



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades

Seminario de grado:  
Entre el mundo árabe islámico, Europa y América: migraciones e identidades en  
transformación en las dinámicas contemporáneas

## Orientalismo, islamofobia y sexismo: la prohibición del hiyab en el espacio público francés (1989-2004)

Informe para optar al Grado de Licenciada en Historia presentado por

**Manuela Rioseco Puga**

Profesor guía: Ricardo Marzuca Butto

Santiago de Chile  
2018

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a todas y todos quienes forman parte del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile, de los cuales siento recibí la mayoría de mi formación universitaria en estos cuatro años de pregrado, y especialmente a mi profesor guía Ricardo Marzuca Butto, por su dedicación a lo largo del año y la precisión de sus aportes.

A mis queridas compañeras de la Facultad, de las cuales aprendí mucho: Kathya, Bea, Paloma, Dani, Dayana, Gabi, Laura, Ibania y Naira. Gracias por lo compartido y el ejercicio colectivo permanente de resignificarnos los feminismos.

A toda mi extendida, variada y dispersa familia, por apoyarme siempre en la decisión de estudiar Historia y haberme dado la oportunidad de ir a la universidad, y cada cierto tiempo preguntar cómo iba todo.

A Lucas, por su compañía incondicional estos últimos tres años, de lejos y de cerca, en el tiempo y la distancia.

Por último, a mis lejanas y lejanos seres queridos de otros países, que me abrieron (y continúan abriendo) los ojos hacia el mundo.

## ÍNDICE

Introducción.....	4
Capítulo 1 – La República en peligro .....	13
Capítulo 2 – Liberté, égalité, laïcité .....	25
Capítulo 3 – El <i>hiyab</i> y su prohibición visto desde las mujeres .....	32
Conclusiones.....	43
Bibliografía.....	47

## INTRODUCCIÓN

Hacia la década de los años sesenta ocurrió una de las primeras grandes oleadas contemporáneas de musulmanes a Europa, que en principio no preocupó al Viejo Continente, en cuanto sus ciudadanos pensaban que el intercambio era temporal, así como también lo creían los inmigrantes de esta primera generación<sup>1</sup>. No obstante, a medida que los años iban pasando y la presencia musulmana iba consolidándose en Europa, se fue construyendo toda una percepción del ‘Otro’ que, si bien no era nueva, contaba con nuevos elementos. Entender la formación de discursos identitarios (tanto propios, como sobre otros) es clave en este marco, por lo que debemos primero referirnos a lo que entenderemos como identidad. Stuart Hall nos propone que las identidades, por medio del proceso de conformación de identificación, están siempre «en proceso», son condicionales y están sujetas a la contingencia; actúan a través de la diferencia y, como se construyen de múltiples maneras a través de discursos, son fragmentadas e inacabadas<sup>2</sup>. En ese sentido, es fundamental no caer en reduccionismos frente a ‘lo que representan musulmanes en Europa’, pues como señala Nezar AlSayyad, “las identidades de la población musulmana en suelo europeo, lejos de ser definitivas, varían en el tiempo y el espacio”<sup>3</sup>.

Sin embargo, la percepción generalizada desde Occidente hacia el mundo árabe e islámico es una, unificada y monolítica: atrasado, violento e incompatible con la democracia y los derechos civiles y humanos. Así, “de acuerdo con esta visión, el mundo cultural islámico, el único que a los árabes les resulta propio, no puede aceptar las nociones modernas de libertad individual y de ciudadanía, que son así monopolio del mundo occidental”<sup>4</sup>.

Referirnos solamente a la dimensión cultural con relación a lo identitario también sería un error, pues ‘las profundas e irreconciliables diferencias culturales’ que se arguyen entre una sociedad europea y una sociedad árabe cualquiera, a modo de ejemplo, sólo son un pretexto para justificar el que ambos grupos humanos no podrían, supuestamente, por una cuestión estructural definitiva e inmodificable, comprenderse o convivir en paz. En ese sentido, parece fundamental descubrir la trampa de la que nos habla Olivier Roy: “la cuestión de los musulmanes en Europa es una cuestión de ciudadanía, no es una cuestión de teología ni de cultura”<sup>5</sup>. De otro modo, si nos referimos únicamente a la variable cultural, caemos en la misma ‘exotización’ del Otro que queremos evitar.

---

<sup>1</sup> Alsayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.), *¿Europa musulmana o Euro Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p.62.

<sup>2</sup> Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp.15-17.

<sup>3</sup> Alsayyad y Castells, 2003, op.cit, p.31.

<sup>4</sup> Corm, Georges. “Dinámicas identitarias y geopolíticas en las relaciones entre el mundo árabe y Europa”. *Revista Cidob d’afers internacionals*, 43-44, “Dinámicas Identitarias”, 1998, p.40.

<sup>5</sup> Roy, Olivier. *El Islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?* Madrid, Editorial Complutense, 2006, pp.37-38.

Para el caso francés, ya más específicamente, no es bienvenido en términos ciudadanos quien no funcione bajo los ‘parámetros universales de la República’; o, como señala Nour Eddine Affaya, “uno de los aspectos culturalmente agresivos de esta civilización consiste en su deliberada voluntad de querer imponer un solo modelo de Estado y de democracia, fundado en el principio de laicidad”<sup>6</sup>. El modelo asimilacionista francés, de la mano del principio de integración de inmigrantes, no admite mayores diferencias políticas, culturales y sociales en quienes llegan al país con intenciones de permanecer en él, pues ‘todos han de ser iguales en su sociedad’.

En un país como Francia, donde el universalismo se presenta en un caso extremo, bajo el ideal de mantener las ideas de nación y República, aparecen comportamientos y prácticas de invisibilización de otras culturas, en parte gracias a la falta de un proyecto real de comunicación intercultural. Del mismo modo, el fenómeno de laicidad francesa permite articular este argumento pues, bajo pretexto de una supuesta separación Iglesia-Estado o una separación de lo temporal-espiritual, se omite la religiosidad de las personas, obligándolas a recluir esa parte de su corporalidad y espiritualidad al espacio privado.

Es la conjunción de esos elementos que hace el estudio de caso de Francia interesante y peculiar. Los llamados *affaires du voile* o ‘cuestiones del velo’ no han sido exclusivos de su territorio, pero una suma de fenómenos hace que sus intensidades y el revuelo que provocaron (en vastos y diversos grupos de la sociedad) fuera particularmente intensa: la concepción del universalismo extremo francés, más la concepción laicista francesa, en un contexto de rechazo europeo generalizado hacia las comunidades inmigrantes, y específicamente hacia el Islam, los musulmanes, y todo lo que estos representan en su imaginario; produjeron representaciones, prácticas y legislaciones de un carácter específico, en el caso que estudiaremos.

El 18 de septiembre de 1989, el director de una escuela en Creil, Francia, prohíbe a tres adolescentes el continuar asistiendo a clases si es que ellas insistían en usar su *hiyab*, el cual antes era tolerado<sup>7</sup>. Este episodio en 1989 será el primero de una seguidilla pues, hasta la creación de la “Ley del 15 de marzo del 2004 sobre los signos religiosos ostensivos”, ocurren en Francia otros *affaires du voile*, que tendrán a distintos actores de la sociedad debatiendo en torno a si, dentro del marco republicano y laico francés, debiese prohibirse o no el uso de signos religiosos en el espacio público, que demostraran claramente la adscripción religiosa del individuo; y especialmente en las escuelas. Aunque el debate, en realidad, que incluiría a los más diversos participantes (desde comunidades educativas secundarias y universitarias, ministros y políticos de derecha o izquierda, corrientes feministas, agrupaciones de trabajadores, hasta medios de comunicación e intelectuales en

---

<sup>6</sup> Affaya, Nouredine. “La comunicación intercultural entre lo real y lo virtual”. *Revista Cidob d’afers internacionals*, 43-44, “Dinámicas identitarias”, 1998, p.70.

<sup>7</sup> Lamine, Anne Sophie. “Les foulards et la République”. *Revue des Sciences Sociales*, 35, “Nouvelles figures de la guerre”, 2006, pp.154-155.

general), se centraría casi exclusivamente en el uso del *hiyab*, es decir, el pañuelo islámico que cubre la cabeza, pero no el rostro; por parte de escolares musulmanas.

En este contexto, esta prenda de vestir, que tiene diversas presentaciones y extensiones, que es utilizada por distintos motivos según contexto geográfico, social, político y religioso, y que históricamente ha tenido distintas significaciones, es concebida casi unívocamente desde la occidentalidad como un signo de atraso, conservadurismo, barbarie y opresión sobre la mujer en las comunidades islámicas. Así, bajo la perspectiva francesa prohibicionista, el porte de la prenda era directamente incompatible con los valores de laicidad que rigen la escuela republicana y que fueron ratificados a través de diversas leyes a lo largo del siglo XIX y el siglo XX<sup>8</sup>.

Considerando lo expuesto, los tres ejes de problemáticas en los que profundizaremos son los siguientes: en primer lugar y en un contexto mayor, debemos entender que el debate en torno a las cuestiones del velo en Francia aún se enmarca en el convencimiento profundo de que el país tiene una misión salvadora y civilizatoria, donde el republicanismo francés se concibe a sí mismo como emancipador y liberador, demostrando una vez más, por tanto, que los valores liberales tradicionales son superiores a lo concebido como ‘la barbarie del islam’. Esto nos remitirá directamente al carácter de las expresiones hegemónicas surgidas en Francia hacia las mujeres musulmanas que utilizan *hiyab*, que recogeremos de algunos pronunciamientos y publicaciones de medios de comunicación del período comprendido a analizar.

En segundo lugar, y muy vinculado a lo anterior, se encuentra el concepto de laicidad francesa. Si consideramos que como tal el laicismo “legisla la vida religiosa, normalmente a favor de la religión legítima y mayoritaria y contra el resto”<sup>9</sup>; podemos tensionar el fenómeno de la laicidad francesa desde una perspectiva más compleja y crítica, donde el concepto se aleja de su pretensión neutral y conciliadora, y juega un rol particular en los discursos surgidos a raíz de las llamadas ‘cuestiones del velo’.

Por último, un tercer problema para este estudio lo supondrá la interpretación re-victimizante e infantilizante de que las mujeres musulmanas “son víctimas de una tradición religiosa que condiciona su vida”<sup>10</sup>, por lo cual ‘deben ser salvadas’. Esta construcción como sujetos sin agencialidad ni capacidad de autodeterminación, como seres imposibilitados de ejercicio propio y deliberativo, es ampliamente sustentada en los retratos contruidos en los medios de comunicación y la opinión pública, pero también desde un feminismo

---

<sup>8</sup> Ramírez, Ángeles. “Segmentaciones feministas en torno al pañuelo musulmán: feminismos, islam e izquierda en Francia”. En: Ramírez, Ángeles (eds). La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia. Barcelona, Edicions Bellaterra, 2014, p.103.

<sup>9</sup> Mijares, Laura. “El efecto Persépolis: procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos” En: Ramírez, Ángeles (eds). La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia. Barcelona, Edicions Bellaterra, 2014, p.197.

<sup>10</sup> Ibidem, p.189.

etnocentrista, y en gran medida, eurocentrista; que no concibe la posibilidad de relaciones feministas en un contexto que escape del concepto de laicidad moderna, rehusándose al diálogo y la inclusión de millones de mujeres en el mundo. Frente a este problema, será necesario indagar en los discursos de la disidencia a la prohibición del *hiyab* entre 1989 y 2004, así como algunas perspectivas desde el feminismo árabe y el feminismo islámico sobre el uso del *hiyab* y sus significaciones, que vienen a complejizar el debate.

Bastante se ha escrito sobre lo que fue y cómo se llegó a la prohibición del *hiyab* en Francia, por lo que sólo realizaremos un breve recuento.

Ángeles Ramírez analiza cómo el pañuelo se ha vuelto un símbolo de disputa tanto en contextos árabes como europeos, y propone que tanto su prohibición como obligación al uso constituyen en ambos casos una forma de control sobre el cuerpo de las mujeres. Reconociendo la influencia del caso francés en la expansión del debate al resto de los países europeos, es de consideración de la autora que el actuar prohibicionista de Francia en esta materia fue de una lógica colonial, que pretendía “salvar” a las musulmanas<sup>11</sup>. Asimismo, Vincent Geisser propone el concepto de *hiyabofobia*. Para él, este fenómeno se destaca particularmente en la islamofobia francesa, la que “se esconde tras los valores del universalismo y el laicismo republicanos”; y fue clave para la adopción de la Ley del 2004 que, en realidad, según el autor, es una “ley islamófoba específicamente dirigida contra el *hiyab*”<sup>12</sup>. Siguiendo una línea similar, Laura Navarro propone que luego del caso de Creil en 1989 comenzó un largo proceso de debate en la sociedad francesa, a medida que se construía la argumentación a favor de la ley del 2004: “poco a poco, las mujeres con velo se convierten, en el imaginario francés, en el símbolo de todos los males que amenazan a la República y sus valores”<sup>13</sup>. Con relación a los oponentes a la ley, Navarro plantea que “la opinión de las chicas que llevaban el velo fue en gran medida ignorada” así como también “la voz de los actores políticos, sindicales y asociativos y las organizaciones y asociaciones laicas que estaban en contra de la ley”<sup>14</sup>.

Por otro lado, Marnia Lazreg denuncia la emergencia de una defensa del uso del *hiyab* desde intelectualidades occidentales, argumentando que esta es una pieza de vestimenta discriminatoria y que, por el bagaje histórico que posee, nunca una mujer podrá determinar si es que lo utiliza de manera verdaderamente libre o está presionada por otros factores. Además, la normalización del uso del *hiyab*, incluso en casos de decisión propia, estaría

---

<sup>11</sup> Ramírez, Ángeles. *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid, Catarata, 2011.

<sup>12</sup> Geisser, Vincent. “Islamofobia: ¿una especificidad francesa en Europa?” *En*: Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa árabe-IEAM, 2012, p.67.

<sup>13</sup> Navarro, Laura. “Islamofobia y sexismo. Las mujeres musulmanas en los medios de comunicación occidentales”. *En*: Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa árabe-IEAM, 2012, p.156.

<sup>14</sup> *Idem*.

perjudicando directamente a mujeres de Arabia Saudita o Irán, por ejemplo, que no pueden quitárselo<sup>15</sup>.

Por nuestra parte, el objetivo principal de esta investigación es reflexionar críticamente sobre el carácter de los discursos hegemónicos y alternativos, emergidos a raíz de las llamadas ‘cuestiones del velo’ ocurridas entre 1989 y 2004, a propósito del uso del *hiyab* en el espacio público francés. Para ello, los objetivos específicos serán analizar las reacciones de algunos actores sociales franceses que constituyen el discurso hegemónico prohibicionista y su carácter, en torno a las ‘cuestiones del velo’ en Francia. Luego, cuestionar la concepción de «laicidad francesa», enfocándonos en sus alcances, limitaciones y tensiones. Finalmente, reflexionar en torno a las posibilidades que se ofrecieron desde los discursos alternativos, dentro de los que se encuentran algunas corrientes de feminismo árabe y de feminismo islámico.

Teniendo en cuenta el ya enunciado contexto de la presencia de las comunidades musulmanas en Europa y las características del modelo cultural asimilacionista que opera en Francia y que se articula en base a los principios de universalismo y laicidad, la hipótesis de este trabajo es que se construyó entre distintos actores de la sociedad francesa un discurso hegemónico, de carácter islamófobo y sexista, que nos permite evidenciar que Francia continúa relacionándose con las comunidades musulmanas desde una aproximación colonial. Asimismo, este discurso hegemónico que se expresó en discusiones políticas, legislativas y en los medios de comunicación, omitió los discursos alternativos enunciados tanto dentro del país como fuera de él, desde distintos organismos de la sociedad civil, así como también desde feminismos árabes y feminismos islámicos, en el desarrollo de los debates nacionales como en los procesos sociopolíticos que condujeron a la proclamación de la Ley del 2004 sobre el uso de signos ostensivos religiosos, marginando directamente a las principales involucradas en la cuestión: las musulmanas francesas que utilizan *hiyab*.

Para sostener teóricamente la investigación, nos apoyaremos en distintos conceptos y autores. En primer lugar, el concepto de *orientalismo* de Edward Said, trata sobre cómo se ha construido, a lo largo de la historia, una ‘representación del Oriente’, fruto de la mirada a través de un lente que ha realizado ‘el Occidente’ (Europa occidental y los Estados Unidos) sobre las sociedades árabes y las sociedades musulmanas, a pesar de o más allá de cualquier correspondencia o no con un Oriente ‘real’<sup>16</sup>. Pero Said nos advierte que esta representación no debe mirarse ingenuamente, pues

si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular -e

---

<sup>15</sup> Lazreg, Marnia. “Resucitando el pasado: las mujeres, el islam y la identidad”. En: Ramírez, Ángeles (eds). La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia. Barcelona, Edicions Bellaterra, 2014, p.88.

<sup>16</sup> Said, Edward, *Orientalismo*. Barcelona, Editorial DeBolsillo, 2008, p.25.



incluso dirigir- Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario<sup>17</sup>.

