

SIMBOLOGIES EN L'ESPAI PÚBLIC

Els debats sobre l'ús del *hijab* a Europa

Jordi Moreras

1. INTRODUCCIÓ

El 3 d'octubre de 1989, el diari local *Le Courrier Picard* va publicar que en el col·legi públic Gabriel Havez de Creil (una ciutat industrial uns cinquanta quilòmetres al nord de París), tres adolescents d'origen magribí havien estat apartades de classe perquè no volien treure's el *hijab*. L'endemà, altres diaris francesos d'abast nacional també es van fer ressò de la notícia, començant per *Libération* (“L'ús del vel qüestiona la laïcitat de l'escola de Creil”) i, en els tres mesos següents, diaris i setmanaris van dedicar una atenció especial al cas. Aleshores pocs es podien imaginar que aquell cas es convertiria en la primera manifestació pública d'un debat que encara continua, no només a França, sinó també a tot Europa, respecte de les formes de vestir de les dones musulmanes.

Gairebé vint anys més tard ningú no recorda el col·legi de Creil, ni aquelles tres adolescents —la Samira, la Fatima i la Leïla—, ni que més de la meitat de l'alumnat d'aquella escola era d'origen estranger. I, encara menys, que quan es va saber la decisió de la direcció d'apartar de classe aquestes noies magribines, es plantejava una altra polèmica de caràcter “religiós” en el centre per la negativa de divuit alumnes jueus a assistir el dissabte al col·legi. Potser la pregunta que caldria fer-se és per què un cas va ser destacat sobre l'altre: si en ambdós es produïa una situació d'absentisme escolar que afectava el seguiment del curs, per què la negativa de les tres alumnes a treure's el *hijab* va acabar sent presentada com una amenaça a la laïcitat, com el “Munich de l'escola republicana”? (d'acord amb l'expressió emprada per cinc filòsofs francesos —entre ells, Régis Debray i Alain Finkielkraut—, en una declaració polèmica publicada al setmanari *Le Nouvel Observateur* el novembre del 1989).

Plantejar de nou algunes de les qüestions que no es van resoldre llavors ens serveix per argumentar que si existeix algun tret que caracteritzi les diverses polèmiques generades a

Europa entorn de l'ús del *hijab*, independentment de la contextualització i especificitat nacional de cada una, és precisament l'acumulació d'implícits en els debats que s'elaboren. Destacar allò que no és palès en els discursos, els arguments i les paraules dels actors que hi estan implicats, allò que hi és difuminat però que en la perspectiva temporal apareix clarament dibuixat, és fonamental per comprendre allò que es va dir, per què es va dir i a qui s'adreçava.

Aquest informe és el resultat d'un anàlisi de la bibliografia produïda al llarg d'aquestes gairebé dues dècades sobre de l'ús del *hijab* a l'Europa occidental. En el procés de reconeixement de la presència musulmana a Europa, un dels moments més citats pels analistes, pel que té de visibilització reivindicativa dels mateixos col·lectius musulmans, han estat les polèmiques successives (especialment a França en tres períodes concrets: el 1989, el 1994 i el 2004) que han envoltat aquests usos indumentaris en contextos públics (especialment en l'àmbit escolar i laboral). Atesa la gran repercussió d'aquestes polèmiques en el país veí, hi ha una tendència a considerar-les quelcom propi de la societat gal·la i que no podria ser trasplantat a altres realitats europees. Però el cert és que el cas s'ha reproduït en altres contextos nacionals, la qual cosa ha mostrat que, més enllà de confirmar l'existència d'un “problema europeu respecte al *hijab*”, apareixen altres qüestions encara no resoltes entorn de l'encaix de les poblacions musulmanes i de l'expressió de la seva religiositat individual i col·lectiva, com també de les seves simbologies particulars en l'espai públic europeu.

Com a resultat d'un efecte de mimetisme, altres societats europees —entre elles, la catalana— també s'han interrogat sobre quina havia de ser la seva resposta a la introducció d'una pràctica concreta: l'ús del *hijab*. Això ha generat un debat intens —i de vegades mediàticament desproporcionat—, partint d'arguments a favor o en contra de la seva presència en l'espai públic. L'extensió d'aquest debat ha acabat per desmentir la idea del suposat caràcter francès d'aquest debat, mostrant com els interrogants eren compartits, si bé les respostes que es proposarien —almenys en el terreny legislatiu— diferirien en un ampli espectre que aniria des de la reglada laxitud britànica, al recurrent debat entre forces polítiques a Itàlia, passant per l'autonomia de resposta en el sistema federal alemany, fins arribar a l'explícita prohibició en l'àmbit educatiu francès, d'acord amb el que va dictar la llei de març de 2004.

Aquests debats arreu d'Europa s'han convertit en quelcom sensible, tan social com políticament, i han adquirit la condició de “polèmica mediàtica” perquè apuntaven en diverses direccions alhora. En primer lloc, l'ús del *hijab* per les dones musulmanes plantejava un interrogant respecte a com cada societat europea regula les expressions d'un pluralisme religiós cada vegada més evident, i que ja no forma part del conjunt de tradicions judeocristianes sobre les quals s'havien instituït els models clàssics de relació entre Estat i religió. En segon lloc, en tant que les dones que porten en públic el *hijab* són identificades com a part de col·lectius amb un passat migratori recent, els debats també han servit per avaluar els diferents models i les diverses experiències d'encaix de la immigració en els Estats europeus durant les darreres dècades. El manteniment d'aquests usos vestimentaris és interpretat com a indicador que la integració no ha funcionat, amb la qual cosa es reconeix de forma explícita la precondició d'assimilació respecte a l'exteriorització d'aspectes culturals o religiosos de les persones immigrades, inserida en el nucli central d'aquests models. En tercer lloc, les polèmiques plantejaven la qüestió no sempre ben resolta de l'expressió pública de les identitats entre els col·lectius minoritaris. En aquest cas, els musulmans i les musulmanes adquireixen una nova dimensió com a actors polítics emergents, que reclamen el reconeixement explícit de la societat de la qual formen part. No deixa de ser paradoxal que aquesta reivindicació pública fos protagonitzada en primera instància per adolescents i dones joves, i no per les entitats que es postulaven com a representants dels col·lectius musulmans (encara que després serien les primeres que n'intentarien extreure alguna rendibilitat estratègica, recolzant públicament l'opció d'emprar el *hijab*). En quart i darrer lloc, cal tenir present que aquestes polèmiques s'han desenvolupat en un context d'opinió respecte de l'islam i dels musulmans força condicionat pel convuls panorama internacional. La internacionalització d'aquestes polèmiques (amb la intervenció de diverses autoritats religioses en països musulmans) ha contribuït encara més a reforçar la impressió que ens trobem davant d'un nou episodi de la confrontació entre l'islam i Occident. De fet, que els debats s'hagin estès d'un país europeu a un altre, com també d'Europa a altres països musulmans, testimonia l'innegable component transnacional present en la configuració de l'actual islam europeu.

Així doncs, aquest debat va més enllà de saber els perquès d'una pràctica vestimentària concreta entre les musulmanes europees (un aspecte que cal situar dins del procés de configuració d'una identitat multidimensional i complexa), i aquest informe pretén establir un balanç dels principals arguments que s'han exposat en els diferents debats plantejats a

Europa, sense pretendre fer-ne cap mena d'avaluació o judici. No hem volgut afirmar que cal fer respecte a aquests usos vestimentaris, ni tampoc no hem volgut donar arguments a partidaris o detractors de l'ús del *hijab*. Davant les evidències que indiquen que aquest ja és un debat que comença a plantejar-se a Catalunya, pensem que és útil exposar algunes idees que han nodrit els debats d'aquestes dues darreres dècades, per poder abordar de forma proactiva i dialogada aquesta qüestió.

2. CONTEXTOS

En els estudis sobre l'islam europeu, se solen citar dues dates clau que van contribuir a modificar les percepcions de les poblacions europees sobre les comunitats musulmanes presents al vell continent. El 1988 es recorda per la polèmica que va generar la publicació de l'obra *Els versicles satànics*, de l'escriptor angloindi Salman Rushdie, i la violenta reacció de les comunitats musulmanes britàniques (com també les d'altres parts del món), pel que es considerava una ofensa a la figura de Mahoma. Tothom recorda que Rushdie va ser amenaçat de mort, i que avui dia encara necessita protecció policial. Va ser la primera vegada que les opinions públiques europees van veure com reaccionaven els membres d'unes comunitats que, fins aleshores, s'havien mantingut en una discreta invisibilitat social. La reclamació dels musulmans —encara avui no concedida— de poder-se beneficiar del marc de protecció que oferia la llei britànica contra la blasfèmia (que, en canvi, sí que protegeix cristians i jueus), va confirmar públicament la voluntat d'aquest col·lectiu de reclamar el seu estatus com de ple dret en la societat britànica.

El 1989 es recorda, en canvi, per la polèmica sorgida en un col·legi públic francès davant la negativa de tres alumnes a treure's el *hijab* a l'hora d'entrar a classe. La data no podia ser més significativa: aquell any, l'Estat i la societat francesos s'havien abocat en cor i ànima a celebrar el bicentenari de la Revolució francesa, i França vivia en un estat d'efervescència nacionalista, en què la recuperació del passat servia de bandera per afrontar amb optimisme el futur de la nació. Sense aquest context marcat tan simbòlicament no es pot entendre com un conflicte local es va convertir en una polèmica formidable d'àmbit nacional. Des del primer moment, el cas es va plantejar des d'una perspectiva de confrontació de valors, els de la República laica francesa i els que semblaven els propis d'una tradició religiosa. La *magnitud ideològica* del debat, molt a la manera transcendental d'afrontar els debats que tenen

la intel·lectualitat i l'opinió pública franceses, va impedir d'abordar la qüestió d'una manera instrumental i reglamentada dins del marc escolar. El vel de tres adolescents franceses d'origen magribí estava posant en dubte tot l'edifici de la laïcitat institucionalitzada. La decisió del llavors ministre d'Educació nacional, Lionel Jospin, en dictar una circular on es deia que els signes religiosos no havien de ser motiu d'expulsió, va tancar provisionalment aquesta polèmica, que tindria la seva continuació anys més tard, entre el 1994 i el 1995 i entre el 2003 i el 2004, de nou en l'àmbit escolar.

Totes dues polèmiques són reveladores del canvi de percepció de les opinions públiques europees pel que fa a la reivindicació activa del col·lectiu musulmà que reclamava ser reconegut en l'espai públic. En totes dues situacions es van generar processos de confrontació de valors i de principis (tolerància, llibertat d'expressió, llibertat religiosa, igualtat), que tant van ser reivindicats en la seva dimensió individual com col·lectiva. Aquests van ser els primers debats públics a Europa respecte de l'encaix de l'islam com a culte i dels musulmans com a col·lectiu social.

El fet que algunes de les qüestions plantejades a finals dels anys vuitanta encara estiguin per resoldre manifesta la permanència d'un debat profund on, tant les societats europees com les comunitats musulmanes, s'interroguen sobre la seva condició, i en què es formulen de manera preeminent quatre grans qüestions:

a. La (in)completesa dels projectes nacionals, ja que els Estats europeus mantenen una tensió entre el manteniment d'un sentiment de pertinença nacional i una voluntat políticament condicionada de construir plegats l'edifici comú europeu.

b. L'avaluació dels models proposats per a l'acomodació i la participació ciutadana dels col·lectius immigrants, fonamentats sobre una sèrie de principis i valors propis de cada cultura política nacional, que de vegades s'han vist superats per les diverses dinàmiques socials que s'han generat.

c. La reinterpretació de les relacions entre l'Estat i les confessions religioses, en què l'existència d'un marc legal fruit de les relacions històriques amb una (o unes) tradicions religioses determinades planteja seriosos dubtes que sigui útil a l'hora d'abordar qüestions derivades d'una situació de creixent pluralització religiosa.

d. Els processos de reivindicació política de l'espai públic, on la presència de determinades simbologies culturals i religioses és interpretada com a contrast respecte a la idea que defensa la “necessària” neutralitat d'aquests espais públics.

Arreu d'Europa, l'islam ha estat l'exemple entorn del qual es debaten totes aquestes qüestions. Aquests debats sovint estan condicionats per la identificació de l'islam amb uns trajectes migratoris (més recents o més antics, depenent dels països), la qual cosa contribueix a reforçar el caràcter permanentment “importat” de la seva presència. En aquelles societats en què els col·lectius musulmans encara no han completat les seves primeres generacions (com serien els casos d'Itàlia o Espanya), l'exemple de les comunitats musulmanes sempre és citat per a mostrar les dificultats *fortes* de l'encaix social de la immigració, prenent el cas d'uns col·lectius dels quals se'n destaca la “diferència essencial”. Alhora, però, que hom construeix aquesta alteritat tan essencialment marcada com a insuperable, no només s'acaba limitant radicalment l'abast d'un debat, sinó que s'evidencien les formes d'autodefinició de les mateixes societats europees. Així va ser en el debat sobre el preàmbul de la Constitució europea (“Europa és un club laic o d'herència judeocristiana?”), amb el rerefons de la futura incorporació de Turquia a la Unió Europea. Més enllà d'aquests debats, la prevalença arreu d'Europa d'un discurs que insisteix sobre la “diferència inquietant” de l'islam i dels musulmans, afavoreix que s'ignorin les evidències de la seva “integració substancial”, en favor d'una “percepció conflictual” d'aquest encaix social. La presència musulmana contemporània no només ens remet a un passat concret, sinó que ens vincula a un futur immediat, pel fet que l'islam no només s'ha convertit en la segona presència religiosa a Europa, després de la cristiana, sinó que aquesta presència es considera “definitiva i irreversible”. El trencament de la temporalitat de les migracions (“la il·lusió d'una presència necessàriament provisional”, de què parlava Abdelmalek Sayad), l'evidència que determinades presències es mantindran sobre un territori, modifica radicalment moltes percepcions de les societats europees respecte a les migracions. A més, en el cas concret del manteniment (i la reivindicació activa) de determinats usos vestimentaris de les dones musulmanes (i, més en concret, de les noves generacions, moltes ja nascudes en territori europeu), s'acaben trencant altres pressupòsits que eren presents en les opinions públiques europees: la de la seva *neutralitat com a actors polítics*, reivindicatius dels seus drets individuals i col·lectius (una nova il·lusió que també es trenca, com també ens recordava Sayad), i la de la seva *reductibilitat cultural*, segons la qual el temps seria el principal

factor afavoridor de l'assimilació cultural, tant de formes com de continguts, la qual cosa faria que les generacions que succeïrien als primers migrants pràcticament oblidarien aquestes referències culturals. Definitivament, la variable d'assimilació ha deixat de ser un argument explicatiu de l'encaix d'aquests col·lectius a Europa.

