



¿UN LEGADO COLONIAL  
O UN ENCUENTRO  
CULTURAL?  
UN ANÁLISIS  
MÁS ALLÁ DEL “HIYAB”



# FRANCIA ISLAM *y el*

## CHOUKI EL HAMEL

**D**esde que surgió en Francia en 1989 la polémica del *hiyab* (el pañuelo para la cabeza utilizado por las mujeres musulmanas como acto de piedad y modestia), se ha desarrollado un debate público en la comunidad intelectual y entre los partidos políticos sobre el tema de la libertad religiosa dentro del laicismo francés. En 1989, Ernest Chénier, director del instituto de secundaria Gabriel-Havez en Creil, al norte de París, inició la polémica cuando prohibió los velos islámicos en su centro, con un censo de 873 alumnos, la mitad de los cuales eran hijos de inmigrantes árabes. Según Chénier, el atuendo de las adolescentes resaltaba las diferencias religiosas en un ambiente étnicamente diverso y esto podría interpretarse como un intento de convertir a los demás a su religión. La ley francesa prohíbe el proselitismo en las escuelas públicas. En 1993 Chénier se convirtió en parlamentario *gaullista* (por el RPR, Rassemblement pour la République) de la Asamblea Nacional francesa, haciendo una campaña activa para prohibir legalmente el velo islámico en todas las instituciones de enseñanza, creando una atmósfera que convirtió el *hiyab* en un símbolo de alienación islámica en el terreno público. La polémica sobre el *hiyab*, y la forma en la que se convirtió en un símbolo de una división ideológica entre la libertad religiosa y el gobierno laico, se extendió a la mayor parte de Eu-

Chouki El Hamel.  
Coordinador del African  
Diaspora Research  
Cluster, Universidad  
estatal de Arizona,  
Estados Unidos.

»En la página anterior,  
chicas musulmanas se  
manifiestan contra la  
prohibición del "hiyab"  
en las escuelas públicas  
francesas. Marsella,  
Francia, 17 de enero de  
2004. / Eric Tschaen / EFE

ropa occidental. Las descripciones tergiversadas y las generalizaciones sobre el islam en los medios de comunicación han tenido un efecto negativo en la percepción de los musulmanes en Francia y en el resto de Europa. Las historias en los medios de comunicación pretenden mostrar cómo los padres musulmanes educan a sus hijas (y a sus hijos) para hacer proselitismo del islam; muestran a los musulmanes como personas impacientes que han venido a “nuestro” país y están firmemente comprometidas con el fundamentalismo islámico y quieren que la *sharía* se aplique en Francia en lugar de adaptarse al laicismo francés. Este tipo de historias crea una atmósfera de miedo al representar a los musulmanes como una amenaza islámica para los valores liberales.

El *hiyab* se ha convertido en una desafortunada caricatura representativa del islam, un símbolo de irracionalidad religiosa y atraso y un indicativo de la inferioridad de los musulmanes y el islam. Edward Said describió la actitud hacia el islam que a menudo se encuentra en las culturas occidentales con las siguientes palabras:

“Actualmente, ‘islam’ y ‘Occidente’ han adquirido un nuevo y poderoso protagonismo en todos sitios. Y debemos darnos cuenta inmediatamente de que es siempre Occidente, y no el cristianismo, quien parece verse enfrentado al islam. ¿Por qué? Porque el supuesto es que mientras que ‘Occidente’ es mayor y ha superado la etapa del cristianismo, su religión principal, el mundo del islam (a pesar de sus diversas sociedades, historias y lenguas) sigue envuelto en la religión, la permisividad y el atraso”. (Moustafa Bayoumi y Andrew Rubin, Eds. *The Edward Said Reader*. Nueva York: Random House, Inc., 2000, pp. 175-176).

Asociar islam y discriminación de género conlleva la idea de que la fe islámica es un peligro potencial para los valores laicos en Europa occidental. En julio de 2003, el Presidente Jacques Chirac ordenó a un comité especial encabezado por Bernard Stasi (Comisión Stasi) que examinara la cuestión del *hiyab* en relación con los principios de una sociedad laica,

la separación de la religión y el Estado, y la tolerancia religiosa y la libertad. La Comisión Stasi publicó su informe el 11 de diciembre de 2003, declarando que los símbolos religiosos ostentosos efectivamente infringían las normas laicas del sistema francés de escuela pública. En un esfuerzo por evitar que pareciera tan perjudicial y por suavizar las protestas de los musul-

### *Las descripciones tergiversadas y las generalizaciones sobre el islam en los medios de comunicación han tenido un efecto negativo en la percepción de los musulmanes en Francia y en el resto de Europa*

manes, que podrían decir que habían sido señalados injustamente frente a otras religiones con respecto a sus símbolos religiosos, la comisión recomendó que además de los velos islámicos, se deberían prohibir también en las escuelas públicas las kipás, los turbantes de los chicos sij y las grandes cruces cristianas. Se permitieron otros símbolos discretos como una cruz pequeña, una estrella de David o la mano de Fátima. Por tanto, en 2004, Francia prohibió legalmente los velos islámicos y otros símbolos religiosos “ostentosos” en todas las escuelas públicas. La sospecha del islam como una amenaza extranjera para los valores de Europa fue alentada aún más por los ataques mortales del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres, perpetrados por extremistas islámicos que vivían en Europa. En Holanda, Theodoor Van Gogh trabajó con Ayaan Hirsi Ali, una refugiada nacida en Somalia, para producir una película titulada *Submission* (Sumisión), que Van Gogh denominó “un panfleto político” para desvelar el miedo y el odio europeos contra el islam como religión misógina. Van Gogh fue asesinado por un extremista musulmán y este acto condujo a una desconfianza aún mayor sobre en qué medida los musulmanes holandeses estaban adaptados para vivir en una sociedad laica como la de los Países Bajos. En Dinamarca, el periódico *Jyllands-Posten* publicó el 30 de septiembre de 2005 unas caricaturas que vilipendaban el islam y lo describían como una religión violenta y sexista. Una de las caricaturas representaba al profeta Mahoma como un hindú sij con