El autor explica que, al referirse a *orientalismo*, estudia la conformación *del otro* en base a redes de intereses y de poder de Occidente por sobre Oriente, y no como meras representaciones de carácter neutral. Además, como repasaremos las construcciones mediáticas que se reproducen sobre las mujeres musulmanas que utilizan *hiyab*, es importante ver cómo opera el orientalismo en los medios de comunicación. Según Said, estos últimos se han ocupado del islam, en la medida en que lo han caracterizado y analizado, pero de una manera engañosa e incompleta: se  *cubre y oculta, se informa y deforma* el islam<sup>18</sup>. De esta forma, las imágenes, videos, noticias y reportajes que se emiten transversalmente en Occidente reproducen el estereotipo de ‘cómo son los árabes’ y ‘cómo son los musulmanes’, habiendo muy poco del detalle, de la densidad humana y de la pasión de la vida árabe musulmana en el trabajo de quienes tienen el deber de informar acerca del mundo islámico<sup>19</sup>.

A propósito de nuestra hipótesis, definiremos *colonialismo* como “el proceso de expansión y conquista de colonias, y la sumisión, por medio de la fuerza o de la superioridad económica, de territorios habitados por pueblos diferentes de los de la potencia colonial”<sup>20</sup>. Sin embargo, como sistema de dominación transversal, es particularmente relevante para nuestro trabajo cómo el colonialismo también impone los modelos culturales, los sistemas de instrucción escolar y los modos de vida<sup>21</sup>, en este caso, en el marco interno nacional.

El concepto de *identidad* lo rescataremos según la perspectiva de Stuart Hall, quien propone que esta se encuentra siempre «en proceso», y actúa a través de la diferencia, pues necesita de lo que queda afuera para consolidar lo que queda dentro<sup>22</sup>: según Hall, las identidades nunca se construyen plena y definitivamente, “y en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas”<sup>23</sup>. Su enfoque es clave para este trabajo, ya que por la diversidad de formas de vivir y el entender el “ser musulmán” o ser “mujer musulmana”, se hace necesario presentar una mirada crítica contra perspectivas esencialistas, generalizadoras o simplistas.

La noción de *discurso* que utilizaremos es la que desarrolla Michel Foucault, quien propone cómo se construye, de manera histórica y sistemática, una perspectiva discursiva desde un determinado grupo social, que termina ejerciendo coacción sobre las

---

<sup>17</sup> Ibidem, pp.21-22.

<sup>18</sup> Said, Edward. *Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, España, Editorial Debate, 2005, pp.77-78.

<sup>19</sup> Ibidem, p.125.

<sup>20</sup> Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco. *Diccionario de política*. Vol.1, Brasilia, Editora Universidade de Brasilia, 1998, p.181.

<sup>21</sup> Ibidem, p.185.

<sup>22</sup> Hall, 2003, op.cit., p.16.

<sup>23</sup> Ibidem, p.17.

discursividades de otros grupos sociales, que no llegan a expresarse verdaderamente. En sus propias palabras,

(...) nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, cualificado para hacerlo. Para ser más preciso: no todas las partes del discurso son igualmente accesibles e inteligibles; algunas están claramente protegidas (diferenciadas y diferenciadas) mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricción previa a disposición de cualquier sujeto que hable<sup>24</sup>.

El discurso, como herramienta, sirve para articular a ciertos individuos en torno a cierta discursividad, generando al mismo tiempo una oposición entre este grupo dominante, y los otros grupos que pueda haber. Según Foucault,

La doctrina vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros restantes<sup>25</sup>.

En consecuencia, por el apoyo estructural que recibe el discurso, se posiciona casi incuestionable e inamoviblemente sobre la sociedad, ejerciendo presión sobre otros grupos y sus discursos<sup>26</sup>.

Para el tema de nuestro trabajo, este concepto estará fuertemente vinculado con la propuesta de *hegemonía cultural* de Antonio Gramsci. En grandes líneas, ocurre hegemonía cultural cuando la cultura de la clase dominante se convierte en la norma cultural válida, permitida y universal. Costumbres, instituciones, valores, ideas y formas de concebir el mundo se reducen a un solo modelo, con una supuesta neutralidad y naturalidad, que oculta su carácter ideológico. Conforme al pensamiento del autor italiano, este fenómeno es recurrente en el contexto europeo, donde se propone una

Hegemonía de la cultura occidental sobre toda la cultura mundial. [Pues] Aun admitiendo que otras culturas hayan tenido importancia y significado en el proceso de unificación "jerárquica" de la civilización mundial (y ciertamente tal cosa debe admitirse sin más), han tenido valor universal en cuanto que llegaron a ser elementos constitutivos de la cultura europea, la única histórica o concretamente universal, esto es, en cuanto que han contribuido al proceso del pensamiento europeo y han sido asimiladas por éste<sup>27</sup>.

Por otro lado, como cuestionaremos la concepción de la laicidad francesa, es pertinente rescatar la *falsa laicidad* o la *laicidad engañosa* de la cultura occidental moderna que nos señala Georges Corm. Según el autor, es aquella que puede haber modificado formas en la sociedad y por ende tiene pretensiones de neutralidad, pero que no logra librarse de

---

<sup>24</sup> Foucault, Michel. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets Editores, 1973, p.39.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.44.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.22.

<sup>27</sup> Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*, México, Ediciones Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999, p.234.

arquetipos bíblicos, y se encuentra encerrada en el marco del monoteísmo religioso<sup>28</sup>, particularmente, cristiano. El autor denuncia que “a pesar de todas las evidencias en sentido contrario, Occidente intenta mostrar que lo que constituye su esencia es ese carácter genéticamente razonable, demócrata, respetuoso de la autonomía del individuo”<sup>29</sup>, como una forma de oponerse a sociedades que se considerarían ‘atrasadas’, por ‘no poder separar lo cotidiano de lo religioso’.

Los últimos dos temas a los que nos referiremos teóricamente -de manera breve- son el *feminismo árabe* y el *feminismo islámico*, en tanto serán relevantes para nuestro tercer apartado de la investigación. El *feminismo árabe*, acorde a Nieves Paradela, surge hacia la segunda mitad del siglo XIX, principalmente en Egipto, Siria y Líbano para luego expandirse por la región; y sus principales luchas eran, en ese entonces, el derecho a la educación de las mujeres, al trabajo y a la igualdad jurídica en todo sentido<sup>30</sup>. Para esta autora, fue sobre todo “un feminismo burgués, ilustrado y con profundas vinculaciones con el pensamiento nacionalista y reformista de la época”<sup>31</sup>, y tuvo entre algunas de sus precursoras a Hind Nawfal, Malak Hifni Nasif, Huda Shaarawi, Durriya Shafik y, más contemporáneamente, la argelina Wassyla Tamzali.

Sin embargo, ocurre un quiebre hacia la década de los setenta en el siglo XX, de la mano de la reislamización de las sociedades árabes, cuando emerge el *feminismo islámico*. Como afirma Margot Badran, el *feminismo islámico* aparece hacia la década de 1980, pero es nombrado como tal ya hacia los años noventa; su origen es también diverso pues hay expresiones paralelas en el tiempo en algunos países como Irán, Arabia Saudita, Egipto y Turquía<sup>32</sup>. Los conceptos clave del feminismo islámico son los principios coránicos de la igualdad de género y la justicia social<sup>33</sup> y, por lo general, son comúnmente aceptados entre sus diversas escritoras. La clave metodológica de este feminismo estaría en la *iytihad*, la relectura y reinterpretación de las escrituras con relación al contexto histórico presente, puesto que comienza de la base de que el Corán afirma la igualdad entre mujeres y hombres en todo sentido, pero que este principio se ha visto históricamente subvertido pues, al igual que otras religiones, “el islam fue adoptado con la salvaguarda del patriarcado”<sup>34</sup>. En otras palabras, el *feminismo islámico* sostiene que el Corán y por ende el islam no son patriarcales en esencia, sino que en muchas oportunidades las sociedades previas que lo adoptaron eran las que respondían a estas lógicas. Este feminismo entonces, sobre la base de que el Corán

---

<sup>28</sup> Corm, Georges. *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*, Barcelona, Tusquets Editores, 2004, pp.22-23.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.69.

<sup>30</sup> Paradela, Nieves. *El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer*. [En línea]. Disponible en: [http://www.encuentros-multidisciplinares.org/Revistan%C2%BA46/Nieves\\_Paradela.pdf](http://www.encuentros-multidisciplinares.org/Revistan%C2%BA46/Nieves_Paradela.pdf). Consultado el 17/07/2018, p.1.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.2.

<sup>32</sup> Badran, Margot. “Feminismo islámico en marcha”, *Revista Clepsydra* (9): 69-84, p.72.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p.70.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp.70-71.

ha sido interpretado de maneras equivocadas y que en sus principios fundamentales promueve la igualdad de género, refutaría la supuesta incompatibilidad entre islam y democracia y, más aún, la supuesta imposibilidad de vínculos entre islam y feminismo. Si bien el término no siempre ha sido auto reivindicado, alguna de sus pensadoras y activistas más notorias son Amina Wadud, Asma Barlas, Fátima Mernissi, Rifaat Hassan y Ziba Mir Hosseini.

Respecto a la metodología a utilizar en este trabajo, debemos señalar que será de carácter cualitativo, como una posibilidad de aproximarnos a estos fenómenos discursivos desde una perspectiva multidimensional, teniendo en cuenta los factores sociales, políticos, religiosos y de género que atraviesan estas cuestiones.

Concretamente, para cumplir el primer objetivo específico, revisaremos algunas de las manifestaciones más elocuentes del discurso prohibicionista, así como artículos de prensa y notas de páginas web de los años más álgidos de los *affaires du voile*, informes anuales sobre el racismo y la xenofobia del Observatorio Europeo contra el Racismo y la Xenofobia (EUMC) y bibliografía existente sobre el asunto.

Para el objetivo específico número dos, pondremos especial énfasis en las menciones de la laicidad y las expresiones del universalismo argumentadas por parte del discurso prohibicionista, sobre todo en el Reporte final de la Comisión Stasi. Luego, efectuaremos una revisión bibliográfica de autores acorde para formular una crítica al discurso hegemónico laicista francés.

Finalmente, para cumplir nuestro tercer objetivo y poder reflexionar en torno a algunos lineamientos emergidos desde distintos feminismos árabes y feminismos islámicos, revisaremos los escritos de las mismas autoras (francesas y extranjeras) sobre la cuestión a investigar, viendo puntos de tensión, de encuentro y de diferencia entre ellas, rescatando aquellas perspectivas que, en los años en cuestión, no fueron tomadas en cuenta.

## CAPÍTULO 1

### La República en peligro

“Pero ¿quién osaría afirmar hoy  
que el pañuelo, en la escuela,  
no es una cruzada de los fundamentalistas?”  
—Elise Thiébaud<sup>35</sup>

Entre 1989 y 2004 se desató en Francia un álgido e insospechado debate en torno al uso de signos ostensivos religiosos en el espacio público, que se centró en el uso del *hiyab* por mujeres musulmanas en las escuelas estatales. El revuelo mediático nacional comenzó en Creil, en septiembre de 1989, a propósito de la negativa de quitarse el pañuelo —que nunca había supuesto problema— de tres estudiantes musulmanas de ascendencia magrebí, las cuales fueron expulsadas provisoriamente por parte del director del establecimiento, quien consideró que la prenda constituía un “atentado a la laicidad y a la neutralidad de la escuela pública”<sup>36</sup>. Cerca de tres semanas después, las estudiantes vuelven a clases luego del compromiso que se generó, producto de una mediación, de que el velo podían usarlo en las dependencias de la escuela, pero que debían quitárselo al estar en el aula.

Sin embargo, la discusión ya se había difundido por los más diversos círculos, y llegó rápidamente al Consejo de Estado, hacia noviembre del mismo año, consultado por el Ministro de Educación de aquel entonces, Lionel Jospin, sobre la compatibilidad de los signos ostensivos religiosos y el principio de laicidad que regía a la nación francesa. Luego de una acabada revisión del asunto, el Consejo de Estado dio su aviso:

(...) en los establecimientos escolares, el uso por parte de los estudiantes de signos por los que entienden manifestar su pertenencia a una religión no es en sí incompatible con el principio de la laicidad, en la medida en que esto constituye el ejercicio de la libertad de expresión y de manifestación de creencias religiosas<sup>37</sup>.

Constituiría una excepción a esto, no obstante, cuando la libertad de expresión religiosa constituyera, ya sea por su naturaleza, forma de expresión, carácter ostentativo o reivindicativo, un acto de presión, de proselitismo o de propaganda, que atentara a la dignidad o la libertad de otro estudiante o significara una alteración al orden o peligro para la seguridad de estos<sup>38</sup>. En ese sentido, la postura del Consejo de Estado hacia 1989 era que la demostración religiosa mediante el uso de signos, por sí misma, no constituía una incompatibilidad con el principio de laicidad, y que los casos deberían ser revisados

---

<sup>35</sup> Thiébaud, Elise. *Tous les voiles dehors*. [En línea] Disponible en: [http://sisyphe.org/article.php3?id\\_article=761](http://sisyphe.org/article.php3?id_article=761). Consultado el 27/09/2018.

<sup>36</sup> Chikha, Elisabeth. “18 septembre au 22 décembre 1989: un automne en France et dans le monde”, *Hommes et Migrations*, n°1129-1130, febrero-marzo 1990. Laïcité – Diversité; p.101.

<sup>37</sup> Lamine, 2006, op.cit., p.155.

<sup>38</sup> Idem.

individualmente si es que se evidenciaban muestras de proselitismo o propaganda por parte de los estudiantes. Entre fines de octubre y fines de noviembre del mismo año las reacciones ante este naciente *affaire* no se hicieron esperar: se pronunciaron el rector de la Mezquita y el gran rabino de París, la Federación Protestante de Francia, la Federación de Consejo de Padres de Estudiantes, el secretario nacional de la Liga de la Enseñanza, la Federación de la Educación Nacional, el Sindicato nacional de Profesores de Secundarias, la Federación Nacional de Musulmanes de Francia, el presidente François Mitterrand e incluso el entonces rey de Marruecos Hassan II, las organizaciones *Expression maghrébine au féminin*, *SOS Racisme* y *La voix de l'islam*; el Partido Socialista realizó encuestas sobre la aprobación del pañuelo, el Frente Nacional convocó manifestaciones para protestar contra ‘la islamización de Francia’ y ‘la invasión extranjera’ y también se realizaron protestas de solidaridad en Argelia; en la Asamblea Nacional se dieron diversos debates<sup>39</sup>. En definitiva, la discusión sobre la ostentación de signos religiosos en el espacio público no dejó indiferente a los distintos grupos integrantes de la sociedad francesa y, asimismo, tuvo una fuerte presencia en los medios de comunicación, que jugaron un rol clave en la sobre ideologización y polemización del asunto: a mediados de octubre *Le nouvel observateur* anunciaba en portada “Fanatismo. La amenaza religiosa”; la edición del 26 de octubre de *L'express* se titulaba “La escuela laica en peligro. La estrategia de los integristas”, con un fondo rojo y una estudiante de espaldas usando un chador; cuatro días después *Point* enunciaba “Integristas, los límites de la tolerancia”, también con una niña utilizando un velo; el 30 de noviembre el político Gilles Kepel se entrevista con *Le Monde* y afirma que la integración de musulmanes a Francia sólo puede ser individual y no es compatible con una lógica comunitaria; al día siguiente en el mismo diario Maxime Rodinson publica el artículo titulado “Sobre la peste comunitaria”<sup>40</sup>.

En paralelo a lo anterior, los *affaires du voile* seguían brotando en distintas regiones del país, y la interpretación particular de los episodios para determinar cómo proceder, delegada a las distintas comunidades escolares, produjo una serie de tensiones a lo largo de los años, que veían inconsistencias entre el proceder de los consejos locales y los directores de las escuelas –que tomaban medidas disciplinarias, a menudo expulsiones contra las estudiantes–, e instancias jurídicas mayores –que terminaban por desestimarlas y decretar reincorporaciones–. En 1994 entonces, producto de esto, distintas figuras del circuito educativo solicitaron una «regla clara» común para todo el país, que no diera espacio a interpretaciones; pero la respuesta se mantuvo entregándole la soberanía del asunto a las escuelas y consejos locales. Un año después se intentó -infructuosamente- un método disuasivo con las adolescentes, que pretendía mostrarles cómo el *hiyab* era dañino para ellas; y posterior al período de los años 2000-2002, en que la situación estuvo más calma, el 2003 el debate sobre la laicidad retoma su intensidad y el llamado a una “ley para la República” vuelve a exigirse con fuerza desde ciertos sectores del gremio educativo<sup>41</sup>. Desde allí en

---

<sup>39</sup> Chikha, 1990, op.cit., pp. 103-108.

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> Lamine, 2006, op.cit., p.156.

adelante, comienza una espiral de acontecimientos que desemboca en la Ley del 2004 sobre los signos ostensivos religiosos.

Todo lo anterior nos lleva a proponer una posible periodificación del llamado *affaire du foulard islamique* en Francia: entre septiembre de 1989 y el año 1995 tenemos quizás el período más álgido mediática y socialmente en torno a este debate, donde el pronunciamiento de distintos personajes de la sociedad francesa –ya vengan de esferas políticas, civiles, religiosas, educativas, activistas, etc.– está a la orden del día, y las expresiones de los medios de comunicación son bastante categóricas; en segundo lugar un período más calmo entre 1996 y el año 2001, que ya demuestra ciertos fulgores del resurgimiento de la discusión; y por último, un período de renovado y encendido ímpetu sobre todo desde el año 2003 hasta el año de la promulgación de la ley en 2004. Del mismo modo, podemos observar cómo la postura estatal sufrió cambios radicales en su posicionamiento a través de los años –entre 1989 y 1999 la posición del Consejo de Estado se reafirmó mediante diversas circulares, planteando sistemáticamente que el uso de signos religiosos ostensivamente no contradecía en sí el principio nacional de laicidad, en cuanto constituía una muestra de la libertad de expresión religiosa, y por ende respecto a los *affaires* correspondía la revisión del caso a caso por las instancias locales; hasta los cambios sufridos en 2003 y la postura finalmente adquirida en 2004, en que la expresión religiosa mediante signos ostensivos era incompatible con el modelo laico, progresista y plural de las escuelas públicas francesas, y con la República misma; idea que condujo a la prohibición.

