

*Los avatares del velo islámico en el proyecto republicano francés**

Mara Viveros Vigoya**

Resumen: Partiendo de una cronología del debate sobre el mal llamado «velo islámico» en Francia, se reconoce el contexto internacional en el cual, al terminar la guerra fría, aparece un nuevo enemigo: el musulmán. Se plantean las diversas posiciones desde las cuales se reinterpretan los ideales de la libertad y la igualdad aplicadas al género y a la sexualidad, a la vez que se expone el falso dilema creado al oponer la lucha antisexista a la lucha antirracista. Desde los planteamientos de Christine Delphy, se reconoce la necesidad de redefinir los complejos nexos entre feminismo y antirracismo. Se concluye con una reflexión sobre la necesidad de entender la inmensa variabilidad del uso del «velo islámico» por parte de las mujeres.

Palabras clave: «velo islámico», género, sexismo, antirracismo, feminismo.

Abstract: On the basis of a chronology of the debate about the so-called «Islamic veil» in France, recognition is made of the international context in which a new enemy appears after the end of the cold war: Muslims. Several positions are posed from which the ideals of liberty and equality are reinterpreted as they apply to gender and sexuality, while revealing a false dilemma created in opposing the struggle against sexism to the antiracist one. Based on the positions put forward by Christine Delphy, recognition is made of the need to redefine the complex intersections between feminism and antiracism. The conclusion includes a reflection on the need to understand the immense variability of women's use of the «Islamic veil.»

Keywords: «Islamic veil,» gender, sexism, antiracism, feminism.

El pañuelo que llevan ciertas jóvenes y mujeres en Francia y que abusivamente se ha denominado como «velo islámico» tiene múltiples significados. Podemos diferenciar por lo menos tres tipos de uso de este pañuelo: el que hace la mujer inmigrante, madre o abuela y que se mira como un objeto trivial puesto que se trata de un accesorio cultural; el de las adolescentes obligadas por su entorno familiar a llevarlo y el de las mujeres post-adolescentes que lo reivindican y lo utilizan en forma deliberada, a veces incluso en contra de la opinión del entorno, para expresar una identidad que consideran ultrajada.

En el curso de los últimos dieciocho años la cuestión del uso del velo en el ámbito escolar ha ocupado el debate político e intelectual francés, generando rupturas en todos los campos implicados en esta discusión. Al respecto, no se han expresado posiciones

únicas de derecha o de izquierda en torno al tema sino fuertes enfrentamientos al interior de los partidos políticos, sindicatos, organizaciones asociativas y por supuesto también, dentro del feminismo.

Para intentar aportar claridad a este apasionado debate vale la pena establecer una mínima cronología del mismo que permita identificar las coyunturas en las cuales la polémica cobró particular intensidad y entender la forma en que esta discusión se ha inscrito en el calendario político francés e internacional.

Del bicentenario de la revolución francesa a la prohibición del uso «ostentoso» de signos religiosos en la vida pública

En 1989, un directivo de un colegio público de un suburbio cercano a París decidió expulsar del colegio a tres alumnas marroquíes que rehusaban quitarse el

*Artículo tipo ensayo.

**Doctora en Antropología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Profesora Asociada, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Investigadora del Centro de Estudios Sociales (CES) y del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género, GIEG, de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional. Su último libro publicado fue: 2006. *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia*, Bogotá, Clam, CES, Tercer Mundo Editores.

Email: mviverosv@unal.edu.co.

velo en clase, sin imaginar que su gesto iba a provocar uno de los más intensos debates nacionales de los últimos años en Francia. El partido de extrema derecha, el Frente Nacional, de Jean Marie Le Pen, reaccionó en ese entonces de forma inmediata, anunciando en forma apocalíptica, la llegada de la civilización islámica a Francia y su implantación simbólica en el territorio francés a través del uso del *chador*, el nombre iraní del velo (Nordmann y Vidal, 2004). Mientras tanto, los principales partidos políticos, de derecha y de izquierda tardaron en reaccionar, paralizados por la dificultad que generaba la necesidad de pronunciarse al respecto. Y algunos filósofos conocidos Elizabeth Badinter, Régis Debray y Alain Finkielkraut firmaron un artículo periodístico en el que dramatizaban este acontecimiento, equiparándolo a la destrucción de uno de los bastiones republicanos franceses, el de la Escuela laica y republicana (Gaspard, 2004).

