

Joan LACOMBA: “El Conflicto del velo”. Extractos de los libros de Joan Lacomba, *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*, Madrid, 2000, La Catarata, pp. 107-109; y de *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Madrid, 2001, pp. 254-263.

Extracto del libro de Joan Lacomba (2000). *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid, La Catarata, pp. 107-109.

Elemento importante en el análisis de las bases del islamismo es igualmente la presencia considerable de mujeres en los movimientos islamistas, en aparente contradicción con la supuesta incompatibilidad —acentuada desde Occidente— entre las tesis islamistas y los intereses de las mujeres árabes y/o musulmanas. Gema Martín Muñoz concluye que la acción política de las mujeres se ha convertido en un elemento común a todos los grupos islamistas y resalta que “en estos movimientos las mujeres son numéricamente superiores y con una presencia política mayor que en los partidos políticos tradicionales (ideológicamente asimilables a los occidentales)”, añadiendo que la “la participación femenina en el movimiento islamista no se debe prestar a interpretaciones fáciles pues, lejos de significar una *manipulación de las mujeres por los hombres*” muestra el uso que éstas hacen de los logros de la modernización al actuar en los espacios públicos urbanos y universitarios, a diferencia de la generación de mujeres precedente (G.Martín Muñoz, 1999: 294-295).

Los diferentes trabajos sobre la cuestión¹ llegan a la paradójica conclusión de que la participación de las mujeres en los movimientos islamistas constituye en muchas ocasiones una estrategia para escapar del círculo familiar y romper con la tradición: “Vinculadas política y profesionalmente, esas mujeres abandonan la esfera privada, se desvinculan de sus roles tradicionales de madre y de esposa y ponen en cuestión el fundamento mismo de la organización social musulmana y de la segregación entre los

¹Por ejemplo, la socióloga tunecina Souhayr Belhassen (1980) ha estudiado en profundidad el fenómeno de las mujeres islamistas en su país. Otros estudios de las mismas características, realizados todos ellos por investigadoras locales, versan sobre las mujeres islamistas en Marruecos (Hinde Taarji, 1991), Turquía (Nilüfer Göle, 1993) e Irán (Fariba Abdelkhah, 1991).

sexos. El velo es a la vez la palanca de su búsqueda de identidad y el símbolo de su resistencia al mundo moderno de la transparencia. Ellas quieren salir a la luz del día, ganar una visibilidad profesional y pública al tiempo que salvaguardan el mundo de la intimidad, el vínculo de la creencia religiosa” (N.Göle, 1994: 72).

De hecho, la mayoría de las mujeres que participan del islamismo y visten el pañuelo islámico son estudiantes o tituladas universitarias con claras expectativas de ascensión social respecto a la posición de sus madres. La imposibilidad de materializar dicho ascenso, ante las trabas de una sociedad que las condena doblemente como jóvenes tituladas sin empleo y como mujeres, conduce a éstas —al igual que a los hombres en su misma situación— no sólo a expresar su descontento sino también a trabajar por la construcción de un modelo de sociedad alternativo al que las condena a la exclusión: “La corriente islámica en Túnez se manifiesta a nivel de las mujeres por un comportamiento cuya significación es ideológica; se concreta por el porte de un vestido compuesto de un *hiyab* y de una ropa larga y ancha que no deja descubiertos a las miradas de los otros más que el rostro y las manos” (S.Belhassen, 1980: 77).

En el discurso de las islamistas el *hiyab*² libera a las mujeres en su tarea, compartida con los hombres, de crear una sociedad islámica, participando en el trabajo y en la vida pública, y evitando así la reclusión en el hogar: “Es una forma de reencontrar una feminidad que en otras condiciones no es suficiente para salvaguardar su honor, una manera también de reencontrar el poder del que han sido desposeídas” (S.Belhassen, 1980: 88). Es más, su comportamiento es equiparado al de las mujeres occidentales que luchan por la igualdad de derechos: “El *hiyab* es percibido como un factor de lucha contra el sexismo, las militantes más politizadas declaran que ellas realizan el objetivo del Movimiento de Liberación de las Mujeres, pues ya no son percibidas como objetos. Frente al empleo, por ejemplo, ellas se declaran iguales a los hombres, puesto que su físico ya no es un factor determinante” (S.Belhassen, 1980: 87).

