos, valorándonos y aprendiendo todo lo que podamos. Continuemos cuidando nuestra relación con nuestros seres queridos, vecinos, compañeros de trabajo. Tendamos la mano a otras mujeres y unámonos como hermanas y amigas, evitando la contención y el enfrentamiento entre nosotras. Las mujeres unidas tenemos mucho poder para hacer el bien y cambiar vidas. Unámonos a los hombres en esos esfuerzos.

Tendamos puentes. Defendamos el bien, la bondad, el amor, el trabajo honrado, la amistad, el cuidado de los necesitados, la familia, la vida...

Cuidemos a los niños, a los jóvenes y a los ancianos. Cuidemos a todos los que se sienten solos y necesitan la ayuda de una mano amiga.

Con Dios en nuestra vida podemos experimentar milagros. Nuestros deseos justos tienen poder y son muy importantes para él.

Vivimos en un momento de la historia de la humanidad sumamente complejo. La vida es muy difícil, pero hay luz y esperanza en el mundo. La bondad y el amor cambian vidas persona a persona.

Seamos pacificadores. Comencemos con nosotros mismos. Extendamos esa paz a nuestras familias y sigamos con nuestra comunidad. Así obtendremos un mundo más pacífico. No todo depende de los gobernantes. Cada uno de nosotros tiene que hacer una contribución importante y significativa. Por medio de cosas sencillas y pequeñas se llevan a cabo grandes cosas.

No estamos solos ante los desafíos de la vida. Dios es nuestro Padre. Jesucristo es real. Murió y resucitó. Él ha traído al mundo un mensaje de esperanza y de buena voluntad. El suyo es un mensaje de amor, porque el amor lo cambia todo. El amor es un don que Dios concede a todos los que

lo piden con toda la energía y sinceridad de sus corazones. Con su ayuda, es posible recibir el perdón y perdonar.

Mi compromiso y cometido es que este mensaje llegue al corazón de todas las personas que están en mi ámbito de influencia. Seguiré trabajando por ello.

Agradezco inmensamente la oportunidad que me ha brindado la Universidad de Valencia de compartir todas estas cosas. Gracias por abrir este espacio de encuentro y comunicación a las religiones minoritarias de España.

*¿Qué desafíos enfrentan las mujeres en mi comunidad religiosa respecto al liderazgo femenino?*

Nunca he sentido que el hecho de ser mujer sea motivo para tener desafíos especialmente significativos dentro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Siempre me he sentido sumamente valorada y respetada. Es gracias al evangelio de Jesucristo que he aprendido a respetarme a mí misma, valorarme y reconocer la bendición que supone ser mujer e hija de Dios. La Iglesia me ha brindado oportunidades de crecimiento personal y de liderazgo únicas y maravillosas.

Lo que acabo de decir puede llevar a pensar que todo es perfecto dentro de la Iglesia, pero no es así. Los miembros somos personas imperfectas que intentamos vivir la doctrina de Jesucristo. En nuestras interacciones influyen nuestras debilidades, nuestras tradiciones culturales, las vivencias personales, etc. Aunque los elevados principios por los que procuramos regir nuestras vidas nos ayudan a mejorar y a ir superando aspectos negativos de nuestra condición humana, en ocasiones podemos encontrar actitudes algo machistas a la hora de trabajar en los consejos e incluso dentro del ámbito familiar. Para erradicar estas cosas, en la Iglesia existen muchas herramientas con las que se procura elevar a las mujeres, animarlas a desarrollarse, a ser autosuficientes, a hablar y participar activamente como compañeras iguales con los hombres. Los líderes poseedores del Sacerdocio se esfuerzan cada vez más por escucharnos y entender nuestra realidad y los desafíos que enfrentamos. Percibo este interés genuino por parte de los líderes varones de toda España con los que me relaciono.