Cinco años más tarde, en 1994, el pañuelo de las alumnas musulmanas vuelve a ocupar las primeras páginas de la actualidad francesa, a propósito de un proyecto de ley buscando prohibir el uso del «velo islámico» en el colegio anunciado por François Bayrou, candidato a las recientes elecciones a la presidencia en Francia, quien en ese entonces era ministro de educación nacional. El debate renació y se prolongó durante varios meses hasta que el ministro en cuestión optó por elaborar una circular que planteaba que la exclusión de una alumna velada no podía hacerse sino en caso de proselitismo y perturbación del orden público.

Después de un prolongado silencio, la polémica resurgió en marzo de 2004, a propósito del voto de una ley que prohibía el uso «ostentoso» de signos religiosos como el «velo islámico», la kipá judía o los crucifijos cristianos en la escuela y la vida pública. Esta ley provocó por primera vez en la historia, el desfile y la protesta callejera de varios millares de musulmanes franceses.

Es interesante señalar que en estas tres oportunidades el debate surgió en unas coyunturas electorales con fuerte presencia de la extrema derecha¹. En 1989, año en que se celebró con pompa el bicentenario de la Revolución, se interpretó el auge de la extrema derecha

como una expresión del temor a la inmigración y a la instalación en el territorio francés de una población de origen musulmán. Ese momento fue también en el que la extrema derecha dejó de ser un fenómeno político efímero para convertirse en parte del paisaje político francés. En 1994 sucedió lo mismo pero en esta oportunidad se acusó a los movimientos juveniles antirracistas de interpretar equivocadamente la concepción francesa de la integración, favoreciendo el llamado comunitarismo al invocar el derecho a la diferencia de las poblaciones inmigrantes. Diez años más tarde, el «velo islámico» se convierte en un símbolo que amalgama inmigración, islam e islamismo y cobra de nuevo actualidad. Es el momento de la reelección de Jacques Chirac, en unas circunstancias políticas bien particulares, una segunda vuelta sin candidato de izquierda que enfrenta a Chirac con el líder de extrema derecha Jean Marie Le Pen. El debate de este período da cuenta de una crisis de los valores fundadores de la República y la identidad nacional francesa.

Si ponemos en relación estos tres momentos de debate con el contexto internacional, encontramos que en 1989, no sólo se festejaba el bicentenario de la revolución francesa sino la caída del muro de Berlín. Esta caída anuncia el final de la guerra fría y el surgimiento de un nuevo enemigo: el musulmán. En 1994, la discusión se desarrolla en un período de agudización de la guerra civil en Argelia y de proliferación de atentados islamistas en el territorio francés (vale la pena recordar que en Francia vive un porcentaje importante de población de origen argelino). Diez años después, la polémica se inscribe en un escenario mundial marcado profundamente por las secuelas del atentado del 11 de septiembre de 2001 y por el descubrimiento de algunas células de Al Qaeda en los suburbios franceses habitados por la población magrebí (Gaspard, 2006).

El «velo islámico» interpela la definición de la identidad nacional francesa

En los últimos dieciocho años el «velo islámico» ha permitido que la sociedad francesa se plantee preguntas sobre su identidad nacional, fundada sobre la retórica del universalismo. Si bien la modernidad

¹ Ver al respecto el importante y detallado análisis de este debate realizado por Gaspard (2006).

occidental ha buscado luchar contra la desigualdad y la exclusión a través del universalismo, el Estado francés ha llevado al extremo la ideología de este universalismo en su versión antidiferencialista. Desde esta perspectiva ha concebido la ciudadanía política como una justificación de la negación de los particularismos y las especificidades culturales. En este proyecto político la pieza clave ha sido la Escuela y más precisamente el sistema educativo nacional que busca favorecer la integración por la vía de la asimilación y reemplaza el derecho a la diferencia por el derecho a la indiferencia (De Sousa Santos, 2003).