La explicación relativa a la puesta en práctica de este tipo de estrategias no pasa siempre por el recurso al peso de la opresión masculina en el entorno cotidiano o familiar, sino por otras formas de opresión ligadas a los regímenes que monopolizan el

²El *hiyab* es como un pañuelo grande en forma de chal que cubre los cabellos, el cuello y las espaldas, y que no debe ser transparente, dejando al descubierto la cara. No es lo mismo que el velo islámico ni otras prendas usadas por las mujeres en el campo como el pañuelo que recoge los cabellos. Aunque los colores pueden variar, no suelen ser llamativos.

poder (dirigidos eso sí por hombres): “Es necesario remarcar que el movimiento islámico a nivel de las mujeres se ha desarrollado casi únicamente en las estructuras modernas (fábricas, talleres, oficinas, institutos, universidades) permitiéndoles disponer de nuevos lugares de encuentro que sobrepasan el horizonte doméstico y abren perspectivas. En una democracia occidental, este proceso habría desembocado en la inscripción de las mujeres en sindicatos, partidos, ligas u otras asociaciones. En un país árabe y musulmán donde la democracia está ausente, este mismo proceso desemboca en el único término tolerado a la vez por la familia, la sociedad y el poder: la religión” (S.Belhassen, 1980: 83).

Fariba Abdelkhah coincide con el mismo diagnóstico al estudiar a las mujeres islamistas iraníes, sobre las que escribe que “la voluntad de estar en sociedad de estas últimas se conjuga en los hechos con la práctica vestimentaria del *hiyab*: protegidas de los chismes por el velo han podido, más fácilmente que antes, ocupar el espacio urbano frecuentando los parques o los cines, siguiendo enseñanzas o cursos, participando en la oración del viernes, dedicándose a actividades deportivas tales como excursiones o el *body building*, sea ejerciendo una actividad profesional, sin comprometer su reputación. Se puede ciertamente sonreír o indignarse ante el hecho de que el *hiyab* aparezca como la legitimación necesaria de comportamientos tan anodinos. Pero eso sería infravalorar el contexto histórico concreto en el cual todo individuo, musulmán o no, obra” (F.Abdelkhah, 1994: 88).

En cuanto al carácter eminentemente moderno del *hiyab* y su origen social Jean François Clément toma como ejemplo el caso de las jóvenes islamistas marroquíes: “Las jóvenes islamistas no recurren en absoluto al velo facial de sus abuelas, incluso aunque el pañuelo que ellas llevan y que se colocan dos o tres centímetros más bajo sobre la frente que las otras mujeres, lleve el mismo nombre que el velo antiguo (*hiyab*). Se trata de jóvenes cultivadas de clase media que se visten así. Por ejemplo, en Marruecos sus efectivos llegan hasta el 10% en ciertas facultades” (J.F.Clément, 1983: 93) }}

Extracto del libro de Joan Lacomba (2001). *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, pp. 254-263.

Los usos de la vestimenta en mujeres y hombres

Como práctica secundaria o indirecta hemos catalogado también el uso de diferentes tipos de vestimentas, entendido como acto recomendable pero no obligatorio, dentro del conjunto de las prácticas islámicas. Los hábitos que se derivan de dicha recomendación también constituyen un importante indicador de las transformaciones que se dan en la sociedad de inmigración, y suelen estar en relación con la dimensión identitaria que acompaña los usos vestimentarios, especialmente en el caso de las mujeres³.

Es cierto –como lo es también para otras culturas– que en el universo islámico las mujeres juegan un papel clave como transmisoras y mantenedoras de la tradición y que, precisamente por ello, los posibles cambios que en ellas acaecen son percibidos como una forma de transgresión del orden social patriarcal⁴. Sin embargo, lo ampliamente aceptado por casi todas las sociedades no siempre recibe el mismo tratamiento cuando se trata de las sociedades musulmanas. En este sentido, Dolores Juliano escribe que en la actualidad hay

una fuerte corriente que pone el énfasis, más que en los mecanismos patriarcales de discriminación, en las estrategias desarrolladas por las mujeres para neutralizarlos o superarlos (...) Pero si bien estos trabajos se han generalizado con respecto a las mujeres del Primer Mundo, no pasa lo mismo con las del Tercero. Filtros culturales y de clase, se combinan para hacernos invisibles sus estrategias reivindicativas, sobre todo cuando no coinciden con las nuestras. Así nos resulta más fácil asumir posiciones paternalistas –o quizá maternalistas– con respecto a ellas. Normalmente tendemos a creernos los estereotipos más negativos con que se las describe (...) Se da por supuesta su resignación, lo que tiene mucho más que ver con nuestra ignorancia de sus estrategias, que con su falta de combatividad (...) En el caso de las mujeres musulmanas, el estereotipo desvalorizador según el cuál son sumisas y pasivas, está muy arraigado (Juliano, 1998: 12-13).