Todas estas reacciones y distintas expresiones fueron constituyendo, con el tiempo, principalmente dos posturas bien delimitadas: por un lado, un discurso prohibicionista –que adquirió rápidamente una posición hegemónica en el debate, en parte por el rol de la prensa y otros medios de comunicación–, y por otro, un discurso en favor de una *laicidad abierta* –que siempre representó una postura menos atendida–. Como en este primer capítulo el foco está puesto en el discurso hegemónico, para reflexionar en torno a su carácter y al imaginario que remite, analizaremos la carta redactada por cinco intelectuales y dirigida al Ministro de Educación Jospin, publicada en 1989 en el periódico *Le nouvel observateur*, titulada “*Profs, ne capitulons pas!*”<sup>42</sup>. En segundo lugar, revisaremos y reflexionaremos en torno a algunas expresiones ocurridas entre 1996 y 2001, así como algunas publicaciones en diarios, de la mano de informes sobre racismo y xenofobia para la UE. Y por último, interpretaremos el artículo publicado en enero de 2005 por el ex miembro de la Comisión Stasi, Patrick Weil, llamado “*Lever le voile*”<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> “L’affaire du foulard islamique: Profs, ne capitulons pas!”. *Le Nouvel Observateur*, 2-8 noviembre 1989. [En línea] Disponible en: <http://antisocialiste.eklablog.com/profs-ne-capitulons-pas-a104812936>. Consultado el 13/09/2018. La totalidad de esta carta y la mayoría de las fuentes revisadas fueron traducidas del francés al español por la propia autora. Para las versiones originales, ver fuentes documentales en su origen referenciadas en la Bibliografía.

<sup>43</sup> Weil, Patrick. “Lever le voile”, *Esprit*, enero 2005, pp.45-53.

La carta titulada “L’affaire du foulard islamique: Profs, ne capitulons pas!” fue redactada por los autodenominados intelectuales Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay y Catherine Kintzler, y dirigida al entonces ministro de educación Lionel Jospin, luego de que este había señalado a los directores de las escuelas que debían establecer un diálogo con padres y estudiantes involucrados en estos asuntos, pero que las niñas –debido a que la escolaridad era prioritaria– debían ser acogidas igualmente en el establecimiento público. Fue publicada en una edición de noviembre de 1989 de *Le nouvel observateur*, cuando el *affaire* se encontraba en uno de sus momentos más álgidos.

La misiva comienza acusando al ministro de confundir las exclusiones disciplinarias de estudiantes con actos discriminatorios, y de “negociar, capitular y finalmente ceder” en desmedro de la escuela republicana. La escuela francesa, descrita por los autores como “lugar de emancipación”, se presenta como un espacio en que estudiantes puedan por fin pensar por sí mismos, “teniendo el placer de olvidar su comunidad de origen”, y que la posición del ministro, al proponer el diálogo, “traicionaba la misión de la escuela”<sup>44</sup>.

Respecto al espacio escolar, afirman

(...) como se dirige a todos, la escuela no admite ningún signo distintivo que marque deliberadamente y a priori el origen de quienes los utilizan. (...) [A la escuela] el respeto a las tradiciones no le concierne: son respetables sólo las tradiciones y las diferencias que no contrarían ni los derechos del hombre ni el libre albedrío. (...) en distinción de la naturaleza entre los seres humanos, el pañuelo islámico contradice ambos principios<sup>45</sup>.

Aparecen las primeras reflexiones que nos remiten a lo que significa el modelo asimilacionista francés y su puesta en práctica en las escuelas que, en este caso, nos ejemplifica cómo todo(a) quien habite en Francia y se estime francés(a), debe responder a un patrón único de ser: las expresiones culturales o religiosas deben ser restringidas, pues no debe darse a entender en público ningún aspecto de los individuos que pueda hacer referencia a su origen nacional o su adscripción religiosa, independiente de que estas sean o no disonantes con el modelo republicano. Además, el *hiyab* ya es clasificado como una tradición no respetable, que “contraría los derechos del hombre” y atenta contra “el libre ejercicio personal”. Lo último es significativo en cuanto los autores establecen una relación entre el hogar de las jóvenes musulmanas y la escuela, la cual estaría acogiendo no a las niñas, sino a “la religión de sus padres”, mediante la intromisión de estos en el asunto y el forzamiento a sus hijas a usar una específica vestimenta, además de hacerlas ser parte de una religión que ellas no escogieron. Al autorizar el pañuelo, afirman, “símbolo de la sumisión femenina, dan una señal clara a los padres y hermanos de las estudiantes, es decir al patriarcado más duro del planeta”<sup>46</sup>. La infantilización y generalizada presión a la que se alega son sometidas estas jóvenes –sin excepción–, será objeto de nuestro análisis más adelante en este trabajo, pero

---

<sup>44</sup> “L’affaire du foulard islamique: Profs, ne capitulons pas!”, Ibidem, pp.1-2.

<sup>45</sup> Ibidem, p.2.

<sup>46</sup> Idem.



de momento es pertinente rescatar cómo se va articulando, en el discurso prohibicionista, la noción de que el uso del *hiyab* nunca responde a una iniciativa individual, sino que a una lógica comunitaria y coercitiva, que busca insertarse *dentro* de las escuelas francesas: a veces mediante la acción familiar, y en otras mediante la presión de “grupos fundamentalistas”.

Esto aparece aún más categóricamente en la carta cuando los autores acusan al ministro de “intercambiar la liberación y la integración, certera y constatable, de jóvenes musulmanas, por la esperanza hipotética de un retorno a la tolerancia de los integristas, por definición enemigos de la tolerancia”<sup>47</sup>. Las asociaciones entonces van de la siguiente manera: de utilizar el velo en la cabeza, la joven es una musulmana presionada y oprimida por los hombres de su familia quienes, por definición, al ser musulmanes, son integristas y enemigos de la tolerancia; y nos retraen nuevamente al imaginario de lo que representa la sociedad musulmana en su totalidad, sin matices, para gran parte del imaginario francés –proselitismo, violencia, abusos familiares, fanatismo, intolerancia e incivilización. La escuela, para los autores, es un espacio en disputa y, como tal, está “sujeto a las presiones comunitarias y religiosas”, de las que debe ser defendida.

La efusividad de los emisores es considerable y requiere nuestra atención en el siguiente fragmento, en el que exponen que

La laicidad es y requiere por principio una batalla, como lo son también la escuela pública, la República y la libertad mismas. Su sobrevivencia nos impone a todos una disciplina, sacrificios y un poco de coraje. (...) La figura francesa de la democracia tiene por nombre República. Esta no es un mosaico de guetos donde la libertad de todos puede venir a significar la ley del más fuerte (...) la República tiene por fundamento la Escuela. Es por eso que la destrucción de la Escuela precipitará la de la República. Tenemos el honor, señor ministro, de informarle que son los estudiantes que continuaremos acogiendo, y no la religión de sus padres”<sup>48</sup>.

La utilización de ideas como ‘batalla por la laicidad’, ‘sobrevivencia de la República y la libertad’, ‘sacrificio y coraje’ y ‘destrucción de la Escuela’ responden directamente al imaginario que aludíamos, en cuanto para el discurso prohibicionista, el uso del *hiyab* en las escuelas simbolizaba una verdadera amenaza al orden republicano, el cual debía ser defendido a toda costa de las manos de “los integristas”. Para los autores, que denuncian la postura promovida por el ministro Jospin, la escuela está en peligro por estas jóvenes musulmanas –que simbolizan, nuevamente, la inserción de una colectividad proselitista en las aulas– y, con ella, se encuentra también en peligro la destrucción de todos los principios que construyen la idea de República, y la República misma.

En resumen, bajo la consideración de que el *hiyab* es cosa unívocamente de fundamentalistas, que son los padres de las jóvenes musulmanas que tienen la intención de introducir el islam en las escuelas a la fuerza, y que la escuela y la república se encuentran

---

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> Ibidem, p.3.

bajo amenaza, podemos considerar que el discurso prohibicionista se vio marcado por el fenómeno de la histeria política que propone Terray, que se explica por la amenaza que siente una sociedad que ve en cuestionamiento la propia representación que tiene de sí, producto de la creación de una imagen deformada y fantasmática de un ‘otro’, así como de un problema ficticio e imaginario<sup>49</sup>; que en este caso son las ideas esencialistas del mundo musulmán y el conflicto social que supondría la utilización del velo por estudiantes en el espacio público. No obstante, la construcción de un peligro imaginario no es azarosa, pues responde a la necesidad de que, a fin de desembocar en una prohibición, para el discurso hegemónico era imprescindible que el *affaire* alcanzara dimensiones mayores y se creara la idea de un problema social, explicado por una idea de cultura musulmana esencializada<sup>50</sup>. Lorcerie, de acuerdo con lo anterior, plantea que la conformación del asunto del pañuelo como un *affaire* nacional tuvo como primera etapa de una empresa política el “ver y hacer ver una realidad cualquiera como un *problema*”<sup>51</sup> y es que, en un sentido general, si bien uno de los argumentos principales suele ser la laicidad, los debates prohibicionistas no giraron mayormente en torno a tolerancia religiosa o las expresiones religiosas en el espacio público, sino en torno a discursividades que hablan sobre invasión extranjera, amenaza islámica, grupos fundamentalistas, sumisión femenina e incluso violencia de las periferias.

Pese a que el período entre los años 1996 y 2003 es bastante más calmo en términos de algidez del debate nacional<sup>52</sup>, podemos encontrar algunos elementos que aportan al análisis de la discusión. Por ejemplo, es interesante que las grandes organizaciones encargadas de la defensa de la laicidad en las escuelas, al no considerar la discusión excepcional, lejos de participar activamente del debate jugaron un papel secundario sin mayor liderazgo; incluso señalaron, ya cerca de la fecha de prohibición, que la cuestión de la laicidad estaba lejos de ser una de sus principales preocupaciones en el contexto educativo<sup>53</sup>. Un antecedente que ya se veía reflejado años atrás en los mismos estudiantes de las escuelas puesto que, según una encuesta realizada en 1989 por IPSOS y publicada en *Le journal du dimanche*,

una mayoría de los jóvenes entre 12 y 17 años estimaba que no era necesario prohibir el porte del pañuelo en los establecimientos escolares, y una proporción aun mayor (72% contra 24%) de los interrogados no consideraba impactante la demostración de la pertenencia religiosa mediante signos exteriores como el pañuelo, la cruz o la kippa<sup>54</sup>.

Desestimando estas últimas consideraciones y a raíz de un nuevo *affaire*, hacia noviembre de 1999 se publica otra polémica columna referente al asunto, en la que Alain

---

<sup>49</sup> Terray, Emmanuel. “La question du voile: une hystérie politique”, *Mouvements*, 32, 2004/2, p.96.

<sup>50</sup> Ramírez, 2014, op.cit., pp.105-109.

<sup>51</sup> Lorcerie, Françoise. *La politisation du voile. L’affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, París, L’Harmattan, 2005, p.11.

<sup>52</sup> Lamine, 2006, op.cit., p.156 y Ramírez, 2014, op.cit., pp.103-104.

<sup>53</sup> Lorcerie, 2005, op.cit., p.15.

<sup>54</sup> Chikha, 1990, op.cit., p.140.

Seksig –ideólogo con larga trayectoria en defensa de la laicidad– y Gaye Petek –directora en ese entonces de la Asociación Elele de Migraciones y Cultura de Turquía en París– desarrollan para *Libération* un argumento con siete puntos, que esbozaría con claridad los rasgos principales del futuro discurso prohibicionista. Algunos de sus fragmentos más destacables son:

El pañuelo llamado islámico no representa a la religión musulmana, sino que a la voluntad de los integristas de dictarle su ley a los musulmanes de Francia, e imponerse, en la práctica, como interlocutores de poderes públicos, especialmente en las escuelas (...) El pañuelo es discriminatorio (volviendo al tema de la discriminación: es el islam el que discrimina).

El pañuelo islámico es incuestionablemente una marca de discriminación de las mujeres, intolerable para un país de derecho como el nuestro, que hace de la igualdad uno de los principios base de su República. (...) La escuela laica (...) no puede tolerar, salvo dejando de ser lo que es, la afirmación agresiva de identidades religiosas extremistas (...).

(...) No se trata de estigmatizar el islam y la población musulmana, sino que de luchar contra el integrismo. Francia y Argelia, mismo combate<sup>55</sup>.

El 22 de mayo del año 2003, tanto Seksig como Petek se pronunciarían junto a otros tres oradores frente a la Asamblea Nacional, en el contexto de una mesa llamada “*École et laïcité aujourd’hui*” para señalar sus pareceres. En ese momento Petek, siendo aún directora de la asociación “Elele” para el apoyo de la inmigración e incluso miembro del *Haut Conseil à l’intégration* señaló que

Al aceptar la visibilidad de signos religiosos en los interiores de la escuela, admitimos que se expresan identidades comunitarias generadoras de derechos particulares. Estos velos ostentativos son armas de destrucción del contrato republicano en las manos de ideólogos radicales, que quieren evitar la emancipación y la autonomía de niñas jóvenes<sup>56</sup>.

En octubre del mismo año, el ex primer ministro Alain Juppé audicionaba frente a la recién formada Comisión Stasi<sup>57</sup> para declarar:

El porte del velo es particularmente preocupante porque remite a una militancia político-religiosa que va mucho más allá de la expresión individual de la piedad o el pudor religioso. (...) La instrumentalización de jóvenes estudiantes como porta banderas de una causa político-religiosa que no tiene nada que ver con el islam de familias, la utilización de las dependencias de la escuela al servicio de un proyecto de esencia comunitarista que diferencia ostensivamente a los musulmanes –y, en su interior, de buenos y malos creyentes– cae al alcance de la libertad que con convicción pretendemos defender<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> *Libération*, 12 novembre 1999. En: Lorcerie, 2005, op.cit., pp.18-19.

<sup>56</sup> Lorcerie, 2005, op.cit., p.18.

<sup>57</sup> La Comisión Stasi fue formada el año 2003 por orden del presidente Jacques Chirac para discutir la aplicación del principio de laicidad en la sociedad. Más adelante se profundiza en ella.

<sup>58</sup> Lorcerie, 2005, op.cit, p.21.

Diez años después del nacimiento del *affaire*, los temores e inquietudes permanecen tanto en los diarios como en las discusiones políticas nacionales –a nivel de la Asamblea Nacional–, para posteriormente llegar e instalarse en las reflexiones de la Comisión Stasi: “integristas que se imponen en las escuelas”, el pañuelo como “la afirmación agresiva de identidades religiosas extremistas”, “una militancia político-religiosa” y un “arma de destrucción del contrato republicano” que es expresión de “ideólogos radicales”, “la instrumentalización de jóvenes estudiantes”, “la lucha contra el integrismo”, “el combate por la laicidad” y una serie de asociaciones violentas que son reiterativas a lo largo de los años.

Debemos también tener en consideración que la década de los 90 en el mundo se corresponde con lo que Burgat denomina la “tercera etapa del islamismo”, un período luego de la caída de la URSS en que el orden mundial se articuló exclusivamente en torno a los intereses de EE.UU.<sup>59</sup> y, en el mundo árabe, el fenómeno del islamismo va en crecida. “La letal correlación entre el uso de un discurso Musulmán y la radicalización política”<sup>60</sup> está presente en los imaginarios que hemos revisado, que en el caso de nuestros documentos apuntan a la relación de equivalencia “musulmán=islamista” o partidario de algún tipo de islam político y, posteriormente, un potencial “radical” o incluso terrorista. La doble alusión al pañuelo y su uso como parte de una «causa político-religiosa» o signo de una «militancia político-religiosa», así como la afirmación de «Francia y Argelia, mismo combate» contra el integrismo, muy probablemente responden a ese fenómeno y tienen en mente, por ejemplo, el ascenso del Frente Islámico de Salvación (FIS) en 1991 en Argelia, y la posterior cruenta guerra civil que se desató.

En paralelo a estos años de debate más calmado fueron surgiendo distintas iniciativas y organizaciones preocupadas de las expresiones de xenofobia y racismo –tanto en Europa como en Francia– intentando contrarrestar el ambiente discursivo previamente expuesto. En 1997 por ejemplo, surge desde la UE (pero independiente de ella) el Observatorio Europeo contra el Racismo y la Xenofobia (EUMC), que entre sus diversas funciones redactaría un informe anual sobre estas materias. En el informe anual de 1999, por ejemplo, el énfasis está puesto en la discriminación laboral que sufren las poblaciones inmigrantes o de ascendencia inmigrante, que en Francia alcanzan tasas tres veces más altas que la población ciudadana francesa<sup>61</sup>. El informe anual del año 2000, por su parte, ya tiene más alusiones a la discriminación social:

Los musulmanes están particularmente más expuestos al racismo y a la discriminación. Los estereotipos negativos y los prejuicios sobre los musulmanes, así como las generalizaciones

---

<sup>59</sup> Burgat, François. *Islamism in the shadow of al-Qaeda*, Austin, University of Texas Press, 2008, p.32.