› Dos hombres colocan una fotografía de Marwa el-Sherbini, la egipcia asesinada durante un juicio, en la fachada del Ayuntamiento de Dresde, Alemania, 11 de julio de 2009. / Matthias Hiekel /EFE

una bomba en el turbante, decorado además con la declaración de fe islámica. Otra caricatura representaba a dos mujeres que llevaban un *niqab* (un velo que cubre todo el rostro y la cabeza excepto los ojos). En 2009 en Dresde, Alemania, un alemán de origen ruso apuñaló a una mujer egipcia embarazada, en el tribunal donde ella debía testificar contra él. Alex Wiens, el acusado, había llamado a la se-

ñora Sherbini, que llevaba un velo, “terrorista” durante una pelea en un parque infantil en 2008. Esta cultura del miedo puede verse también en Suiza, donde el gobierno prohibió en noviembre de 2009 la

*El “hiyab” se ha convertido en una desafortunada caricatura representativa del islam y un símbolo de irracionalidad religiosa y atraso*



›Nicolas Sarkozy, durante su etapa de ministro de Interior, dirigiéndose a la asamblea del Consejo Francés del Culto Musulmán. París, Francia, 3 de mayo de 2003. / Olivier Hoslet /EFE

construcción de minaretes en las mezquitas suizas. Es interesante observar que solo hay cuatro minaretes en las 200 mezquitas del país. La mayoría del electorado suizo parecía creer que un minarete era un poderoso símbolo de la naturaleza proselitista del islam, aunque la población musulmana suiza representa menos del 6% de los 7,6 millones de habitantes. Al mismo tiempo, los Estados europeos occidentales, inspirados por Francia, han estado considerando prohibir a las musulmanas llevar el velo islámico y otras formas de velo en público.

Una década después del incidente inicial del *hiyab* en Francia, el miedo a que los principios de laicismo pudieran verse debilitados si se permite a los musulmanes honrar sus tradiciones religiosas con la

práctica de distintos grados de velo sigue afectando al discurso sobre el *hiyab* en público, no solo en las escuelas. El discurso se ha desplazado en la dirección de prohibir a los musulmanes que lleven en público cualquier tipo de elemento que cubra el rostro, como el *burka*. El 22 de junio de 2009, el presidente Sarkozy reiteró su opinión sobre la importancia de una iden-

*En 2004 Francia prohibió legalmente los velos islámicos y otros símbolos religiosos “ostentosos” en todas las escuelas públicas*





»Varias mujeres pasan junto a un cartel en el que se prohíbe el uso del "burka" en espacios públicos. Varallo, Italia, 25 de noviembre de 2009. / Tonino di Marco /EFE

tividad nacional en un discurso a los legisladores en el Palacio de Versalles: "no hay espacio para el *burka* en Francia." Es importante observar que el número de musulmanas que llevaban el *burka* no era más que un minúsculo porcentaje con respecto a las que llevaban *hiyab*. Sarkozy tenía probablemente razón al insistir en que el *burka* no era un símbolo religioso y que era una señal de la subyugación de las mujeres, pero quitó a estas mujeres su capacidad de autodefinirse. El presidente de la Mezquita de París, Dalil Boubaker, estuvo de acuerdo con Sarkozy, recordando que ni el Corán ni las tradiciones culturales del Magreb re-

comiendan que las mujeres se cubran el rostro. La declaración de Boubaker refleja una opinión común de los musulmanes de que las mujeres llevan el *hiyab*

### *La sospecha del islam como una amenaza extranjera para los valores de Europa fue alentada aún más por los ataques mortales de Madrid y Londres*

en un acto de piedad y modestia, y de que la modestia es un *constructo cultural*, aunque el Corán sí que recomienda modestia en el vestir y las maneras, sin hacer distinciones entre géneros. No obstante, la de-

## *La mayoría del electorado suizo parecía creer que un minarete era un poderoso símbolo de la naturaleza proselitista del islam, aunque los musulmanes representan menos del 6% de la población del país*

claración del presidente ha alienado a la población musulmana de Francia, que considera este tipo de decisiones sobre las políticas como un asalto contra su libertad religiosa.

La situación con los musulmanes en Francia y Europa occidental en general plantea importantes cuestiones sobre la tolerancia religiosa y el respeto en las sociedades laicas. Para los musulmanes, la prohibición del *hiyab* despojó a las mujeres de su capacidad de auto-articulación, su poder y autonomía. El Primer Ministro François Fillon anunció que un proyecto de ley que prohibirá el *burka* será adoptado en la primavera de 2010. Declaró que: “Cualquier fe merece respeto, pero lo que no se debe respetar es el proselitismo agresivo y el repliegue en la comunidad propia”. El pequeño número de mujeres musulmanas religiosas que llevan el velo y la comunidad musulmana en general se sienten injustamente señalados al ser objeto de políticas que determinan cómo deben expresar su libertad religiosa, en lugar de protegerlos a la hora de realizar actividades rituales que el laicismo garantiza en una sociedad pluralista. La cuestión es si el *hiyab* y el *burka* son símbolos de proselitismo o de tradiciones culturales importantes para los que quieren respetarlas, y como tal, no representan en absoluto ninguna amenaza para las sociedades laicas que supuestamente permiten la libertad religiosa. Los musulmanes sienten que el debate sobre el *hiyab* ha reforzado los estereotipos negativos sobre el islam y los musulmanes en general. De hecho, en un reciente sondeo de opinión pública, los occidentales parecen creer un estereotipo común sobre los musulmanes: el de que son opresivos con las mujeres mediante distintas prácticas que son indicativas de desigualdad de género<sup>1</sup>. Los musulmanes

en Francia sienten que han sido objeto de racismo y desigualdad institucionalizada. El periodista francés Dominique Vidal expresó sus preocupaciones diciendo que “detrás de ello (la prohibición del *hiyab*) yace la grave incapacidad de Francia para integrar incluso a la segunda y a la tercera generación de ciudadanos musulmanes” (*Le Monde Diplomatique*, febrero de 2004). Firas al-Atraqchi, un periodista canadiense de ascendencia iraquí, articuló la situación actual de los musulmanes en Europa comentando que “los musulmanes dicen que las actitudes que prevalecie-

## *La comunidad musulmana se siente injustamente señalada al ser objeto de políticas que determinan cómo debe expresar su libertad religiosa*

ron a principios del siglo XX en la historia europea y dieron lugar al Holocausto son similares en su naturaleza a la atmósfera de intimidación y violencia que las comunidades de musulmanes deben soportar cada vez más en la Europa contemporánea”.