³Ante las frecuentes visiones tan estereotipadas sobre la mujer en el Islam, nos parece muy razonable el tratamiento que Ángeles Ramírez (1998) da sobre el tema, en su libro *Migraciones, género e Islam. Mujeres marroquíes en España*. En él plantea el papel del Islam como factor estructurante de las relaciones de género, al tiempo que recuerda que éstas no son inmutables, sino que cambian y han cambiado a lo largo de la historia. Asimismo, indica que otros muchos factores –y no sólo el Islam– están actuando sobre la situación de las mujeres musulmanas, como la clase, la procedencia rural o urbana, el tiempo, el espacio o el modo de producción.

⁴Véase el libro de Camille Lacoste (1993) *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*. Madrid, Cátedra.

Ciertamente, cuando se aborda cualquier aspecto relacionado con las mujeres que viven o son originarias de países musulmanes, el Islam se torna, de forma general, omnipresente como factor explicativo. En torno a esta cuestión suelen plantearse –como nos recuerda Ángeles Ramírez (1998)– diferentes posiciones que dan pie a dos perspectivas de análisis: la primera enfatiza que el Islam es el único factor estructurante de las relaciones de género, y que éste contiene y legitima una ideología sexual clave en la cosmovisión islámica –identifica el Islam con el propio sistema de estratificación de género–; la segunda posición viene a decir que el Islam es un importante factor estructurante de las relaciones de género, pero éstas también se han formado histórica y socialmente bajo la influencia de otros elementos no islámicos –el Islam contiene una ideología sexual, pero también es utilizado para legitimar determinadas ideologías que no son consideradas como islámicas en todos los países ni en todas las sociedades musulmanas–.

Nosotros nos inclinamos por apoyar en mayor medida esta segunda interpretación, es decir, que existe una ideología sexual⁵ patriarcal que está ampliamente extendida en los países musulmanes –aunque su peso político y aceptación social varíen en unos y otros lugares–, y que ésta recurre de forma común al Islam –y en especial al Corán– para legitimarse. A este respecto puede resultar clarificadora la distinción que Antonio Ariño establece entre ideología y discurso como aspectos complementarios, al afirmar que mientras el discurso designa “la totalidad de las estructuras lingüísticas y prácticas simbólicas mediante las cuales se produce sentido e identidad”, la ideología se refiere “a aquellos aspectos del discurso que son utilizados contextualmente para legitimar relaciones de dominación del tipo que sean (...) Lo que convierte en ideológicos a determinados discursos es su conexión con los sistemas de dominación” (Ariño, 1997: 144-146). Entendemos por ello que lo que convierte en ideológico el discurso que contiene el Corán –u otros textos religiosos– es su vinculación con un sistema de dominación que se autodefine como musulmán.

Sería de esperar por tanto que, en inmigración, los papeles que esa ideología atribuye a las mujeres tratasen de ser subvertidos, pues al emigrar las mujeres escapan al

⁵Entendemos por ideologías sexuales –tal y como recoge Ramírez en su libro, citando a Janet Saltzman– los “sistemas de creencias que explican cómo y por qué se diferencian los hombres y las mujeres”. De esta manera, “sobre esa base especifican derechos, responsabilidades, restricciones y recompensas diferentes –e inevitablemente desiguales– para cada sexo”; y, lo más importante, que esas ideologías sexuales “se basan prácticamente en principios religiosos –*Dios dijo...*– y/o concepciones referentes a las diferencias entre los sexos biológicamente inherentes, *naturales*” (Saltzman, 1992: 44).

control social que caracteriza a las sociedades patriarcales y que enmarca sus vidas en el país de origen. Como ya vimos en relación con determinadas prácticas religiosas, la ausencia del contexto familiar –principal garante del orden moral en las sociedades musulmanas–, y la dispersión de los inmigrantes en el territorio, hace que el control social desaparezca o se relaje, lo que puede dar lugar a cambios en el comportamiento, que no implican necesariamente una ruptura con la ideología (Ramírez, 1998: 294).