Por esta razón podríamos decir parafraseando a Edda Manga (2006), que el velo aparece en Francia en primer lugar, como un punto de tensión entre una cultura universal, la que preconiza la escuela republicana ideal, y una cultura particular y en segundo lugar como un símbolo amenazador e inquietante para la retórica republicana.

Sin embargo, llama la atención que en el enfrentamiento de partidarios y adversarios de la ley sobre el uso del «velo islámico» en la escuela cada una de las partes reivindicaba la igualdad. Mientras los unos señalaban el confinamiento de las mujeres musulmanas, los otros denunciaban la exclusión de las jóvenes estigmatizadas —es decir, los dos rostros de la discriminación que domina en los «suburbios». Al mismo tiempo, cada uno reivindicaba la libertad. Mientras los unos se presentaban como los defensores de las mujeres obligadas a portar el velo, los otros deseaban ser los voceros de las mujeres dueñas de su elección. La violencia que caracterizó esta polémica tiene mucho que ver, sin duda, con el hecho de que en ella se afrontaban, no sistemas de valores distintos, sino opiniones divergentes sobre los mismos valores: es decir, no la libertad contra la igualdad, sino una y otra expresadas de modo distinto (Fassin, 2005).

También es interesante señalar en este caso la transformación de los ideales de la libertad e igualdad aplicadas al género y a la sexualidad en emblemas de la modernidad democrática. La apropiación de estos emblemas en un contexto postcolonial, constituye lo que Eric Fassin (2006 a) ha llamado imperialismo de la

democracia sexual. Como lo plantea este autor, en forma particularmente aguda, cuando la democracia presta su vocabulario a una política imperial, estos emblemas se convierten en sus armas y conforman su campo de batalla privilegiado. Vale la pena recordar igualmente, siguiendo a este autor, que la retórica democrática postcolonial tiene algunas continuidades con la retórica colonial de la civilización, hasta en el campo de la sexualidad.

Sin embargo, la democracia sexual postcolonial no se contenta con repetir los gestos del proceso civilizatorio colonial. Ya no se trata de hacer odas al exotismo y erotismo de tinte orientalista como en el período colonial sino de imponer por la fuerza una identidad sexual liberada. Mientras Occidente se define por su carácter democrático, en primer lugar en su dimensión sexual, los «otros», por oposición, empiezan a ser pensados como bárbaros amenazantes para la civilización democrática, en esta misma dimensión, es decir como polígamos, violentos o violadores y las «otras» como prisioneras de una cultura que impone el velo, los arreglos matrimoniales y las mutilaciones genitales. Y aunque se hable de esos otros en términos de cultura y no de raza, es difícil ignorar que en Francia esta cultura es la de las poblaciones que produjo la inmigración postcolonial.

Las tensiones al interior del feminismo francés

El feminismo francés no ha permanecido ajeno a la superposición de los registros sexual y racial en la polémica del «velo islámico». Aunque en Francia como en otros lugares, el feminismo ha estado siempre atravesado por contradicciones y divisiones profundas tanto teóricas como tácticas, en esta oportunidad surgieron fisuras que rompieron viejas alianzas al interior del movimiento. Mientras las feministas que se oponían a la ley fueron acusadas de complicidad con el islamismo radical, las feministas partidarias de la misma fueron inculpadas de traicionar el ideal feminista de la libre opción de las mujeres. Igualmente, de ser cómplices de una discriminación contra las mujeres al excluirlas de la escuela.²

Las formulaciones que denunciaron el carácter

² Es el caso del movimiento *Ni putas ni sumisas*. Sus iniciadoras habían contemplado la posibilidad de llamarse *Ni veladas ni violadas* asimilando el uso del velo con las violaciones colectivas de las que fueron objeto las jóvenes magrebíneas de los suburbios. Si bien el movimiento pretendía liberar a las mujeres de la violencia ejercida en los suburbios sobre ellas, no fue consciente de los efectos perversos de sus acciones que terminaron por legitimar las exclusiones que sancionaban a las jóvenes portadoras del velo.