Francia, y en este sentido también Europa occidental, está dividida sobre cómo reconciliar los valores laicos con la libertad religiosa. Así pues, ¿cómo podría Francia satisfacer a los musulmanes sin socavar la tradición laica establecida por la ley de 1905? La ley francesa de 1905 insistía en la separación de las Iglesias y el Estado. Se basaba en la neutralidad religiosa del Estado y la libertad de ejercer una religión. Esta ley constituye los cimientos de la actual legislación sobre libertad religiosa; por tanto, hace que sea ilegal la discriminación por razones religiosas. La cuestión de cómo se puede incorporar el islam a la República Francesa se ha planteado en repetidas ocasiones, pero nunca ha sido adecuadamente resuelta desde la colonización francesa de Argelia en la década de 1830.

1 John Esposito y Dalia Mogahed. *Who Speaks for islam?: What a Billion Muslims Really Think*. Nueva York, NY: Gallup Press, 2007, 99.

## EL LEGADO COLONIAL

Es crucial evaluar la actual polémica sobre el *hiyab* en Francia explorando el legado colonial francés. Una gran mayoría de inmigrantes musulmanes en Francia han emigrado y siguen emigrando desde países que tienen una historia colonial francesa, que estaban previamente vinculados a Francia mediante lazos lingüísticos, estructurales y a veces también familiares. En mi artículo “Muslim Diaspora in Western Europe. The Islamic headscarf (*hiyab*), the Media and Muslims’ Integration in France” (“Diáspora musulmana en Europa occidental. El velo islámico (*hiyab*), los medios de comunicación y la integración de los musulmanes en Francia”, *Citizenship Studies*, Taylor and Francis Ltd, 6:3, 2002) escribí sobre cómo la Francia colonial nutrió y explotó sociedades en las que el islam era apolítico, a la vez que se aseguraba de frustrar cualquier esfuerzo de dar una nueva vida al imperio islámico que podría ser utilizado para resistirse a la ocupación colonial.

En la Argelia francesa, el senadoconsulto<sup>2</sup> del 14 de julio de 1865 consistió en clasificar a todos los que vivían en Argelia, tanto colonos como nativos, en dos grupos de acuerdo a su herencia cultural. Según esta clasificación, los “nativos” musulmanes eran definidos como “franceses” (en el sentido de súbditos) pero no como ciudadanos franceses. John Ruedy explica que “El senadoconsulto de 1865 se convirtió en la piedra angular de un edificio legal que relegaba a los argelinos a un estado de inferioridad civil y política permanente”. El único modo de obtener la ciudadanía francesa era renunciar al *statut personnel* (estatus personal). El islam, como el cristianismo o el judaísmo, era una forma de vida en la medida en la que los valores básicos de la creencia religiosa estructuraban la vida social de los adeptos. Renunciar a la religión no solo significaba perder la identidad, sino que era también un acto de apostasía que significaba una muerte social dentro de las comunidades que ocupan un lugar tan prominente en la identidad de una persona. Por tanto, únicamente unos pocos argelinos estuvieron dispuestos a realizar tal sacrificio (solo hubo 2.215 solicitudes de naturalización entre 1865 y 1914). Ser musulmán planteaba un problema para la política de asimilación francesa, pero ser un argelino cristiano o incluso judío no se considera-

2 Decreto del senado que tiene fuerza de ley.

*Es crucial evaluar la actual polémica sobre el “hiyab” en Francia explorando el legado colonial francés*

*En la Argelia francesa los “nativos” musulmanes eran clasificados como franceses, pero no como ciudadanos*

ba contradictorio con la clasificación de ciudadano francés. La construcción del concepto de “ser francés” excluía a los musulmanes. De hecho, los decretos Crémieux<sup>3</sup> en 1870 hicieron esta discriminación explícita. Metz escribió:

“ Los Decretos Crémieux también otorgaban la ciudadanía francesa global a los judíos argelinos, que entonces eran aproximadamente 40.000. Esta ley los distinguía de los musulmanes, a cuyos ojos a partir de entonces quedaban identificados con los colonos. La medida tuvo que aplicarse, no obstante, a pesar de las objeciones de los colonos, quienes hacían muy poca distinción entre musulmanes y judíos<sup>4</sup>.

Sin embargo, los judíos argelinos consiguieron un nuevo estatus y una posición relativamente mejor que la de sus compatriotas musulmanes y, tal como describió Albert Memmi, “la población judía se identificaba tanto con los colonizadores como con los colonizados”. Al otorgar la ciudadanía francesa a los judíos argelinos sin que tuvieran que renunciar al judaísmo, la discriminación era claramente contra los musulmanes, no solo de forma contradictoria con la ley civil francesa, sino que ahora también se con-

3 Adolphe Crémieux (1796-1880) fue un abogado judío francés y vicepresidente del Consistorio Central en París y el fundador de la Alianza Israelita Universal en París en 1860. Ocupó muchos cargos destacados en el gobierno francés, como ministro de justicia; como tal, consiguió instaurar la ley de naturalización para los judíos en 1870, por la que los judíos en la Argelia bajo dominio francés recibían la ciudadanía completa. Esta ley se conoce como Decreto Crémieux.

4 Helen Chapin Metz. *Algeria, a Country Study*. Washington, D.C.: Federal Research Division, Library of Congress, 1994.



sidera como una amenaza a la identidad y los valores franceses. El discurso actual sobre el *hiyab* en Francia está profundamente enraizado en dicho discurso colonial. Para los franceses del periodo colonial, el velo demarcaba la sociedad norteafricana y su componente femenino. El *hiyab* se convirtió en el marcador de la identidad islámica. Pero, ¿por qué no atacar las barbas de los hombres o sus turbantes? ¿No son marcadores religiosos similares? Linda Duits y Liesbet van Zoonen explicaron lo siguiente:

“Esta extraña exclusión del cuerpo masculino del debate y la reglamentación públicos solo puede entenderse como enraizada en una construcción cultural fundamentalmente diferente de los cuerpos de los hombres y de las mujeres, que identifica a los primeros como autónomos y cerrados y las segundas como dependientes y sujetas a intervención” (*European Journal of Women's Studies* 13, núm. 2, 1 de mayo de 2006, p. 114).