Los desafíos que enfrento relacionados con el hecho de ser mujer en una confesión religiosa minoritaria tienen que ver con otros factores. Pertenezco a una confesión religiosa que requiere mucho sacrificio y de-

dicación de sus miembros y es necesario tener sabiduría y discernimiento para atender a todos los aspectos de la vida y establecer bien las prioridades. Aprender a simplificar sin caer en el perfeccionismo es uno de mis mayores retos. Creo que las mujeres tendemos a tener niveles de autoexigencia muy altos. Además, he de reconocer que no siempre me resulta fácil ser diferente a la mayoría de las personas con las que me relaciono en el trabajo y en otros círculos sociales. Mi forma de vida hace que, en algunos aspectos, vaya contra corriente. A medida que he ido madurando y mi fe se ha ido afianzando en mi interior, he ido cobrando más valor para hablar con naturalidad y mantenerme firme en mis creencias y valores, siempre respetando otras maneras de pensar y de sentir. La religión en España sigue siendo un tema bastante tabú. En muchas ocasiones he percibido miedo a preguntar por parte de mis compañeros y amigos. Eso me ha llevado a luchar con el temor de hablar demasiado o de que sientan que quiero predicarles. Casi siempre he encontrado mucho respeto por parte de todas las personas que me conocen. Siempre me esfuerzo por tratar a los demás con sumo respeto también, tal como me gustaría que me trataran a mí. Creo que el respeto mutuo es clave para la convivencia.

La religión cuenta con muchos detractores en España. Existen muchos prejuicios que relacionan la religiosidad o las instituciones religiosas con extremismo, ignorancia, imposición, falta de libertad, autoritarismo, violencia, etc. He escuchado en muchas ocasiones que la religión tiene la culpa de todos los males que aquejan a la humanidad y también a España. Esta forma de pensar es defendida por sectores sociales que hacen mucho ruido, pero no representa la manera de pensar y de sentir de todos los españoles. Donde he encontrado las mayores barreras o dificultades para expresar lo que siento al respecto ha sido en el ámbito educativo en el que he desarrollado mi actividad profesional durante años.

Como ya he mencionado, existen resistencias relacionadas con la herencia cultural de algunos miembros de la Iglesia que en ocasiones se refleja en actitudes machistas en los espacios de toma de decisiones o en el ámbito familiar. Dichas actitudes son incompatibles con la doctrina de Jesucristo, por lo que se toman medidas que van en aumento para erradicarlas y dar a la mujer el valor y el espacio que le corresponde.

Las mujeres participan activamente en el liderazgo y funcionamiento de la obra que se lleva a cabo en la Iglesia de Jesucristo. Todas las mujeres mayores de dieciocho años son miembros de la Sociedad de Socorro. Como ya he explicado, esta organización tiene un papel fundamental en la edificación del carácter de las mujeres santos de los últimos días. Se les

enseña su valor y su papel fundamental en la familia y en la sociedad como mujeres de fe. Se les considera guardianas de la moral al defender el bien y enseñarlo a las nuevas generaciones.

Las mujeres lideran y enseñan en las tres organizaciones de la Iglesia para los niños (Primaria), las jóvenes de doce a dieciocho años (Mujeres Jóvenes) y las mujeres adultas (Sociedad de Socorro). Las líderes de estas organizaciones forman parte de consejos junto a los hombres poseedores del sacerdocio como miembros iguales que aportan sus ideas y participan en la toma de decisiones. También toman parte activa en la enseñanza como maestras de los cursos de Seminario e Instituto de religión del Sistema Educativo de la Iglesia. Lideran y participan activamente en la obra de Historia Familiar y del Templo. Lideran y participan como especialistas en el fomento de la autosuficiencia y el bienestar temporal y emocional de los miembros. Sirven como misioneras de tiempo completo. Representan a la Iglesia como miembros de los departamentos de asuntos públicos. Tienen un papel muy relevante en el departamento de Servicios para la Familia, constituido por profesionales de la psicología, la educación, el derecho, la medicina y otros campos que aúnan sus esfuerzos para ayudar a las familias y a los miembros que enfrentan desafíos relacionados con la salud mental, emocional, violencia de género, necesidades educativas especiales, etc. Discursan ante congregaciones de miembros en las reuniones dominicales y conferencias de la Iglesia. Lideran y participan en proyectos de servicio a la comunidad colaborando con otras instituciones y confesiones religiosas.

