

# Velos islámicos y espacios públicos en el Magreb y en Europa

**Mohammed Kerrou**

Institut Supérieur des Sciences  
Humaines  
Université de Tunis El Manar

En los últimos años, los paisajes urbanos de las sociedades magrebíes y europeas se han convertido en el escenario de la eclosión de prendas de vestir que los actores sociales y políticos no han dudado en calificar de «velos islámicos». Frente a esta destacable eclosión, las posiciones varían entre la aceptación y el rechazo del hecho consumado, pasando por la indiferencia y, a veces, por un sentimiento de duda y hasta de miedo como consecuencia de un «retorno del velo» tan fulgurante y repentino. Ahora bien, dicha manifestación, ampliamente utilizada por los medios de comunicación, impide darse cuenta de una realidad movедiza en la que la escena pública deja ver una gran variedad de velos por cuyo conducto se perfilan las nuevas dinámicas del islam contemporáneo. De hecho, no se trata de un único velo, sino de muchos, y es evidente que las razones que mueven actualmente a las mujeres veladas (*mutahayibat*) a utilizar dicha prenda de vestir para proclamar su autonomía y para diferenciarse de las desveladas (*mutabariyat*) en el espacio público, no son siempre las mismas.

A diferencia de los velos tradicionales, como la *abaya*, el *haik*, el *hram*, la *melia* o incluso el *sefsari*, adoptados masivamente por las mujeres de las ciudades y de las poblaciones en el espacio público magrebí durante el período de entreguerras, así como del *hiyab* islamista de las décadas de 1970 y 1980, los nuevos velos con frecuencia son multi-

colores y lucen unos motivos geométricos muy variados. Se centran sobre todo en el rostro, poniendo un especial cuidado en tapar el pelo y las orejas, pero permitiendo, a diferencia de sus predecesores, una mayor libertad de movimientos en el espacio público.

Así, además de una posibilidad de elección más amplia, al mismo tiempo habría un desplazamiento/inversión de la *awra* (parte que la sharia prohíbe mostrar), que ahora se sitúa en torno al rostro (*wajh*), que constituye la «máscara» (*maschera*) social por excelencia. De este modo, los nuevos velos anuncian una mutación de la función identitaria –psicológica, cultural y sociopolítica– y del modo de vestir, el cual –al uniformizarse confundiendo categorías y sexos– en estos últimos años ha cambiado mucho entre las jóvenes que no utilizan velo. Ciertamente, los nuevos velos no son un privilegio exclusivo de las jóvenes, sino que conciernen a mujeres de todas las generaciones, que los llevan como si fueran una especie de «sombrero», conservando con frecuencia su modo de vestir habitual. Dichos velos constituyen una distinción en el atuendo, que anuncia que sus portadoras se sienten solidarias con una moral, un estilo de vida, una identidad y hasta una estrategia matrimonial, social y política.

La lista de los casos y de las motivaciones para adoptar el velo es demasiado larga para que pueda detallarse por completo. Al carecer de encuestas rigurosas –que, por otro lado, son difíciles de realizar en el contexto actual, marcado o bien por la censura y la reserva personal (Magreb), o bien por la presencia de un debate sobredimensionado (Francia), o por todo lo contrario, por su ausencia y elusión (resto de

Europa)–, uno podría preguntarse si los nuevos velos no responderán a una opción identitaria de tipo individual y no comunitaria, y si dicha opción no va más allá de lo que se considera como un «rebrote de religiosidad», aunque el velo parezca ser solidario de una fe y de una práctica religiosa unas veces pasiva y otras militante.

En cualquier caso, los nuevos velos están ahí para expresar la voluntad individual y colectiva de las mujeres (que los lucen) en lo referente a reclamar el reconocimiento de su visibilidad y la integración de sus diferencias culturales y políticas dentro de una perspectiva de pluralismo y democratización de las sociedades tanto en el Magreb como en Europa. Los nuevos velos son llevados, en efecto, por individuos de sexo femenino que reclaman ocupar un lugar central en la sociedad y en las representaciones culturales cada vez más abiertas al mundo, a pesar de los recientes repliegues identitarios y de las negaciones de la alteridad. Solidarios con los nuevos discursos femeninos y públicos, así como con las nuevas concepciones de la cultura y la democracia, los nuevos velos plantean la cuestión de las fronteras y las interferencias entre, por una parte, el Estado y la sociedad civil y, por otra, entre la esfera pública y la esfera privada.