En las palabras más radicales de Frantz Fanon (1925-1961), uno de los teóricos más influyentes en los estudios postcoloniales, hablando como un argelino de mentalidad francesa: “Queremos hacer que el argelino se avergüence del destino que impone a las mujeres” (*A Dying Colonialism*. Nueva York: Grove Weidenfeld, 1965, p. 38). La cuestión de la subyugación de las mujeres fue solo una de muchas en un discurso retórico a fin de justificar la empresa colonial de socavar la cultura del pueblo colonizado. El gobierno colonial británico era similar al sistema colonial francés en el tratamiento de las cuestiones de género en Egipto. Evelyn Cromer (1841-1917), cónsul-general británico en Egipto, utilizó la idea de la “mujer egipcia oprimida” para degradar la cultura de Egipto y su incompatibilidad con los valores europeos “civilizados”:

“La posición de las mujeres en Egipto y en los países mahometanos en general es, por tanto, un obstáculo fatídico para alcanzar la elevación de pensamiento y carácter que debería acompañar la introducción de la civilización europea, si dicha civilización debe producir su efecto beneficioso en su total extensión” (*Modern Egypt*. Nueva York: The Macmillan Company, 1908, vol. II, p. 539).

## *Ser musulmán planteaba un problema para la política de asimilación francesa, pero ser un argelino cristiano o incluso judío no se consideraba contradictorio con la clasificación de ciudadano francés*

Los discursos colonialistas británico y francés oscurecieron el mensaje de los derechos de las mujeres; lo convirtieron en una cuestión cultural. Cromer no era en absoluto sensible a los temas de las mujeres (ni siquiera en su propio país); era uno de los miembros fundadores de la Liga de Hombres contra el Sufragio Femenino en Inglaterra. Leila Ahmed, una académica feminista musulmana, observó que “el *establishment* paternalista colonial victoriano se apropió del lenguaje del feminismo al servicio de su asalto contra las religiones y las culturas de otros hombres, y en especial contra el islam, a fin de dar un aura de justificación a dicho asalto a la vez que combatía el feminismo dentro de su propia sociedad; lo que se puede corroborar fácilmente por referencia a la conducta y la retórica de los colonizadores” (*Women and Gender in islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press, 1992, p. 152).

Los colonizadores, evidentemente, tenían razón al señalar temas de desigualdad de género, pero en la práctica no hacían nada para mejorar la suerte de las mujeres. Históricamente, la lucha de las mujeres para mejorar su situación en el mundo islámico no era tan diferente de la lucha por el sufragio universal de las mujeres de Occidente, como observa Gerda Lerner: “las mujeres son esenciales y centrales para la creación de la sociedad; son y siempre han sido actrices y agentes en la historia” (*The Creation of Patriarchy*. Nueva York: Oxford University Press, 1986, p. 5). Frantz Fanon reconoció la opresión de las mujeres en la estructura patriarcal argelina, una estructura tradicional más complicada aún por las políticas coloniales. En *A Dying Colonialism (Un colonialismo moribundo)*, Fanon dedicó dos capítulos a los temas de las mujeres en la situación colonial. Pero, como la mayoría de los intelectuales de su tiempo, Fanon asumía que el patriarcado y la heterosexualidad eran las normas que dictaban el poder social en



›Una niña contempla a varias mujeres vestidas de manera tradicional en la Casbah o casco antiguo de la capital. Argel, Argelia, 9 de septiembre de 1970. /EFE

general. Fanon no se cuestionaba las diferencias tradicionales de género y resaltaba la capacidad de las mujeres dentro de las limitaciones de las costumbres y de las normas del patriarcado. Utilizando el análisis dialéctico, explicó cómo las mujeres utilizaban el velo tradicional como símbolo con múltiples significados, incluida la exclusión de las mujeres de la vida política, y como símbolo de resistencia en la lucha cultural y armada contra la dominación colo-

nial. Fanon observó que “las mujeres argelinas que habían abandonado el velo hacía mucho tiempo, se ponían de nuevo el *haïk* (vestido exterior que cubre todo el cuerpo), afirmando así que no era cierto que las mujeres se liberaran a sí mismas por invitación de Francia y del general De Gaulle”. Subrayó el papel crucial de las mujeres en la guerra por la independencia de Francia: “en la sociedad argelina se contaban historias de mujeres, que incluso en gran

número, sufrirían la muerte o el encarcelamiento para que pudiera nacer una Argelia independiente” (Fanon, 1967, p. 62).

### EL LEGADO POSTCOLONIAL

Desde la independencia de las antiguas colonias, Francia ha mantenido estas relaciones ambiguas y contradictorias con las comunidades y pueblos del mundo islámico que fueron colonias. Más de seis décadas después de que Marruecos, Argelia y Túnez se independizaran de Francia, trabajadores migrantes de estos países—los mayores grupos de musulmanes en Francia— han establecido la conexión entre las injusticias de haber sido súbditos en la era colonial y las injusticias de ser inmigrantes o nuevos ciudadanos en Francia. Hoy en día, algunos musulmanes y muchos grupos políticos islámicos siguen sintiéndose agraviados por Francia por la era colonial y sus secuelas, que en su opinión sigue teniendo una poderosa influencia en las decisiones sobre las políticas públicas; estos grupos mantienen viva la memoria de los agravios coloniales franceses. Sienten que las heridas que se originaron en el colonialismo se han perpetuado mediante otras formas de injusticia social, como la xenofobia y la islamofobia. El conflicto entre el *statut personnel* del musulmán y la ley francesa en la Argelia colonial siguió a los trabajadores inmigrantes a Francia después de la independencia. Por tanto, el mismo discurso colonialista fue camuflado en la retórica del laicismo. Justo al igual que la ley civil francesa en la Argelia colonial (1830-1962) no aceptaba ninguna negociación con los valores islámicos, los líderes franceses han mantenido la misma política en la era contemporánea. De hecho, el presidente Jacques Chirac argumentó: “el laicismo no es negociable”, y así fue aprobada la votación para prohibir el *hiyab* en la Asamblea Nacional por 494 votos a favor y 36 en contra. Esto significa que tanto la derecha como la izquierda, e incluso los que tenían inclinaciones feministas, estuvieron a favor de la prohibición. Muchos musulmanes sintieron que prohibir a las muje-

res la elección de su atuendo era una discriminación contra toda la población musulmana.