<sup>60</sup> Ibidem, p.13.

<sup>61</sup> Observatorio europeo de racismo y xenofobia (EUMC). *Informa anual de 1999. Resumen*. Versión en español, 2000, p.6.

excesivas y las ideas falsas sobre el islam son vehiculizadas por quienes crean opinión, incluyendo las elites de todo el espectro político, los intelectuales y los periodistas<sup>62</sup>.

Reconociendo el rol fundamental que juegan los medios de comunicación en el ámbito del racismo y la xenofobia, el informe también constata que los musulmanes “tienen generalmente la peor prensa” y son “fácilmente asimilados al extremismo político (islam fundamentalista)”<sup>63</sup>. Durante el año en cuestión se registraron numerosos incidentes de ataque a lugares de culto y cementerios religiosos, especialmente musulmanes y judíos, y en cuestión de ataques violentos, norteafricanos y sus descendientes fueron los más perjudicados<sup>64</sup>.

Para el reporte anual de racismo y xenofobia del año 2001, y a propósito de los ataques del 11 de septiembre en EE.UU, la EUMC ordenó que además del documento regular se realizara un informe por países que monitoreara la situación de las comunidades musulmanas en la UE, y los resultados son más categóricos. A propósito de la ya mencionada creciente criminalización del islam, el informe regular ya anunciaba un aumento “del miedo al islam”, que la palabra del momento era el “fundamentalismo” y que tanto las mujeres que utilizaban el *hiyab* como niños que se dirigían a la escuela coránica eran observados con desconfianza<sup>65</sup>. En Francia y producto del 11/9, se registra un aumento de la tensión en áreas suburbanas, la desconfianza hacia árabes y musulmanes, las discriminaciones ejercidas por empleadores y la realización de discursos en torno a las ideas de “la cruzada” y “la superioridad de Occidente”<sup>66</sup>. Si bien se reconoce que los medios fueron ‘moderados’ en la cobertura de los eventos nacionales<sup>67</sup>, procurando mantener la distinción entre grupos terroristas y la comunidad musulmana en general, el informe concluye que, producto de los ataques en Estados Unidos se renovaron los prejuicios históricos contra el islam y la inmigración norafricana en Francia y que, por ende, esta crisis internacional tuvo profundas consecuencias en la sociedad francesa<sup>68</sup>.

Este es el contexto en el que se enmarca la aceleración del debate prohibicionista. De hecho, el informe de la EUMC para los años 2003-2004 afirma que, a propósito del *affaire*

---

<sup>62</sup> Observatoire Européen des Phénomènes Racistes et Xénophobes (EUMC). *Diversité et égalité pour l'Europe. Rapport Annuel 2000*, noviembre, 2001 p. 41.

<sup>63</sup> Ibidem, p.58.

<sup>64</sup> Ibidem, p.31.

<sup>65</sup> Observatoire Européen des Phénomènes Racistes et Xénophobes (EUMC). *Diversité pour l'Europe. Rapport annuel 2001*, noviembre 2002, p.26.

<sup>66</sup> European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC). *Anti-Islamic reactions in the EU after the terrorist acts against the USA. A collection of country reports from RAXEN National Focal Points (NFPs). 12<sup>th</sup> September to 31<sup>st</sup> December 2001. France*. Mayo 2002, Viena, pp. 3-7.

<sup>67</sup> Ibidem, p.9.

<sup>68</sup> Ibidem, p.14.

desencadenado en Francia por el porte de signos religiosos ostensivos, “la paz [en las escuelas] pasaba por una reglamentación de condiciones”<sup>69</sup>.

La discusión nacional que se desarrolló entre 1989 y 2004 en Francia a propósito del uso del *hiyab* puede verse resumida en el último documento que revisaremos. Los elementos que integraron el imaginario del discurso hegemónico y prohibicionista aparecen con claridad en el artículo publicado el año 2005 por Patrick Weil –quien fuera anteriormente miembro de la Comisión Stasi–, un año después de la promulgación de la ley del 2004. La Comisión Stasi (nombrada así por ser liderada por el entonces mediador de la república, Bernard Stasi) jugó desde un principio un rol fundamental en la decisión final de la ley. Su creación fue ordenada por el entonces presidente francés Jacques Chirac en julio del año 2003, para que reflexionara en torno a qué significaba la laicidad francesa y cómo debía aplicarse este principio en la sociedad; aunque en realidad, se entiende como una consecuencia más del álgido debate que se había retomado en ese año sobre el uso del *hiyab* en las escuelas. Su composición y asesoramientos pretendidamente diversos fueron cuestionados en su momento por apoyarse en varias personalidades que ya se habían pronunciado anteriormente de manera explícita a favor de la prohibición, como la organización *Ni putes ni soumises* y el ya mencionado autor de la carta “Profs, ne capitulons pas!”, Régis Debray. Del mismo modo y pese a sus diversas consultas de asesoría, la Comisión no se entrevistó con ninguna estudiante francesa que utilizara el *hiyab* –siendo ellas el principal centro de la ley–, y sólo conversó con dos jóvenes militantes que utilizaban pañuelo, la última jornada de sesión<sup>70</sup>. En su artículo, Patrick Weil explica ‘desde adentro’ cómo fue que terminó por convencerse de pronunciarse en favor de la prohibición.

Contextualizando cómo ejercieron influencia en el ambiente educativo los ataques del 11 de septiembre del 2001 y la segunda Intifada en Palestina, el texto de Weil también realiza varias alusiones a las presiones que serían sometidas estas jóvenes para actuar de la manera que lo hacen. En primer lugar, afirma que en las escuelas donde hay niñas que utilizan *hiyab*, las que no lo utilizan son objeto de grandes presiones para que lo hagan<sup>71</sup>; luego, alude a cómo la gran mayoría de familias musulmanas son sometidas a presión, en tanto ellas mismas

no querrían imponer el velo a sus hijas pero se sienten mal ante la posibilidad de que eso constituya una forma infiel a una tradición religiosa. Pueden estar sometidos a una presión ejercida por amigos, vecinos o incluso miembros de la misma familia que quieren imponer el uso del velo<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Observatoire Européen des Phénomènes Racistes et Xénophobes (EUMC). *Racisme et Xénophobie dans les États Membres de l'UE. Tendances, évolutions et bonnes pratiques. Rapport annuel 2003/2004 – Partie 2*, p.165.

<sup>70</sup> Lorcerie, 2005, op.cit., p.22.

<sup>71</sup> Weil, 2005, op.cit., p.2.

<sup>72</sup> Ibidem, p.5.

Según Weil, el éxito histórico del modelo francés de laicidad ha residido en la prioridad otorgada a la protección de los individuos por el Estado “contra toda presión de grupos religiosos”<sup>73</sup>. Además de la reaparición de la idea de que hay agentes de presión intentando entrar en las escuelas, lo importante de estos extractos es la permanente infantilización y consideración “de las comunidades musulmanas como sujetas a presiones fundamentalistas internas, y de las chicas en particular como carentes de discernimiento y de capacidad de acción: o están presionadas o están manipuladas”<sup>74</sup>.

El imaginario de que la ‘lucha contra el pañuelo’ es una ‘lucha contra el fundamentalismo’ está también nuevamente presente, tanto en las percepciones de la Comisión como del propio autor:

Nuestro sentimiento casi unánime (excepto por un miembro) era que teníamos que hacer frente a una realidad habitualmente bien entendida a nivel local y un poco menos en el plano nacional: utilizar el velo o imponérselo a otros era un tema no de libertad individual, sino que de estrategia nacional de parte de grupos fundamentalistas que utilizaban las escuelas públicas como su principal campo de batalla. (...) Gracias a la ley, la decisión cae del exterior, no somos responsables individualmente. La situación permite entonces proteger a los niños de los fundamentalistas. (...) El fundamentalismo religioso debe ser combatido y contenido cuando los valores fundamentales de nuestras democracias están en juego<sup>75</sup>.

La amenaza islámica, reflejada así en las estudiantes que utilizaban *hiyab*, era verdadera para quienes aportaron argumentos al discurso prohibicionista: hasta la democracia se podía encontrar en peligro por estos pañuelos. Lo anterior se puede explicar en parte por el peso del legado colonial en Francia, y la forma de aproximación hacia las comunidades musulmanas nacionales, que siempre se ha basado en la óptica de la “seguridad”<sup>76</sup> (las violentas poblaciones árabes de las periferias, la amenaza terrorista, la invasión integrista y el crecimiento del fundamentalismo, entre otros). Según Bowen, además, pañuelos o velos nunca antes supusieron mayores reacciones ni escándalos en Francia, los cuales siempre fueron vistos no sólo por parte de mujeres musulmanas, sino que de una variedad de poblaciones inmigrantes en el país; lo que produjo un cambio en la percepción nacional ante esta prenda no era una nueva percepción del objeto en sí, sino una serie de episodios políticos que “estimulaban el temor al islam”, como lo fuera la guerra en Argelia, los atentados al World Trade Center y las violencias vividas en las periferias del país<sup>77</sup>. “Proteger a las jóvenes estudiantes del fundamentalismo”, incluso aunque ellas no lo quieran (Weil afirma que eventualmente entenderán que es por su bien y que lo hacen por ellas), también responde

---

<sup>73</sup> Ibidem, p.7.

<sup>74</sup> Ramírez, 2005, op.cit., p.82.

<sup>75</sup> Weil, 2005, op.cit., pp.3-6.

<sup>76</sup> Geisser, Vincent. “Islamophobia in Europe: from the Christian anti-Muslim prejudice to a modern form of racism”, *Islamophobia and its consequences on young people*, Budapest: European Youth Centre, 1-6 de junio, 2004, p.44.

<sup>77</sup> Bowen, John. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p.66.

a una lógica colonial por parte del Estado francés, en la que, como afirma Ramírez, se *salva* a las mujeres de su propia cultura, de la cultura de “los otros”<sup>78</sup>, sin importar en realidad o no su participación en ello; la cuestión es, en este momento, que la nación republicana siga cumpliendo su rol emancipador en aquellos pueblos atrasados, que en este caso habitan las fronteras internas.

En la revisión de estos antecedentes pudimos apreciar elementos comunes sobre la formación y el sustento imaginario que tiene el discurso hegemónico prohibicionista en lo que se considera como el *affaire du foulard islamique*, situado entre 1989 y 2004: el *hiyab*, utilizado por las estudiantes únicamente por presiones familiares o de grupos fundamentalistas que buscan ingresar a las escuelas públicas, constituye por ende una grave amenaza a todos los valores republicanos franceses. Estas asociaciones mentales estuvieron directamente relacionadas con el ideario orientalista que existe fuertemente en la sociedad francesa sobre el mundo musulmán, que se ven reflejadas en las expresiones de “amenaza islámica”, “invasión extranjera” y “fundamentalismo en las escuelas” y no son tan consistentes con una reflexión –legítima– sobre el principio de laicidad en el país, que podría haberse dirigido hacia la expresión de la religión en público o la humanamente posible convivencia respetuosa entre personas de diferentes cultos. Incluso más que en otros episodios mediáticos sobre ‘inmigración’, “la puesta en escena de *affaire* ha «generado su público» al sustituir la emoción por lo real, [y] ha tocado profundamente las disposiciones conservadoras de los franceses sobre las cuestiones de la escuela y la comunidad nacional”<sup>79</sup>.

Finalmente, lo que nos propone Delphy engloba bastante bien la perspectiva que se ha intentado presentar en este capítulo, sobre cómo se creó un problema social de mucho revuelo mediático, con un debate distorsionado y bajo una imaginación esencialista de lo que son las comunidades musulmanas en Francia y, en general, el mundo entero:

el debate ha dejado suponer que allí donde aparece el pañuelo, aparecen un poco después, de manera necesaria e inevitable, el encerramiento de las mujeres, los matrimonios forzados, la lapidación, la excisión, la amputación de mano a los ladrones, etc. El pañuelo de jóvenes francesas ha sido entonces denunciado no por lo que es ahora, sino por lo que podría anunciar<sup>80</sup>.

Aunque desde nuestra propuesta es inconsistente, la idea de laicidad francesa fue una de las que constituyó un argumento oficial para llevar a cabo la prohibición de signos ostensivos religiosos a través de la Ley del 2004, por lo que en ello nos centraremos en el próximo capítulo.

---

<sup>78</sup> Ramírez, 2011, op.cit., p.82.

<sup>79</sup> Lorcerie, 2005, op.cit., p.20.

<sup>80</sup> Delphy, Christine. “Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol.25, n°1, 2006, p.67.



## CAPÍTULO 2

### Liberté, égalité, laïcité

“La libertad de conciencia, la autonomía de la persona, el espíritu crítico, la tolerancia, la igualdad de oportunidades y de género, la laicidad de la escuela y del Estado, todos los grandes valores de la República vienen al debate, a la sola excepción de la fraternidad”

—Emmanuel Terray<sup>81</sup>

Francia es considerado el país del modelo laico por excelencia en el contexto europeo, y la aplicación del principio de laicidad ha sido un debate permanente en la sociedad y en los órganos del Estado, desde la promulgación de la Ley de 1905 (que separaba la Iglesia del Estado) y la ratificación del principio como base fundamental en las posteriores Constituciones de 1946 y 1958. La ley del 15 de marzo de 2004<sup>82</sup>, conocida como la Ley de Laicidad, fue promulgada después de años de debate entre diversos miembros de la sociedad, con un cuerpo bastante escueto:

Artículo 1. En las escuelas, las preparatorias y los liceos públicos, el porte de signos o tenidas por las cuales los estudiantes manifiesten ostensivamente una pertenencia religiosa está prohibido. El reglamento interior recuerda que la puesta en marcha de un procedimiento disciplinario está precedida por un diálogo con el estudiante<sup>83</sup>.

Los siguientes tres artículos sólo señalan las formalidades de modificación legislativa que debían aplicarse en los artículos y referencias del Código de la Educación, y que la ley entraba en vigor desde la próxima vuelta a clases que seguía su publicación; es decir, no hay más texto legal respecto a la prohibición que el aquí señalado, quizás en un intento de zanjar el asunto de manera expedita.

Como ya señalamos, la retórica justificativa del porqué de la ley podemos encontrarla en el Reporte final de la Comisión Stasi, que trabajó durante meses en torno al cómo debía aplicarse la idea de la laicidad francesa en el país. En un contexto (diferente al de 1905) en que la diversidad religiosa del país aumentó, el Reporte final de la comisión estimaba que la

---

<sup>81</sup> Terray, 2004, op.cit., p.101.

<sup>82</sup> El nombre oficial es *Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publiques*.

<sup>83</sup> “Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publiques”. [En línea] Disponible en:

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977&categorieLien=id> y en [https://www.legifrance.gouv.fr/jo\\_pdf.do?id=JORFTEXT000000417977](https://www.legifrance.gouv.fr/jo_pdf.do?id=JORFTEXT000000417977). Consultado el 3/09/2018, p.1.

discusión del lugar que debe tener la expresión de convicciones religiosas en el espacio público debía considerar la permanente misión del “refuerzo de la cohesión y de la fraternidad entre ciudadanos”<sup>84</sup>. En este sentido, la necesidad de la laicidad francesa se explica por su valoración como un pilar fundamental de la convivencia respetuosa y pacífica entre distintos grupos humanos que, como “bien común” social, permite “que cada ciudadano se reconozca en la República”, con el último “fin de poder vivir juntos”<sup>85</sup>. Es decir, que sin la laicidad como principio universal de la sociedad, la convivencia y relación entre los distintos grupos de la población se vería dificultado. Sobre todo, en un contexto en que, según advierte Bernard Stasi, el director de la comisión, “hay que estar lúcidos” ante “grupos extremistas funcionando en el país”, que pretenden “probar la resistencia de la República y poner a ciertos jóvenes a rechazar Francia y sus valores”<sup>86</sup>. Esto último lo rescatamos a propósito de que como afirma Terray, la Comisión Stasi –precursora máxima de la promulgación de la ley– tiene el mérito de reflejar fielmente la puesta en escena y la retórica de la histeria política<sup>87</sup> propia del discurso prohibicionista. El reporte afirma luego que la igualdad del Estado laico no concede privilegios públicos a ningún culto, y que la laicidad es en todo caso incompatible con cualquier concepción de la religión que desee regir el sistema social o el orden político<sup>88</sup>.

El primer problema que suponen estas observaciones para nuestro análisis del fenómeno de la laicidad francesa guarda relación justamente con el cómo entender la laicidad. En este sentido, parece pertinente rescatar las palabras de Ricci, quien apunta a que el principio de la laicidad

no implica la represión de la manifestación de las convicciones religiosas en el espacio público, (...) sino más bien un proceso de distanciamiento del Estado para con las creencias religiosas, significando no enfrentamiento, y sí distancia, pluralismo y respeto.<sup>89</sup>

Por ende, habría una diferencia entre la división Iglesia-Estado propugnada por la Ley de 1905 y la supresión de la expresividad religiosa individual en el espacio público, prohibida entonces por la Ley del 2004; y que, en la práctica, Francia habría traspasado la primera esfera del control de lo laico, para alcanzar las manifestaciones individuales, independiente de cuáles sean sus motivos y justificaciones. Es aquí donde la discusión tiene elementos clave: la expresión religiosa puede ampararse en el legítimo derecho de la libertad de culto y la manifestación de este, pero si en Francia la utilización de un pañuelo se concibe

---

<sup>84</sup> Comisión de reflexión sur l’application du principe de laïcité dans la République. “Rapport au président de la République. Remis le 11 décembre 2003”. [En línea]. Disponible en: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725.pdf>. Consultado el 29/08/2018, p.3.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p.9.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.7.