Els debats entorn del *hijab* a Europa ens demostren que aquestes dues il·lusions s'han esvaït, i que cal elaborar nous enfocaments per comprendre les noves realitats que es configuren. En destacarem dos elements: les expectatives respecte a la integració de les dones musulmanes, i la institucionalització d'una esfera pública musulmana a Europa com a espai de debat.

2.1. La superació de les expectatives respecte a la integració de les dones musulmanes

La pervivència i/o la multiplicació de formes d'expressió de determinats hàbits vestimentaris entre les dones musulmanes genera un cert regust de fracàs entre aquells actors i aquelles institucions que van proposar iniciatives en favor de la integració social de les dones immigrades a Europa. Seria excessivament generalista afirmar que totes les polítiques i intervencions que s'han fet en els darrers decennis arreu dels països europeus en favor d'aquest col·lectiu, s'hagin orientat des dels mateixos punts de partida. Tanmateix, sí que hi ha algunes convergències: per exemple, a l'hora de ressaltar la importància de la incorporació laboral de les dones de cara a la seva integració social. En els casos dels col·lectius immigrants formats predominantment per dones, era evident la modificació de la dimensió androcèntrica que convertia l'home en protagonista principal dels processos migratoris. Però la preeminència femenina en les negociacions intrafamiliars per a prendre determinades decisions sobre la integració en la societat receptora es feia molt més palesa en aquells col·lectius migrants clarament “feminitzats” (on les dones eren les que havien emigrat en primer lloc; per exemple, en el cas català, les filipines o les dominicanes), més que no pas en aquells on la dona semblava haver adquirit una posició molt més dependent respecte dels homes que van emigrar primer i que després, d'acord amb la voluntat del marit, també van emigrar. En el cas concret de les dones musulmanes, a aquest factor se li afegeix una altra percepció, la que les imagina subjectes a una reclusió en l'espai privat, i

que provoca aquests arguments que insisteixen sobre la necessària inserció laboral d'aquestes dones com a forma de fer-les “sortir a l'espai públic”.

Aquest component de dependència sempre ha anat acompanyat d'una determinada lectura cultural, en què s'avaluaven els diferents models de relació matrimonial d'acord amb una interpretació dels principis de desigualtat home-dona inherents a determinats contextos culturals dels quals formen part les societats musulmanes. És lògic que, en virtut d'aquests criteris que insisteixen sobre aquesta *desigualtat afegida* pel fet de provenir de determinats orígens, s'elaborin intervencions específiques respecte al que es consideren també unes necessitats específiques d'unes dones en concret. Cal dir que les evidències de desigualtat entre homes i dones en les societats de les quals provenen, no necessàriament descriu les realitats particulars i concretes d'aquestes dones en context migratori. Tanmateix, les dones immigrades provinents de països musulmans han estat definides per moltes polítiques públiques europees com a “col·lectius diana” d'unes intervencions específiques respecte a unes condicions que s'entenen com l'expressió d'un *plus* de dominació masculina sobre elles.

La lectura *victimitzadora* de la figura de les dones (immigrades) musulmanes que s'incorpora en alguns programes d'intervenció social és prou evident per a considerar-la simplement com un argument implícit en la definició d'aquestes intervencions. Una lectura que limita i deforma la capacitat de transformació i d'autonomia d'aquestes dones. La submissió que, s'argumenta, manté les dones immigrades musulmanes lligades a una tradició patriarcal, condiciona el caràcter dependent i passiu. No obstant això, i com a conseqüència de la continuïtat d'aquest mateix argument, es generen noves esperances respecte a les filles d'aquestes famílies, que es pensa que podran deslligar-se del jou d'una tradició que va anorrear com a persones les seves mares. La complexitat no es derivaria només de les pressions implícites de les societats europees sobre les noves generacions (especialment en el cas de les noies) perquè siguin capaces de trencar amb el seu passat (i present) familiar. Aquest nucli també reacciona reclamant dels fills la lleialtat deguda al fet de ser membres d'una col·lectivitat que es regeix per patrons culturals i, sobretot, experiències similars en context migratori. Aquesta doble pressió de ser continuadors d'una tradició familiar o bé de separar-se'n abruptament, genera situacions difícils de resoldre. Algunes lectures que han volgut explicar la complicada situació que es genera en aquests processos, sovint en uns contextos socials molt durs (seria el cas de moviments com “Ni putes ni soumises”, que en

tot cas fa un bon diagnòstic d'una part d'aquesta realitat, però s'equivoca en les causes que la provoquen), contribueixen a fomentar arguments reduccionistes.

El fet que les noves generacions de musulmans a Europa expressen la seva pertinença religiosa de manera diferent de la dels seus pares ha estat ressenyat per nombrosos estudis, almenys des de la segona meitat dels anys noranta. Però el més significatiu és que l'interès per com expressen aquests joves la seva identitat religiosa fa canviar el discurs de les ciències socials respecte a l'islam a Europa: en primer lloc, el fet de parar atenció a la perspectiva individual de les persones que expressen les seves creences i pertinences, complementa la perspectiva institucional que fins llavors era predominant. En segon lloc, i molt significativament, en centrar-se sobre la figura de les joves d'origen musulmà, aconsegueix trencar amb la idea que l'islam europeu és un afer dels homes i comença a tenir en compte la rellevant aportació de les dones en aquest procés.

El renovat interès de les ciències socials per l'estudi de la religiositat personal a Europa, permet comprendre millor els arguments que s'apleguen davant l'expressió concreta d'una observança religiosa. En aquest sentit, l'ús del *hijab* no només ha estat interpretat des de diferents punts de vista, tal com ho expressen les persones que s'hi identifiquen (vegeu Gaspard i Khosrokhavar, 1995, el primer estudi fet a França que es va interessar per conèixer de primera mà les raons que impulsaven les joves musulmanes a portar-lo); també ha servit per indicar que no és simplement la reproducció d'un tret cultural o d'una observança religiosa, sinó quelcom més relacionat amb la redefinició de la seva pràctica social. Sigui en clau religiosa o no, o vinculada a alguna observança religiosa concreta, el més rellevant és que les noves generacions de musulmans europeus, desenvolupen una més que notable i activa visibilitat en l'espai públic de les societats europees.

2.2. L'emergència d'una esfera pública islàmica a Europa

Aquestes visibilitats renovades de la presència musulmana, a través de la reivindicació de les seves noves generacions de poder expressar la seva identitat religiosa, tenen un paper clau en la configuració de l'anomenat *islam europeu*. No deixa de ser singular i paradoxal alhora que, a l'hora d'argumentar com ha d'encaixar la tradició religiosa de l'islam a Europa, el primer cas pendent d'abordar (i de resoldre) l'hagin plantejat unes adolescents musulmanes

que han mostrat obertament la seva pertinença religiosa. És paradoxal perquè evidencia que la configuració de la presència musulmana ni depèn de decisions únicament masculines (la prevalença masculina en la direcció de les organitzacions musulmanes a Europa, tanmateix, continua sent excessivament elevada), ni de les decisions dels membres d'aquelles primeres generacions que van protagonitzar les primeres iniciatives col·lectives musulmanes per crear mesquites locals o comitès regionals.

És a dir, la reivindicació identitària d'unes joves musulmanes qüestiona la implícita preeminència de gènere i de generació que mostrava l'islam europeu fins ara. Les polèmiques entorn del *hijab* han situat les dones en el centre de les evolucions recents de l'islam europeu. Però l'ús del *hijab* també revela una determinada forma de redefinir la relació amb la pròpia tradició, no es pot interpretar simplement com la reproducció d'una pràctica trasplantada d'origen, o bé transmesa a través de generacions, sinó com l'expressió de noves formes d'entendre la pertinença a l'islam que revisen els significats atribuïts a determinades pràctiques socials. L'ús del *hijab* entre les joves musulmanes és l'evidència d'un “gir intergeneracional”, que mostra una clara oposició entre les noves versions d'aquesta tradició reinterpretada, respecte a les formes que havien estat transmeses generacionalment. La transmissió religiosa comença a veure's contestada per l'aportació del capital intel·lectual d'unes generacions més ben formades que els seus progenitors.

Aquesta és una de les moltes evidències de l'existència d'un debat intern dins dels diferents islams europeus sobre les noves condicions que acompanyen el seu encaix social. No ens trobem, pròpiament, amb un debat només doctrinal (malgrat que sigui una de les dimensions que generen l'heterogeneïtat constitutiva de l'islam europeu), sinó també de pràctiques i consciències individuals, la qual cosa transforma radicalment la percepció de les clàssiques formes d'expressió de l'autoritat religiosa. Un debat on les expressions d'una pertinença individual (quelcom més ampli que la mera expressió de religiositats personals), qüestionen alguns elements sobre els quals es reconstrueixen les referències institucionals de la tradició islàmica (de la transmissió religiosa familiar a la institucionalització del culte i l'autoritat religiosa). El buit referencial que, malgrat tot, continuen tenint aquestes noves generacions pel que fa als significats de les seves pràctiques religioses, genera una demanda de coneixement, a la qual intenta respondre el cúmul de publicacions, d'iniciatives formatives o de productes religiosos elaborats per iniciativa de musulmans establerts a Europa.

L'efecte profundament transformador d'aquestes lectures elaborades a Europa també repercuteix sobre les propostes de representació de les comunitats musulmanes, que no poden ignorar les dinàmiques que s'estan generant en els col·lectius musulmans i intenten atreure-les als seus projectes d'institucionalització d'un lideratge islàmic. És significatiu observar quines lectures estratègiques fan aquestes instàncies representatives respecte a la irrupció en l'espai públic europeu d'una reivindicació com el *hijab*. El següent cas és clarament exemplificador: l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) organitza anualment una trobada islàmica a Le Bourget. L'abril del 2003, pocs dies després de la primera elecció de Conseil Français du Culte Musulman, el llavors ministre de l'Interior, Nicolas Sarkozy, va ser convidat pels organitzadors a fer la conferència inaugural. Al llarg de la conferència tot van ser lloances en favor de la configuració d'un “islam francès”, a les quals el públic va respondre amb càlids aplaudiments. Però en la part final del discurs, el ministre va insistir en la necessitat de retratar-se sense *hijab* en les fotografies dels documents d'identitat. La resposta de l'auditori va astorar els mateixos organitzadors, ja que les paraules de Sarkozy van ser sepultades pels xiulets. Aquest incident va ser reproduït de seguida pels mitjans de comunicació francesos, i es considera un dels factors desencadenants de la darrera polèmica sobre l'ús del *hijab*, que va conduir a l'aprovació de la llei contra l'ús de símbols religiosos ostensibles, de març de 2004. La mobilització que es va generar en contra d'aquesta llei va dur a una situació incòmoda els dirigents de la UOIF, que veien com la reacció de les seves bases els podia fer perdre l'estatus d'interlocutor que havia aconseguit davant l'Estat francès. Finalment, la UOIF es va decantar estratègicament a favor del manteniment d'aquesta posició aconseguida, i no va donar suport a les manifestacions en contra de l'aprovació de la llei.

Casos com aquests evidencien les tensions entre els dos àmbits d'aquesta esfera pública islàmica a Europa, el del debat no només doctrinal sinó també d'estructuració entre creences i pertinences, i el de les propostes d'estructuració i/o representació del col·lectiu davant la societat europea. La tendència que es dibuixa, però, afavoreix una creixent institucionalització de les representacions musulmanes, en bona part com a resultat de la demanda insistent dels governs europeus de saber qui són els seus interlocutors.

3. ARGUMENTS

De fet, abans dels fets del 1989 a França, ja s'havien produït altres situacions de controvèrsia sobre l'ús del *hijab* als Països Baixos, que havien generat algun tipus de resposta pública per tal de limitar-ne l'ús en contextos com ara l'escolar. Des de llavors s'ha escrit molt sobre quina hauria de ser la resposta de les escoles, en tant que espais públics. Acadèmics, periodistes, responsables polítics, líders comunitaris, tothom ha donat arguments per interpretar aquestes polèmiques. Però l'ús del *hijab* és realment l'expressió d'una obligació religiosa, o la reproducció d'un determinat tret cultural trasplantat d'origen? És un símbol identitari, o una moda d'adolescents? És la clara expressió de la submissió de la dona musulmana a un règim patriarcal, o una decisió lliure de les qui el porten? És un indicador de la progressió del fonamentalisme entre aquests col·lectius, o per contra, ens indica la multiplicitat de lectures doctrinals que hi ha a l'islam europeu? Cal prohibir-ne l'ús públic, cal tolerar-ho en virtut d'un principi de respecte multicultural, o cal restar indiferents davant d'aquesta indumentària? Cal acceptar determinats usos del *hijab*, o prohibir els que limiten la comunicació efectiva amb la persona que el porta (com el *burqa*)?...

Tota una allau de preguntes obertes que, en aquests gairebé vint anys, hom ha intentat resoldre, no sense polèmica, i sobre una base amarada de prejudicis respecte a l'islam i als musulmans, a la qual s'han afegit periòdicament nous ingredients en forma de noves polèmiques, de difícil digestió per a les opinions públiques europees. Una bona prova d'aquesta mixtura en la forma d'abordar i comprendre aquestes noves realitats, és la multiplicitat de noms que s'han emprat per fer-hi referència: *vel*, *fulard*, o *mocador*, els termes més freqüents, per bé que fa poc comencen a ser substituïts per altres de més específics, que també comencen a ser familiars: *hijab*, *xador*, *niqab*, *burqa*, *jilbab*, *kehimar*... És significatiu veure com en els darrers anys s'han introduït aquests termes, sovint confonent el seu significat entorn d'una suposada forma única de portar aquests hàbits vestimentaris islàmics, la qual cosa ha generat iniciatives curioses dels mitjans de comunicació, per tal de donar indicacions per distingir els diversos conceptes.