En nombre del laicismo, los franceses lucharon duramente y durante mucho tiempo contra la autoridad y el adoctrinamiento de la clase dirigente religiosa católica, y consiguieron neutralizar el poder de la Iglesia, frustrando los posibles esfuerzos del clero por resucitar su poder en la Tercera República Francesa (1871-1946) y haciendo que las escuelas fueran públicas, laicas, libres y obligatorias. De hecho, hay algo de hipocresía en la aplicación del principio del laicismo con respecto al islam. El gobierno francés da financiación a las iglesias y sinagogas que fueron construidas antes de 1905 en nombre de la conservación del patrimonio cultural. Estos

*El discurso actual sobre el “hiyab” en Francia está profundamente enraizado en el discurso colonial*

*El “hiyab” se convirtió en el marcador de la identidad islámica. Pero, ¿por qué no atacar las barbas de los hombres o sus turbantes?*

edificios siguen funcionando como centros religiosos y el clero los utiliza para actividades religiosas de forma gratuita. Es más, en 1959 el gobierno francés subvencionó escuelas privadas que eran en su mayoría escuelas católicas<sup>5</sup>, a pesar de que la ley determina específicamente que “la República no reconoce, ni remunera, ni subvenciona a ninguna religión”. La neutralidad del Estado parece no respetarse tanto en lo que concierne a la fe católica, aunque el principio de libertad religiosa era y sigue siendo violado en relación con la fe islámica. Curiosamente, algunas familias musulmanas mandan a sus hijas a escuelas católicas a fin de seguir manteniendo su atuendo cultural o religioso<sup>6</sup>.

El discurso colonialista europeo se manifiesta en la actual afirmación de la dominación cultural

5 Dominique Decherf. French Views of Religious Freedom. *U.S.-France Analysis*. Julio de 2001. Última consulta: 18 de marzo de 2010, de [http://www.brookings.edu/articles/2001/07france\\_decherf.aspx](http://www.brookings.edu/articles/2001/07france_decherf.aspx).

6 Conversaciones personales con algunos musulmanes en junio de 2009.



*La cuestión de la subyugación de las mujeres fue solo una de muchas en un discurso retórico a fin de justificar la empresa colonial de socavar la cultura del pueblo colonizado*

euro-céntrica. El debate sobre el *hiyab* no trata sobre la igualdad de las mujeres y los hombres musulmanes en Francia, sino sobre la cuestión de la identidad nacional, sobre “lo que significa ser francés hoy en día”. De los 63 millones de habitantes de Francia, se calcula que entre cinco y seis millones son musulmanes. Es difícil saber el número exacto que compone la comunidad musulmana porque la ley francesa prohíbe la recopilación de estadísticas basadas en la afiliación religiosa o étnica. Sí que sabemos que la

mayoría de los musulmanes son miembros de familias que migraron a Francia desde Argelia, Marruecos, Túnez y algunos países africanos como Senegal y Mali. Más del 30% de la población musulmana en Francia pertenece a la segunda y tercera generaciones. Bernard Lewis, un especialista en la historia de Oriente Próximo, advirtió que gracias a la inmigración y a la baja tasa de natalidad de Europa, junto con una creciente población de musulmanes en Europa occidental, es posible que en dicha región haya



› Jóvenes paseando por París, Francia. Fotografía sin fecha. /EFE

una mayoría musulmana para finales de siglo: “Europa formará parte del Occidente árabe, el Magreb” (*Beyond Terror and Martyrdom: the Future of the Middle East*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2008, 291). De hecho, los medios de comunicación ya han acuñado un término para designarlo: “Eurabia”. El tipo de miedo irracional reflejado en la proyección de Lewis se ve refutado por el hecho de que los musulmanes constituyen solo en torno al 3% de la población de la Unión Europea en la actualidad, y es poco probable que dicha cifra alcance una mayoría para final de siglo<sup>7</sup>. Entonces, ¿qué? ¿Por qué tanta preocupación temerosa por el futuro de Europa con una población musulmana sustancial?

### *Algunas familias musulmanas mandan a sus hijas a escuelas católicas a fin de seguir manteniendo su atuendo cultural o religioso*

La construcción orientalista del mundo musulmán como “el otro”, tradicional y premoderno y, por consiguiente, antieuropeo, es la premisa en la que se basa la construcción de la identidad nacional francesa. Bernard Lewis resumió esta actitud imaginaria mejor en su aproximación binaria a la división del mundo en dos partes: moderna (europea) y premoderna (islámica), creando una noción de homogeneidad de la cultura anti-laica islámica que está estrechamente asociada con la política y las decisiones de las políticas públicas (“The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West and Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified.” *Atlantic Monthly*, 266, septiembre de 1990). En este sentido distorsionado, el islam y los musulmanes son inherentemente incompatibles con la democracia y la modernidad. Esta idea falsa también ha sido defendida por Samuel Huntington en su tesis excesivamente simplificada del “choque de civilizaciones o culturas” (*The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. Nueva York: Touchstone, 1997). Argumentaba que la siguiente gran

7 Para obtener más información, véase: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1590190,00.html#ixzz0iIV9DSa3>



tensión en el mundo es una tensión en la que civilizaciones incompatibles pretenden conseguir la dominación, lo que él considera conflictos entre el mundo islámico y Occidente. Muchos académicos de derechas como Francis Fukuyama, Daniel Pipes, Robert Spencer, Ibn al-Warraq y Ayaan Hirsi Ali se han embarcado en una cruzada propagandística utilizando los