<sup>87</sup> Terray, 2006, *op.cit.*, p.99.

<sup>88</sup> Comisión de reflexión sur l’application du principe de laïcité dans la République, 2003, *op.cit.*, p.13.

<sup>89</sup> Ricci, Silvia. “Charlotte Nordman (Dir.): Le foulard islamique en questions”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n°1, 2006 p.141.

únicamente como un gesto militante de raíces políticas –ya sea impuesto o utilizado bajo voluntad–, las musulmanas que utilizan *hiyab* estarían traspasando la esfera de lo espiritual para inmiscuirse en algo que no les correspondería, que son los asuntos públicos y políticos; siempre y cuando entendamos esto desde la idea de la laicidad francesa. Pero incluso si consideráramos, a propósito del discurso prohibicionista, que el uso del *hiyab* responde a aspiraciones políticas, ¿podemos afirmar que las musulmanas que utilizan el pañuelo en las calles o escuelas “desean regir el sistema social o el orden político” de la república francesa? ¿podemos afirmarlo –sólo– en base a la utilización del pañuelo? Si las manifestaciones individuales como el uso del pañuelo (incluso aunque fueran colectivas) se entienden irremediamente como proselitistas y aspiracionales a adquirir el poder político central, y no por todas sus otras posibilidades –que como ya hemos planteado, además de impuestas pueden ser voluntarias e ir desde lo religioso en tanto a pudor o modestia a Dios, tradición, afirmación político-cultural, etc.–, bajo estos parámetros podría existir entonces una idea de que ‘se quiere transgredir el principio de laicidad’. Pero si lo llevamos aún más lejos, y continuamos bajo el presupuesto de que efectivamente el pañuelo fuera una militancia, ¿acaso toda manifestación política remite al Estado y su control, que es el lugar de aplicación de la Ley laica de 1905, que propone la separación entre Iglesia y Estado? ¿Es ese el lugar que pretenden disputar o cuestionar las mujeres musulmanas que utilizan *hiyab* en las calles o escuelas? ¿Por qué la nueva legislación transgrede el espacio institucional para dirigirse ahora a la población en su vida civil?

El asunto no fue abordado desde estas incógnitas y dimensiones en el debate francés por el mismo imaginario sobre lo musulmán que planteamos en nuestro primer capítulo. Producto de este imaginario también, la discusión no puede tildarse genéricamente de ‘laica’ y ‘contra las manifestaciones religiosas en general’, cuando prácticamente casi todo el debate giró en torno a una expresión específica –el pañuelo– en un grupo social determinado –las mujeres musulmanas–.

A propósito de esto, es importante considerar que no existe algo tal como un espacio laico neutro, de bien común y trato igualitario entre los distintos cultos. Bien sabido es que la norma cultural nacional es “abstracta y a menudo impuesta desde arriba”<sup>90</sup> y que en la práctica permite la existencia de “una jerarquía entre las diferentes confesiones religiosas que hace que estas no sean jamás equivalentes en su tratamiento”<sup>91</sup>. Rockwell se refiere al desafío que significa definir una idea real de ‘espacio público’, si entendemos los dominios ocultos que existen tras la alegada supuesta neutralidad. La idea de la universalidad francesa como fuente de coherencia para el orden social y que permite convivencia pacífica entre los distintos sectores humanos<sup>92</sup> –principios también aplicables a la noción de laicidad– debe ser

---

<sup>90</sup> Kilani, Mondher. “Europa entre la laicidad y el confesionalismo. Algunas pistas de reflexión”, *Revista Cidob d’afers internacionals*, 77, Dimensiones del pluralismo religioso, 2007, p.88.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p.89.

<sup>92</sup> Rockwell, Elsie. “Occidente, los Otros y la construcción de un nuevo espacio público”, *Revista Cidob d’afers internacionals*, 43-44, Dinámicas identitarias, 1998, p.121.

entendida teniendo en cuenta que el espacio “de encuentro intercultural” está siempre imbuido de una concepción del mundo (generalmente la de los más poderosos<sup>93</sup>), y que esta zona aparentemente neutra se tiende a identificar con la tradición “occidental” que, como planteamos antes en este trabajo, es la única digna de exhibir sus ‘valores modernos’, especialmente en el espacio público<sup>94</sup>. Descubrir el carácter hegemónico de lo que se alega neutral, entonces, es clave para poder presentar una crítica a lo que se entiende como laicidad francesa.

También es importante considerar lo que podemos denominar como “la matriz religiosa europea”, tradición histórica de la que aún los países llamados occidentales no logran librarse, según acusan autores como Corm y Kilani. La persistencia de lo religioso como factor imaginario sigue presidiendo la percepción que Europa tiene de sí misma y a quienes apunta como “Otros”, y la religión aún “permite a Occidente pensar el mundo dominado por él y sus categorías de pensamiento”<sup>95</sup>, considerándose a sí como secular y a otros espacios como atrasados. Según Kilani, en la misma línea, la secularización no ha disminuido en Europa la identificación de personas y grupos en términos religiosos<sup>96</sup>. La permanente alusión y utilización de arquetipos bíblicos que enunciamos anteriormente desde la perspectiva de Corm, apunta entonces a esa idea de falsa laicidad, o laicidad engañosa, que como vimos es ante todo cristiana, más que neutra. El rescate del rol positivo de la laicidad, pero el pronunciamiento respecto al propósito y carácter que como principio debería tener, es valioso de presentar a través de una cita de este autor:

La laicidad es, en efecto, un componente substancial de la ciudadanía. Es también un remedio permanente contra el fanatismo y las tendencias colectivas al autoritarismo. Es el auténtico fundamento de la autonomía del individuo y de su respeto por parte de las autoridades establecidas. Es el instrumento crítico de todo orden que se estanque en la invocación de una trascendencia ‘divina’ o ‘civil’.

La laicidad no debe limitarse a organizar la separación de lo temporal y lo espiritual, no debe ser prisionera de la historia específica del cristianismo occidental, no debe consistir en una mera secularización de la vida política que apacigua las disputas religiosas en el seno de una misma religión. Debe ser una negativa a sacralizar toda doctrina susceptible de erigirse en absoluto eludiendo la crítica de la inteligencia humana. Para ello, habría que ‘laicizar’ la laicidad, es decir, despojarla de su estatus de doctrina ‘específicamente’ cristiana y occidental, y hacerla alcanzar un auténtico estatus de valor universal<sup>97</sup>.

Por otro lado, además de señalar los peligros de una laicidad sesgada, están también a mencionar los peligros de una laicidad rígida, es decir, que se dirige principalmente hacia

---

<sup>93</sup> Ibidem, p.122.

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> Kilani, 2007, op.cit., p.85.

<sup>96</sup> Ibidem, p.86.

<sup>97</sup> Corm, 2004, op.cit., p.168.

la vivencia y expresión religiosa de individuos o grupos en el espacio público, y que no se propone solamente como una lógica a desarrollarse a nivel de instituciones comunes.

Paradójicamente, algunos autores señalan que la represión o anulación de la manifestación religiosa en el espacio público puede exacerbar el sentimiento religioso de la comunidad en cuestión, contribuir a la etnificación y racialización de las relaciones sociales, generar la percepción de rechazo y, en lugar de suavizar, endurecer las identidades diferenciadas<sup>98</sup>. Cabe también preguntarse si, como plantea Rovira, ¿no es contradictorio que una nación que se autoproclama plural, diversa y tolerante, suprima la expresión de la religiosidad en el espacio público? Esto, por supuesto, si es que partimos de una base teórica que entiende el significado polisémico del pañuelo, y lo concibe más allá de la variante esencialista de la represión femenina o la sumisión familiar.

Es entendible porqué generaría un profundo rechazo la manifestación de las creencias religiosas en el espacio público. Desde una perspectiva histórica, la expresión religiosa se asocia a lo reaccionario, por una parte, y a la pretensión de autoridad por sobre toda la comunidad –no sólo la creyente–, por otra. Pero como señala Rovira, “ni todas las posiciones de matriz religiosa tienen carácter reaccionario, ni todas las posiciones reaccionarias tienen una raíz religiosa”, y es posible imaginar expresiones religiosas que entiendan el pluralismo verdadero y el contexto democrático en el que se deben insertar (así y sólo así podría esto permitirse a funcionar)<sup>99</sup>. El marco laico, en fin, es necesario para el desenvolvimiento de una sociedad diversa que coexiste, pero no es suficiente para asegurar un enriquecimiento positivo del debate público, en que puedan converger diversas ideas, planteamientos e intuiciones<sup>100</sup>, y en el que no exista una perspectiva única y hegemónica.

Se nos plantea así, la necesidad de pensar nuevas formas de laicidad, en oportunidades denominada ‘una laicidad abierta’, concebida quizás como un “pacto ampliado”, que incluya –no integre– una verdadera “diversidad y heterogeneidad política, religiosa, cultural, lingüística, sexual”<sup>101</sup>, entendiendo que es posible una convivencia en la diferencia, fuera de un modelo universalista, y que el reconocimiento de esta no significa inmediata e irremediamente ‘la división de la nación’. La laicidad, en definitiva y según Kilani, más que operar desde el poder oficial de lo prohibitivo, con el profundo y lejano objetivo de salir de la representación religiosa del mundo ha de preocuparse más de las lógicas del saber y del conocimiento, de la enseñanza crítica de las materias religiosas y filosóficas<sup>102</sup>, y no ensimismarse en actúes represivos o punitivos. Desde nuestra perspectiva, una sociedad verdaderamente plural e inclusiva no necesita suprimir la expresión de la individualidad, que en este caso es religiosa, para convivir en paz. Si al ministro de educación Jospin se le

---

<sup>98</sup> Ver Kilani, 2007, op.cit., pp.87-88; y Rovira, Francesc. “Espacio público y pluralidad de creencias”, *Revista Cidob d'afers internacionals*, 77, Dimensiones del pluralismo religioso, 2007, p.139.

<sup>99</sup> Rovira, 2007, op.cit., pp.141-142.

<sup>100</sup> Ibidem, p.142.

<sup>101</sup> Kilani, 2007, op.cit., p.91.

<sup>102</sup> Idem.

reclamaba que “no es reuniendo en el mismo lugar un pequeño católico, un pequeño musulmán y un pequeño judío que se construye la escuela laica”<sup>103</sup>, nuestra propuesta es que justamente así se construye verdadera laicidad en el espacio público: no mediante la supresión de la expresión personal o colectiva de un grupo religioso que además se encuentra estigmatizado, sino que mediante la convivencia de personas ‘diferentes’, bajo conocimiento de ello, y sin que esto suponga un problema ni un tema mayor de discusión.

Llegados a este punto, compartimos algunas preguntas que se plantea Terray, respecto a la Ley sobre los signos ostensivos del año 2004: si el pañuelo es –profundamente– concebido como un símbolo que provoca la opresión y la humillación de las mujeres, ¿por qué entonces sólo prohibirlo en las escuelas y otras instituciones públicas, y no en todo el espacio nacional? Visto aun así, ¿por qué sólo en las escuelas públicas y no en todo tipo de escuelas? Y si este es el caso, ¿por qué otros símbolos manifiestos de la degradación de las mujeres, como la publicidad sexista o la industria pornográfica, por ejemplo, están tan lejos de generar debates tan acalorados como este? Si la laicidad desea aplicarse al punto de erradicar toda demostración de la pertenencia religiosa en las escuelas y otros espacios, ¿por qué sólo atenerse a prohibir lo vestimentario –especialmente el pañuelo– y no otras prácticas demostrativas de lo religioso, como lo es por ejemplo la alimentación mediante una dieta específica? ¿en qué la prohibición del velo *dentro de la escuela* transformará la vida *en las ciudades*? Muy agudamente, el autor propone que cabe aquí preguntarse en qué medida [el Estado y los partidarios del discurso prohibicionista] adhieren verdaderamente a los principios que proclaman<sup>104</sup>, porque “en nombre de la libertad y la integración, se vota una ley donde el único efecto directo será el de prohibir y el de excluir”<sup>105</sup>.

El discurso prohibicionista es entonces insostenible desde varias aristas, siendo el argumento de la laicidad francesa una de ellas. Si entendemos, como señalamos anteriormente, que el trato a las religiones no puede ser equitativo –por una cuestión de tradición histórica religiosa de mayor o menor peso– y que por ende no existe un fenómeno laico neutral o sin predominios, que la expresión corporal puede ser multicausal, que la demostración de ‘la diferencia’ no tiene porqué producir un quiebre en la nación ni en su convivencia, y que la laicidad ha de dirigirse sobre todo a las figuras del Estado y sus instituciones, en vez de grupos específicos de la población que además se encuentran socialmente estigmatizados, podemos tensionar la idea de la laicidad francesa. La laicidad es sin duda un elemento fundamental del desarrollo de las sociedades actuales, pero la forma en la que esta sea aplicada determinará en gran medida su éxito. Es parte de nuestra propuesta que una sociedad verdaderamente laica se desarrolla como tal aceptando las diversas manifestaciones religiosas que puedan darse, tanto en el espacio público como privado (sin significar esto intervención en lo estatal o público ni imposición hacia el resto de la

---

<sup>103</sup> “L’affaire du foulard islamique: Profs, ne capitulons pas!”, 1989, op.cit., p.2.

<sup>104</sup> Terray, 2004, op.cit., pp.101-104.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 104.

población), entendiendo que es en la abierta manifestación de la diferencia y su aceptación colectiva como algo ‘normal’ cuando hay efectiva convivencia y tolerancia, no en su represión o prohibición, más aún si es unilateral; y que, además, el centrar el entendimiento del principio laico en este debate de manera exclusiva tiene la grave consecuencia de omitir otros conflictos –probablemente más graves– en torno al ideal laico, como son por ejemplo el aún actual financiamiento privilegiado del Estado francés a instituciones educativas privadas católicas o de otras ídoles.

La significación única y esencialista otorgada al *hiyab* por parte del discurso prohibicionista nos lleva a preguntarnos sobre la existencia de otras perspectivas. En nuestro tercer capítulo, entonces, reflexionaremos poniendo en constante debate la mirada infantilista y el rol salvador-civilizador que se destina *hacia* las mujeres musulmanas en Francia sin su participación en el proceso, con las posturas de actores civiles propios del discurso alternativo del debate francés, así como también con lo enunciado en momentos significativos de una larga trayectoria de la discusión en el espacio árabe e islámico. Nos enfocaremos, esta vez, principalmente en lo visto y reflexionado desde las mujeres.

## CAPÍTULO 3

### El hiyab y su prohibición visto desde las mujeres

“(…) esta posición liberatoria o emancipatoria (sobre las *otras*), que persigue quitar el pañuelo a las mujeres aunque sea por la fuerza, no sólo no contribuye a liberar a las mujeres musulmanas, sino que se alía con la propia dominación patriarcal de las mujeres occidentales. Éstas no son conscientes de que no es casual que la regulación de los países occidentales sobre los musulmanes se centre en las mujeres y aceptan –e incluso animan– a que las restricciones se lleven a cabo sobre el cuerpo de éstas, sin darse cuenta de que esto refuerza la legitimidad de la normativización del cuerpo femenino, también del suyo”  
–Ángeles Ramírez<sup>106</sup>

La constitución de un discurso prohibicionista se enmarca, junto al imaginario orientalista y demonizador de lo que significa ‘lo musulmán’ como algo homogéneo, inamovible y monolítico, y a las ideas de una cuestionable aplicación del fenómeno de la laicidad francesa, a un tercer elemento clave: la necesidad de *salvar a* las mujeres musulmanas de la opresión a la que se encuentran sometidas y de la cual deben ser liberadas. Esta pretensión de «paternalismo universalista» de emancipar a las jóvenes chicas musulmanas se inspira en una *mission civilisatrice* de funesta memoria<sup>107</sup>, utilizando las palabras de Ricci. El dispositivo de la *mission civilisatrice* es también señalado por Said, un concepto muy propio del contexto francés, bajo el cual subyace la idea de que

algunas razas y culturas tienen objetivos más elevados en la vida que otras; esto da derecho, por tanto, al más poderoso, más desarrollado y más civilizado a colonizar a los demás, no en nombre de la fuerza bruta o el puro saqueo (...), sino en nombre de un ideal noble<sup>108</sup>.

El acto liberatorio hacia las mujeres para que éstas se quiten el pañuelo, aunque sea contra su voluntad, constituye aquel ideal noble al cual Said hace referencia. Sin embargo, en paralelo a la retórica del discurso prohibicionista –momento en el que “hombres políticos se descubren súbitamente fervientes feministas”<sup>109</sup>– existieron otras manifestaciones, que ya catalogamos como parte de un ‘discurso alternativo’, pero invisibilizado, ante la cuestión. Hubo personalidades francesas que se pronunciaron en aquel álgido 1989, si no a favor de las jóvenes estudiantes de actuar según su parecer, al menos matizando el supuesto conflicto e intentando disminuir el sensacionalismo en torno al debate. El cardinal Lustiger, quien fuera arzobispo católico de París entre 1981 y 2005, es ejemplo de esta ‘postura tranquilizante’, y declaró a la Agence France Presse:

---

<sup>106</sup> Ramírez, 2011, op.cit., p.146.