Certament, la confusió de termes és una prova més del profund desconeixement i dels prejudicis que s'incorporen en la comprensió d'aquestes pràctiques. Testimoni d'això és l'actual tendència a emprar el concepte de *burqa*, per tal d'establir un criteri per no acceptar els usos indumentaris més estrictes. Quan la ministra holandesa encarregada dels afers

d'Immigració i Integració, Rita Verdonk, va anunciar el 2005 que el govern holandès tenia la intenció de prohibir l'ús del *burqa* en els espais públics, aquest terme va començar a emprar-se de manera més habitual en els debats. El *burqa*, significativament connotat en tant que es referia a la indumentària de les afganeses, un gran mantell blau amb una reixeta de tela que tapava completament el rostre, passaria a convertir-se en sinònim d'una forma extrema de portar el *hijab* que calia prohibir explícitament. L'expressió d'aquesta voluntat prohibicionista, argumentada des de diferents àmbits d'opinió, cometia un error de forma evident (a Europa no es duen *burqa*-s, per bé que sí *niqab*-s), malgrat que no de contingut —segons el seu criteri—, ja que el que es perseguia era limitar determinats usos que es consideren com a expressió d'una lectura extremadament rigorista de l'islam.

De fet, als Països Baixos ja s'han pres mesures oficials per limitar l'ús del *niqab* (un ús indumentari més estricte que protegeix, a més del cos, les mans i el rostre, deixant només els ulls a l'aire): el mes de març de 2003, la Commission for Equal Treatment va aprovar la prohibició d'ús del *niqab* per a les alumnes que participessin en les activitats dels centres regionals d'educació ocupacional, ja que —s'adduïa— presentava una important limitació en la relació entre professors i alumnes. L'agost del 2003, la Universitat de Leiden va prendre una decisió semblant respecte als seus alumnes, on a més de parlar de dificultats comunicatives, incorporava també un element relacionat amb la seguretat, pel fet que aquesta pràctica impedia la identificació de la persona. Al Regne Unit, els comentaris de l'exministre Jack Straw, l'octubre del 2006, en què desaprovava l'ús del *niqab*, considerant que era un obstacle per a establir unes bones relacions comunitàries, van provocar una reacció immediata dels representants musulmans, que van desaprovat els comentaris del polític laborista.

En altres parts d'Europa, aquesta *burqafòbia* ha estat àmpliament desenvolupada per forces polítiques ultraconservadores: a Bèlgica, alguns representants locals del partit democratacristià flamenc han suggerit diverses ordenances municipals per impedir, i multar, aquesta indumentària. A Itàlia, inspirats per les proclames xenòfobes d'Oriana Fallaci o Giovanni Sartori, la Lega Nord ha organitzat campanyes per a prohibir el "*burqa/niqab*" en els espais públics. A Catalunya, el partit Plataforma per Catalunya, va presentar el 2006 una moció al ple de l'ajuntament de Vic per impedir-ne l'ús en els espais públics.

El més revelador de tota aquesta focalització envers una indumentària que es considera excessivament rigorosa, és que denota l'existència d'un cert sentiment de disconformitat respecte a la resta de formes de vestir de les dones musulmanes. La unanimitat de la reacció en contra del *burqa* (sense arribar a qüestionar-ne l'existència real, o sense poder valorar quina incidència tenen els hàbits estrictes com el *niqab* en aquests col·lectius), ens mostra la prevalença d'una certa opinió implícita respecte a una pràctica que incomoda socialment. Un altre indicador de l'existència d'aquesta “remor de fons”, és el fet que respecte a aquesta qüestió es demana imperativament de cadascú de nosaltres una resposta i/o un posicionament. Existeix la convicció que aquesta és una qüestió sobre la qual *necessàriament* cal tenir alguna opinió, sobre la qual no es pot mantenir un criteri d'abstenció, ja que s'entén que no pot deixar ningú indiferent. I això pot deure's, probablement, al fet que s'interpreta que aquesta pràctica toca dos principis fonamentals en una societat democràtica: l'autonomia personal (perquè es considera que l'ús del *hijab* mostra l'evidència d'un control social) i la igualtat entre dones i homes (ja que s'interpreta que és indicador de la submissió de les dones a un poder patriarcal).

A continuació farem una lectura comparada dels pressupòsits que s'incorporen a les lectures que es fan d'aquests usos indumentaris, així com dels arguments que s'han arribat a exposar al llarg dels gairebé vint anys que fa que duren aquestes polèmiques, tenint en compte els diferents punts de vista. Començarem, però, sintetitzant algunes conseqüències d'aquestes polèmiques.

3.1. Una síntesi

Les diverses situacions que han provocat una discussió sobre el *hijab* es poden sintetitzar en una sèrie d'evidències que recollim en les sentències següents:

a. Malgrat que les polèmiques han tingut sempre una dimensió nacional, no per això se n'han evitat els efectes col·laterals, la generació de reaccions semblants en països veïns.

Les polèmiques sempre s'han interpretat des d'una lògica nacional, fent referència a qüestions i dinàmiques de cada país, la qual cosa els donava una singularitat que sovint dificulta les comparacions. Tanmateix, el cas francès destaca sobre la resta de polèmiques

europnees, tant per la recurrència (tres cops al llarg d'aquestes dues dècades), com per la resolució final (en forma de marc legal restrictiu, com a forma de reivindicar la idiosincràsia de la laïcitat en l'escola republicana), i per la repercussió internacional que ha tingut (interrogant altres realitats nacionals sobre la seva situació particular respecte a l'ús del *hijab*). D'altra banda, i cal remarcar-ho, en la resolució de cada cas ha estat el govern de cada país, i no cap mena d'instància europea superior, qui ha resolt cada una de les polèmiques.

b. Els debats han girat específicament al voltant de tres qüestions: l'èxit o el fracàs dels models d'integració de la immigració, la participació ciutadana en l'espai públic i els seus límits, i la llibertat religiosa en un context de creixent secularització.

La reivindicació d'una sèrie d'adolescents musulmanes de portar el *hijab* a l'escola, o la reclamació del dret d'unes treballadores musulmanes a vestir-se d'acord amb la seva opció religiosa, han estat sovint interpretats com a indicadors que el procés d'integració dels col·lectius musulmans no havia assolit els resultats esperats. Però quan, per exemple, es tracta de reivindicacions que formulen musulmanes que ja han nascut en territori europeu, o bé persones que s'han convertit a l'islam, llavors no té gaire sentit apel·lar a la resolució del procés d'integració de les persones immigrades. Per exemple, quan el parlament holandès va debatre la necessitat o no de prohibir l'ús del "*burqa-niqab*" en els espais públics, adduint criteris relacionats amb la integració dels col·lectius immigrants, la paradoxa era que bona part de les musulmanes que optaven per aquesta indumentària tan estricta eren converses a l'islam. Sembla més lògic abordar aquestes qüestions des del punt de vista de la participació ciutadana en l'espai públic, a no ser que s'interpreti aquest ús com un signe religiós que irromp en un espai públic que continua presentant-se com a neutral (encara que no ho sigui). Aquest és el principal escull per abordar formalment aquesta expressió religiosa dins del marc de la llibertat religiosa individual.

c. La resposta a aquestes polèmiques ha adoptat preferentment una dimensió administrativa i legal, que mostra la voluntat de limitar aquesta pràctica a una sèrie d'espais concrets.

Encara que no tots els països han elaborat una llei en resposta a aquestes reivindicacions (el cas francès és, en això, també una excepció), la gran majoria de decisions adoptades pels governs europeus té una dimensió clarament administrativa, de cara a ordenar, permetre o

limitar l'ús del *hijab* en espais molt determinats. Sovint han estat els tribunals superiors de justícia de cada país els que han dictaminat una resolució on s'interpretaven diferents marcs i disposicions legals.

d. Els dos espais públics on s'emplaça la polèmica per l'ús d'aquests hàbits indumentaris, són l'escola i el món laboral, on s'han establert una sèrie de limitacions.

Per bé que en les diferents polèmiques s'exposaven arguments que, globalment, feien referència a l'espai públic com a espai simbòlic de participació ciutadana, el cert és que els dos espais concrets als quals es feia referència eren l'escola i el món del treball. Ambdós, espais significats dins d'una idea general d'integració social, en els quals la irrupció del *hijab* semblava alterar alguna mena de context previ. En el cas de l'escola, potser el problema no es devia a l'existència o no de simbologies religioses que poguessin alterar el funcionament correcte de la socialització educativa (tot pensant que l'ús del *hijab* ho podria provocar), sinó a la complexa imbricació entre la responsabilitat formativa de l'escola i la seva capacitat real per corregir les dinàmiques socials que hi són trasplantades. En l'àmbit laboral, i tenint present que es tracta d'un àmbit autoregulat basat en el marc dels drets dels treballadors —que, tot i així, acaben entrant en processos de negociació amb els empresaris— la garantia d'uns principis basats en les pròpies conviccions religioses acaba esdevenint un element més de la negociació.

e. Aquestes limitacions han generat lectures crítiques del que es considera explícitament una discriminació social respecte a un col·lectiu pel que fa a l'expressió de la seva identitat religiosa.

La limitació en el reconeixement dels drets individuals en matèria de llibertat religiosa es considera l'expressió d'una discriminació, en tant que aquesta limitació no afecta altres expressions religioses. En el cas concret de la llei francesa del 2004 sobre els símbols religiosos en l'escola pública, l'informe anual de la Comissió de Drets Humans de les Nacions Unides hi va incloure una valoració crítica, perquè la considerava contrària a la garantia dels principis de llibertat religiosa. Les evidències d'una exclusió formalitzada a partir de l'aplicació d'una llei o d'un marc normatiu, mostra l'existència d'un rerefons social que legitima aquesta separació de l'espai públic, no només de simbologies religioses sinó explícitament de les persones que les expressen.

3.2. El que “amaguen” les polèmiques sobre el vel

En bona part de la literatura sobre aquests usos indumentaris a Europa, s'expressa una certa voluntat de descobrir el que “s'amaga rere el vel”. Hi ha la convicció que al darrere d'aquests usos, no només s'evidencien els símptomes d'una reislamització d'aquests col·lectius, sinó fins i tot, l'expressió d'una estratègia encaminada a transformar les societats europees. En l'argumentari de l'informe de la Comissió Stasi francesa, fet públic l'any 2003, s'hi incorporen plenament aquestes conviccions respecte a dimensions ocultes i amenaçadores que s'amaguen rere aquests usos. El fantasma del “comunitarisme”, és a dir, el desenvolupament de referències actives i reactives de grups que es desvincularien de la resta de les dinàmiques socials (entre elles, la de vinculació amb l'Estat) amenaça permanent la societat francesa (que no dubta a aplicar aquesta lògica interpretativa a totes aquelles expressions que denoten la fractura del seu model d'integració republicana, com van ser també les revoltes urbanes del 2005).

Aquesta obsessió creixent de seguretat no és patrimoni exclusiu de la societat francesa respecte al *hijab*, sinó també d'altres països. De fet, diversos analistes parlen de l'existència d'un “pànic moral” (Schiffauer, 2006, p. 94), d'una “histèria política” (Terry, 2004, p. 103) o d'una “ansietat social” (Bowen, 2007, p. 153). És significatiu que es recorri a aquests termes, propis a la psicologia de masses, per intentar explicar aquests sentiments col·lectius. Un sentiment d'histèria col·lectiva es produeix, segons Terry, per la confluència de dues evidències: el sentiment d'impotència davant d'una situació que no es pot controlar, i el de veure's amenaçat, si no en els aspectes materials, almenys si en l'amor propi com a nació. La polèmica sobre el *hijab* a França evidencia, per a Terry, “una avaria en el model d'integració” francès, en què perduren les discriminacions i les exclusions, així com el “alentiment i estancament del procés d'igualtat entre sexes”. Davant d'aquesta situació, quina és la teràpia més viable? Segons Terry, “la comunitat històrica experimenta una necessitat compulsiva de recitar els seus principis i els seus valors, per reafirmar la representació que es fa de si mateixa”. Així, com a forma de separar-se d'una realitat que incomoda, el recurs més fàcil és “mantenir-se en l'esfera etèria dels grans principis” (p. 112).

L'àcid diagnòstic de Terray respecte al cas francès ens porta a argumentar que aquestes polèmiques arreu d'Europa també han servit per identificar la reivindicació de l'ús del *hijab*, com la clau per explicar algunes de les disfuncions d'aquestes societats, perquè han aconseguit desviar l'atenció respecte d'altres qüestions, potser més significatives per a aquestes societats que no pas la disputa sobre uns determinats usos indumentaris, però que quedaven en un discret segon pla. Però alhora que es dissimulaven uns temes, les polèmiques han estat útils per generar altres processos que, en síntesi, han contribuït a focalitzar els musulmans com a col·lectivitat essencialment problemàtica.

Es podria pensar que aquests casos han generat un efecte de catarsi col·lectiva, basada en l'enunciació i defensa del que es consideren els grans principis d'aquestes societats. Uns principis posats en risc, suposadament, per aquesta reivindicació indumentària. En el cas francès, els principis serien la laïcitat i el republicanisme, amenaçats per una determinada expressió religiosa identificada com a evidència d'un comunitarisme cada vegada més present. De l'*abstracció* (aquella esfera etèria de què parlava Terray) on s'anuncien els grans principis, es passa ràpidament a la *proclamació* d'aquests ideals en perill, per atraure noves adhesions i nous defensors d'uns valors amenaçats. La intel·lectualitat i l'opinió pública francesa acostumen a embarcar-se en aquesta mena de debats, i les polèmiques entorn del *hijab* van ser viscudes amb aquesta mena d'esperit. Però alhora que s'elaboren aquestes grans proclamacions, es generen altres processos igualment significatius. L'efecte *distracció* ja mencionat, que aparta l'atenció d'altres qüestions rellevants. Els d'*exposició social* i *distinció*, en canvi, contribueixen activament a diferenciar la mirada social respecte d'aquest col·lectiu, del qual se'n destaca l'alteritat, caracteritzada com a absoluta, insuperable, inesborrable. L'enfocament continu a què aquest col·lectiu es veu sotmès (procés en què intervenen activament els mitjans de comunicació) contrasta amb l'escàs reconeixement com a actor social, ja que per un efecte de *delegació*, l'opinió d'aquests actors és pràcticament ignorada, i són altres veus les que n'interpreten els punts de vista i arguments. En aquest sentit, és força significatiu el fet que des d'estudis fins a comissions de treball (com la Comissió Stasi, per exemple) sovint han obviat les opinions de les protagonistes d'aquestes demandes, contribuint encara més a la seva alienació respecte dels debats.