racista de la ley fueron tildadas algunas veces de antifeministas al hacer pasar supuestamente las reivindicaciones de las mujeres a un segundo plano en relación con la movilización contra la opresión «étnica», confundiendo «el enemigo principal», el sexismo, con el racismo (Benelli et al., 2006) Pero también florecieron posturas que no sólo defendieron la liberación sexual o la libertad de los sujetos, sino que también cuestionaron la dominación postcolonial (Guénif-Souilamas et Macé, 2004; Hamel, 2006). Algunas de estas autoras como Guénif-Souilamas (2000) mostraron la forma en que la cuestión de género ha sido manipulada con objetivos racistas y de qué manera la puesta en evidencia de la dominación masculina en los grupos sociales racializados ha participado en la construcción de estereotipos y prejuicios que estructuran la opresión racista, es decir en la constitución de la propia creencia en la existencia de diferencias de tipo étnico-racial. Y la bandera de la democracia sexual, es decir la de la exigencia política de libertad sexual y de igualdad entre los sexos y las sexualidades fue utilizada para descalificar a las minorías étnicas y para oponer el feminismo al multiculturalismo.

Las tensiones surgidas al interior del feminismo llevaron a que algunas feministas históricas como Christine Delphy (2006) se pronunciaran contra ese falso dilema que constituye oponer la lucha antisexista a la lucha antirracista. Según esta autora, las premisas implícitas en este dilema descansan a la vez sobre estereotipos y creencias en que el racismo no afecta sino a los hombres. Sin embargo, si se reconoce que las mujeres también son víctimas del racismo, la manera de plantear las preguntas cambia sustancialmente. Repensar la articulación entre patriarcado y sistema racista es según Delphy un requisito para redefinir los nexos complejos existentes entre el feminismo y el antirracismo.

Las dificultades que puso en evidencia la polémica del velo en Francia mostraron que más que de tensiones entre lógicas diferentes se trababa de contradicciones entre ellas. Porque si es necesario pensar las articulaciones entre las opresiones de género y las de raza, como nos invita a hacer Christine Delphy, es precisamente porque las dos no se confunden ni se superponen. Pensar estas articulaciones supone restituir

las dimensiones raciales de la dominación sexual pero también los aspectos sexuales de la dominación racial (Fassin, 2006 b).

Indudablemente, en el debate francés actual es imposible ignorar las tensiones que constituyen hoy el espacio en el cual se piensan las cuestiones sexuales, étnicas y raciales. En compensación, se pueden aprovechar estos antagonismos para desenmascarar las cegueras mutuas que produce separar los intereses étnico-raciales de los intereses de género y sexualidad. Salir de esta falsa oposición supone propiciar alianzas en el plano político y articular los objetivos emancipadores del feminismo y del antirracismo, tomando partido por una doble crítica; la que puede hacer el multiculturalismo al feminismo y la que puede hacer el antirracismo a la democracia sexual.

A modo de conclusión

Vale la pena preguntarse de qué velo se ha hablado en Francia en estos últimos dieciocho años. Algunos estudios concretos han demostrado que la representación según la cual las mujeres usarían el velo contra su voluntad, y por influencia de grupos extremistas es considerablemente reductora y que resulta problemático asimilar mecánicamente el uso del velo a una forma de sumisión (Nordmann 2004). Igualmente se debe rechazar la homogeneización, la esencialización y la instrumentalización de las jóvenes magrebina residentes de los suburbios. Entre otras razones, porque las dificultades materiales que enfrentan estas jóvenes residentes en las localidades en las que se relegaron las poblaciones provenientes de la inmigración de los países que fueron colonizados por Francia no van a ser resueltas a través de una ley que prohíba el uso del velo en la escuela. Hay que salir del espejismo mediante el cual se transforma la prohibición del velo en una medida salvadora y liberadora de esas jóvenes.