<sup>107</sup> Ricci, 2006, op.cit., p.142.

<sup>108</sup> Said, Edward. *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, Barcelona, Editorial Debate, 2005, p.539.

<sup>109</sup> Benelli, N., Hertz, E., Delphy, C., Hamel, C., Roux, P., y Falquet, J. “Édito. De l’affaire du voile à l’imbrication du sexisme et du racisme”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol.25, n°1, 2006, p.6.



el porte del velo quizás no tiene más que una significación de oposición, un poco como el peinado rasta... No le hagamos la guerra a las adolescentes *beurs*. Alto al fuego. No confundamos el problema del islam y el de la adolescencia. Detengamos esta discusión hasta que las autoridades musulmanas nos hayan explicado de forma precisa el significado del velo<sup>110</sup>.

Danielle Mitterand, en aquel momento primera dama, declaró: “si hoy, doscientos años después de la Revolución, la laicidad no puede acoger todas las religiones, todas las expresiones en Francia, hay entonces un retroceso. Si el velo es la expresión de una religión, debemos aceptar las tradiciones, las que sean”<sup>111</sup>. El rector de la Mezquita de París, sheikh Haddam, hizo un llamado en *Le Monde* a ‘desdramatizar el affaire’ y señaló que, si bien la comunidad musulmana está indignada por las discriminaciones que la atraviesan, se rehusaba a transformar el asunto del *hiyab* en un affaire de Estado. Cuestionó la serie de clichés tan imperantes en torno al islam, y se preguntó “¿Ha jugado la escuela su rol de acogida y educación? ¿es Francia, sí o no, un país de libertad, a la punta del combate por la tolerancia y la democracia?”<sup>112</sup>. La Federación Protestante de Francia declaró que “los protestantes piensan que no hay ninguna razón de prohibir el porte del velo en la escuela” y el gran rabino de París, Alain Goldman, señaló que “aquellos que rehúsan a niñas musulmanas utilizar el chador y a los niños judíos la kippa en la escuela son intolerantes. Hoy, ya no son los religiosos los intolerantes, sino los laicos”<sup>113</sup>. El secretario nacional de la Liga de la Enseñanza, Michel Morineau, publicó en *Le Monde*:

¿Acaso estas jóvenes niñas han manifestado verdaderamente el deseo de influenciar a sus compañeros? ¿han hecho sus rezos en clase de manera ostensiva, expresado su hostilidad hacia los católicos, los protestantes, los israelitas o los no creyentes? ¿se han rehusado a participar en ciertas clases? Si no, que puedan quedarse con sus pañuelos<sup>114</sup>.

También, en un gesto de respuesta a la recientemente publicada carta *Profs, ne capitulons pas!*, cinco intelectuales publicaron un llamado en la revista *Politis* abogando por una laicidad abierta, apoyando al ministro Jospin. En él, se preguntaron si acaso el universalismo laico servirá como un pretexto a la exclusión, y expresaron la necesidad de la existencia de una laicidad “que ofrezca a cada uno las condiciones objetivas para una decisión individual a su propio ritmo”<sup>115</sup>.

Más allá de las imprecisiones o algunos desaciertos que puedan tener estas posturas, significan un punto de partida para aquel ‘discurso alternativo’ al cual nos estamos refiriendo en este capítulo. En adelante, nos centraremos en las interpretaciones de la prohibición del pañuelo vistas desde las mujeres pero, para llegar a la profundidad de ello debemos preguntarnos primero, ¿qué rol jugaron, específicamente, las feministas francesas en este

---

<sup>110</sup> Chikha, 1990, op.cit., p.102.

<sup>111</sup> Idem.

<sup>112</sup> Ibidem, p.103.

<sup>113</sup> Idem.

<sup>114</sup> Idem.

<sup>115</sup> Ibidem, p.105.

debate? Algunas autoras distinguen dos grupos que podríamos considerar delimitados, a grandes rasgos.

El primero de ellos corresponde a las feministas francesas favorables a la prohibición, que se apoyan, por un lado, en el principio de la laicidad y, por otro, en el principio de la igualdad de los sexos<sup>116</sup>. Su retórica es similar al discurso prohibicionista que ya revisamos, y sus principales problemas son, con relación al marco laico, el hecho de que no critican ninguna otra religión pese a que estas también se encuentran atravesadas por lógicas patriarcales y se introducen en el espacio público; y con relación a la igualdad de sexos, que no presentan una crítica estructural a la organización social<sup>117</sup> de la desigualdad de género que experimentan estas mujeres, sino que sólo se preocupan del pañuelo. Un ejemplo de esta interpretación de algunas feministas francesas se expresa bien en la trayectoria de la organización *Ni putes ni soumises*, agrupación entendida como feminista, nacida del seno del Partido Socialista y una de las encargadas principales de sustentar la imagen de ‘la musulmanidad anclada en la opresión femenina’, esencializando la cultura musulmana para explicar los problemas sociales de las periferias sobre la base de la legitimización de un lenguaje antimusulmán, como propone Ramírez sobre los años justo antes de la prohibición<sup>118</sup>. Ellas construyeron toda una narrativa asociando la marginalidad con el ascenso del radicalismo islámico, utilizando la pobreza y la exclusión para reforzar la estigmatización del islam. Nos parece incoherente la postura de estas feministas, y nos afirmamos en las palabras de Delphy nuevamente para ello: “¿cómo feministas que denuncian el paternalismo de los hombres no ven que la misma lógica entra en la pretensión de «salvar» a mujeres pese a, y contra, su voluntad?”<sup>119</sup>.

En definitiva, no son los políticos hombres los únicos que emprenden el discurso prohibicionista. Un grupo importante de mujeres francesas, y llamadas feministas, jugaron un rol fundamental en la visualización de las mujeres musulmanas como sujetos regulables, en la preparación misma de sus cuerpos como un objeto de control sobre el cual actuar<sup>120</sup>. Este fenómeno se explica, especialmente, en lo que Adlbi Sibai denomina *la mujer musulmana con hiyab*, el *objeto* colonial donde se cruzan e imbrican todos los aspectos de la colonización y la dominación del islam<sup>121</sup>. Ella simboliza, según la autora, un ‘sujeto pasivo de estudio’ bien definido: monolítico, atemporal, analfabeto, sexualmente reprimido, símbolo de la opresión femenina universal, víctima insalvable, no habla, está incapacitado para la agencia social y es en definitiva inferior<sup>122</sup>. Sobre la base de dicha mirada entonces,

---

<sup>116</sup> Roux, P., Gianettoni, L. y Perrin, C. “Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol.25, n°1, 2006, p.88.

<sup>117</sup> Roux et al., 2006, op.cit., pp.88-89.

<sup>118</sup> Ramírez, 2014, op.cit., pp.107-109.

<sup>119</sup> Delphy, 2006, op.cit., p.75.

<sup>120</sup> Ramírez, 2011, op.cit., pp.16-19.

<sup>121</sup> Adlbi Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Ciudad de México, Akal, 2016, p.113.

<sup>122</sup> Ibidem, p.134.

se inicia y justifica el actuar discursivo y legislativo en torno al affaire del pañuelo, y al *deber* de ciertas mujeres de actuar por *sobre* ‘otras’, lo quieran o no, participen o no del proceso, es necesario *llevarlas* a ‘aquella liberación’: allí radica el fenómeno colonial.

Hubo también feministas francesas que se pronunciaron en contra de la legislación y cómo fue abordado todo el asunto. Esto no quiere decir que ellas promovieran o estuvieran de acuerdo con el uso del *hiyab* –asunto aparte, sobre el cual discuten estas mismas líneas feministas–; algunas tenían posiciones más ambiguas que otras. Por ejemplo, el *Collectif National pour les droits des femmes* se preocupaba en 2004 por ‘defender los derechos de las mujeres’ al mismo tiempo que ‘quería echar abajo el racismo’; es decir, se proponía una apuesta antirracista, pero no consideraba legítima una reivindicación –de cualquier tipo que fuera– al derecho de utilizar *hiyab*<sup>123</sup>. Pero pese a las diferencias, para las feministas anti-prohibicionistas la clave del problema era que la ley discriminaba a las mujeres y al conjunto de los musulmanes franceses<sup>124</sup>. En mayo del 2003 fue publicada una petición en *Libération*, llamada “Sí a la laicidad, no a las leyes de excepción”, que señalaba que “la exclusión era la peor de las soluciones” y que, impuesto o no, en ningún caso correspondía castigar a las estudiantes por su uso<sup>125</sup>. En diciembre del mismo año, una petición llamada “Un velo sobre las discriminaciones” fue publicada en *Le Monde* por el *Collectif Féministes pour l'égalité*, y pone en el centro de las argumentaciones la discriminación racial que sufren musulmanes, hombres y mujeres, en el sistema francés, y que es inadmisibles omitir en la discusión el pasado colonial del país; sus firmantes señalan que se posicionan firmemente contra cualquier ley que estigmatice al islam en general, y a las mujeres musulmanas en particular<sup>126</sup>. Otro argumento esgrimido desde este grupo de feministas es que el actuar prohibicionista condena el sexismo en la cultura musulmana, de aquellos «Otros», sólo como una manera de ocultar las dificultades patriarcales propias y tan arraigadas en «Nuestras» sociedades<sup>127</sup>, de las cuales, contrariamente a lo que se pueda creer, no nos hemos librado.

Según Ramírez, hay otra línea de organizaciones feministas, denominadas ‘plurales’, que además de estar en contra de toda prohibición y restricción, se presentan preocupadas por la gestión securitaria del islam, la necesidad de construir vínculos feministas con colectivos musulmanes y entender la diversidad de las mujeres que llevan *hiyab* como las que no, en un verdadero contexto de lucha por la emancipación de las mujeres, respetando las distintas elecciones de estas, incluyendo las religiosas, políticas o culturales<sup>128</sup>.

Como mujeres diversas, para las musulmanas francesas las apropiaciones y posibilidades de entender el pañuelo son también variadas, heterogéneas y ambivalentes. Desde una perspectiva religiosa –aunque nos podría parecer paradójico–, el pañuelo es una

---

<sup>123</sup> Ramírez, 2014, op.cit., p.123.

<sup>124</sup> Roux et al., 2006, op.cit., p.90.

<sup>125</sup> Idem.

<sup>126</sup> Idem.

<sup>127</sup> Ver: Ricci, 2006, op.cit., p.142 y Delphy, 2006, op.cit.

<sup>128</sup> Ramírez, 2014, op.cit., pp.126-128.

forma de salir de la esfera privada en la que las mujeres han sido históricamente retenidas, hacia el espacio público (a estudiar, a trabajar), ocupándolo, mediante esta «estrategia de negociación»<sup>129</sup>. En términos políticos o culturales, el *hiyab* también puede ser expresión contra “el violento proyecto colonial de occidentalización y asimilación cultural”<sup>130</sup>.

“Para mí –afirma Fatima, estudiante– quizás utilizar el velo es emanciparme, definirme como mujer. No hay un feminismo único, no es universal”<sup>131</sup>. Zahra, también estudiante, señala

somos muchísimas las mujeres musulmanas que nos definimos como feministas... En Francia, hay un feminismo franco-centrista, impregnado de un cierto colonialismo... imponer un ideal y decir ‘tú no eres liberada, tu eres sumisa, porque utilizas un símbolo’, todo en base a un pedazo de tela, desfigura lo que debería ser el feminismo<sup>132</sup>.

Ambas estudiantes apuntan a un problema en común: ¿hay un modelo específico de emancipación femenina? ¿es el feminismo laico universalista, de raigambre europea, la única posibilidad? ¿hay una forma de medir o cuantificar los niveles de libertad o sumisión de las mujeres? ¿les corresponde a unas –las más ‘liberadas’– señalarle esto a otras –las más ‘sumisas’–, además de determinar quién es feminista y quién no? ¿acaso la utilización de menos ropa nos hace más libres? Si una mujer se antepone a mí afirmando su libre y personal convicción de utilizar el pañuelo, ¿quién sería yo para decirle que es una oprimida y que no se da cuenta que está siendo manipulada? Por otro lado, incluso aunque partamos de la base de que no le creemos a dicha mujer, que no puede haber un significado polisémico del *hiyab*, ¿‘liberamos’ verdaderamente con una prohibición unidireccional, arbitraria y poco participativa? Bajo esas formas de acción siempre se correrá el riesgo de la imposición colonial, pues no es actuando *sobre el otro* que emancipamos a sujetos sociales.

La aceptación de un «modelo único de liberación a todas las mujeres» termina por negar las posibilidades de auto-representación y reivindicación de las mujeres, en y desde sus propios lugares de enunciación; es necesario entender, en este debate, que no hay una sola forma de hacer feminismo, no hay un camino, una línea recta de pasos y etapas a seguir; hay y deben existir una diversidad de modelos. Cuando Patrick Weil explica en su publicación que no consultaron en la Comisión Stasi con estudiantes musulmanas que usaran el pañuelo porque el significado y la interpretación que estas tenían sobre la prenda no era relevante, es decir, cuando se excluye la posibilidad misma de diálogo con ellas pues el sentido que le otorgan no ha de ser tomado en cuenta, se le otorga al pañuelo un sentido ‘universal’, y que en realidad sólo las feministas y hombres occidentales pueden develar<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> Touati, Aïcha. “Féministes d’hier et d’aujourd’hui, ou le féminisme à l’épreuve de l’universel”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol.25, n°1, 2006, p.115.

<sup>130</sup> Ver: Ramírez, 2011, op.cit., p.14 y Fanon, Frantz. *Argelia se quita el velo*. En: FANON, F. Sociología de una revolución, Ciudad de México, Ediciones Era, 1968.

<sup>131</sup> Roux et al., 2006, op.cit., p.90.

<sup>132</sup> Idem.

<sup>133</sup> Delphy, 2006, op.cit., p.63.

Negar las posibilidades de interpretación y agencialidad a las mujeres musulmanas que utilizan *hiyab* tiene justamente que ver con toda la profunda colonialidad que subyace al fenómeno orientalista y que permanece en Francia en su trato con las comunidades musulmanas del país: “ellos no pueden representarse a sí mismos; deben, por tanto, ser representados por otros” que, en este caso, “saben más del islam de lo que el islam sabe de sí mismo”<sup>134</sup>.

Las estudiantes musulmanas francesas que utilizan deliberada y reivindicativamente el *hiyab* se encuentran, según Touati, en un proceso de liberarse de una cultura patriarcal sacralizada por un islam tradicional, que no corresponde; “ni comunitaristas, ni extranjeras, simplemente creyentes y ciudadanas francesas” se declararían algunas, inmersas en un proceso de apropiación de la diferencia, en diálogo constante con su herencia musulmana<sup>135</sup>. Según la autora, al plantear el problema de lo religioso, estas jóvenes plantean también el problema del contenido y la naturaleza de la democracia, entendido como la lucha contra la intolerancia y la aceptación en el espacio público de la confrontación y el debate de ideas<sup>136</sup>. Saliendo de la comprensión de estas niñas como entes estáticos y sin agencialidad ni comprensión alguna sobre lo que se debate en sus cuerpos, estas interpretaciones le otorgan una mayor complejidad al debate. Independiente de la postura que asumamos, es pertinente evidenciar la presencia, en el espacio público, de mujeres actrices de cambio respecto a su propia condición<sup>137</sup>.

Los debates en torno al uso o no del *hiyab* y su significado no se presentan por primera vez en contextos europeos, y son de larga trayectoria en el espacio árabe e islámico, especialmente entre las mujeres. Como las corrientes de pensamiento y posibilidades son tremendamente amplias, esbozaremos algunos de los lineamientos más recurrentes, así como una breve trayectoria y resumen de los debates vigentes, en un intento de observar con mayor perspectiva y amplitud el debate.

Si bien podemos rastrear la interpretación del *hiyab* hasta tiempos del Profeta Muhammad<sup>138</sup>, hay un mayor debate sobre su significación en el contexto islámico sobre todo desde el siglo XIX, en el encuentro con las potencias coloniales<sup>139</sup>. Este momento coincidió con las publicaciones de algunos intelectuales –sobre todo en Egipto– que abogaban por entender que el desvelo o la participación de las mujeres en el espacio público no era antiislámico pero, debido al momento colonial, existía una sensación generalizada de que aquellos eran conceptos que venían del opresor extranjero, y que por ende, perdían

---

<sup>134</sup> Said, 2005, op.cit., p.206.

<sup>135</sup> Touati, 2006, op.cit., p.117.

<sup>136</sup> Ibidem, p.119.

<sup>137</sup> Idem.

<sup>138</sup> Ver: Mernissi, Fátima. *El harén político. El profeta y las mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.