Els arguments dels debats entorn del *hijab* a Europa s'elaboren des de tres punts de vista diferents: el de les mateixes dones que en reivindiquen l'ús; el dels qui el legitimen segons el que dicta la doctrina islàmica, i el d'aquells que analitzen aquesta pràctica des de diverses

perspectives, i que poden o no elaborar algun judici a favor, en contra o d'indiferència respecte al *hijab*. El parer de les dones que porten *hijab* pot diferir del que dicta l'ortodòxia, com també ho poden fer els dels que estudien i/o opinen, encara que probablement entre les tres perspectives es genera més d'una complementarietat, tal com comentarem tot seguit.

a. Per què portar el *hijab*?

Els diferents estudis de cas permeten observar la pluralitat de significats que s'incorporen a l'hora de prendre la decisió d'adoptar uns usos vestimentaris d'acord amb l'ortodòxia islàmica. Ara bé, independentment dels significats que expressin les persones que el porten, l'ús del *hijab* està directament vinculat a l'expressió d'una religiositat personal, és a dir, a la part emocional més important del compromís religiós. Cal remarcar aquest vincle amb les conviccions religioses personals, sense obviar l'existència d'altres elements que també en condicionen i justifiquen socialment l'ús. No es tracta, però, de fer una interpretació banal d'aquest hàbit vestimentari, d'acord únicament amb la seva dimensió estètica. Des d'un punt de vista descriptiu, es podria afirmar que hi ha tants usos vestimentaris, tantes formes de portar *hijab*, com musulmanes. Però el cert és que aquesta asseveració no ens aporta res i, en canvi, contribueix a difuminar el fet que, en determinats contextos, aquesta pràctica vestimentària té un component identitari fort, o en altres realitats, esdevé la manifestació col·lectiva d'una religiositat compartida. Per això ens interessa mostrar com els diferents estudis han mostrat les coincidències i les complicitats respecte a unes formes d'expressió essencialment diverses.

El llibre de Françoise Gaspard i Farhad Khosrokhavar *Le foulard et la République* (1995) té el mèrit de ser el primer treball que va interrogar les joves musulmanes que reclamaven el dret a fer servir el *hijab*. Els autors van fer si fa no fa un centenar d'entrevistes a joves musulmanes franceses de diferents orígens nacionals. De l'anàlisi d'aquestes entrevistes, els autors en destaquen un triple perfil d'ús: d'una banda, parlen de l'anomenat “vel de la immigrada”, per fer referència als usos vestimentaris de les dones d'una certa edat, per a les quals el *hijab* “és el signe de la permanència d'una identitat d'origen” (p. 34). Es tracta d'usos vestimentaris discrets d'unes dones que es mantenen en una discreta posició social, especialment limitades als barris perifèrics de la immigració. Aquest és un *hijab* que “pertany a un altre món”, i que amb la seva observança quotidiana i no reivindicativa,

contribueix a “resituar el sentit de la família, la jerarquia, la preponderància d'una identitat en una societat en què no controlen els principis de cohesió” (p. 36). Un segon tipus d'ús és l'anomenat “fulard de les adolescents”, amb què expressarien la seva experiència diària, confrontats a un doble model de referència, el de la seva família (i vincle amb la societat d'origen) i el de la societat europea (a través de la institució escolar). Dins d'aquest tipus, hi ha diferents arguments que expliquen el perquè de l'ús: per complaure els pares (la qual cosa denota un medi familiar practicant, on l'ús del *hijab* és un instrument de compromís per aconseguir més legitimitat en l'accés a l'espai públic) o com a resultat de la pressió dels pares per fer respectar aquesta observança (la qual cosa genera una observança forçada, no sempre ben viscuda per l'adolescent). Aquesta segona forma és la que va generar en la societat les polèmiques successives del 1989 i del 1994-1995, en presentar-se en el context de l'escola laica.

Hi ha un tercer tipus de *hijab*, que seria el “vel reivindicat” de les joves musulmanes, diferent de les dues formes anteriors. En aquest cas, la decisió de dur el *hijab* és meditada, en un intent de mantenir-se fidel als principis de la tradició islàmica, sense renunciar a la condició de ciutadana francesa. La doble autoafirmació d'aquestes joves en portar *hijab* es converteix també en una forma de distanciament, encara que no de ruptura. L'orientació militant d'aquest tercer ús, però, no és significativament destacada per Gaspard i Khosrokhavar, si bé en l'actualitat té un paper definidor dins del conjunt d'aquestes reivindicacions.

Els següents estudis de la segona meitat dels anys noranta no se centaven únicament en la qüestió del *hijab*, sinó en el conjunt de processos i circumstàncies que definien com aquestes joves construïen una identitat social. En una continuació del treball anterior, Khosrokhavar (1997) suggeria l'existència d'elements que començaven a mostrar el caràcter reivindicatiu d'aquestes adolescents i els seus companys masculins, si bé hi continuava havent transicions entre posar-se i treure's el *hijab*. Igualment, Jocelyne Cesari (1998) o Jessica Jacobson (1998) elaboren unes aproximacions empíriques a la conformació de les identitats entre els joves musulmans, en què el manteniment de les observances externes té un paper cada vegada més decisiu en la seva identificació social com a musulmans. L'emergència d'una expressió més individualitzada de la pertinença religiosa genera un context en què determinades reivindicacions d'aquests joves són el resultat d'una maduració identitària. Actuen com a actors d'un “procés de reinterpretació i renegociació de l'islam

com a tradició discursiva” (Jacobson, 1998, p. 23). Tanmateix, en aquests estudis l'ús del *hijab* es considera un element més d'aquest procés identitari, i no pas el més rellevant.

Els treballs de Nancy Venel (1999) i Nadine B. Weibel (2000) tornen a fixar l'atenció en els vestits de les joves musulmanes. En el primer cas, l'estudi empíric fet a la Universitat de Lille, Venel mostra que l'ús del *hijab* és fruit d'una maduració personal, sovint resultat d'una llarga reflexió, que de vegades ha anat acompanyada d'una certa incomprensió dels pares, perquè trencava aquell principi de la discreció que regia la inserció del col·lectiu immigrant en la societat francesa. Aquesta autora dedica una atenció especial als contextos familiars i socials que poden ajudar a comprendre la decisió d'aquestes joves musulmanes. Assenyalava tres contextos: el de les famílies que han tingut una socialització religiosa continuada, que fa que aquestes noies optin per mantenir la seva identitat religiosa i continuar fent servir el *hijab*; el de la reacció contrària, en un primer temps, respecte a aquesta socialització a imitació dels pares, entesa com un seguit d'obligacions i prohibicions, la qual cosa no impedeix que al final de l'adolescència s'opti per reapropiar-se d'un islam diferent del del context familiar; i el de convertir l'islam en un camí individual, en un context familiar sense cap socialització religiosa. El resultat d'aquesta recerca mostra diferents models de pertinença (com a francesa, musulmana, d'un origen cultural concret, com a jove, com a estudiant o com a dona), d'acord amb criteris de preferència, fent palesa l'elaboració complexa de les identitats.

L'estudi de Weibel analitza el testimoni de vuitanta-quatre musulmanes residents a França i Alemanya, des de la perspectiva del que anomena “islam-acció”, representa un corrent present en els col·lectius musulmans europeus que, deslligant-se del vincle amb les referències culturals concreta de les societats d'origen (l’“islam-cultura”) i de les lectures més polititzades de l'islam, es fonamenta en l'afirmació d'un sentiment religiós en les pràctiques quotidianes, que no s'oposa necessàriament als principis que imperen en la societat occidental. En aquesta vivència d'un islam-acció, les observances externes tenen un paper destacat, i no només en el cas del *hijab* (que, d'acord amb aquesta perspectiva, se situa en el centre de la concepció de la feminitat islàmica), sinó també en l'ús masculí de la barba, a més d'altres comportaments socials —especialment pel que fa als espais mixtes d'homes i dones. D'acord amb el conjunt d'entrevistes, Weibel proposa cinc funcions simbòliques principals en l'ús del *hijab*: *submissió* (amb una dimensió individual, davant del que es considera que és un dictat de Déu, que cal assumir d'acord amb la condició de creient),

separació (d'acord amb el sentit etimològic, de separar homes i dones, però també com a regulador social de les relacions entre gèneres, que fa que les dones puguin accedir a l'espai públic), *identificació* (com a marcador de l'especificitat sexual, religiosa i cultural, que sovint provoca reaccions contràries en les societats occidentals, que l'interpreten com a expressió d'una ostentació provocadora), *contestació* (en forma de reivindicació en el context d'una societat occidental que denigra l'islam i els musulmans) i *instrumentalització* (per assolir diversos objectius personals).

Dos estudis més —Amiriaux, 2001 i Tietze, 2002—, que no fan referència a aquest concepte d'islam-acció, tot i que insisteixen sobre el component de religiositat individual, aborden la qüestió de les observances religioses entre els joves musulmans a França i Alemanya, tant des de la perspectiva de la militància associativa com des de la configuració subjectiva de la identitat musulmana. En ambdós estudis, la referència a la qüestió del *hijab* es contextualitza en aquests dos processos més amplis. Boubekeur (2004) situa aquest ús vestimentari en els projectes matrimonials de les joves musulmanes a França, mostrant les seves estratègies a l'hora de guanyar legitimitat per triar amb qui establir una relació de parella, deslligant-se del criteri de selecció que corresponia anteriorment a la família, i mostrant de cara a la societat francesa que la incorporació d'aquest hàbit vestimentari no és la conseqüència d'un procés de nova submissió respecte al marit.

b. Una genealogia de les lectures doctrinals relacionades amb el *hijab*

El debat doctrinal contemporani entorn de la noció de *hijab*, entès com el conjunt de prescripcions vestimentàries femenines islàmiques (i no només com una forma concreta d'expressar-les), expressa la pluralitat de punts de vista i d'interpretacions presents avui dia dins l'islam. Hi ha un pluralisme doctrinal intrínsec, que no mostra només la inscripció de l'islam i les seves institucions en la història, sinó que també s'incorpora plenament en els processos de transformació de la religiositat islàmica, tant en contextos majoritàriament musulmans com a l'Europa occidental.

Benkheira (1997) proposa una interpretació genealògica de l'ús que ha fet la doctrina islàmica del terme *hijab*. Malgrat que es tracta d'un terme antic (apareix set vegades a l'Alcorà, malgrat que no sempre amb un sentit material concret, sinó més aviat metafòric, com una idea de “separació” —tal com es deriva de la forma verbal *hajaba*, “ocultar a les

mirades”), l'ús actual per referir-se a una indumentària concreta que protegeixi el cos de la dona de les mirades impúdiques, té una història relativament recent. Segons Benkheira, pels comentaris medievals sabem que *hijab* designava, més que un *objecte*, una *acció*, o més concretament, l'*estat* resultant d'aquesta acció. El mot *hijab* s'emprava per fer referència a una relació entre “visibilitat i opacitat, entre un objecte i una mirada, una dona i el seu entorn” (*ibidem*, p. 47). Segons Chelhod, el concepte de *hijab* incorpora una idea de separació, “imposada en primer lloc només a les dones del Profeta —versicle 33⁵⁹—, i que posteriorment seria aplicada a la resta de dones musulmanes lliures” (1978, p. 359).

Els teòlegs de l'escola hanbalita, probablement la més rigorista de les quatre escoles jurídiques sunnites (segle IX), dediquen una part important de la seva reflexió doctrinal a establir l'estatus de la dona musulmana en el seu context social, en especial pel que fa a la sortida del domicili conjugal i a l'estètica femenina. A partir d'aquesta orientació s'estableix el primer punt de partida per començar a considerar la noció *hijab* des d'una expressió material concreta. Va ser Ibn Taymiyya (mort l'any 1328), en les seves obres — especialment recordades per les lectures contemporànies de l'islam més rigorista—, qui, reprentent el versicle 33⁵⁹ de l'Alcorà (que fa referència al terme *jilbab*, pl. *jalaba*, o mantell que cobreix el cos de la dona de cap a peus), comença a emprar el concepte de *hijab* com el conjunt d'obligacions que recauen sobre el cos femení per tal d'evitar que sigui visible. Segons Benkheira, aquesta teorització del terme *hijab* coincideix temporalment amb l'argument implícit de defensar la comunitat musulmana de les amenaces externes i de la falta de cohesió interna. No debades, l'elaboració doctrinal d'Ibn Taymiyya es produeix en el context històric d'un islam amenaçat per les invasions de cristians i mogols. La reivindicació del *hijab* com a condició de reserva del cos de la dona (encara que sense fer referència concreta ni explícita a una indumentària concreta), es converteix en una proposta per superar la crisi fruit de la confrontació amb una doble alteritat infidel. La salvaguarda de la dona es presenta com a metàfora d'una voluntat de preservar la comunitat.

D'aquesta manera, en la literatura doctrinal d'aquella època, tota referència a l'aparença de la dona musulmana, es veu superada per la recomanació generalitzada de mantenir la dona confinada en l'espai domèstic. Con argumenta Benkheira, “la prohibició de sortir [al carrer], passa al davant de l'obligació de posar-se un vel” (*ibidem*, p. 53). Així, el principi de separació que s'incorpora a la noció de *hijab*, no es concreta en cap indicació sobre el vestit, sinó a partir d'una estricta exclusió en l'espai.

Altres autors, com Chaumont (2004), coincideixen a destacar que la qüestió de l'ètica vestimentària no era una de les principals preocupacions dels legisladors musulmans medievals. Els llibres de *fiqh* i la *shari'a* gairebé no en parlen (i quan ho fan és per referir-se als vestits que cal dur com a pelegrins), i només hi incorporen més referències els hadits del profeta Mahoma (*ahadith*), però parlant poc del *hijab* i els termes associats. Segons aquest autor, els mecanismes proposats per mantenir la reserva sobre el cos de les dones es fonamenten sobre el criteri de controlar les mirades. Abaixar la mirada, tant els homes com les dones, és el que reclamen els versicles alcorànics 24³⁰ i 24,³¹ per aconseguir mantenir la castedat i reprimir els apetits carnals.

En el ja citat versicle 33⁵³ s'inclou la noció de decència, *athar*, que prové de la mateixa arrel que *tahara* (estat de purificació), que suggereix explícitament un principi de separació. En aquest sentit, el versicle 33³³ també incorpora el terme *tabarruj* (ornaments), fent referència a una voluntat de “mostrar”, de “fer visibles” aquelles parts del cos de les dones que caldria protegir de les mirades impúdiques. Unes parts dels cos (*'awra*) que ni homes ni dones no haurien de mostrar, ja que podrien incitar els impulsos sexuals. Chaumont ens recorda el seu caràcter essencialment ambigu, ja que en definitiva “el que compta és la 'natura' de la mirada sobre qualsevol part del cos i no només una part específica” (*ibidem*, p. 125).