La Iglesia anima y ayuda a todas las mujeres a estudiar y prepararse profesionalmente para ser autosuficientes y participar activamente en la sociedad. Se pone en valor el papel fundamental que las mujeres desempeñan en la familia como esposas, madres, hermanas, hijas, tías, nietas, etc.

El documento titulado ‘La Familia. Una proclamación para el mundo’ es una declaración oficial respaldada por la Primera Presidencia y el Consejo de los Doce Apóstoles. Dicha proclamación ayuda a comprender la posición de la Iglesia en cuanto a la familia como institución fundamental de la sociedad y los roles que desempeñan hombres y mujeres dentro de la misma. También es clave para entender su posición en cuanto al género. Este documento afirma que *“Todos los seres humanos, hombre y mujeres, son creados a la imagen de Dios. Cada uno es un amado hijo o hija procreado como espíritu por padres celestiales y, como tal, cada uno tiene una naturaleza y un destino divinos. El ser hombre o el ser mujer es una característica esencial de la identidad, el propósito premortales, mortales y eternos de la persona”*. *“Por designio*

*divino, el padre debe presidir la familia con amor y rectitud y es responsable de proveer las cosas necesarias de la vida para su familia y de proporcionarle protección. La madre es principalmente responsable del cuidado de sus hijos. En estas sagradas responsabilidades, el padre y la madre, como compañeros iguales, están obligados a ayudarse el uno al otro. La discapacidad, la muerte u otras circunstancias pueden requerir una adaptación individual. Otros familiares deben brindar apoyo cuando sea necesario”.*

Hombres y mujeres tenemos roles diferentes, cualidades diferentes, pero nos complementamos y somos hijos e hijas de Dios amados por él. Somos igualmente valiosos ante él.

El profeta y presidente de la Iglesia Russell M. Nelson, fallecido el 27 de septiembre de 2025, hizo muchísimo énfasis en la importancia de que las mujeres comprendamos el valor que tenemos y el poder del sacerdocio disponible para nosotras al igual que para los hombres al vivir de acuerdo con nuestros convenios con Dios. Él dijo en un discurso dirigido a las mujeres en la Conferencia General de la Iglesia de octubre de 2019: *“Cómo anhelo que comprendan que la restauración del sacerdocio es tan relevante para ustedes como mujeres como lo es para cualquier hombre. Debido a que el Sacerdocio de Melquisedec ha sido restaurado, tanto las mujeres como los hombres que guardan sus convenios tienen acceso a “todas las bendiciones espirituales de la iglesia”, o bien, podríamos decir, a todos los tesoros espirituales que el Señor tiene para Sus hijos. Toda mujer y todo hombre que hace convenios con Dios y los guarda, y que participa dignamente en las ordenanzas del sacerdocio, tiene acceso directo al poder de Dios. Quienes han sido investidos en la Casa del Señor reciben un don de poder del sacerdocio de Dios en virtud de ese convenio, junto con un don de conocimiento para saber cómo recurrir a ese poder”.*

*“Los cielos están abiertos de igual manera para las mujeres que han sido investidas con el poder de Dios que procede de sus convenios del sacerdocio como para los hombres que son poseedores de dicho sacerdocio. Ruego que esa verdad se grabe en el corazón de cada una de ustedes, porque creo que les cambiará la vida. Hermanas, ustedes tienen el derecho a recurrir libremente al poder del Salvador para ayudar a su familia y a otros seres queridos”.*

Termino este apartado citando las palabras que el presidente Nelson pronunció en un devocional mundial para las mujeres en 2024. Destaca la contribución fundamental que hacemos como mujeres en el liderazgo religioso: *“Hermanas, por favor, nunca subestimen el extraordinario poder que hay en ustedes de influir en los demás para bien. Es un don con el que nuestro Padre Celestial ha investido a cada mujer del convenio. Como hijas de Dios por convenio, tienen una receptividad al Espíritu y una brújula moral aumentada que les dan la*