Por todas partes, los velos –que no son más que símbolos identitarios– aparecen dotados de un «dinamismo histórico», ya que sus funciones y formas cambian en función del contexto. Así pues, la cuestión está en saber si sus distintas formas, que vehiculan «nuevas actitudes y conductas», constituyen, utilizando las palabras de Franz Fanon en su famoso ensayo *Argelia se desvela* (1957), «un mecanismo de resis-

tencia» o «un instrumento de liberación» y de «afirmación de sí mismo».

Por su parte, los debates sobre la mujer y el velo se han convertido, gracias a los medios de comunicación y a las nuevas tecnologías de la información, en debates transnacionales cuya intensidad varía de un país a otro. Si Francia es el país europeo en donde «el desafío del velo» provoca, por razones vinculadas con la laicidad, unas controversias más animadas en lo referente a la integración de los inmigrantes de origen magrebí y en las relaciones históricas con el islam, Túnez quizá sea el país musulmán que parece estar cuantitativamente menos afectado por el uso del velo por parte de las mujeres, pero también es el país en el que tanto las autoridades como la gran mayoría de las mujeres y de hombres de talante moderno contemplan dicho uso como un «fenómeno inquietante».

En Argelia y Marruecos, esta cuestión se plantea de un modo distinto, y está estrechamente relacionada con la actualidad política e internacional. Así, la visita del presidente Chirac a Marruecos –el 10 de octubre de 2003–, para el rey Mohamed VI constituyó la ocasión de proponer un cambio sustancial de la «Mudawana» instituida en 1957 y modificada en 1993. Los atentados terroristas acaecidos en Casablanca –que dejaron un balance de cuarenta y cinco muertos y casi cien heridos– han permitido luchar, con la bendición de los islamistas, incluyendo a Nadia Yassine, contra las bases «sharianas» de la ley sobre el estatuto personal. En Argelia –país en el que el islamismo está muy desarrollado como reacción ante el autoritarismo, la injusticia y la corrupción, y cuya presencia se manifiesta en los ámbitos religioso, social y político, aunque sin llegar a las esferas del poder–, el Estado por ahora prefiere conservar el *statu quo* basado en el altamente conservador Código de Familia instituido en 1984. Dicho Código preconiza la preeminencia del marido, que atiende a las necesidades de su esposa, la cual no puede contraer matrimonio si no cuenta con el consentimiento de un tutor (por lo general, el padre), y no tiene derecho ni al divorcio, ni a la pensión alimenticia, ni a la custodia de los hijos, pudiendo ser objeto de repudio y estando expuesta a la poligamia tanto como un hecho real

como en calidad de amenaza. Ni las protestas de las mujeres, entre las que se destaca Zohra Dharif, la propia esposa del presidente del Parlamento durante ese mismo periodo, Rabah Bitât, ni el incansable trabajo de las feministas argelinas han conseguido todavía cambiar la situación.

En Túnez, en cambio, gracias al genio de Bourguiba y de la elite nacionalista, de ideas modernas, que han auspiciado una historia más que centenaria de reformas y debates a propósito del estatuto de la mujer y sobre el tema del velo, recién proclamada la independencia tuvo lugar una revolución feminista, con el Código del Estatuto Personal que se promulgó el 3 de agosto de 1956. Por dicho Código, cuyos únicos equivalentes en el mundo musulmán son las leyes kemalistas de las décadas de 1920 y 1930, la mujer pasa a ser igual al hombre a nivel jurídico. Se prohíben el repudio y la poligamia, mientras que el matrimonio y el divorcio son derechos civiles para los dos sexos. Las reformas de 1992 y de 1997 han perfeccionado esos logros, que se han convertido en la auténtica Constitución del país.