Benkheira destaca que el *tabarruj* ha esdevingut un terme fetitxe del discurs fonamentalista islàmic i ha adquirit un contingut molt pejoratiu. El concepte de *mutabarrija* —contracció del terme anterior amb la noció de *mutahajjiba*, dona que porta *hijab*—, no només faria referència a aquella dona que no el porta correctament, sinó per extensió a la que mostra una aparença externa indecent. De manera progressiva, el concepte de *hijab* passa a vincular-se amb una indumentària concreta, que estableix una frontera precisa entre el que es considera admissible i el que és reprobable.

Cal remarcar, tanmateix, que la qüestió del *hijab* comença a autonomitzar-se en la doctrina islàmica precisament com a resultat de la influència del corrent de pensament reformista de finals del segle XIX (amb autors com Muhammad 'Abdu o Qassim Amin), que considerava l'ús del *hijab* com a testimoni de la inferioritat de la dona, fet que limitava substancialment la modernització de les societats musulmanes. La disputa pel *hijab* (per la seva heterogeneïtat de formes i significats culturals afegits, vegeu el treball de El Guindi, 1999)

es convertiria en el cavall de batalla entre reformistes i tradicionalistes, i els gestos i les simbologies hi tindrien un destacat paper. En els projectes polítics reformistes lligats al procés d'independència de les societats arabomusulmanes, la modernització social passava per millorar la situació de les dones. L'accés de les dones a la formació i al mercat laboral contribuirien a transformar radicalment la participació de les dones en l'espai públic de les societats musulmanes.

Un cert desencís respecte als resultats d'aquests projectes polítics reformistes, així com el manteniment de les referències religioses islàmiques, fonamentalment reactivades com a moralitats públiques gràcies a l'emergència de l'islamisme com a actor polític en aquests països, va contribuir a enfortir el debat entorn de la indumentària recomanable per a les dones. La influència constant de les lectures més rigoristes de la tradició islàmica gràcies a l'expansió del wahabisme ha ajudat encara més a centrar bona part del debat doctrinal entorn de la dona i la seva presència en l'espai públic. Davant la impossibilitat material de retornar al model tradicional, amb una compartimentació estanca entre espai públic i espai domèstic, l'alternativa de les lectures rigoristes passa per reforçar i fer més estrictes els usos indumentaris femenins. La ritualització d'aquesta indumentària en reforça el component d'obligatorietat religiosa i els inscriu sobre el cos (sobre un cos que vol ser difuminat) com a expressió d'una religiositat individual exterioritzada.

c. El *hijab* com a argument doctrinal a Europa

Aquesta lectura del *hijab* com a indumentària, dins del context europeu, es troba en la confluència d'un doble procés: la configuració d'un camp religiós islàmic a Europa, i el desenvolupament d'una religiositat individual i col·lectiva, cada vegada més influïda pel context de secularització propi de les societats europees. La configuració d'un espai religiós propi, condicionada per les dificultats inherents a la seva organització interna així com també al reconeixement públic limitat, i una influència secularitzadora que no es manifesta tant per l'abandonament de les observances religioses com per una reformulació de les pertinences identitàries, que reclamen signes i gestos connotats per una tradició religiosa pròpia.

Davant de la qüestió recurrent de l'autoritat religiosa islàmica (difícil de resoldre en aquest procés de configuració comunitària dispersa), els col·lectius musulmans a Europa cerquen

alternatives a aquest buit referencial, alternatives sovint basades en la voluntat individualitzada de voler trobar respostes concretes i plausibles als interrogants que formula el fet de viure com a musulmà a Europa. Aquesta individualització creixent —clara influència dels contextos socials europeus— s'expressa en el desenvolupament de dues tendències, una de general, i una altra de més concreta que s'hi incorpora. En primer lloc, no només a l'Europa occidental sinó també al món islàmic, s'observa la conformació d'una nova cultura de consum de productes definits com a *islàmics*. Això no vol dir que dècades enrere no existissin aquests productes (des del punt de vista doctrinal, sempre es recorda la influència que van tenir, als anys vuitanta, les cassetes amb discursos de destacats predicadors musulmans). El que avui canvia, però, no són només els productes, sinó sobretot les pautes de consum. Els nous valors lligats al consum d'aquestes mercaderies redefeixen els components d'estatus social relacionats amb l'accés a aquests productes d'acord amb una lògica islàmica, i permeten mantenir una certa coherència respecte a la pertinença identitària personal i a la religiositat individual. La creació d'un “estil de vida islàmic” esdevé possible, també a Europa, per un consum actiu i orientat específicament. Productes elaborats respectant les prescripcions alimentàries islàmiques, tecnologies digitals a favor de la *da'wa* o predicació, programes de televisió amb continguts doctrinals, consultes de dictàmens jurídics o *fatwa*-s; en definitiva, productes doctrinals de consum. Hi destaca —i aquesta és la segona dinàmica que volem assenyalar— el desenvolupament d'iniciatives editorials amb contingut islàmic, que generen llibres, revistes i altres materials documentals que divulguen determinats aspectes de la doctrina islàmica. Són els anomenats “llibres islàmics” (*kitabun islami*), que, amb uns continguts fonamentalment religiosos, s'adrecen a lectors musulmans no especialistes però interessats en determinades temàtiques doctrinals. El seu llenguatge planer però deutor de la referència alcorànica, la seva retòrica visual, el seu caràcter concís i pràctic, converteix aquestes publicacions en objecte de consum força important. Es troben en llibreries especialitzades en aquesta literatura, a Europa, o en parades al carrer o a la sortida de les mesquites, en els països musulmans.

Aquesta documentació és un dels principals mecanismes de consum de doctrina islàmica a Europa, i omple el buit referencial existent en una població que es continua interrogant sobre la seva condició en aquest context europeu. També és força significatiu que bona part d'aquesta producció s'elabora i es publica en llengües europees, ja que és el fruit d'iniciatives editorials majoritàriament situades en el continent europeu. Aquest teixit editorial (que expressa les més diverses corrents doctrinals) és el que elabora aquestes

publicacions, pensant en un públic musulmà europeu, que necessita coneixements concrets sobre les seves observances religioses. És interessant estudiar aquestes publicacions, perquè són els llibres que llegeix una part important dels musulmans que resideixen a Europa.

És en aquest doble context, i partint d'aquests materials editats a Europa, que volem mostrar la diversitat de criteris sobre la qüestió del *hijab*. De la bibliografia que hem consultat, hem seleccionat quatre petites publicacions els autors de les quals pretenen aclarir els dubtes sobre el *hijab* com a ús indumentari, pràctica que tots quatre autors descriuen com una obligació religiosa. Amb aquesta tria, hem volgut reflectir les principals orientacions teòriques i doctrinals presents en l'islam europeu, sense proposar cap mena de categorització o tipologia que serveixi per situar aquests i altres materials en un eix que oposaria moderats i radicals. Els llibres que comentarem són: Hassan Amdouni, *Le hijab de la femme musulmane. Les règles juridiques de l'habit et de la toilette de la femme musulmane* (Brusel·les: Éditions Le Savoir, 2004); Farid Al-Ansari, *Les secrets du hidjab. Voile et tenue vestimentaire de la femme en islam* (Brusel·les: Éditions Almadina, 2004); Asma Lamrabet, *Musulmane tout simplement* (Lió: Éditions Tawhid, 2002); i Amr Khaled, *Les moralités du croyant* (Beirut: Dar El-Marefah, 2002).

d. Lectures i interpretacions

L'obra de Hassan Amdouni és un breviari de noranta-sis pàgines que recull totes les argumentacions, basades principalment en l'Alcorà i en els dits i fets del profeta Mahoma (*sunna*), que justifiquen que les dones musulmanes tinguin uns hàbits vestimentaris concrets, així com una sèrie d'aspectes vinculats amb la seva cura personal. En el prefaci, l'autor justifica el seu text davant l'evidència del profund desconeixement existent sobre aquesta observança religiosa. Respecte a les prescripcions vestimentàries femenines, l'autor reconeix el caràcter controvertit del tema, que ha generat polèmica en les societats occidentals: “els progressistes veuen l'islam com un conjunt d'objectius lloables, expressats per un conjunt de ritus. Per a ells, el missatge transmès pel profeta Mahoma contenia regles de vida que van ser útils per a la realització d'objectius concrets, en un lloc precís i en una època precisa. Però per a la nostra època, ells consideren aquestes regles de vida superades, inadaptades o en tot cas menys adaptades. Són ells els que interpreten les lleis islàmiques relacionades amb les dones i el seu rol social, com l'expressió de la seva submissió a l'home

(...) Per a ells, el *hijab* pertany a una altra època i no és necessari per garantir el progrés de la societat (p. 10)”.

És significatiu que sigui l'únic, dels quatre textos que hem analitzat, que incorpora dibuixos per fer referència a les diferents formes de vestir, malgrat que s'evita en tot moment mostrar el rostre de les figures femenines que hi són representades. Després de recordar que la manera de vestir és un dels signes de pudor, l'autor recorda que l'islam, com les religions anteriors, suggereix hàbits de comportament i de vestir a homes i dones, per tal de fer guanyar el respecte d'uns i altres i superar les pulsions del desig. I diu: “des del moment en que es vesteix correctament segons els criteris islàmics, la dona ja no sent la mirada dels homes; ella no se sent jutjada exteriorment, segons si la seva roba s'adequa a la moda, o si té uns cabells bonics... És ella mateixa, i no l'objecte de les mirades dels altres” (p. 21).

La voluntat d'aquestes dones de mantenir el que elles consideren una obligació de la seva fe, provoca en contextos no musulmans una clara diferenciació respecte a altres formes de vestir. Amdouni argumenta que això no ha de ser entès com a expressió de proselitisme o de fanatisme, sinó com la voluntat de ser coherent amb una consciència personal, encara que s'allunyi dels dictats de la moda imperant en aquestes societats. Segons diu, l'islam proposa una manera de vestir que, més que limitar el rol de la dona en la societat, el que fa és considerar l'ésser de la dona abans que el seu cos.

Després d'assenyalar i analitzar els principals versicles alcorànics on es fa referència a aquestes qüestions, Amdouni se centra en l'explicació de la noció d'*'awra*, o aquelles parts del cos dels homes i de les dones que no han de ser exposades fora de l'àmbit restringit de persones properes. Si bé, en el cas dels homes, els diferents juristes admeten de manera unànime que va des del melic fins als genolls, en el cas de les dones es considera que l'*'awra* comprèn tot el cos, excepte el rostre, les mans i els peus. D'acord amb aquest criteri, la dona musulmana s'ha de vestir protegint tot el cos excepte aquestes tres parts. En ambdós casos, es tracta d'una obligació religiosa (*wajib*) clarament enunciada en diferents parts de l'Alcorà.

Tanmateix, apareixen discrepàncies teològiques a l'hora de determinar si les parts del cos de la dona que no formen part de la seva *'awra*, també han de ser protegides en segons quines circumstàncies. Per a Amdouni, el *hijab* —sigui quina sigui la forma que tingui— ha

d'acomplir tres condicions: que protegeixi les parts privades del cos (amb un vestit ample i un teixit no transparent), que sigui sobri (elegant però discret, sense colors llampants, i que no estigui perfumat) i que permeti identificar la dona com a musulmana.

El llibre d'Amdouni acaba amb dos comentaris finals: el primer fa referència al context social occidental on viuen dones musulmanes, que considera que està condicionat per un ordre moral que continua mostrant les dones com un objecte de desig sexual. Segons ell, “la veritable llibertat de la dona arriba quan s'allibera de la visió que tenen d'ella els que se'n volen aprofitar, per mostrar-se com un ésser humà plenament responsable, complementari de l'home però no manipulat per ell” (p. 88). El darrer argument crític s'adreça als qui proposen que les dones han de ser apartades de la vida social i recloses en els àmbits domèstics. Amdouni afirma que “aquesta actitud no es fonamenta sobre cap mena de Llei revelada: això no és el que Déu vol per a la dona” (p. 95).

Farid Al-Ansari, en el llibre *Les secrets du hidjab. Voile et tenue vestimentaire de la femme en islam*, proposa una aproximació que, tot i que parteix de les mateixes referències alcoràniques que el text anterior, genera una interpretació clarament diferenciada. En primer lloc, al-Ansari fonamenta bona part dels seus arguments sobre els hadits del profeta Mahoma, a fi de completar el caràcter general dels versicles alcorànics pel que fa als usos indumentaris. Fa una interpretació clarament literal de la doctrina islàmica. En segon lloc, destaca el to imperatiu que empra per adreçar-se als lectors (especialment les dones) i que contrasta amb el to propositiu del text anterior. En tercer lloc, en la introducció del llibre, s'exposa clarament la influència perniciosa de la societat occidental sobre els musulmans en concret, i sobre l'islam en general: “la nuesa és un arma de guerra de civilització, adaptada pels enemics de Déu contra l'islam, a fi de despullar-lo i posteriorment destruir-lo. Aquest perill moral present no està només relacionat amb la perversió dels joves, sinó que també destrueix la infraestructura de la pràctica de l'adoració en conjunt. Es tracta d'una estratègia viciosa per envair el món musulmà a diferents nivells, conquerir-ne l'esperit humà natural i destruir-ne la personalitat a dos nivells: l'espiritual i el social, i aquesta és la forma més perillosa de conquesta i la pitjor de les destruccions” (p. 12).

Enfront d'aquesta amenaça, al-Ansari proposa com a resposta la castedat i el compromís personal dels homes i les dones musulmans, per alliberar-se de les passions de l'ànima i de

les temptacions. L'expressió que fa servir és tota una declaració de principis: “si tu portes vel, llavors existeixes” (p. 17).