Si bien es cierto que para un determinado número de mujeres el deber de usar velo se inscribe en una doctrina manifiestamente sexista, en la cual pueden confluír la obediencia al marido, el encierro en el hogar y el matrimonio forzado, no es menos cierto que numerosas mujeres que usan el velo se oponen a dicha doctrina, otras buscan, a través del uso de este signo, prevenir ciertas agresiones físicas y verbales de las

que pueden ser objeto, o negociar ciertas libertades e incluso cuestionar al interior mismo del islam las desigualdades de las que son víctimas las mujeres. Y otras utilizan el velo como otras y otros utilizan los zapatos *Nike*, es decir como un accesorio de moda que no siempre expresa convicciones íntimas o políticas. Es importante subrayar que la realidad del uso del velo en Francia es tan compleja y polisémica como en otros lugares del mundo (cf Berger y Manga, 2006). Edda Manga plantea que «para muchas mujeres que usan el velo, la percepción occidental que asocia el velo con la aceptación de la subordinación femenina es tan lejana como la politización que hacen de él algunos grupos islamistas».

Esta tesis señala la necesidad de desarrollar y utilizar

conceptos más adecuados para describir la inmensa variabilidad del uso del «velo islámico». Appadurai utiliza el concepto de paisaje étnico (*ethnoscape*) para designar el espacio social que es modificado de forma permanente por las personas y los grupos móviles. Al sugerir que el concepto de *paisaje*³ define mejor la mutabilidad de los lazos sociales, el antropólogo indio Arjun Appadurai ha sentado un útil precedente para abordar los efectos de la globalización sobre las relaciones entre subjetividad, localización, identificación política e imaginario social. Tal vez así se pueda dar cuenta con mayor precisión de la forma en que la gramática del velo es constantemente modificada tanto por las mujeres que lo usan o no lo usan, como por los cambiantes contextos sociales locales y globales que le dan sentido.

Referencias Bibliográficas

- BERGER, E. y Manga, E. (2006) *Slöjor* (Velos). Stockholm : Atlas.
- DELPHY, C. (2006). Antisexisme ou antiracisme : un faux dilemme, *Nouvelles questions féministes*, (25) 1. Págs. 41-57.
- FASSIN, E. (2005) *L'inversion de la question homosexuelle*. Paris : Éditions Amsterdam.
- FASSIN, E. (2006a) «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations», número spécial sur «L'empire et le postcolonial», N° 26, automne. Págs. 123-133.
- FASSIN, E. (2006b) « Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations ». In : Fassin, D. et Fassin, E. (dir.) *De la question sociale a la question raciale, Représenter la société française*. Paris : La découverte. Págs. 230-247.
- GASPARD, F. (2004) « Femmes, foulards et République ». In : Nordmann (dir.) *Le foulard islamique en questions*, Paris : Éditions Amsterdam. Págs. 72-81
- GASPARD, F. (2006) « Le foulard de la dispute » *Cahiers du Genre, hors série 200, Féminisme. Recompositions et mutations*. Págs. 75-94.
- GUENIF- SOUILAMAS, N. (2000) *Des « beurettes » aux descendantes d'inmigrants nord-africains*. Paris : Grasset-Le Monde.
- GUENIF- SOUILAMAS, N. et Macé, E. (2004). *Les féministes et le garçon arabe*, Paris : Éditions de L'Aube.
- HAMEL, C. (2006) « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes des migrant-e-s du Maghreb et la virginité », *Nouvelles questions féministes*, (25), 1. Págs.41-57.
- MANGA, E. COMPLETAR
- NORDMANN, C. (2004) « Le foulard islamique en questions ».In : Nordmann (dir.) *Le foulard islamique en questions*, Paris : Editions Amsterdam. Págs.160 - 177.
- NORDMANN, C. et Vidal, J. (2004) « Avant Propos. La République à l'épreuve des discriminations ». In Nordmann (dir.) *Le foulard islamique en questions*, Paris : Editions Amsterdam, Págs. 5-14.
- DE SOUSA Santos, B. (2003). «Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia». En: De Sousa Santos, *La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá: ILSA, Universidad Nacional de Colombia. Págs. 15-165.

³ El concepto *scape*, utilizado en inglés sólo como sufijo es traducido al castellano como paisaje.