Con este telón de fondo de las reformas jurídicas, el tema del velo –o, más bien, de los velos– se muestra variado y uniforme al mismo tiempo. Es variado en la medida en que, por una parte, la adopción de esta prenda de vestir de tipo identitario es un hecho minoritario en Túnez, pero mayoritario en otras partes. Ciertamente menos mayoritario en Argelia y en Marruecos que en Libia y en Mauritania, o en Egipto y en Siria, por ejemplo. Por otro lado, en tanto que elección personal, el *hiyab* se respeta y tolera en Argelia y en Marruecos, mientras que está casi prohibido por completo en las instituciones estatales y privadas, y también se halla sometido a un estrecho control en el espacio público tunecino.

Por su parte, Marruecos se orienta, por medio de la unificación del atuendo de los escolares, hacia una especie de prohibición institucional del velo, prohibición que, en septiembre de 2003, el ministro de Educación, Habib al-Maliki, justificaba con el argumento de defender los valores sociales y de proteger a la escuela contra la propensión a adoptar los atuendos afganos y otros símbolos indumentarios

de carácter islamista que se han propagado en estos últimos años.

Estos datos confirman el hecho de que, con frecuencia, los debates en torno al velo, que periódicamente aparecen en los medios de comunicación locales e internacionales, son apasionados y casi irracionales. Los debates públicos sobre el velo se caracterizan por su intolerancia, unas veces relativa y otras profunda; un hecho que, sin duda, tiene mucho que ver con las lógicas exclusivas del poder y de las elites políticas.

Si las reformas jurídicas hasta ahora han permitido, primero en Túnez y más recientemente en Marruecos (en Argelia todavía no ha sido posible), desacralizar el tema de la mujer, conviene recordar que los conservadores y los adversarios de la evolución femenina todavía tienen mucho poder. Dan fe de ello las manifestaciones callejeras organizadas en 2002 en Marruecos y en 1989 en Argelia por parte de los partidarios de las «Leyes de Dios», los cuales, destaquémoslo, movilizaron a decenas de miles de mujeres.

Es evidente que un problema social y cultural no se puede arreglar mediante una ley. Es más, el hecho de no aceptar que las jóvenes lleven velo en la escuela podría reafirmar la opción integrista y tradicionalista de la exclusión de las mujeres musulmanas del espacio público, ya que contribuiría a hacerlas aún más visibles, y a que una cierta clase media magrebí, la llamada «*beur-guesa*» (de *beur*: joven árabe nacido en Francia de padres emigrantes), se vea tentada por el comunitarismo como antidoto contra la discriminación de que es objeto tanto en el mercado de trabajo como en sus relaciones cotidianas. No obstante, es indudable que la opción de Francia –país que, a través del proyecto de un código de laicidad, intenta reafirmar el principio de la igualdad republicana– tendrá consecuencias en la política interior, así como en las estrategias culturales de los actores. Dicho proyecto muestra sobre todo que ese país, que en Europa y en el mundo es un caso particular aunque no excepcional, se opone a la manipulación de lo identitario, de lo religioso y de lo comunitario con fines políticos. Sólo el futuro nos dirá si la reciente opción jurídico-política francesa cons-

### LA REFORMA DE LA MUDAWANA

Tras años de intenso debate en el seno de la sociedad y de profundos enfrentamientos en el ámbito político, el rey Mohamed VI anunció, el día 10 de octubre de 2003, las líneas generales de la reforma de la *mudawana*. Éste es un logro para las asociaciones de mujeres y de derechos humanos, que desde 1981 han intentado modificar el estatuto legal de la mujer a fin de terminar con las desigualdades por razones de sexo perpetuadas por el código.

En 1999, Mohamed VI manifestó en su discurso de acceso al trono su preocupación por la situación de la mujer y estableció un plazo máximo para presentar un proyecto de reforma. Durante ese mismo año, el Gobierno de Yusufi hizo público un programa de integración de la mujer al desarrollo, con el apoyo del Banco Mundial, que incluía el acceso de la mujer al ámbito político, económico y social, y a la educación y la sanidad, además de la reforma de su estatuto jurídico. Los sectores reacios se mostraron totalmente en contra, aduciendo que la reforma era contraria a la sharia. Esta división de opiniones se hizo evidente durante las manifestaciones convocadas en marzo de 2000, una a favor de la reforma, organizada en Rabat por feministas y liberales, y otra en contra,

organizada en Casablanca por islamistas y conservadores. Ante tal situación el Gobierno dejó la cuestión en suspenso.