*capacidad de recibir revelación personal y de discernir la verdad del error. Al decir esto, no absuelvo a los hombres de distinguir el bien del mal ni de hacer el trabajo espiritual para recibir revelación. Sin embargo, si el mundo perdiera alguna vez la rectitud moral de sus mujeres, nunca se recuperaría”.*

*“Hermanas, necesitamos que sus voces enseñen la doctrina de Cristo. Necesitamos su capacidad como mujeres de detectar el engaño y expresar la verdad. Necesitamos su sabiduría inspirada en sus consejos de familia, de barrio y de estaca, así como en otros lugares de influencia en todo el mundo. ¡Sus familias, la Iglesia y el mundo las necesitan! Hermanas, nadie puede hacerlo todo, ni tampoco deben intentarlo. No obstante, sé cuán crucial es su parte en la edificación del reino de Dios”.*

## **Clarisa Nieva Echeverría**

### *Comunidad Bahá'í*

Clarisa Nieva Echeverría, miembro de la Comunidad Bahá'í, posee una licenciatura en Empresariales, un Máster en Marketing por la Universidad Autónoma de Madrid y un posgrado en Comunicación Digital y Redes Sociales por IEBS Business School. Desde 2002 colabora con la Oficina de Asuntos Externos de la Comunidad Bahá'í en España, encargándose de las relaciones institucionales y de la representación ante el gobierno y la sociedad civil. Ha formado parte del Movimiento Interreligioso de Madrid y ha participado como ponente en el Foro Mundial de las Religiones de Barcelona. Actualmente, es directora de la Oficina de Asuntos Públicos de la Comunidad Bahá'í en España y miembro activo del Comité de Solidaridad con los Bahá'ís, que promueve la defensa de los derechos humanos y civiles de estas comunidades, especialmente en países donde sufren discriminación y persecución, como Irán y Yemen.

*¿Qué retos he tenido que afrontar para ocupar mi actual posición en la confesión religiosa a la que pertenezco?*

Para mí, los retos de ocupar mi posición han supuesto dos desafíos en el ámbito personal. He tenido que re-enfocar mi experiencia profesional a un sector diferente y, al mismo tiempo, conocer un nuevo país, tras haber decidido emigrar con toda mi familia. Afortunadamente pertenecer a la Fe Bahá'í me ha permitido formar parte de una comunidad con estructuras más abiertas y equitativas. La presencia de la comunidad Bahá'í en España se remonta 76 años atrás, y uno de los principios fundamentales del mensaje de Bahá'u'lláh, nuestro profeta, es que hombres y mujeres siempre han sido y serán iguales ante los ojos de Dios. Este principio se traduce en nuestra vida individual, comunitaria y en la aplicación práctica de la igualdad en la sociedad. Aunque he tenido la fortuna de nacer y vivir en un entorno donde esta igualdad es evidente, sé que en muchos lugares del mundo, e incluso en algunos sectores de la sociedad española, sigue siendo un desafío.

En la Comunidad Bahá'í no existe clero ni una estructura de liderazgo eclesiástico. Todos los miembros, hombres y mujeres, tienen la responsabilidad y oportunidad de participar en el sistema administrativo compuesto por las Asambleas Espirituales Locales y la Asamblea Espiritual Nacional, formada por nueve personas elegidas anualmente. Estas elecciones no dependen de candidaturas ni protagonismos, sino de cualidades espirituales

y de servicio. Al solicitar a nuestra oficina de Secretaría un análisis estadístico sobre la administración bahá'í en España, constaté que el 62% de quienes participan en distintos estamentos locales, regionales y nacionales son mujeres, reflejando la aplicación práctica del principio de igualdad.