Del caràcter imperatiu del text, en dóna testimoni també el primer argument, que fa referència a la idea de *mutabarrija*, anteriorment comentada per Benkheira, i en què denunciar el que considera una perversió d'unes pràctiques que, pretesament, s'identifiquen amb l'islam però que segons ell no tenen res a veure amb el que dicta la llei islàmica. Al-Ansari critica aquelles formes de portar el *hijab* que atenen més a la moda que a les prescripcions islàmiques, actitud que considera impròpia d'una creient veritable. De la mateixa manera, insisteix que no només cal parar atenció al vestit, sinó també a les actituds. El comportament social desitjable per a una dona musulmana es basa en la discreció: “la dona creient és aquella que quan passa sembla un àngel, velada i púdica, plena de serenor i que inspira respecte; quan és amable, actua adequadament, quan és seriosa és com la força del sol que dissipa les tenebres. La dona creient és la que alça ben amunt la bandera de l'islam mitjançant la seva indumentària legal i el seu bon comportament social” (p. 21).

Segons la religió musulmana, la discreció (*takhafffi*) és una qualitat que la dona hauria de cercar, ja sigui en la seva observança com a creient com en la seva condició de membre de la comunitat musulmana. Al-Ansari considera que s'ha d'interpretar d'acord amb aquesta lògica el hadit del profeta Mahoma que considerava que era millor que les dones resessin a casa més que no pas a la mesquita del barri. Referència que, tanmateix, com denunciava Hassan Amdouni, ha estat interpretada en el sentit que calia mantenir recloses les dones en l'àmbit domèstic.

Després d'insistir sobre la necessitat de cobrir el cos de la dona amb un mantell o vestit (*jilbab*) capaç de protegir-lo, deixant només fora el rostre, les mans i els peus, al-Ansari elabora una exegesi respecte al caràcter recomanable, que no obligatori, de l'ús del *niqab*, una variant més rigorista que cobriria també el rostre de la dona musulmana, deixant només a la vista els ulls. Aquest ús del *hijab* més estricte adquireix el rang de virtut meritòria, i malgrat que no té caràcter prescriptiu, al-Ansari continua considerant “desitjable per a la *shari'a*, ja que és més discret i més escrupulós” (p. 115).

El llibre d'Asma Lamrabet adopta un to substancialment diferent dels dos treballs anteriors, ja que no pretén analitzar en profunditat el que diu la doctrina islàmica pel que fa al *hijab*.

L'assaig de Lamrabet aborda de manera general l'estatut de la dona dins l'islam, i dedica un capítol específic a la qüestió del *hijab*. Abans de començar a tractar pròpiament aquesta qüestió, Lamrabet analitza la posició de les dones en la societat occidental, especialment pel que fa a la seva imatge en la publicitat. Critica que les societats musulmanes siguin seduïdes pels atractius d'Occident, sense adonar-se dels arquetips femenins tan negatius que presenta.

En abordar la qüestió del *hijab* (l'autora prefereix emprar el terme *vel*), Lamrabet comenta que aquesta pràctica vestimentària, vinculada amb diverses tradicions culturals que han creat diferents formes de portar-lo, s'ha convertit en un objecte controvertit, ja que s'hi centren totes les mirades i debats sobre l'estatut de la dona dins l'islam. El primer que recorda l'autora és que, d'acord amb les fonts alcoràniques, “tots els savis musulmans sense excepció són unànimes a l'hora d'interpretar-lo. D'acord amb aquesta recomanació divina, la dona musulmana púber ha de cobrir-se els cabells i el coll, que formen part dels seus atributs, i només descobrir-se davant d'unes persones molt concretes” (p. 160). Lamrabet argumenta que aquesta prescripció religiosa, com qualsevol altra, requereix l'existència d'una convicció prèvia, d'una creença intencional, i recorda que la imposició del vel es va produir quinze anys després de la Revelació del profeta Mahoma, un temps necessari per aprofundir en l'aprenentatge dels principis islàmics.

El manteniment d'aquesta prescripció religiosa no “es redueix a l'ús d'un tros de teixit sobre el cap, a partir del qual s'interpreta el món, dividint-lo entre dones velades i dones no velades, com voldrien suggerir algunes opinions”. Per contra, l'ús del vel no només és l'expressió d'una manera “sàvia i serena d'assimilar el missatge de Déu”, sinó quelcom més que amagar el cos: “el vel no significa només ocultar, ja que amb l'ús del vel es mostra la convicció profunda del que és sagrat, sempre present, sempre viu, sempre intens” (p. 162).

Lamrabet indica el caràcter controvertit de l'ús del *hijab*. Des del punt de vista occidental, el vel continua sent interpretat com a símbol de la submissió de les dones en l'islam, com a testimoni d'una imposició masculina i patriarcal. Des del punt de vista de determinades lectures fonamentalistes dins l'islam, el vel també serveix per controlar l'accés de les dones a l'espai públic, la qual cosa per a Lamrabet és contrària al que proposa l'islam. Per a l'autora, portar *hijab* és la conseqüència de l'harmonia entre una convicció personal i l'àmbit quotidià

de cada persona; un acte que testimonia una decisió profunda i íntima, que va més enllà de les diferents intransigències que desperta.

Finalment, i reivindicant la compatibilitat entre la necessària discreció del vestuari femení i la capacitat de vestir amb elegància, Lamrabet suggereix que cal fugir d'una certa “estandardització” en l'ús del *hijab*, d'acord amb unes orientacions estètiques concretes. L'expressió de les pròpies conviccions va més enllà de la forma de portar el *hijab*: “el que és islàmic és una forma de ser en general: no s'és més musulmana pel tipus de vestit que es porti; la fe no es mesura ni pels metres de teixit ni per la seva qualitat. La fe es mesura amb altres criteris” (p. 173).

A diferència dels tres autors anteriors, tots tres d'origen marroquí, Amr Khaled és un conegut predicador egipci, que en els darrers anys s'ha fet molt famós a través d'un programa de televisió (*Sunaa al-Hayat*, “Forjadors de la vida”, a la cadena saudita Iqra). El llibre que presentem a continuació, *Les moralités du croyant*, és un conjunt de comentaris adreçats al públic musulmà a l'entorn de qüestions com ara la moral, la beneficència, la modèstia, l'honestedat i la misericòrdia. L'aproximació que Khaled fa a aquestes temàtiques, vinculades tan estretament amb els comportaments personals i les conviccions íntimes, és una prova més de l'estil d'aquest predicador, que sovint fa servir l'emotivitat com a recurs per expressar els seus arguments. Això es manifesta també en el to del text, amb una retòrica propositiva, recurrent a exemples metafòrics o no centrant els seus arguments en la mera enunciació i recordatori de les obligacions de l'observança islàmica.

En aquest llibre, amb una presentació exterior acurada, es parla molt poc de qüestions de vestir, i el terme *hijab* ni hi apareix. Tanmateix, Khaled fa referència a totes aquestes qüestions a l'hora de parlar de la modèstia com a característica principal del creient musulmà. Ser modest és consubstancial a la condició musulmana, el que no vol dir que hom no tingui cura del seu aspecte. Diu així: “hi ha qui pensa que la modèstia en el vestir significa portar la pitjor roba possible. Procureu no fer la impressió que el creient, practicant del culte religiós, no té gust per vestir-se, que no és elegant, sinó que heu de portar els millors vestits i els més atractius. Però compte amb l'orgull i la vanitat, i aconseguiu que la gent digui que els creients practicants porten els millors vestits” (p. 84).

Hom pot expressar la seva observança religiosa amb elegància, tenint cura de la imatge personal i adequant-la a les prescripcions de la norma islàmica. En aquest sentit, la proposta de Khaled és que hi ha compatibilitat entre la creença i la moda, entre les observances religioses i el consum estètic. És l'expressió més evident de la conformació d'aquest “estil de vida islàmic”, a què hem fet referència abans, i que Amr Khaled està contribuint a consolidar. De fet, les seves obres i els seus programes s'han convertit en productes de consum cultural.

e. Estereotips i pressupòsits entorn del *hijab*

Més enllà de la comprensió íntima i personal de les raons de les dones que porten el *hijab*, el cert és que a les societats occidentals s'elaboren diferents arguments que donen per fets alguns aspectes relacionats amb aquesta pràctica. Es tracta d'arguments que poden ser contraris o comprensius respecte a aquesta observança, però que pressuposen una sèrie d'afirmacions que contribueixen a generar un cert component valoratiu d'aquesta pràctica. Volen ser, en definitiva, respostes a la pregunta omnipresent en tots els debats a la societat occidental respecte a aquesta indumentària femenina: “per què el *hijab*?”

En síntesi, hi ha cinc afirmacions principals a partir de les quals s'interpreta l'ús del *hijab*:

El hijab és una obligació religiosa islàmica.

Ja hem exposat la relativa coincidència entre els diversos interpretadors de la doctrina islàmica a l'hora de considerar determinats usos vestimentaris com a deures religiosos. Les discrepàncies principals es formulen, precisament, en la definició del caràcter d'aquest deure religiós (en què intervenen aspectes que van més enllà de la interpretació teològica, i que tenen molta més relació amb la situació actual de l'islam, en què l'ús del *hijab* es converteix en argument de defensa i diferenciació). És significatiu veure com, en un exercici de reducció interpretativa respecte al que significa l'expressió d'una religiositat personal (on les obligacions religioses acostumen a ser reinterpretades en virtut de les conviccions individuals, així com dels contextos socials on viuen els individus), en les societats occidentals existeix la tendència a identificar explícitament aquesta pràctica amb una obligatorietat doctrinal. El *hijab* s'ha convertit en el principal element destacat per la societat occidental per identificar l'expressió religiosa islàmica. En virtut d'aquest criteri,

s'ha arribat a considerar aquest ús vestimentari com un deure religiós que, paradoxalment, ha acabat sent instaurat per algunes sentències jurídiques europees, que accepten *de facto* els arguments d'aquelles persones que reclamen el reconeixement legal d'aquesta pràctica. La resposta “ho diu l'islam”, comprensible des del punt de vista d'una reivindicació identitària, és del tot insuficient per explicar les raons de portar el *hijab*, en tant que contribueix a ignorar el conjunt de processos i dinàmiques que acompanyen aquests usos, a més de contribuir de manera activa a legitimar determinades lectures ortodoxes que converteixen en obligació el que sempre hauria de ser una opció personal.

El hijab és una pràctica cultural importada del país d'origen.

Considerar el *hijab* com a romanalla d'un procés migratori és donar per fet que aquests usos es reproduïen unívocament de la societat d'origen al context migratori, o que es transmeten de manera inalterable de mares a filles, sense influència del context social, i sense considerar les possibles reinterpretacions que el nou context pugui generar sobre aquesta norma. Preval la idea de dependència d'aquestes persones respecte del seu context cultural d'origen, sense contemplar cap mena de variació en el procés d'assentament o amb l'arribada de les noves generacions. La simple observació de les diferents maneres de vestir de mares i filles ja ens hauria de convèncer que no estem davant d'un procés de trasplantament, sinó de redefinició d'una pràctica per les joves musulmanes. I val a dir que s'identifiquen molt més activament amb aquesta pràctica en relació amb l'espai públic de les societats europees que no respecte a la societat dels seus progenitors, que no sempre consideren com a pròpia.

El hijab és l'expressió del fonamentalisme islàmic.

Les opinions públiques europees han interpretat que l'emergència del *hijab* en els seus espais públics era indicadora de l'emergència del fonamentalisme religiós. L'impacte d'aquests usos, considerats sovint símbols religiosos, en unes societats formalment secularitzades, ha despertat totes les pors acumulades davant de la presumpció que hi havia algun pla premeditat per convertir el *hijab* en un instrument polític. A França, la por s'anomena “comunitarisme”; en altres països, en canvi, es parla de “radicalisme”, tot suggerint la necessitat d'actuar de manera preventiva. En el context dels atemptats de l'any 2001 als Estats Units i els posteriors a Madrid i Londres, s'afavoreix una certa amalgama

entre aquests usos vestimentaris (especialment en contextos com l'escolar), altres reclamacions formulades pels musulmans per a garantir els seus drets de llibertat religiosa (com ara la construcció de mesquites) i l'existència de cèl·lules islamistes, la qual cosa no contribueix pas a conservar la perspectiva necessària per abordar totes aquestes qüestions amb certa serenitat. Sovint es considera que l'ús del *hijab* és conseqüència d'un acte de proselitisme, que es manifesta tant en contextos públics, com a l'interior dels col·lectius musulmans. En aquest cas, s'interpreta que el *hijab* és un instrument de control social exercit sobre les dones que no voldrien mantenir aquest hàbit i que són forçades per la comunitat a portar-lo. Darrere d'aquestes interpretacions hi ha el pressupòsit que hi ha una coacció respecta a l'ús del *hijab*, en virtut del principi d'obligatorietat ja mencionat, com a *simbologia forta* de la voluntat proselitista d'un islam militant.

El hijab és indicador d'una manca de voluntat per integrar-se en la societat europea.

Molts arguments incideixen en el fet que portar *hijab* és la manifestació d'una “anomalia” en el procés d'integració de les persones que el porten. Sovint es considera que no es deu a l'expressió d'una voluntat individual, sinó que es pensa que moltes dones musulmanes s'han vist “obligades contra la seva voluntat” a portar-lo. Aquest argument, força qüestionable si hom reconeix el component de decisió personal que s'incorpora en l'ús d'aquest hàbit vestimentari, dóna per fet que el manteniment de determinades expressions culturals, vestimentàries o alimentàries, pot indicar una voluntat més o menys forta d'integrar-se en un país, quan sabem que la *voluntat* només és una condició necessària però insuficient per a aconseguir l'èxit d'aquest procés. En tot cas, arguments com aquests indiquen clarament unes expectatives d'assimilació cultural i religiosa que s'havien projectat envers aquests col·lectius, però que finalment no s'han assolit de la manera que es preveia. A més, és significatiu que les dones que reclamen de manera més insistent el reconeixement d'aquest hàbit hagin nascut i s'hagin format a Europa, manifestant en les seves experiències particulars que és possible generar dobles identitats compatibles entre si.

El hijab és l'evidència de la submissió de les dones.

Se'ns dubte aquest és l'argument més estès a l'hora de valorar l'ús del *hijab*. Aquest element explícit de distinció entre homes i dones ha fet que fos denunciat com a sacralització de la inferioritat de les dones en l'islam. Així ho arriben a argumentar, explícitament, algunes

decisiones preses per governs europeus (com l'informe de la Comissió Stasi francesa), a l'hora de limitar l'exercici d'aquesta pràctica. És ben cert que totes les tradicions religioses monoteistes desenvolupen lectures que avui dia poden ser interpretades com a clarament discriminatòries respecte a les dones, i que topen amb la decidida voluntat de les societats occidentals d'aconseguir la igualtat total entre homes i dones. Però en aquest context hi ha un debat encara no resolt sobre la qüestió de les creences religioses com a generadores d'opcions individuals basades en conviccions profundes (i no necessàriament com a resultat de la coacció de diverses formes de control social). En aquest sentit, els arguments que expressen les mateixes dones musulmanes, en què el *hijab* no és entès com a obligació social sinó com a opció lligada a l'acceptació d'una determinada convicció religiosa, obren nous camins en aquest debat.