»Concentración contra el referéndum propuesto para prohibir los minaretos en las mezquitas suizas. Berna, Suiza, 12 de diciembre de 2009. / Lukas Lehmann/EFE

medios de comunicación para comunicar su agenda a fin de dar forma a la opinión pública en Occidente y enviar un mensaje de alarma sobre la violencia y la irracionalidad del islam, que a su vez refuerza y legitima las posiciones extremistas islámicas. Esta cons-

trucción binaria de “nosotros frente a ellos” ha sido exacerbada por una serie de acontecimientos que incrementan la prominencia de las tensiones religiosas o culturales dentro de sociedades laicas, especialmente después del ataque terrorista del 11 de septiembre





»Mujeres musulmanas muestran su apoyo a la candidata por el partido Socialista a la presidencia de Francia, Ségolène Royal, frente a la sede de ese grupo político en París. París, Francia, 22 de abril de 2007. / Lucas Dolega /EFE

y la subsiguiente “Guerra contra el terrorismo”. La consecuencia de estos acontecimientos ha culminado en la desconfianza mutua y en una expansión de las tendencias extremistas en ambos lados. En realidad, las sociedades musulmanas que tienen partidos políticos con orientación islámica han participado en el proceso democrático y han conseguido escaños en las elecciones locales y nacionales del mismo modo en el que sucede en Occidente. Sí, es posible que muchos musulmanes quieran que se combine la *sharía* y la política, pero no en la dirección de una teocracia, como se percibe en Occidente. A los musulmanes les gusta que la *sharía* se utilice como fuente de legislación a fin de limitar el poder autocrático de los gobernantes, para promocionar la justicia social y económica, y

para proteger los derechos humanos básicos de todas las personas<sup>8</sup>. Es cierto que la forma en la que se ha interpretado y aplicado la *sharía* en muchas sociedades islámicas es injusta para las mujeres. Yo defiendo que esto se debe más a las costumbres culturales patriarcales que a nada de lo que se pueda encontrar en el Corán. Las interpretaciones de la *sharía* se utilizan como fuente para legislar los códigos de familia que son claramente patriarcales y que favorecen los intereses de los hombres y mantienen su dominación social y política. Hay un gran debate dentro de las sociedades musulmanas sobre esto, al igual que el mismo

8 John Esposito y Dalia Mogahed. *Who Speaks for Islam?: What a Billion Muslims Really Think*. Nueva York, NY: Gallup Press, 2007, p. 35.

debate continúa en las sociedades laicas occidentales. El estatus de las mujeres en Occidente tiene sus propias luchas y esas luchas continúan.

La tesis de Lewis no avanza una visión sobre la dinámica del islam en el mundo moderno y su laicismo y democracia propios, un modelo que se desarrolló dentro del mundo islámico articulando los intereses y las políticas locales y nacionales hacia la justicia, la libertad y la igualdad de género. Sí, en algunos casos vemos sociedades islámicas teocráticas, pero incluso en ellas se produce un fuerte debate interno sobre la naturaleza de la democracia y la resistencia a un gobierno autoritario en nombre del islam. El mismo debate se produce en Occidente, donde la cultura de la democracia nos da perspectivas radicalmente diferentes desde la derecha y la izquierda políticas, y cada lado lamenta las políticas del otro lado. El problema con Lewis y otras tesis como la de Huntington deriva de que sus perspectivas son euro-céntricas y paternalistas. Euro-céntricas en el sentido de que ven la historia y la cultura europeas como el ideal del desarrollo social humano, y paternalistas porque dicen: “Sabemos lo que es bueno para vosotros: nuestra cultura”. Lewis recomienda a los musulmanes que se despojen de sus valores premodernos o tradicionales y emulen a Occidente a fin de avanzar y progresar. Esta propuesta es exactamente lo que el discurso colonial británico recomendaba hacer a los musulmanes, y era una actitud y política constante en su imperio colonial, siendo la India un buen ejemplo de ello. Lewis quiere que los musulmanes se conviertan en pro-occidentales. El discurso de “lo moderno y lo premoderno” parece coherente y sistemático en la representación negativa de la imagen de los musulmanes y se refleja en políticas como la prohibición del *hiyab* en Europa occidental.

El mensaje de los debates sobre la prohibición del *hiyab* transmite básicamente la noción de que si las mujeres quieren liberarse a sí mismas deben renunciar a su religión y sus tradiciones. Los cristianos o los judíos no abandonaron su religión y sus prácticas a fin de liberarse a sí mismos y mejorar su estatus. Hay algo claramente incoherente en este mensaje. Leila Ahmed lo destaca:

“Era incorrecto en sus amplios supuestos el que las mujeres musulmanas tuvieran que abandonar las costumbres nativas y adoptar las de Occidente para mejorar su estatus; obviamente, las mujeres árabes y musulmanas deben rechazar (al igual que las mujeres occidentales han estado intentando rechazar) el androcentrismo y la misoginia de cualquier cultura y tradición en la que se encuentren, pero eso no es lo mismo que decir que tienen que adoptar la cultura occidental o rechazar la cultura árabe y el islam en su conjunto” (Ahmed, 1992, p. 166).

Además del estatus socioeconómico marginado de la mayoría de los inmigrantes musulmanes, hay una *esencialización* racista de su cultura que se proyecta principalmente en sus miembros femeninos. Por tanto, los constantes debates sobre las mujeres y su atuendo como símbolo del islam premoderno revelan la inseguridad de los franceses sobre su identidad nacional y asumen implícitamente que todos los musulmanes en Francia son extranjeros que no han encontrado el modo de integrarse en la sociedad francesa, como se puede comprobar por su adheren-

*Los musulmanes constituyen solo en torno al 3% de la población de la Unión Europea en la actualidad*

cia al islam y las expresiones de sus propias tradiciones culturales. Por tanto, el auténtico problema en Francia es el multiculturalismo. ¿Cómo podría Francia aceptar e incluso potenciar sus diversas culturas, culturas que supuestamente están enriqueciendo socialmente al país y siempre en movimiento?

## UN ENCUENTRO CULTURAL

En Occidente, así como en sus antiguas colonias, solemos pasar por alto el carácter cosmopolita del Magreb mediterráneo y la influencia de múltiples encuentros en dicha región fuera del marco colonial. Los magrebíes en Francia son el producto del sur del Mediterráneo, donde se encuentran Europa, África y Oriente Próximo, una intersección cultu-

ral en la que distintas capas que engloban paisajes culturales diversos y ricos se han mezclado durante siglos. Comprender el dinamismo de los encuentros culturales complejos puede constituir todo un reto. Cuando el yugo del colonialismo inicia un proceso de interacciones culturales y ejerce una fuerza transformadora en una sociedad, se debe tener un gran cuidado al emprender un análisis de las relaciones entre los colonizadores y “el otro” colonizado (y recíprocamente desde la perspectiva del “otro” colonizador) y de cómo “el otro” es representado mediante los discursos colonialistas y anticolonialistas.