Sin embargo, el interés del monarca por la cuestión no cesó, de tal modo que en el año 2001 creó la Comisión Consultativa Real, que, tras dos años de silencio, entregaría en septiembre de 2003 un informe al rey con las observaciones de la comisión al respecto. Durante el discurso de apertura de la sesión parlamentaria de octubre de 2003, el rey anunció las orientaciones generales de la reforma y, en esa ocasión, apenas se oyeron voces contrarias. Algunos de los motivos de dicho silencio se atribuyen, entre otros, a las circunstancias coyunturales tras los atentados del mes de mayo en Casablanca. De este modo, aquellos que anteriormente se oponían encarecidamente a la reforma, como los partidos y organizaciones islamistas, acusados de ser responsables morales de los atentados de Casablanca y de la radicalización del islam en Marruecos, justifican ahora la aplicabilidad del principio del *ijtihad* y la reforma como manifestación de un islam abierto y tolerante.

#### Las once medidas clave de la reforma

1. El matrimonio pasa a ser un acto jurídico pronunciado por el juez.

2. Igualdad de los esposos en el matrimonio y ante las administraciones.
3. La mujer mayor de edad no está sometida a tutela para contraer matrimonio.
4. La edad para contraer matrimonio pasa a ser de dieciocho años para hombre y mujer.
5. El/la menor podrá elegir a los quince años la persona a quien se confiará su custodia.
6. La poligamia requiere la autorización del juez y se imponen condiciones legales que la dificultan.
7. La disolución del matrimonio puede proceder tanto del hombre como de la mujer, y debe someterse a control judicial.
8. La custodia del menor se confía en primer lugar a la madre, luego al padre y luego a la abuela materna.
9. Reconocimiento de la paternidad de hijos fuera del matrimonio en caso de matrimonio no formalizado por motivos de fuerza mayor.
10. Los nietos por parte de la hija tendrán derecho a heredar de su abuelo, de igual forma que los nietos por parte del hijo.
11. Establecimiento del principio de separación de bienes.

Lurdes Vidal  
IEMed

tituye una muralla contra las desigualdades, la islamofobia y los riesgos de guetización.

Hasta el momento presente, los otros países europeos han enfocado de diversas maneras el tema de los velos, ya que el Reino Unido y los países escandinavos se muestran más bien tolerantes y permisivos, mientras que Alemania, España e Italia empiezan a verse parcialmente afectadas por el «síndrome francés», y todavía no han optado por una solución jurídica. A raíz de lo sucedido con el tema del velo de la docente Fereshta Ludin, el Consejo Constitucional Alemán ha decidido confiar al Estado regional (*Land*) la decisión de prohibir o tolerar el uso de esa prenda en clase. Así, contrariamente a lo que sucede en Francia, país en el que el problema del velo en

la escuela pública se viene debatiendo desde 1989 (circular Bayrou) y que se muestra particularmente temeroso debido a una laicidad en crisis y a que la integración no se ha llevado a cabo con éxito (un 17 % de los jóvenes y un 25 % de los de origen magrebí viven en condiciones de pobreza), en otros lugares los «pañuelos islámicos» no suscitan, a pesar del interés del tema, ni amplios debates, ni procesos legislativos.

Más allá de la controversia suscitada por el tema de coacción versus libertad, el verdadero reto simbólico del velo consiste en determinar qué lugar ocupa la religión en la sociedad y qué relación debe haber entre lo religioso y lo político. Así, el islam, que, por razones al mismo tiempo legítimas e imaginadas, da forma al miedo de los occi-

dentes y de los magrebíes laicos, está en el núcleo mismo del problema. Por este motivo, los debates en torno al delicado asunto del velo constituyen la ocasión soñada, tanto en el Magreb como en Europa, para revitalizar la democracia, que actualmente pasa por una crisis de representación y credibilidad. En el fondo, apelan al sentido de neutralidad de los lugares públicos en la sociedad democrática. Asimismo, colocan la cuestión de la integración de los inmigrantes y de las minorías, así como la del reconocimiento de las diferencias culturales y políticas, en un contexto de globalización, en el que los Estados-nación se debaten entre los valores del poderío económico y político, y los principios universales de igualdad entre los sexos, las culturas y los pueblos.