Sin embargo, de hecho, los cambios son mucho menores de lo que podría preverse, tal y como hemos podido constatar en nuestro trabajo. En el caso de las cinco mujeres entrevistadas⁶, este hecho adquiere connotaciones especiales, dado que sus perfiles no se corresponden con los de la mujer tradicional que, generalmente, contribuye a asegurar la reproducción de los hábitos y las costumbres. Por el contrario, cuatro de las cinco entrevistadas, son mujeres jóvenes, urbanas, solteras y con estudios superiores. En este sentido, sus perfiles y sus actitudes coinciden ampliamente con los de las mujeres –jóvenes, modernizantes y con estudios universitarios– que recogen las investigaciones sobre mujeres islamistas de la antropóloga Fariba Adelhah (1996), en Irán, o la socióloga Nilufer Göle (1993), en Turquía⁷. La característica fundamental de unas y otras es que disponen de un discurso que coloca en tela de juicio la ideología patriarcal y la subordinación de las mujeres pero, al mismo tiempo, ponen en marcha estrategias de visibilización y de acceso al espacio público que no siempre coinciden con la lógica que emplean las mujeres occidentales.

Quizás, la relativa sorpresa que se produce en este campo sea debida al olvido de que

⁶El número de casos investigados es muy pequeño para extraer conclusiones definitivas al respecto, pero aparecen tendencias que coinciden con los resultados de otros estudios sobre la cuestión, como los citados en el texto.

⁷La socióloga turca Nilufer Göle escribe que

en general, para estas jóvenes, por más que proceden de familias tradicionales y de pequeñas ciudades provincianas, el velo es más bien un fenómeno ciudadano y relacionado con sus estudios. El hecho de que se velen no responde a presión alguna de los hombres de su familia; no se trata tampoco de un hecho propio del tradicionalismo del medio rural, y no se puede explicar sumariamente por su educación religiosa. Estas jóvenes, que por lo demás provienen de institutos clásicos, se velan por propia iniciativa, y su manera de interpretar el Islam se contraponen al comportamiento islámico tradicional de sus familias. A medida que adoptan las interpretaciones sociales y políticas del Islam, entran en un proceso de diferenciación que puede llevarlas al conflicto abierto con su entorno familiar (...) Aunque se comportan de una manera no muy distinta a la de los medios tradicionales, insisten en el hecho de que ellas son en el fondo muy diferentes (Göle, 1993: 110-111).

los factores determinantes del estatus asignado a cada género, no hay que buscarlos solamente en los marcos ideológicos generales –en este caso el Islam– sino también en las normas de organización familiar, los equilibrios demográficos y las estrategias económicas (...) Las mujeres, en cualquier época y lugar, no se limitan a aceptar pasivamente estos condicionantes, sino que desarrollan estrategias para equilibrar su posición social, enfrentarse a los estereotipos discriminadores y mejorar su imagen y sus condiciones concretas de existencia. Estas estrategias basan a veces su éxito en su invisibilidad: partiendo de una aceptación formal del orden establecido, lo van reformulando sutilmente a partir de acciones informales y cuestionamientos parciales (Juliano, 1998: 31).

Precisamente, las jóvenes musulmanas islamistas estudiadas por Adelhah o Göle se caracterizan, entre otras cosas, por que

abandonan la esfera privada, se desvinculan de sus roles tradicionales de madre y de esposa y ponen en cuestión el fundamento mismo de la organización social musulmana y de la segregación entre los sexos. El velo es a la vez la palanca de su búsqueda de identidad y el símbolo de su resistencia al mundo moderno de la transparencia. Ellas quieren salir a la luz del día, ganar una visibilidad profesional y pública al tiempo que salvaguardan el mundo de la intimidad, el vínculo de la creencia religiosa (Göle, 1993: 72).

En gran medida, esta misma interpretación puede ser trasladada al mundo de la inmigración femenina, aunque introduciendo algunas matizaciones. Los cambios fundamentales suelen haberse producido antes de emigrar y la inmigración no ser más que una consecuencia lógica de un proceso de transformaciones más amplio. Tal vez por eso en el contexto migratorio no se producen tantos cambios como cabría esperar. Además, esas transformaciones no vienen tanto por el lado de la ruptura con el Islam, sino con la ideología que lo utiliza como cobertura para legitimarse.