Acceder al cargo de directora de la Oficina de Asuntos Públicos –encargada de representar a los Bahá'ís de España en diversos ámbitos, incluyendo relaciones institucionales con el gobierno y los medios de comunicación–, como cualquier proceso de selección de personal, ha requerido superar la evaluación de competencias y aptitudes necesarias. Todo ello ha supuesto algunos desafíos personales. Aunque soy española, mi acento y experiencia internacional a veces suscitan preguntas sobre mi origen, lo que puede generar en mí misma ese llamado “síndrome del impostor”, el cual me hace pensar que “he nacido en el extranjero y ahora represento a los bahá'ís de España”. Sin embargo, me recuerdo a mí misma que otro de nuestros principios es la eliminación de todos los prejuicios: Bahá'u'lláh enseñó que “la tierra es un sólo país y la humanidad sus ciudadanos”, sumado al dato de que en España el 19%<sup>1</sup> de la población hemos nacido en el extranjero. Por lo tanto, la diversidad es parte integral de nuestra sociedad, y debemos promoverla no sólo en términos de género, sino también en orígenes, formas de pensar y acentos.

*¿Qué oportunidades de actuación, organización y decisión me brinda mi actual posición en la confesión religiosa?*

Representar a la Comunidad Bahá'í en foros y espacios diversos me permite destacar como mujer en ámbitos donde el liderazgo religioso sigue estando mayoritariamente representado por hombres. Más allá del valor simbólico de la representación femenina, desde la Comunidad Bahá'í creemos que la paz mundial, la convivencia fraterna y la unidad en la diversidad son compromisos que nos incumben a todos. La misión de nuestra oficina se ha enfocado en diversas áreas de trabajo, participando activamente en conversaciones a nivel nacional con diferentes instituciones y actores del sector público con el propósito de contribuir a nivel del pensamiento en quienes tienen la misión de generar políticas públicas.

Otra oportunidad que me brinda mi posición de liderazgo es promover la reflexión en torno a la idea de que la igualdad de género no es sólo

---

<sup>1</sup> Censo anual de población. Primeros resultados 2025. Instituto Nacional de Estadística. [www.ine.es](http://www.ine.es).

un objetivo que la humanidad aspira a alcanzar, sino una condición necesaria para la paz y la prosperidad. Las sociedades con mayores niveles de igualdad entre los sexos tienden a tener menores niveles de conflicto violento. Asimismo, es ampliamente aceptado que los procesos de paz con mayor participación de las mujeres tienden a ser más duraderos.

*¿Aporta la mujer una visión especial cuando ocupa un lugar de liderazgo en la comunidad?*

Creo que la visión femenina en el liderazgo trasciende el ámbito religioso y se refleja también en estudios sobre gestión y éxito en empresas y países liderados por mujeres. Aunque hombres y mujeres somos iguales y debemos tener las mismas oportunidades, existen diferencias físicas y biológicas, y condicionamientos culturales que asignan roles diferenciados: el hombre como proveedor y la mujer como cuidadora y educadora. Hoy, la sociedad demanda que ambos géneros compartan roles y visiones, desarrollando cualidades tradicionalmente atribuidas al otro.

Abdu'l-Bahá señaló a principios del siglo XX que: “El mundo del pasado ha sido gobernado por la fuerza y el hombre ha podido dominar a la mujer debido a sus cualidades más potentes y agresivas tanto físicas como mentales. Pero el equilibrio está variando, la fuerza está perdiendo su dominio, y la actividad mental, la intuición y las cualidades espirituales de amor y servicio en las que la mujer es fuerte, están ganando en poder. En adelante tendremos una época menos masculina y más influida por los ideales femeninos, o dicho de otra forma, será una época en la que los elementos masculinos y femeninos de la civilización estén más equilibrados”. Esto no implica imitar el liderazgo del otro género, sino colaborar y respetar las diferencias, superando prejuicios que no dependen del género y promoviendo estilos de liderazgo consultivos y empáticos.

*¿Qué desafíos enfrentan las mujeres en mi comunidad religiosa respecto al liderazgo femenino?*

En la Comunidad Bahá'í no existen techos de cristal internos que limiten el liderazgo femenino; la participación depende del interés y voluntad de cada persona. No obstante, conciliar roles profesionales, familiares y comunitarios supone un desafío donde la colaboración de la pareja es fundamental, así como replantear prioridades y superar barreras autoimpuestas.