Los norteafricanos y los europeos tenían cada uno visiones distorsionadas del otro, opiniones formadas por una escasa experiencia, una comprensión limitada y, en el caso de la colonización, formadas bajo la inevitable tensión entre asimetrías radicales de poder. Aún así, las opiniones y discursos que cada uno de ellos utilizaba para designar al “otro” cambiaron con el tiempo. A los pueblos colonizados les fueron impuestas una lengua y una cultura extranjeras, pero encontraron formas de apropiarse de estos elementos extranjeros como herramientas para resistir al régimen colonial y, en muchos casos, solucionar problemas postcoloniales, a menudo utilizando el lenguaje de los colonizadores. Albert Memmi (novelista y uno de los primeros teóricos de la situación postcolonial), Assia Djebar (novelista argelina que vive en Francia), y Fátima Mernissi (feminista y socióloga marroquí) son ejemplos de cómo se apropiaron de la cultura y la lengua de los colonizadores para resistir a la presencia misma de estos elementos extranjeros. A una edad temprana, estos magrebíes expresaron su pasión por la filosofía y la literatura francesas. Apreciaron la educación moderna francesa y la libertad intelectual que conllevaba. La influencia de esta educación les dio las herramientas intelectuales necesarias no solo para comprender la cultura y el estatus privilegiado del colonizador, sino también para liberarse conceptualmente del yugo del colonialismo y de cualquier forma de dominación política. El trabajo de Memmi, por ejemplo, se centró en la intrigante mezcla de fuerzas culturales en un intento de identificar lo que es colonial, lo que es cultural y lo que es universal

a la condición humana. Al ser el producto de estos complejos encuentros culturales, Memmi estaba bien preparado para este empeño.

Es constructivo utilizar un enfoque cultural para trascender una perspectiva de posición binaria sesgada. Memmi se abstiene de reducir la situación a una relación binaria entre “otros” extraños. No obstante, admite que la praxis y el aparato coloniales produjeron perspectivas binarias a menudo manifestadas en la relación y las tensiones entre categorías culturales que colocaban a los colonizadores europeos privilegiados en una categoría normalmente superior y a los nativos africanos colonizados en una categoría inferior. Memmi fue un pionero en la forma de aproximarse a los análisis para describir y explicar el dilema colonial y sus legados. Lo que distingue a Memmi de sus iguales es un supuesto analítico

### *La cultura dominante francesa consiente a los musulmanes y al islam como “multiculturalismo de boutique”*

que proporciona el punto de partida y da forma a sus análisis subsiguientes de la condición humana, concretamente, lo que compartimos universalmente como seres humanos. Para Memmi, somos solo identidades construidas secundariamente del “otro”, y las identidades construidas son el resultado contingente de la diversidad de tiempo y lugar dentro de la cual se desarrolla la vida humana.

Como mucho, la cultura dominante francesa consiente a los musulmanes y al islam como “*boutique multiculturalism*” (multiculturalismo de boutique); una frase acuñada por Stanley Fish, que escribió: “El multiculturalismo de boutique es el multiculturalismo de los restaurantes étnicos, los festivales de fin de semana y coqueteos de alto nivel con el otro (...). El multiculturalismo de boutique se caracteriza por su relación superficial o cosmética con los objetos de su afecto” (“Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech.” *Critical Inquiry* 23, (2), Invierno de 1997, p. 378). Peor aún, el discurso francés del velo complica la buena disposición de los musulmanes a reclamar su identidad francesa, una identidad que supuestamente abarca





›Rachida Dati, entonces ministra de Justicia, durante un acto oficial. Dati es la primera persona de origen magrebí que ha dirigido un ministerio en Francia. París, Francia, 20 de abril de 2009. / Ian Langsdon/EFE

los derechos humanos, la libertad religiosa y la tolerancia, pero solo de forma limitada si uno es musulmán. Las mujeres musulmanas insisten en que admiran y disfrutan de la libertad política, la libertad de expresión, la libertad y el ecuánime sistema judicial en Francia. Quieren superar la categoría binaria de “laico” frente a “islamista” en la que se encuentran como resultado del discurso sobre el *hiyab*. Buscan un diálogo real y se niegan a ser representadas como sumisas, pasivas y silenciosas. Se sienten gravemente insultadas por esta representación ridícula. Insisten en que el grado del velo es una cuestión de elección, un aspecto de su identidad, y en el caso de algo tan inocuo como el *hiyab*, un acto de piedad y modestia. Rechazan la percepción del *hiyab* como un símbolo de la inferioridad y la obediencia de las mujeres ante los hombres. Es evidente que el islam es una identidad para muchos inmigrantes norteafricanos en Francia. Aún más importante, es un vínculo social para estas personas que viven con una experiencia común de marginalización. A nivel básico, la identidad se asocia con la pertenencia, resaltando lo que los inmigrantes magrebíes tienen en común con personas con una historia cultural similar y que los distingue de otros. La identidad da a los inmigrantes del Magreb, a través del islam, un sentido de ubicación personal en la sociedad occidental culturalmente diversa de Francia, y les proporciona cierta estabilidad, al igual que cualquier comunidad, ya sea cristiana, judía, un sindicato de trabajadores, un barrio, etc. La identidad personal también define las relaciones sociales y de género. Algunas mujeres musulmanas redescubren la fe y la identidad a través del *hiyab* como un acto de fe y modestia. La modestia es un principio en el islam que fue sugerido por el Corán a hombres y mujeres, pero no conlleva un Estado que pueda coaccionar a hombres o mujeres a llevar el velo o no. Las normas de la modestia han estado abiertas a una amplia gama de interpretaciones<sup>9</sup>. El uso del velo que se asocia con la modestia

### *Las musulmanas francesas admiran y disfrutan de la libertad política, y quieren superar la categoría binaria de “laico” frente a “islamista”*

es una costumbre y recomendación del Corán y no necesariamente un mandamiento, y por tanto, no puede utilizarse para describir a la religión o a las personas que la siguen como inflexibles, invariables o radicales.