4. DEBATS

En l'apartat anterior hem fet referència a la “impossible indiferència” que genera la qüestió del *hijab* a Europa. És lògic, doncs, que diversos professionals, acadèmics o líders d'opinió es vegin “obligats” a donar el seu parer respecte a una qüestió que immediatament genera un debat viu. Aquesta tendència al debat ja ens està aportant molta informació respecte a com han abordat aquest tema les societats europees, sovint amb arguments força polaritzats i amb discussions enceses. En el capítol sobre els arguments ja hem vist aquest rerefons d'ansietat social. En aquest apartat volem destacar una sèrie de temàtiques que formen part del debat sobre la indumentària islàmica a Europa. En concret, abordarem cinc temes, i mostrarem de forma sintètica les principals idees que s'han formulat. Els temes són: dret i llibertat religiosa; escola i feina; reconeixement, tolerància i espai públic; percepcions socials, i discriminacions.

4.1. Dret i llibertat religiosa: on són els marges que delimiten els drets?

Les diverses polèmiques entorn de l'ús del *hijab* han esdevingut un formidable *case study* per als estudiosos del dret a Europa. Uns casos que no només servien per analitzar la construcció de noves referències en matèria jurídica, sinó també per respondre a una qüestió nova. També servien com a exemple a partir del qual poder analitzar de manera

global el marc polític, històric i social en què es basava la definició d'aquestes noves normes legals. El principi comparatiu que confrontava les diferents decisions preses pels diferents governs respecte a un mateix fenomen, servien per certificar una vegada més la disparitat de criteris de reconeixement i aplicació d'un principi, aparentment igual per a tots els estats europeus: la llibertat religiosa.

Sovint, l'aproximació a les polèmiques sobre el *hijab* es formulava en termes d'explorar els límits de la llibertat religiosa, donat per fet que aquesta pràctica podria fregar els marges del que podia ser admès com a expressió d'una convicció religiosa. En aquest sentit, una referència força habitual en aquestes aproximacions, eren dues sentències del Tribunal Europeu de Drets Humans (Dahlab v. Suïssa de 2001, i Leyla Sahin v. Turquia de 2005), en què el Tribunal argumentava que la llibertat religiosa no és absoluta i que pot ser restringida, en el cas de que una pràctica religiosa concreta —en aquest cas, l'ús del *hijab*— no estigui d'acord amb el marc europeu de protecció dels drets humans, de les llibertats públiques i de la seguretat col·lectiva.

Dominic McGoldrick (2006) elabora una aproximació a aquestes polèmiques des del punt de vista de la relació entre drets humans i religió. Després d'analitzar detalladament els casos plantejats a Europa, i d'acarar aquesta observança amb el marc internacional de drets humans, McGoldrick ressalta la importància que tenen els arguments sobre la identitat nacional en la interpretació de determinades pràctiques culturals i religioses. L'aplicació de la llibertat religiosa en relació a aquestes observances podria ser entesa com un reconeixement explícit que el component demogràfic, cultural o religiós d'aquesta societat és ben diferent del que es pensava de manera idealitzada. De la mateixa manera, la reivindicació d'un principi de secularisme, o separació entre l'Estat i les confessions religioses, és interpretat de manera molt diferent arreu d'Europa (la laïcitat francesa segueix sent l'excepció europea per antonomàsia), i sovint amb un caràcter restrictiu i limitador en relació a determinades expressions religioses considerades no pròpiament europees (com seria el cas de l'islam). El principi de neutralitat, en aquests casos, es veu alterat per greus contradiccions amb el principi de no intervenció. Tanmateix, la tesi de McGoldrick és que si bé els drets humans proporcionen un marc legal de referència per a la resolució d'aquestes polèmiques, el cert és que al capdavall són molt més determinants els contextos nacionals, que defineixen unes respostes que poden ser substancialment diferents.

4.2. Escola i feina: com garantir l'accés als principals àmbits d'integració social?

L'escola i la feina són, sens dubte, dos dels principals eixos sobre els quals pivota tot procés d'integració social, tant de les persones immigrades com els nacionals dels països europeus. La irrupció en aquests espais d'unes reivindicacions de mantenir en públic una determinada observança religiosa, han generat debats constants, que sovint s'han resolt de manera juridicoadministrativa. La primera lectura que cal fer és que es parteix d'un principi segons el qual ambdós espais (l'escola i l'àmbit laboral) són presentats com a espais neutres, no condicionats per cap mena de simbologia religiosa o cultural. En el cas del món laboral, la diversitat de contextos dificulta mantenir aquesta afirmació, i en el cas de l'escola també es poden expressar dubtes semblants. La neutralitat cultural (i religiosa) d'un espai que es considera que és bàsicament de socialització, pot arribar a ser un contrasentit, ja que malgrat que l'escola es pugui autodefinir com a laica, no està aïllada d'una societat en què perduren determinats valors i principis d'inspiració religiosa.

En el món del treball, l'absència de determinades indumentàries pot ser interpretat com a adequació a l'activitat mateixa —ja sigui productiva o comercial—, per evitar que quedi afectada. En el cas de l'escola, la reacció davant de determinades pràctiques altera la mateixa pràctica educativa. L'escola pública —especialment, però no només, en el cas francès— és un terreny en què l'Estat “intenta afirmar la seva supremacia sobre la societat amb una exemplaritat real i simbòlica” (Ferrari, 2004, p. 82). La irrupció a l'escola de determinats símbols suggereix l'existència d'altres símbols que, fins llavors, s'havien adequat de manera discreta, o de manera explícita, a la pràctica educativa.

Una de les situacions denunciada sovint pels analistes és la discriminació laboral de les dones musulmanes que porten *hijab*. Més enllà de la notorietat d'alguns casos judicials que han tingut més atenció pública, el cert és que hi ha pràctiques de discriminació explícita d'aquestes treballadores. Una situació que, atesa l'absència de regles clares i precises relatives a la manifestació de la identitat religiosa, fa recaure en el criteri personal de l'empresari la contractació d'aquestes treballadores. D'aquesta manera, aquestes dones es converteixen en figures “neutralitzades”, sense possibilitat d'ascens ni de mobilitat social, la qual cosa és contradictòria amb la formació rebuda en les societats europees.

En el cas de l'escola, el terreny de confrontació principal respecte al manteniment d'aquestes formes de vestir, el debat ha adquirit sovint dimensions transcendents i de "defensa" de l'àmbit educatiu, que es considera amenaçat per la irrupció del *hijab* d'unes adolescents musulmanes. Potser més en el terreny de les pressuposicions que no de les evidències, el *hijab* ha estat abordat com si qüestionés de manera general el paper de l'escola en la socialització formal, i per tant, hem vist com es generaven intensos debats socials. A França, el paroxisme de la suposada amenaça del *hijab* contra l'escola ha assolit cotes més importants, ha transcendit l'esfera educativa i ha arribat a la confrontació política. L'aprovació l'any 2004 de la llei sobre l'ostentació de determinats símbols religiosos representa el colofó de gairebé una quinzena d'anys de debat social, però també és força significatiu que se n'avancés la signatura uns quants mesos abans de la celebració el 2005 del centenari de la llei que va definir el model de laïcitat a França. La consciència que el *hijab* podria representar un *enjeu*, no només per a l'escola sinó també per al model republicà, és implícita en el subconscient col·lectiu francès de la darrera dècada.

Arreu d'Europa, la presència del *hijab* ha generat dos tipus d'arguments: un primer, en clau de neutralitat religiosa, que afirma que un símbol religiós tan destacat com aquest no tindria cabuda dins d'aquest àmbit, i un altre, de neutralitat cultural, segons el qual el *hijab* seria interpretat com a expressió d'una referència cultural diferenciada, que tampoc no hi podria trobar un encaix possible. Tanmateix, a l'hora de la veritat, i baixant al terreny de l'exercici educatiu concret, moltes escoles europees (tant públiques com privades), han incorporat aquesta pràctica, adequant-la al seu ideari o reglament intern, demostrant que tenen molta més flexibilitat que les autoritats educatives.

4.3. Reconeixement, tolerància i espai públic: posar a prova el model multicultural?

El debat sobre el *hijab* a Europa ha permès posar a prova alguns dels arguments del multiculturalisme com a model de reconeixement de la diversitat en aquestes societats. S'ha generat una bibliografia abundant, sovint continuació dels debats teòrics entre partidaris i detractors d'aquest model, i que prenen l'exemple de les polèmiques entorn del *hijab* com a forma d'abordar moltes de les qüestions presents en l'agenda d'aquests debats: religió, gènere, minories, reconeixement, espai públic, participació ciutadana, joves, dinàmiques comunitàries, control social...

Més enllà de l'enfocament instrumental d'aquests casos, una constant en el conjunt d'aquests debats teòrics és el tractament superficial de les diferents polèmiques, centrades en les situacions de conflicte generades, o en l'estudi de les respostes polítiques, però despreocupant-se dels arguments exposats per les dones que empraven aquesta indumentària. De manera implícita, s'acceptava que aquests usos responien a una demanda meditada de reconeixement de la seva especificitat religiosa. D'altra banda, com que en aquests debats s'hi ha incorporat explícitament altres qüestions relacionades amb les relacions de gènere en contextos multiculturals, o els principis de la tolerància religiosa en societats secularitzades, sovint els arguments que s'expressen acaben formulant-se en termes de *en contra* o *a favor* del *hijab*.

Joppke (2007) analitza el concepte clau de neutralitat (com a continuació de la idea de tolerància), en dos contextos nacionals: França i Alemanya, i comparant com es desenvolupa la idea de reconeixement multicultural en tots dos països. Constata que hi ha diferències significatives, especialment pel que fa a la cultura política, que defineix diferents models d'espai públic i de determinació del rol que hi té el factor religiós. Sens dubte la "irrupció" d'aquestes altres simbologies en l'espai públic és el que fa que els espais públics europeus es reivindicuin en clau de neutralitat, malgrat que en tots hi continua havent referències religioses pròpies de les tradicions històricament presents en aquests països. La neutralitat es converteix en un argument defensiu, emprat profusament per responsables polítics (així ho va explicitar el president de la República francesa, Jacques Chirac, en fer pública la seva voluntat de constituir la Comissió Stasi), com també per intel·lectuals com el filòsof francès Alain Finkielkraut, que l'any 1989 va escriure: "les estudiants musulmanes han de deixar les seves referències culturals a casa, quan entrin en l'esfera pública".

4.4. Percepcions socials: de quina manera es construeix l'alteritat social?

Els mitjans de comunicació europeus han presentat tantes informacions al voltant d'aquestes polèmiques, que es fa gairebé impossible fer-se una composició de lloc de tot el que s'hi ha dit. Diferents treballs han estudiat la construcció mediàtica de la figura de les dones musulmanes i de la seva representació amb una indumentària concreta. S'hi observa que, més enllà de les variacions d'unes interpretacions o altres, segons de qui es tracti, hi ha

una sèrie de constants en l'aproximació a aquest col·lectiu: d'una banda, s'entén que els afers propis de l'islam i dels musulmans en aquests països despertem prou interès entre l'opinió pública, i per tant hi ha la tendència a considerar-los fàcilment “assumptes noticiables”. De l'altra, es manté una tendència a continuar atorgant un estatus dependent respecte als musulmans i els seus arguments. De forma habitual, els guions i les preguntes acostumen a estar clarament predefinites, fent que sovint els musulmans entrevistats hagin de fer un exercici continuat de justificació de la seva doctrina. Els intents autònoms de crear canals d'expressió pública des del punt de vista islàmic comencen a adquirir una certa legitimitat, tot i que encara ocupen una part petita del panorama mediàtic.

L'estudi de Tévanian (2005) se centra específicament en la darrera polèmica entorn del *hijab* a França (2003-2004) i fa un seguiment empíric i precís de tot el debat mediàtic que es va generar. La seva tesi principal és que els mitjans de comunicació van ser els qui van donar legitimitat al cas, en tornar a parlar d'un tema que gairebé deu anys enrere ja havia despertat força debat. Aquest procés de “construcció de la notícia per tal que ho sigui” comença precisament donant caràcter de polèmica a una realitat que ni interrogava els professionals de l'educació ni les alumnes. A més, en les informacions no hi acostuma a haver les veus de les protagonistes, i es deixa que altres persones en parlin (“la paraula confiscada”, en expressió de Tévanian). Finalment, el debat s'estructura entorn d'una amalgama de referències i negacions, la qual cosa contribueix a fer-ne encara més complexa la comprensió. Aquest procés de construcció de la notícia contribueix a fer encara més difícil de comprendre un fenomen que, en si mateix, ja és prou complex (en bona part, per la irrupció d'altres protagonistes i d'altres dimensions relacionades amb polèmiques anteriors).

4.5. Discriminacions: el desenvolupament d'un racisme *respectable*?

L'evidència de les dificultats per expressar la pròpia convicció religiosa, especialment a partir de l'aplicació d'un marc legal determinat, fa que es pugui parlar de discriminació. Així ho expressa clarament el treball comparatiu de Blaschke (2000), que mostra que les musulmanes acumulen una discriminació múltiple, a causa de la seva vulnerabilitat com a grup social. En el darrer informe sobre islamofòbia a la Unió Europea (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2006), s'aborda explícitament la qüestió de la discriminació envers les dones musulmanes: “el símbol més visible de la identitat islàmica

femenina, el vel és interpretat com a signe de desigualtat de gènere, i emprat en ocasions com a justificant per a l'exclusió social, ignorant-ne les múltiples dimensions culturals” (p. 39).

En les enquestes d'opinió, s'evidencia un recel cada vegada més explícit respecte al *hijab*, per bé que hi ha diferències nacionals considerables. Així, en l'enquesta del 2005 del Pew Global Attitudes Project, a la pregunta “creu que hauria d'existir una prohibició per evitar que les dones musulmanes duguin *hijab* en l'espai públic, especialment les escoles?”, el 78% dels francesos i el 54% dels alemanys responen que consideren que és una bona idea, mentre que només un 29% dels britànics hi està d'acord.