El principal desafío es extender la participación y el liderazgo desde la comunidad religiosa hacia todos los ámbitos de la sociedad, desde lo local hasta lo regional y nacional. En la sociedad española, sí existe un techo de cristal: según un informe de la consultora KREAB<sup>2</sup>, sólo el 25% de los líderes en espacios públicos de notoriedad son mujeres, mientras que la paridad en varios ámbitos europeos está fijada en un 40%. Según los datos de ClosinGap<sup>3</sup>, la brecha de género se cierra actualmente a un ritmo anual de 0,8–1%, alcanzando la paridad en 37 años al ritmo actual. Por ello, romper los techos de cristal, tanto personales como públicos, en todos los sectores, incluidas las estructuras religiosas, es un desafío como sociedad, pues todos, sin distinción de género, creencia, ideología, procedencia u otro factor diferenciador, podemos contribuir al progreso y bienestar social.

---

<sup>2</sup> Kreab. *KREAB y ClosinGap publican su informe sobre la brecha de género en posiciones de notoriedad pública.* <https://kreab.com/espana/actualidad/kreab-closingap-informe-brecha-genero-notoriedad-publica/>.

<sup>3</sup> Closingap. *V Índice Closingap.* <https://closingap.com/que-hacemos/indice-closingap/v-indice-closingap/>.





**MANTÉNGASE INFORMADO  
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbase gratis  
al boletín informativo  
[www.dykinson.com](http://www.dykinson.com)**

**Y benefíciense de nuestras ofertas semanales**



**L**a obra que tiene el lector en sus manos aborda un tema crucial en nuestro tiempo, cual es la conquista de los derechos de la mujer en un marco complejo como el de las religiones. En concreto, en las principales confesiones religiosas minoritarias en España.

Las mujeres han desempeñado y desempeñan un papel fundamental en el seno de las distintas religiones del mundo. Sin embargo, el acceso a los principales puestos de liderazgo en sus comunidades les ha sido vetado tradicionalmente como consecuencia de la influencia de patrones patriarcales que han permeado la estructura de las distintas comunidades religiosas, tanto en Occidente como en Oriente. En los últimos tiempos, los avances en materia de igualdad de género han tenido un reflejo también en el seno de alguna de las grandes religiones. Sin embargo, el acceso a los puestos de máxima responsabilidad, de magisterio y contacto directo con lo sagrado todavía no se les permite en muchas comunidades religiosas.

Las mujeres miembros de minorías religiosas enfrentan, además de la dificultad de ser mujer en el seno de estructuras de poder en ocasiones muy masculinizadas, el desafío de la pertenencia a comunidades minoritarias con el correspondiente factor de lucha contra posibles discriminaciones.

La obra aborda, en sus distintos capítulos, temas clave como el histórico proceso de conquista de los derechos de la mujer, sus logros y retrocesos en determinados lugares del mundo, el concepto y la regulación jurídica de las minorías religiosas en España, la diversidad religiosa actual en nuestro país, el pulso entre igualdad de género y la autonomía que tienen las confesiones religiosas para autorregularse, el activismo político de las mujeres musulmanas en España y la ordenación de mujeres en el seno de la Iglesia anglicana que acaba de proclamar recientemente, como Arzobispa de Canterbury y máxima representante de la Iglesia, a una mujer. Se añade, además, un capítulo que recoge las conversaciones mantenidas con mujeres que están liderando comunidades religiosas minoritarias en España en la actualidad.

Esperamos que el lector encuentre en sus páginas sugerentes argumentos que le permitan reflexionar y descubrir el sinuoso camino de la lucha por la igualdad de la mujer en todos los ámbitos y órdenes de la vida. Un camino que requiere y necesita la unión de todas y que aspira a lograr el respaldo y el apoyo de todos.



9 791370 470814