A la manera de entender convencional occidental, el tema del *hiyab* a menudo extrae el símbolo cultural y religioso de su propio contexto y le atribuye un significado universal arbitrario. El uso del *hiyab* no debe interpretarse como una expresión de militancia islámica. Francia no es Irán y no será un país islámico solo porque las mujeres elijan llevar el *hiyab*. Incluso en Irán no pueden silenciarse las voces de la resistencia. Sí, las mujeres pueden utilizar el *hiyab* como herramienta política. De hecho, durante la Revolución Islámica de 1979, muchas mujeres decidieron llevar el

*hiyab* para expresar su solidaridad con el ayatolá Jomeini frente al régimen del *Sha*. Pero cuando Jomeini estableció con éxito el dominio chií islámico, su gobierno decretó que el *hiyab* dejaba de ser una cuestión privada, y que debía ser dictado por ley. Por tanto, el *hiyab* a menudo es manipulado ideológicamente por diferentes gobiernos o grupos políticos masculinos. Marnia Lazreg señala que “la prohibición del velo es un acto tan político como su imposición. Turquía (como Francia o Alemania) está, por tanto, al mismo nivel que Arabia Saudí e Irán. Todos consideran que el velo representa la identidad religiosa. Las mujeres son rehenes tanto de los laicistas radicales, como de los musulmanes wahabíes, islamistas y chiíes. Ninguno de ellos confía en que las mujeres con capacidad para decidir por sí mismas sepan decidir sobre sus cuerpos y sobre si desean llevar el velo o no. Ninguno de ellos ha preguntado a las mujeres su opinión al respecto. Por lo tanto, ya rece en un santuario en Damasco o viva en Europa, la mujer es la más castigada por las políticas de identidad cultural materializadas en el velo” (*Questioning the Veil: Open Letters to Muslim Women*. Princeton: Princeton University Press, 2009, pp. 60-61).

<sup>9</sup> Véase Fatima Mernissi. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Nueva York: John Wiley e hijos, 1975 y Leila Ahmed. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT.: Yale University Press, 1992.

Francia no reconoce ni respeta su propia diversidad interna centrándose en que el *hiyab* es incompatible con la sociedad laica. Sacó el *hiyab* de los márgenes para ponerlo en el centro de la escena, lo describió (falsamente) como un signo de la islamización de Francia, todo en detrimento de millones de musulmanes moderados franceses. Los debates y la política francesa sobre el *hiyab* incrementaron la alienación de la comunidad musulmana y complicaron el proceso de integración. Para algunas mujeres musulmanas, el *hiyab* se ha convertido en Europa occidental en un símbolo de diferencia y resistencia; en este sentido llevar el *hiyab* ha pasado a ser un símbolo de rechazo del imperialismo cultural occidental. Las mujeres que llevan el *hiyab* piensan que las mujeres occidentales están oprimidas por la sexualización y el consumismo, que las han convertido en un objeto y han decretado estándares de la autovaloración de las mujeres basándose en una persecución infinita de la belleza, la moda y una buena forma física. Estas mujeres ven el *hiyab* como una forma de rechazar esta cultura física, sexualizada y de consumo. Por lo tanto, el *hiyab* se convierte en un símbolo de autoliberación. Algunas mujeres musulmanas llegan incluso a definir el *establishment* francés como “talibán laico”. Creen que las mujeres son tratadas con condescendencia y son definidas en una categoría que solo las considera libres cuando se han convertido en un objeto sexual, pero en el momento en el que se oponen a ello y ejercen su derecho a llevar el *hiyab*, se las considera “agresivas” y debe obligárseles a descubrirse en público, so pena de ser proscritas. El patriarcado lleva aquí un velo de laicismo, a la vez que permite la mercantilización sexual de las mujeres, en otra dinámica sutil incoherente con los supuestos valores de los derechos humanos y la justicia social. Es simplemente una forma diferente de poder patriarcal, pero desde una perspectiva musulmana, igualmente degradante.

La mayoría de los musulmanes desean ejercer su derecho a vivir de acuerdo con sus valores religiosos cuando dichos valores no ocasionen ninguna amenaza ni daño a la sociedad en general. De hecho, ahora se hacen esfuerzos en Francia para cambiar

la perspectiva desde el discurso arraigado en el legado colonial a un discurso basado en un enfoque multicultural. Estos esfuerzos pueden hacer que Francia reclame el islam como parte de su propio patrimonio cultural con una representación política significativa de los musulmanes, en una línea similar al modo en el que España ha reclamado el legado musulmán como un elemento importante de su historia y su entorno cultural. Antes de 1905, el islam no era considerado una de las tres religiones principales. El Estado francés solo reconocía el catolicismo, el protestantismo y el judaísmo. Desde entonces, la composición étnica y religiosa de Francia ha ido cambiando, pero el patrimonio cultural nacional, el concepto de ciudadanía y la identidad colectiva nacional no se han ajustado lo suficiente-

*El uso del velo es una costumbre y recomendación del Corán y no un mandamiento, y por tanto, no puede utilizarse para describir a la religión o a las personas que la siguen como inflexibles o radicales*

mente para reflejar la diversidad interna contemporánea. Dominique Decherf, un diplomático francés con amplia experiencia, observa el cambio hacia la *inclusividad* islámica:

“ El papel central del catolicismo ha dictado en parte la naturaleza de la relación que el Estado francés mantiene con todas las organizaciones religiosas de hoy en día. Las otras cuatro religiones principales en Francia, como la Iglesia católica, se han organizado a nivel nacional, y el gobierno francés está discutiendo actualmente con varios grupos islámicos para lograr un organismo representativo nacional similar para el islam”<sup>10</sup>.

El islam ha pasado a formar parte hoy en día del tejido cultural de Francia, pero Francia aún está intentado resolver cómo satisfacer las demandas culturales de su minoría más importante, los musulmanes. ●

10 Dominique Decherf. French Views of Religious Freedom. *U.S.-France Analysis*. July 2001.