<sup>139</sup> Lamrabet, Asma. “El velo (el hijab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial”, *Tabula Rasa*, n°21, 2014, p.34.

validez inmediata, iban naturalmente ‘contra la nación y contra la religión’<sup>140</sup>. Algunas mujeres, en el marco de estos contextos coloniales<sup>141</sup>, entenderían el uso de su *hiyab* como una manera de decirle “No” al colonialismo occidental y a la cultura europea, en un gesto de reafirmación identitaria, según Shariati<sup>142</sup>; confrontándose con las famosas ‘ceremonias de desvelamiento’, que por ejemplo llevaban las esposas de los oficiales colonos en países como Argelia. Sin embargo, inmersas también en este ciclo colonial, sobre todo a fines del siglo XIX y durante la primera mitad del XX, las llamadas feministas árabes abogaban por no utilizar el *hiyab* o desprenderse de él, “entendiendo bien su significado patriarcal y segregador, y las más cultas, además, su nula justificación desde un punto de vista religioso”<sup>143</sup>. Unas fueron más cautas que otras, pero la anécdota más destacada de esta posición es la que protagoniza Huda Shaarawi al volver a El Cairo desde un congreso feminista en Roma, cuando decide quitarse el velo ante la multitud que la había ido a recibir a la estación de trenes<sup>144</sup>, en un simbólico gesto de liberación. En Irán, ya en la década del 30, se marcaría otro precedente de este ‘momento colonial’ en torno al *hiyab*: como parte de su programa de modernización y secularización de la sociedad, el Reza Sha prohibiría en 1936 el uso del pañuelo, declarándolo delito<sup>145</sup>; similar a lo ya ocurrido en 1925 en la Turquía de reformas de Kemal Atatürk.

Hacia el fin de la década de los 60, con la caída del panarabismo como vía de liberación y el resurgir de la idea de la religión como ‘forma de resistencia’, el pañuelo adquirió un nuevo cariz de ‘lucha ante la globalización’, imbricándose profundamente con el desarrollo de los movimientos islamistas en la década de los setenta y ochenta. Para estos pensadores y militantes el *hiyab* era una reivindicación que renegaba de ‘lo hegemónico y occidental’, y en otros casos también una forma de señalar ‘lo adecuado y decente socialmente’ para las mujeres, algunas de las cuales se vieron subordinadas jurídicamente con la promulgación de normas vestimentarias, consagrándose ciudadanas parciales<sup>146</sup>. Nuevamente un caso paradigmático es el de Irán que, habiendo prohibido el uso del pañuelo en 1936, lo vuelve obligatorio en 1983; aunque también pueden señalarse las normas vestimentarias impositivas de Arabia Saudita y Afganistán, con el ascenso y consolidación al poder de regímenes autoritarios y ultraconservadores. En este momento del ‘retorno a lo religioso’ entonces, el *hiyab* se asume como elemento político-espiritual, y la noción ética-moral de ‘una correcta vestimenta islámica’ está en su período más intenso<sup>147</sup>.

---

<sup>140</sup> Ibidem, p.36.

<sup>141</sup> Nos referimos, en este caso, a la fase expansiva colonial propia sobre todo de la segunda mitad del siglo XIX.

<sup>142</sup> Lamrabet, 2014, op.cit., p.40.

<sup>143</sup> Paradela, op.cit., p.2.

<sup>144</sup> Ibidem, p.3.

<sup>145</sup> Lamrabet, 2014, op.cit., p.38.

<sup>146</sup> Ramírez, 2011, op.cit., pp.20-22.

<sup>147</sup> Lamrabet, 2014, op.cit., p.38.

Si hablamos sobre una moral o ética religiosa vale preguntarnos: ¿qué dice el Corán al respecto? Ha sido propio de varias feministas islámicas el proponer que los textos fundacionales no son patriarcales en sí, y que han sido las interpretaciones rigoristas o una tradición sacralizadora del sistema patriarcal el que ha terminado operando en el espacio islámico. Por ejemplo, los trabajos de Amina Wadud, Asma Barlas y Ziba Mir Hosseini, además de Fátima Mernissi, plantean que “no hay razón en los fundamentos del Islam para la existencia del patriarcado, la discriminación de género ni la segregación ni subordinación de la mujer”<sup>148</sup>. En definitiva, los *hadices*<sup>149</sup> que hacen referencia al *hiyab* u otras prendas deben entenderse en el contexto en el que fueron escritos, para el cual fue específicamente dirigida su indicación: hoy en día, y a propósito de la necesidad de *iytihad*<sup>150</sup>, es fundamental entender que el Corán transmite –como bien aclara Lamrabet– directrices y orientaciones de algo que debe entenderse como una «ética», y en ningún caso como «normas» en relación con el cuerpo; y que es lamentable que recomendaciones o actitudes se hayan transformado en una serie de codificaciones que se esmeran en dirigir la ética coránica exclusivamente sobre el cuerpo de las mujeres<sup>151</sup>, sobre todo si consideramos que en principio eran también dirigidas a los hombres. Respecto al *fiqh* o jurisprudencia islámica, las posiciones son también diversas, y mientras algunos juristas consideran necesario el uso de ciertas prendas como una forma de ‘confinar o proteger a las mujeres’, otros lo ven sólo como una recomendación, y otros ni siquiera como lo primero o lo segundo<sup>152</sup>. La creación de un sistema de creencias con líneas patriarcales no responde a una esencialidad propiamente tal del islam, sino a una suma de factores: el islam no puede escapar de las lógicas del sistema hegemónico patriarcal en el que vivimos, incorporó la tradición del sistema sociocultural pre-islámico, adoptó prácticas de pueblos conquistados, se introdujeron ideas occidentales –incluida la visión de la mujer como un ser inferior, convivió con la política opresiva hacia las mujeres de parte del colonialismo y además ha tenido que enfrentarse al legado de este que considera al Islam como bárbaro y poco civilizado<sup>153</sup>: todos estos son elementos a tener en consideración. Para Mir-Hosseini, en ese sentido, “no puede haber justicia ni cambio duradero hasta que el patriarcado sea separado de la Shari’a” y deben ser expuestas las “injusticias que surgen en las costumbres y leyes patriarcales y que toman su legitimidad de una lectura concreta de los textos sagrados del islam”, al mismo tiempo que es fundamental

---

<sup>148</sup> Rivera de la Fuente, Vanessa y Valcarcel, Mayra. “Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional”, *Tabula Rasa*, n°21, 2014, p.145.

<sup>149</sup> Los *hadices* corresponden a los dichos y las acciones del profeta Muhammad. Constituyen el pilar fundamental de la *Sunna*, la segunda fuente islámica después del Corán.

<sup>150</sup> *Iytihad* (اجتهاد) corresponde al ejercicio y el esfuerzo de relectura de las fuentes islámicas (Corán y Sunna) para su aplicación en consideración de los contextos históricos.

<sup>151</sup> Lamrabet, 2014, op.cit., p.42.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p.43.

<sup>153</sup> Rivera de la Fuente, Vanessa. “Feminismo islámico: una hermenéutica de liberación”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol.9, 2014, p.203.

“ofrecer alternativas defendibles y globales dentro del marco de reconocimiento de la igualdad y la justicia en el islam”<sup>154</sup>.

La posibilidad de un feminismo que es islámico en su lenguaje y sus fuentes de legitimidad, pero feminista en su activismo y sus demandas –que Mir-Hosseini presenta como un valioso diálogo–<sup>155</sup>, ha entrado en profundo conflicto no sólo con un feminismo europeo y grupos islamistas o musulmanes tradicionalistas, sino también con corrientes de feminismo árabe o entre mujeres musulmanas también. El primer conflicto lo hemos presentado ya, pero concordamos con lo propuesto por Rivera y Valcarcel, en el sentido de que la idea de que “la salvación femenina” sólo puede llegar a las mujeres musulmanas mediante el abandono de su fe en su militancia feminista, lo único que hace es “negar o excluir la existencia de otras formas de identidad, consciencia, expresión y experiencia; favoreciendo, además, directa o indirectamente la lógica patriarcal y otros modos de dominación masculina”<sup>156</sup>. En definitiva, no hay mucha diferencia entre “fundamentalistas y libertarios”, si pensamos que ambos se arrojan por igual el derecho a definir qué es lo mejor para las mujeres musulmanas<sup>157</sup>. Por otra parte, Adlbi Sibai critica a Mernissi –ambas feministas–, considerando que la última aborda el asunto del *hiyab* desde una perspectiva colonial, acusándola de no lograr escapar de la ‘cárcel epistemológica’ occidentalocéntrica y de llegar a la misma conclusión europea, es decir, que el *hiyab* es únicamente un signo del patriarcado y que no hay posibilidad reivindicativa de las mujeres en su uso<sup>158</sup>. Efectivamente, en sus obras Mernissi se ha pronunciado en varias oportunidades considerando el velo como una opresión de los fundamentalistas<sup>159</sup> o como una forma en que “el hombre musulmán siente todo su poder viril”<sup>160</sup> (al tapar la cara de una mujer), pero no ha afirmado directamente que esa es su única posibilidad de interpretación, como le critica Adlbi Sibai. Mernissi es más bien cauta en la dotación del sentido, no así Adlbi Sibai, quien considera que en Occidente las mujeres que utilizan *hiyab* están reivindicando su libertad de “disponer de sus cuerpos y sus imágenes y ser consideradas por su intelecto y sus capacidades personales”<sup>161</sup>.

Por último, algunas de las primeras precursoras en ser llamadas feministas islámicas, prefieren el término “feministas musulmanas” u otras descartan de plano el ser consideradas como tal, siendo un ejemplo Asma Barlas, quien si bien destaca las posibilidades que otorga el feminismo y el vocabulario del cual provee a mujeres musulmanas, ve en el origen de la

---

<sup>154</sup> Mir-Hosseini, Ziba. “Islam y feminismo: la apertura de un nuevo diálogo”, *Boletín Ecos*, n°14, 2011, p.6.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p.7.

<sup>156</sup> Rivera de la Fuente et al., 2014, op.cit., p.147.

<sup>157</sup> Rivera de la Fuente, 2014, op.cit., p.199.

<sup>158</sup> Adlbi Sibai, Sirin. “El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial”, *Tabula rasa*, n°21, 2014, pp.64-66.

<sup>159</sup> Mernissi, 2002, op.cit., p.251.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p.125.

<sup>161</sup> Adlbi Sibai, 2016, op.cit., p.165.



terminología occidental misma del concepto ‘feminismo’ un problema, el cual no sería necesario para empezar a hablar de igualdad y justicia<sup>162</sup>.

Pese a las divergencias, varias feministas del espacio árabe e islámico sí coinciden en dos elementos fundamentales: en primer lugar, el *hiyab* tiene significados diversos. Ya sea un índice identitario, un gesto político o de resistencia contra intervenciones extranjeras, una postura contra la islamofobia en sociedades occidentales, como apoyo a una revolución o movimiento islamista, una forma de enfrentarse a la cosificación<sup>163</sup> o también una manera de observación de las normas religiosas, en un intento de realización personal y ética de la fe<sup>164</sup>, el *hiyab* no es interpretable de manera única. Por otro lado, resulta de vital importancia dejar de mirar y tratar en tercera persona a ‘las musulmanas’, al mismo tiempo reconociendo la capacidad de estas de explicarse por sí mismas, como centro de enunciación, y dejando de considerar que aquella remisión a la experiencia propia las hace ‘menos emancipadas’.

Los debates en torno a la cuestión del *hiyab* y el significado de su uso son de larga y compleja trayectoria histórica, y por lo tanto sumamente diversos. Entre las principales involucradas y las discusiones que se han desarrollado entre corrientes feministas árabes y corrientes de feministas islámicas, no hay una visión absoluta ni un asunto resuelto; así como tampoco lo hay en las sociedades de los países árabes ni islámicos: hay desacuerdos, cambios de interpretación y percepción, resignificaciones y reapropiaciones. Esta multiplicidad de experiencias nos lleva a destacar la necesidad de escapar de los ‘binomios absolutos’<sup>165</sup> (laicismo/fundamentalismo, feminismo occidental/feminismo árabe, feminismo árabe/feminismo islámico, modernidad/atraso), tan propios y utilizados en el análisis y reflexión de estos asuntos, que terminan por –siempre– reducir y esencializar a los grupos humanos, invisibilizando su riqueza y profundidad. Así como las interpretaciones culturalistas han terminado por ocultar los intereses políticos o económicos en el desarrollo de ciertos acontecimientos, la burda oposición entre ‘laico v/s islámico’ ha permitido desplazar una de las verdaderas luchas que se desarrollan, sobre la posibilidad de ejercer ampliamente las libertades civiles; y al mismo tiempo apunta a la necesidad de una laicidad abierta, que contribuya a disminuir la estigmatización de las mujeres musulmanas en Francia, y en general en contextos europeos.

De allí también la trascendencia de “dar la libertad de expresión a las mujeres musulmanas y el derecho de reapropiarse la libertad de elección como un derecho fundamental” y, más aún, “dejar de reducir toda la espiritualidad de la musulmana a su manera de vestir”<sup>166</sup>, entendiéndose que tanto la imposición como la prohibición del *hiyab*, independiente de su contexto, constituyen demostraciones de distintas expresiones, pero que

---

<sup>162</sup> “Why I Don’t Consider Myself as a Islamic Feminist”, Video de Youtube, 6:15, publicado por Diàleg Global, 27 enero de 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=ecntwV7Fo5A>.

<sup>163</sup> Rivera de la Fuente et al., 2014, op.cit., p.150.

<sup>164</sup> Lamrabet, 2014, op.cit., p.45.

<sup>165</sup> Adlbi Sibai, 2016, op.cit., p.123.

<sup>166</sup> Lamrabet, 2014, op.cit., p.45.

responden a la misma lógica de dominar los cuerpos de las mujeres. Mostrarse reticente a la retórica de la salvación no significa resignarse, caer en relativismos culturales y respetar todo lo que ocurre en el mundo bajo la simple noción de que “así es aquella cultura”: significa ampliar el vocabulario a otras formas de relacionamiento, como alianzas y solidaridad<sup>167</sup>, y considerar que para verdaderas emancipaciones, “más que buscar ‘salvar a otros’, deberíamos pensar en términos de trabajar conjuntamente, o considerar nuestras propias grandes responsabilidades a las que dirigimos en las distintas formas de injusticia global”<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> Abu-Lughod, Lila. “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others”, *American Anthropologist*, vol.104, n°3, 2002, pp.787-789.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p.783.

## CONCLUSIONES

A lo largo de nuestro trabajo hemos reflexionado sobre las reacciones en Francia ante los llamados *affaires du voile*, que se sucedieron entre 1989 y 2004. Esta serie de episodios, que se vieron caracterizados por la expulsión de sus escuelas a las estudiantes musulmanas que utilizaran el *hiyab* o pañuelo, sacudió a la opinión pública francesa desde aquel primer episodio en Creil en 1989, hasta el año 2004, en que finalmente se promulga la Ley sobre los signos ostensivos religiosos. El debate, que generó el pronunciamiento de los más diversos actores y actrices civiles nacionales, afirmaba poner en cuestionamiento si es que acaso la expresión religiosa mediante algún tipo de símbolo de uso personal contradecía o entraba en conflicto con el principio de laicidad francesa, especialmente en el espacio público, donde las escuelas fueron el foco de la discusión.

Según la periodificación que hemos propuesto, entre 1989 y 1995 tenemos el período más álgido y mediático, donde se pronuncian diversos personajes de la sociedad francesa y los medios de comunicación realizan una cobertura bastante elocuente de los asuntos del pañuelo; en segundo lugar, entre 1996 y 2001 años más tranquilos, pero con renovado ímpetu en este último; y finalmente, un acelerado y encendido período entre 2003 y el año 2004, cuando se promulga la ley.

Con el paso de estos años, se fueron formando dos posiciones claras ante el asunto del pañuelo y su pertinencia o no en el uso individual en el espacio público: por un lado, el discurso prohibicionista, que fue hegemónico y condujo a la promulgación de la Ley de Laicidad del 2004; y por otro, un discurso alternativo, mucho menos atendido por los medios de comunicación y la sociedad en general.

En nuestro primer capítulo hemos abordado la caracterización y análisis del primer discurso que hemos mencionado, el prohibicionista. Mediante la revisión de algunos documentos como cartas, publicaciones en diarios, revistas e informes sobre racismo y xenofobia para la UE, además de bibliografía complementaria, pudimos distinguir una narrativa común de la postura que llevó a la prohibición del *hiyab*. En ella predominaban las alusiones a ‘grupos fundamentalistas queriendo ingresar a la escuela y el país’, la ‘utilización del pañuelo como una demostración religiosa extremista’, y la presentación de la población musulmana bajo los imaginarios orientalistas, que los percibe de manera única como un grupo homogéneo de fanáticos, violentos, intolerantes e incivilizados. Como explicamos, el fenómeno de ‘histeria política’ que rodeó a los *affaires du voile* se vio reflejado en un lenguaje repetitivo y temeroso, que urgía a comprender ‘la batalla por la laicidad’ que se estaba desarrollando, y cómo ‘los integristas’ estaban empeñados en una misión de ‘destrucción de la Escuela’, lo que inevitablemente terminaba en la percepción de que ‘la República se encontraba bajo amenaza’. En la expresión de las diversas personalidades de las esferas política, laboral, educativa, sindical y el apoyo casi irrestricto de los sensacionalistas medios de comunicación, se transmitió a la sociedad la idea de un ‘problema social’, que se enmarcaba sin duda en el conflicto de la ‘lucha contra el fundamentalismo islámico’, y que debía por lo

tanto concluir en una prohibición. La noción generalizada de que los valores republicanos franceses se encontraban en peligro, especialmente la laicidad francesa, fue determinante para la consolidación de este discurso.