Saïd Bouamama (2004) elabora un estudi que reconstrueix el context de la darrera polèmica sobre el *hijab* a França, i que va concloure amb l'aprovació de la llei sobre els símbols religiosos a l'escola. En aquesta ocasió, com en les dues anteriors, el context internacional va tenir un paper força important a l'hora de potenciar un sentiment de recel respecte a aquestes reivindicacions. El context posterior a l'11-S, els atemptats a Madrid, les evidències d'un activisme islamista violent en territori francès, afavorien una amalgama que va ser activament potenciada pels sectors més conservadors, reprenent vells arguments de caràcter xenòfob. Però a diferència d'altres moments de la història recent de França, hi va haver moltes menys veus que es van alçar per denunciar la situació de discriminació flagrant que volia ser legitimada per llei. La conformitat que va generar l'aprovació de la llei, va ser, per a Bouamama, l'indicador que aquest debat havia refermat en l'opinió pública francesa aquest sentiment de recel. El sorgiment d'un “racisme respectable” que fa que l'opinió pública es desacomplexi a l'hora d'expressar els seus prejudicis i legitimar-los socialment, és una de les primeres conseqüències de com ha calat aquest afer en la resposta de la societat francesa a la presència de l'islam.

5. PROPOSTES

Els debats serveixen per treure a la llum alguns estats d'opinió que una societat elabora respecte a una qüestió concreta. S'hi contrasten els punts de vista d'uns o d'altres, emprant mecanismes de difusió o de discussió de les idees que hi ha en joc. No tots els actors, però, intervenen en aquests debats de la mateixa manera, no tant en virtut de la validesa i/o

l'interès dels seus arguments (en principi cal partir de la idea que tots els arguments tenen el mateix valor, encara que la manera de formular-los pugui generar disconformitats), sinó d'acord amb la preeminència social que poden tenir uns actors sobre els altres, fins al punt que els permeti orientar imperativament el debat, imposant els seus arguments. Els debats neixen necessàriament d'una discrepància, però no haurien de reproduir (ni mantenir) una situació de desigualtat entre els actors i els seus arguments.

En aquest breu informe hem volgut establir una síntesi dels arguments més significatius respecte als debats sobre el *hijab* a Europa. Ara volem fer una sèrie de consideracions que pensem que s'haurien d'incorporar als debats formulats des d'una perspectiva catalana.

a. Donar veu a les protagonistes.

Arreu d'Europa, els arguments entorn de l'ús del *hijab* s'han fet en tercera persona, i la majoria de les vegades l'opinió de les dones musulmanes només ha estat requerida per a “justificar” les raons d'aquesta pràctica. La seva veu, tal com s'ha dit, ha estat confiscada. Altres persones han exposat els arguments que els pertanyien. Pensem que és fonamental que aquestes dones —tant si han decidit portar *hijab* com si no— puguin expressar les seves raons i quins aspectes acompanyen l'ús d'aquesta indumentària. No tant per demanar-los “el perquè” sinó “el com” d'una pràctica que aplega molts significats, que s'han d'entendre en claus tan diverses com la religiositat, el gènere o la identitat. La receptivitat necessària envers aquests arguments ens ha de servir per comprendre millor aquests usos, però, sobretot, per superar una percepció força arrelada en el nostre subconscient cultural, que dibuixa les dones musulmanes com a figures dependents i submises a una autoritat masculina que els imposa el *hijab*.

b. Anar més enllà de la pràctica religiosa.

El *hijab* té una primera dimensió de caràcter religiós, si bé en un context europeu no musulmà se li incorpora una altra dimensió clarament identitària. Pensem que és fonamental tenir en compte la relació complementària entre ambdues dimensions, per comprendre contextualment els significats que s'hi apleguen. Darrere de la seva observança es pot estar suggerint un determinat grau de compromís en l'expressió de la religiositat individual. Però també es poden contemplar els condicionants que hi ha darrere aquesta

indumentària entre dones de diferents generacions i orígens, no només en clau estètica, sinó també com a explicitació d'una sèrie d'hàbits i rituals lligats al propi cos, en forma de patrons de diferenciació o distinció respecte al context social al qual pertanyen aquestes dones.

c. Evitar la legitimació de les ortodòxies.

En abordar la qüestió de les pràctiques religioses en termes de llibertat religiosa, sovint podem acabar legitimant ortodòxies que converteixin en deure religiós el que hauria de mantenir-se com a opció personal. Si parléssim en clau teològica, ens limitariem a indicar el divers nivell d'exigència de les prescripcions religioses (tal com es dona en la doctrina islàmica); però atès que parlem de la inserció civil dels musulmans a Catalunya, entenem que més que recordar les ortodòxies, el que cal plantejar són les condicions que han de garantir tant la pràctica com l'abstenció religiosa de totes les persones que formen aquests col·lectius. El lliure albir, l'autonomia de la decisió personal, són condicions fonamentals per formar part d'una societat democràtica, i també es troben en la base del principi de llibertat religiosa: ser lliure a l'hora de definir i expressar les pròpies conviccions religioses. El cas del *hijab* és força significatiu, per la centralitat que adquireix com a pràctica religiosa, i perquè estableix una distinció clara entre les dones que el porten i les que no. Però no tindria gaire sentit que acceptéssim els arguments expressats per l'ortodòxia religiosa, i l'haguéssim de considerar com a marca obligatòria de totes les dones musulmanes veritablement creients. Al llarg del text hem exposat els punts de vista d'autors que no vinculen la convicció religiosa amb aquesta pràctica. I és per això que volem insistir en la necessitat que, més que legitimar les ortodòxies, el que cal és garantir les opcions d'elecció lliure dels individus que formen aquesta societat.

d. Combatre activament tota expressió de discriminació.

En el darrer decenni, s'ha observat arreu d'Europa com la pertinença religiosa es pot convertir en argument per legitimar noves formes d'exclusió. Informes oficials ens parlen explícitament de casos en què les dones musulmanes, pel fet d'emprar un *hijab*, han estat assetjades a la feina, o agredides verbalment i físicament pel carrer. L'exteriorització de la seva pertinença religiosa ha estat motiu per a patir situacions que no afavoreixen la convivència. Si ja existeix un moviment natural de replegament entre persones del mateix

origen en context migratori, per millorar-ne la inserció social és contraproductiu l'explicitació d'actes que els generen un sentiment d'exclusió de la nostra societat. Ara bé, de cara a perseguir aquestes actituds de rebuig social cal no només desenvolupar mecanismes de correcció en forma d'instruments legals (lleis antiracistes), sinó també treballar pedagògicament com les opinions públiques elaboren les percepcions dels musulmans com a col·lectiu minoritari i de l'islam com a culte religiós. Les lleis no serveixen de res si es manté com a *socialment legítima* la injúria pública d'uns col·lectius minoritaris.

e. Fugir de la mediatització.

Una dona amb *hijab* continua representant avui dia una de les principals icones de la immigració al nostre país. Per tant, la seva reproducció constant és un mecanisme més per mostrar el caràcter d'“anormalitat” de la seva presència, el seu ser sempre forastera. Objectivament, avui ja no és cap notícia veure una dona musulmana amb *hijab* pel carrer; per tant la voluntat de reproduir periòdicament aquesta imatge, respondria més amb l'intent d'identificar a través seu algunes de les dificultats principals de la integració d'aquests col·lectius. I és aquí on cal fer un treball encara més intensiu, ja que l'afirmació d'aquest missatge denotaria la comprensió negativa d'aquesta pràctica. A Catalunya encara no és tan evident com en altres realitats europees, però la mediatització del vestuari de les noies joves musulmanes també genera altres missatges que, més que insistir en l'adequació d'aquestes pràctiques a uns contextos determinats, les interpreta com a evidència d'una identitat reactiva.

f. Situar en el seu lloc el debat sobre el rigorisme religiós.

Hi ha arguments que insisteixen a dir que l'ús del *hijab* és fruit de la influència de sectors radicals en els col·lectius musulmans, i que el fet que cada vegada hi hagi més dones que el porten n'és la prova. Pensem que cal precisar amb més detall els arguments que relacionen una pràctica religiosa amb una dinàmica rigorista, ja que únicament la primera no provoca la segona, ni la segona només afecta aquesta observança religiosa femenina. El fet que, a Catalunya, hi hagi més prevalença de l'ús del *hijab* entre les dones musulmanes respecte a uns anys enrere es deu més a la influència d'un context de reconstrucció comunitària en clau religiosa (tal com s'expressa en el si dels diferents col·lectius musulmans a Catalunya,

especialment els d'origen immigrant), que no pas al fet que imperi una perspectiva rigorista de la doctrina musulmana. I si bé és cert que hi ha expressions d'aquest rigorisme, que faciliten la introducció de comportaments i hàbits vestimentaris —tant femenins com masculins— molt més estrictes, es tracta de nuclis que continuen sent minoritaris.

g. Percebre aquestes pràctiques més enllà del fet migratori.

L'islam a Catalunya és fruit de migracions recents, però el seu futur immediat no passa per continuar mantenint aquest vincle amb aquests trànsits migratoris. Les pràctiques religioses dels membres d'aquesta comunitat religiosa no haurien de ser interpretades com a conseqüència de les migracions, o com l'evidència dels lligams amb la societat d'origen. La bibliografia citada en aquest informe ens parla de la necessitat de canviar aquesta percepció. Això equivaldria a revisar definitivament el principi imperatiu de la integració social d'aquests col·lectius, al·ludint a les seves pràctiques i pertinences culturals i/o religioses com a dificultats per assolir aquest objectiu. Voldria dir que aquests usos passen a ser adquirits en els hàbits quotidians de la societat catalana, denotant en tot cas, una pertinença religiosa específica.

h. Donar preferència al debat per damunt de les prohibicions.

Arreu d'Europa es discuteix afanyosament sobre la necessitat de regular per llei el *hijab*, especialment en dos àmbits concrets: l'educació i el treball. Pensem que aquesta hauria de ser la darrera opció possible a l'hora de donar resposta a les discrepàncies que es puguin generar en l'encaix social d'aquestes pràctiques. Més enllà dels dubtes sobre la seva constitucionalitat, una decisió com aquesta sempre genera la sensació de reprimir les expressions públiques d'aquells col·lectius socialment minoritzats. Pensem que cal progressar encara molt més en la comprensió de la dimensió complexa d'aquests hàbits vestimentaris, que no judicialitzar les expressions religioses dels col·lectius minoritaris. Hem de dotar-nos, com a societat, d'altres arguments que ens permetin millorar la nostra percepció respecte al *hijab* i les dones musulmanes, fugint de la dicotomia entre “vel sí/vel no”, o “integració/exclusió”.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AL-ANSARI, Farid (2004). *Les secrets du hijab. Voile et tenue vestimentaire de la femme en islam*. Brusel les: Éditions Almadina.
- AMDOUNI, Hassan (2004). *Le hijab de la femme musulmane. Les règles juridiques de l'habit et de la toilette de la femme musulmane*. Brusel les: Éditions Le Savoir.
- AMIRAUX, Valérie (2001). *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*. Paris: L'Harmattan.
- BENKHEIRA, Mohamed H. (1997). *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islam*. Paris: Presses Universitaires de la France.
- BLASCHKE, Jochen (ed.) (2000). *Multi-level discrimination of Muslim women in Europe*. Berlin: Edition Parabolis.
- BOUAMAMA, Saïd (2004). *L'affaire du foulard islamique. La production d'un racisme respectable*. Roubaix: Le Geai Bleu.
- BOUBEKEUR, Amel (2004). *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*. Paris: L'Harmattan.
- BOWEN, John R. (2007). *Why the French don't like headscarves: Islam, the state and public space*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CESARI, Jocelyne (1998). *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Brusel les: Éditions Complexe.
- CHAUMONT, Eric (2004). "Responsabilité de la vue, déontologie du regard et éthique vestimentaire en islam classique", a Fabienne BRION (ed.). *Féminité, minorité, islamité. Questions à propos du hijab*. Brusel les: Academia-Bruylant, p. 117-130.
- CHELHOD, Joseph (1978). *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3 (H. A. R. GIBB, ed.). Leiden: E.J. Brill, entrada **hidjab**, p. 359-361.
- EL GUINDI, Fadwa (1999). *Veil: Modesty, privacy and resistance*. Nova York: Berg.
- EUROPEAN MONITORING CENTRE ON RACISM AND XENOPHOBIA (2006) *Discrimination and Islamophobia in the European Union*, Viena: EUMC
- FERRARI, Alessandro (2004). "Laïcité et voile islamique en France au début du nouveau millénaire". *Migrations-Société*, vol. 16, núm. 96, p. 63-129.
- GASPARD, Françoise; KHOSROKHAVAR, Farhad (1995). *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.
- JACOBSON, Jessica (1998). *Islam in Transition: Religion and Identity among British Pakistani Youth*. Londres: Routledge.
- JOPPKE, Christian (2007). "State neutrality and Islamic headscarf laws in France and Germany". *Theory and Society*, vol. 36 (4), p. 313-342.
- KHALED, Amr (2002). *Les moralités du croyant*. Beirut: Dar El-Marefah.
- KHOSROKHAVAR, Farhad (1997). *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- LAMRABET, Asma (2002). *Musulmane tout simplement*. Lió: Éditions Tawhid.
- MCGOLDRICK, Dominic (2006). *Human rights and religion. The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Portland: Hart Pubs.
- PEW GLOBAL ATTITUDES PROJECT (2005) *Islamism extremism. Common concern for Muslim and Western publics*, www.pewglobal.com
- SCHIFFAUER, Werner (2006). "Enemies within the gates: the debate about the citizenship of Muslims in Germany", a T. MODOOD, A. TRIANDAFYLIDOU, R. ZAPATA-BARRERO (eds.). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*. London: Routledge, p. 94-115.
- TERRAY, Emmanuel (2004). "L'hystérie politique", a Charlotte NORDMANN. *Le foulard islamique en questions*. Paris: Éditions Amsterdam, p. 103-117.
- TÉVANIAN, Pierre (2005) *Le voile médiatique. Un faux débat: l'"affaire du foulard islamique"* Paris: Éditions Raisons d'Agir

- TIETZE, Nikola (2002). *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan.
- VENEL, Nancy (1999). *Musulmanes françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*. Paris: L'Harmattan.
- WEIBEL, Nadine B. (2000). *Par-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*. Bruxelles: Éditions Complexe.