Por su importancia, alegada en el discurso prohibicionista y en el carácter de la ley que finalmente en 2004 se promulgaría, la cuestión de la comprensión de la laicidad francesa es fundamental en este debate, y a ello nos dedicamos en el Capítulo 2. Siendo Francia el modelo laico estatal ‘por excelencia’, nos preguntamos cómo entraba al problema de la laicidad pública la manifestación religiosa individual, por ejemplo mediante la demostración por el uso de algún signo religioso, que en este caso sería el pañuelo, y llegamos a la conclusión de que el problema emerge directamente en el cómo se entienda la noción y la aplicación de la laicidad.

En Francia, la laicidad se entiende como un principio y medida necesaria para el bien común social, en que la población pueda convivir de manera respetuosa y pacífica, pese a la diferencia; pero la Ley de 1905 de separación entre Iglesia-Estado y el uso histórico del principio de la laicidad nunca se refirió a la represión de la manifestación individual de las convicciones religiosas en el espacio público, sino más bien a un distanciamiento del Estado para con las creencias religiosas. La imposibilidad de un trato igualitario desde el Estado a las distintas religiones también ha quedado de manifiesto en nuestro desarrollo, pues entre medio está la tradición histórica y la idea de la universalidad francesa que, lo quiera o no, tiende a identificarse con una ‘tradición occidental’ de ‘valores modernos’, y de raigambre cristiana. Con las ideas de ‘laicidad engañosa’, entonces, hemos podido poner en cuestión la supuesta neutralidad del fenómeno laico francés y su aplicación, que en este caso se dirigió casi exclusivamente a un grupo social que, encima, ya se encontraba estigmatizado. Hemos propuesto, por último, la urgencia de un verdadero marco laico, abierto, en que los pueblos y sociedades que conviven puedan hacerlo reconociendo su ‘diferencia’ en vez de suprimirla o retrotraerla al espacio privado, entendiendo que esta no imposibilita sus relaciones ni produce un ‘quiebre en la nación’, y que aquella sería una verdadera muestra de tolerancia y diversidad. Como diría Césaire, un universalismo que fuera verdaderamente universal, como lo “universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares”<sup>169</sup>.

En nuestro tercer capítulo nos hemos referido principalmente a la permanente noción, durante el desarrollo de las discusiones en torno a los asuntos del pañuelo, de que las mujeres musulmanas son inequívocamente sumisas y oprimidas por utilizar el pañuelo y que, como resultado de ello, ‘deben ser salvadas’. Como contrapunto, hemos indagado sobre las reacciones específicas de mujeres en torno a esta cuestión: primero, de feministas francesas que se suman a la postura prohibicionista; segundo, a las feministas y mujeres musulmanas

---

<sup>169</sup> Césaire, Aimé. “Carta a Maurice Thorez”. En: Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, p.84.

francesas que forman parte del discurso alternativo en Francia y; en tercer lugar, una breve trayectoria del debate sobre el *hiyab* y el significado de su uso en algunas áreas del espacio árabe e islámico y cómo lo han interpretado algunas pensadoras desde esa enunciación, en un intento de mirar el asunto con la perspectiva histórica a la que se debe. Para algunas feministas arabo-islámicas el *hiyab* puede ser signo de violencia e imposición, mientras que para otras una posibilidad de liberación y autodeterminación sobre el cuerpo propio: en fin, el debate no está resuelto. Estas posturas las hemos planteado como una forma de entender que el *hiyab* tiene significados polisémicos, por una parte, y de reconocer a las mujeres musulmanas en esta discusión como seres con agencialidad sobre sus cuerpos y sus decisiones, entendiendo también que no hay un acuerdo común, y que las posturas e interpretaciones son complejas y diversas.

Dicho lo anterior, consideramos a modo de conclusión que por el contexto de la presencia de las comunidades musulmanas en Europa y las características del modelo cultural asimilacionista que opera en Francia, que se articula en base a los principios de universalismo y laicidad, se construyó entre distintos actores de la sociedad francesa un discurso predominante, de carácter islamófobo y sexista, que no logra escapar de las lógicas oposicionales de “la civilización y la barbarie” y que se apoya en gran medida en los imaginarios orientalistas históricos que han emergido desde Europa sobre el mundo musulmán. La retórica de ‘la salvación de las mujeres musulmanas’ y su omisión en el desarrollo de la discusión nos indica que Francia continúa relacionándose con las comunidades musulmanas desde una aproximación colonial, especialmente con las mujeres, al negarse el derecho mismo de la auto-representación y la auto-definición en los asuntos que las atañen directamente.

Hemos querido, a lo largo de nuestro trabajo, evidenciar la necesidad de tener en consideración a la hora de discutir estos temas, la diversidad de contextos geográficos, históricos y sociopolíticos, así como las distintas formas y significados atribuibles al uso del *hiyab*, y lo conflictivo que resulta reducir los análisis a posturas esencialistas, rigoristas, aisladas en sí mismas y poco comprensivas. No consideramos que ‘las musulmanas deben dejarse el pañuelo’ porque ‘esa es su cultura’ y ‘desde allí deben venir sus herramientas y lenguajes de liberación’, como si fueran un grupo homogéneo, inalterable históricamente y anclado en su tradición. Se trata de reconocer, por un lado, una mayor complejidad en el conflicto de la discusión, por otro, dejar de reducir la ‘musulmaneidad’ a las formas de vestir y, por último, dejar de minorizar otras perspectivas y acentuar la posibilidad de agencialidad, auto-significación, auto-definición y auto-determinación de las mujeres musulmanas sobre sus cuerpos y todo su actuar, en base a los procesos, métodos y formas que ellas estimen pertinentes elaborar y concebir para sus propios objetivos. No hemos pretendido rescatar la ‘voz de las musulmanas’ ni tampoco hablar por ellas. En otras palabras, “el discurso crítico que como académicas, feministas o intelectuales debemos generar sobre la subordinación

–también jurídica– de las mujeres en contextos musulmanes no debe impedir la indagación en las interpretaciones que las *muhayabas*<sup>170</sup> hacen de su propio recorrido”<sup>171</sup>.

En términos generales, el objetivo principal de investigación de reflexionar críticamente en torno a los discursos hegemónicos y alternativos a propósito de las llamadas ‘cuestiones del velo’ francesas entre 1989 y 2004, se vio cumplido, puesto que logramos trazar tanto una panorámica como una caracterización de ambos, y desde allí tensionar sus lenguajes, orígenes y expresividades. El uso y análisis de fuentes como publicaciones en diarios e informes oficiales fue fundamental para este propósito, sobre todo para los dos primeros capítulos, pero reconocemos como una limitación la lejanía con el país de estudio, que nos permitió utilizar sólo una parte de la documentación, que en este caso se encontraba disponible de manera virtual. La consulta de la amplia producción bibliográfica al respecto nos permitió subsanar esta dificultad.

Así como la discusión en torno al *hiyab* en Francia tiene una larga y diversa trayectoria histórica fuera de ella, el *affaire du voile* significó el comienzo no sólo en territorio francés, sino que en toda Europa, de una serie de discusiones sobre la vestimenta de las mujeres musulmanas que se proyectan hasta la actualidad. La discusión en torno al uso en el espacio público de prendas como el *burqa*, el *niqab* e incluso el *burkini* ha mantenido en debate a la sociedad francesa, holandesa, alemana, belga, austriaca y de otras nacionalidades, y las legislaciones de prohibición continúan siendo discutidas y en algunos países, promulgadas. El estudio del desarrollo y discusión de estos casos nos parece una línea interesante de investigación a seguir, en la medida en que puede haber dinámicas sistemáticas y diferenciadas con nuestro propio estudio, que en su conjunto al ser trabajadas pueden ser un aporte a la mayor comprensión y profundización de la vida de las comunidades musulmanas en suelo europeo.

Finalmente, entendemos y nos parece pertinente señalar que, si bien la discusión en torno al *hiyab* es importante pues está presente y afecta la vida de mujeres alrededor de todo el mundo, esta prenda se ha vuelto un fetiche a la hora de discutir los binomios ‘laicismo-religión’, ‘modernidad-atraso’, ‘feminismo occidental-feminismo anticolonial’ y ‘feminismo árabe-feminismo islámico’, entre otros, de los cuales es urgente librarnos si pretendemos estudiar fenómenos humanos desde una perspectiva no esencialista; y que el pañuelo está, por mucho, lejos de ser el principal o uno de los principales problemas que enfrentan las musulmanas francesas o las musulmanas en el mundo en general, donde situaciones como la pobreza, la marginalidad social, los aún vigentes códigos de familia en algunos países, la violencia, la falta de oportunidades educativas y laborales, la discriminación y la estigmatización son también acuciantes y urgentes, y merecen la misma atención y preocupación, si es que no más, que el uso del *hiyab*.

---

<sup>170</sup> *Muhayabas* corresponde a la denominación árabe para las mujeres que utilizan *hiyab*.

<sup>171</sup> Ramírez, 2011, op.cit., p.15.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

Comission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. "Rapport au président de la République. Remis le 11 décembre 2003". [En línea]. Disponible en: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725.pdf>. Consultado el 29/08/2018.

"L'affaire du foulard islamique: Profs, ne capitulons pas!". *Le Nouvel Observateur*, 2-8 noviembre 1989. [En línea] Disponible en: <http://antisocialiste.eklablog.com/profs-ne-capitulons-pas-a104812936>. Consultado el 13/09/2018.

"Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publiques". [En línea] Disponible en: <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977&categorieLien=id> y en [https://www.legifrance.gouv.fr/jo\\_pdf.do?id=JORFTEXT000000417977](https://www.legifrance.gouv.fr/jo_pdf.do?id=JORFTEXT000000417977). Consultado el 3/09/2018.

Geisser, Vincent. "Islamophobia in Europe: from the Christian anti-Muslim prejudice to a modern form of racism", *Islamophobia and its consequences on young people*, Budapest: European Youth Centre, 1-6 de junio, 2004, pp.36-46.

Observatorio europeo de racismo y xenofobia (EUMC). *Informa anual de 1999. Resumen*. Versión en español, 2000.

Observatoire Européen des Phénomènes Racistes et Xénophobes (EUMC). *Diversité et égalité pour l'Europe. Rapport Annuel 2000*, noviembre 2001.

Observatoire Européene des Phénomènes Racistes et Xénophobes (EUMC). *Diversité pour l'Europe. Rapport annuel 2001*, noviembre 2002.

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC). *Anti-Islamic reactions in the EU after the terrorist acts against the USA. A collection of country reports from RAXEN National Focal Points (NFPs). 12<sup>th</sup> September to 31<sup>st</sup> December 2001. France*. Mayo 2002, Viena.

Observatoire Européen des Phénomènes Racistes et Xénophobes (EUMC). *Racisme et Xénophobie dans les États Membres de l'UE. Tendances, évolutions et bonnes pratiques. Rapport annuel 2003/2004 – Partie 2*.

## Fuentes secundarias

### Libros

Adblí Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Ciudad de México, Akal, 2016.

Alsayyad, Nezar. y Castells, Manuel (eds.). *¿Europa musulmana o Euro Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol.1, Brasilia, Editora Universidade de Brasília, 1998.

Bouzar, Dounia. y Kada, Saïda. *L'une voilée, l'autre pas*, Paris, Ed. Albin Michel, 2003.

Bowen, John. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

Burgat, François. *Islamism in the shadow of al-Qaeda*, Austin, University of Texas Press, 2008.

Corm, Georges. *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*, Barcelona, Tusquets Editores, 2004.

Foucault, Michel. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets Editores, 1973.

Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*, México, Ediciones Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

Hall, Stuart. y Du Gay, Paul (comp.). *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

Lorcerie, Françoise. *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, París, L'Harmattan, 2005.

Mernissi, Fátima. *El harén político. El profeta y las mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.

Ramírez, Ángeles. *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Madrid, Catarata, 2011.

Roy, Olivier. *El Islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?*, Madrid, Editorial Complutense, 2006.

Said, Edward. *Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, Barcelona, Editorial Debate, 2005.



Said, Edward. *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, Barcelona, Editorial Debate, 2005.

Said, Edward. *Orientalismo*, Barcelona, Editorial DeBolsillo, 2008.

### Capítulos de libros

Césaire, Aimé. “Carta a Maurice Thorez”. En: Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, pp.77-84.

Fanon, Frantz. “Argelia se quita el velo”. En: Fanon, Frantz. *Sociología de una revolución*, Ciudad de México, Ediciones Era, 1968, pp.19-46.

Geisser, Vincent. “Islamofobia: ¿una especificidad francesa en Europa?”. En: Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa árabe-IEAM, 2012, pp.61-73.

Lazreg, Marnia. “Resucitando el pasado: las mujeres, el islam y la identidad”. En: Ramírez, Ángeles (ed.). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2014, pp.79-97.

Mijares, Laura. “El efecto Persépolis: procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos”. En: Ramírez, Ángeles (ed.). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2014, pp.189-217.

Navarro, Laura. “Islamofobia y sexismo. Las mujeres musulmanas en los medios de comunicación occidentales”. En: Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa árabe-IEAM, 2012, pp.141-166.

Ramírez, Ángeles. “Segmentaciones feministas en torno al pañuelo musulmán: feminismos, islam e izquierda en Francia”. En: Ramírez, Ángeles (ed.). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2014, pp.99-139.

Wieviorka, Michel. “Raza, cultura y sociedad: la experiencia francesa con los musulmanes”. En: Alsayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.) *¿Europa musulmana o Euro Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp.177-194.

### Artículos de revista

Abu-Lughod, Lila. “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others”, *American Anthropologist*, vol.104, n°3, 2002, pp.783-790.

Adlbi Sibai, Sirin. “El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial”, *Tabula rasa*, n°21, 2014, pp.47-76.

Affaya, Noureddine. “La comunicación intercultural entre lo real y lo virtual”, *Revista Cidob d’afers internacionals*, 43-44, Dinámicas identitarias, 1998, pp.59-83.

Badran, Margot. “Feminismo islámico en marcha”, *Revista Clepsydra*, 9, pp.69-84.

Benelli, N., Hertz, E., Delphy, C., Hamel, C., Roux, P., y Falquet, J. “Édito. De l’affaire du voile à l’imbrication du sexisme et du racisme”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol.25, n°1, 2006, pp.4-11.

Chikha, Elisabeth. “18 septembre au 22 décembre 1989: un automne en France et dans le monde”, *Hommes et Migrations*, n°1129-1130, febrero-marzo 1990. Laïcité – Diversité, pp.101-108.

Corm, Georges. “Dinámicas identitarias y geopolíticas en las relaciones entre el mundo árabe y Europa”, *Revista Cidob d’afers internacionals*, 43-44, Dinámicas Identitarias, 1998, pp.35-56.

Delphy, Christine. “Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol.25, n°1, 2006, pp.59-83.

Kilani, Mondher. “Europa entre la laicidad y el confesionalismo. Algunas pistas de reflexión”, *Revista Cidob d’afers internacionals*, 77, Dimensiones del pluralismo religioso, 2007, pp.83-92.

Lamine, Anne-Sophie. “Les foulards et la République”, *Revue des Sciences Sociales*, n°35, “Nouvelles figures de la guerre”, 2006, pp.154-165.

Lamrabet, Asma. “El velo (el hijab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial”, *Tabula Rasa*, n°21, 2014, pp.31-46.

Mir-Hosseini, Ziba. “Islam y feminismo: la apertura de un nuevo diálogo”, *Boletín Ecos*, n°14, 2011, pp.1-7.

Ricci, Silvia. “Charlotte Nordman (Dir.): Le foulard islamique en questions”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n°1, 2006, pp.140-143.

Rivera de la Fuente, Vanessa y Valcarcel, Mayra. “Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional”, *Tabula Rasa*, n°21, 2014, pp.139-164.

Rivera de la Fuente, Vanessa. “Feminismo islámico: una hermenéutica de liberación”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol.9, 2014, pp.195-212.

Rockwell, Elsie. “Occidente, los Otros y la construcción de un nuevo espacio público”, *Revista Cidob d’afers internacionals*, 43-44, Dinámicas identitarias, 1998, pp.121-125.

Roux, P., Gianettoni, L. y Perrin, C. “Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol.25, n°1, 2006, pp.84-106.

Rovira, Francesc. “Espacio público y pluralidad de creencias”, *Revista Cidob d’afers internacionals*, 77, Dimensiones del pluralismo religioso, 2007, pp.137-148.

Terray, Emmanuel. “La question du voile: une hystérie politique”, *Mouvements*, 32, 2004/2, pp.96-104.

Touati, Aïcha. “Féministes d’hier et d’aujourd’hui, ou le féminisme à l’épreuve de l’universel”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol.25, n°1, 2006, pp.108-120.

Weil, Patrick. “Lever le voile”, *Esprit*, 2005, pp.45-53.

## **Material digital**

### Textos electrónicos

Paradela, Nieves. *El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer*. [En línea]. Disponible en: [http://www.encuentros-multidisciplinares.org/Revistan%C2%BA46/Nieves\\_Paradela.pdf](http://www.encuentros-multidisciplinares.org/Revistan%C2%BA46/Nieves_Paradela.pdf). Consultado el 17/07/2018.

Thiébaud, Elise. *Tous les voiles dehors*. [En línea]. Disponible en: [http://sisyphe.org/article.php3?id\\_article=761](http://sisyphe.org/article.php3?id_article=761). Consultado el 27/09/2018.

### Audiovisual

“Why I Don’t Consider Myself as a Islamic Feminist”, Video de Youtube, 6:15, publicado por Diàleg Global, 27 enero de 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=ecntwV7Fo5A>. Consultado el 7/11/2018.