Las jóvenes inmigrantes musulmanas pueden seguir viviendo, incluso con mayor intensidad, su pertenencia islámica. Para ellas esto no supone un problema en el contexto migratorio, como reconocen las entrevistadas en el capítulo dedicado a las prácticas religiosas básicas. Del mismo modo, el uso de la indumentaria musulmana plantea otras cuestiones relacionadas no tanto con su islamidad como con los inconvenientes que plantean su comodidad y, sobre todo, su visibilidad. Por ejemplo, una de las mujeres entrevistadas –titulada universitaria argelina– afirma lo siguiente:

Yo pienso que vestirse con una chilaba y esto es incómodo para salir a coger el autobús. Soy una persona que corre detrás del tiempo, corriendo todo el día, y pienso que estar así vestida todo el día sería... supondría un problema. Así es más cómodo. Yo no estoy en contra de estas chicas que llevan el *chador* (...) Yo, por ejemplo, si me hubiera puesto el *hiyab* antes no me lo hubiera quitado nunca. Pero eso no ha ocurrido y pienso que así estoy más cómoda. Además, no quiero atraer la atención de los demás (E19)

A diferencia de lo que afirman las jóvenes islamistas de los estudios de Adelhah o Göle respecto a la utilidad del ocultamiento –sea mediante el uso del *hiyab*⁸ o de otras prendas similares–, en inmigración esta estrategia adquiere justo el sentido inverso. Lo que en origen es invisibilización como forma de acceso al espacio público, en la sociedad de inmigración se convierte en clara manera de visibilización y limitación en lo público⁹:

Aquí ha sido la primera vez que he ido a la discoteca y es también la primera vez que no llevaba el foulard, porque sabía que la gente me miraría mucho. Llama la atención si lo llevo, entonces pues quería ser como las otras; lo que he encontrado es que cuando lo llevo, aunque sólo sea así –sin cubrir todos los cabellos–, todo el mundo me mira, y a mí no me gusta (E8)

En inmigración, el *hiyab* –cuando se utiliza– sirve sobre todo para salvaguardar el mundo de la intimidad, a la manera del velo tradicional. De este modo –a diferencia de lo que ocurre en el contexto de origen–, su uso vuelve a ser sobrevalorado como barrera de protección e instrumento de separación con un medio no musulmán, en lugar de estrategia política de acceso al espacio público. Su efecto, paradójicamente, es el de una mayor visibilización, en lugar de la invisibilización que originalmente se pretende; aunque, en algunos casos, esta práctica se realice de forma plenamente consciente y se utilice el *hiyab* como estrategia de diferenciación y símbolo identificador de la pertenencia islámica.

⁸El *hiyab* es como un pañuelo grande en forma de chal que cubre los cabellos, el cuello y las espaldas, y que no debe ser transparente –aunque los colores pueden variar, no suelen ser llamativos–, dejando al descubierto la cara. No es lo mismo que el velo islámico –el trozo de tela que cubre la cara hasta la altura de los ojos o la nariz–, ni el *haik* –especie de sábana que envuelve todo el cuerpo–, ni otras prendas usadas por las mujeres en el campo como el pañuelo que recoge únicamente los cabellos.

⁹Podríamos decir, haciendo un juego de palabras, que si en la sociedad de origen estas mujeres se hacen invisibles cuando lo que pretenden es ser visibles, en inmigración se hacen visibles cuando lo que pretenden es ser invisibles.

Para evitar esas tensiones lo más habitual es que, en inmigración, el *hiyab* sea sustituido por otras prendas menos diferenciadoras con el entorno, pero con el mismo contenido simbólico y funciones, como el pañuelo islámico que cubre únicamente los cabellos: “he cambiado el *hiyab* por el foulard al llegar aquí, para sentirme bien, porque sé que será difícil que me integre si llevo el velo. La gente me tendrá miedo, o no sé... será un obstáculo. Aquí yo me siento más integrada así, de otra manera sería difícil” (E8)

Además, como ocurre con las mujeres islamistas de los dos estudios citados, entre las mujeres inmigrantes musulmanas el pañuelo islámico no siempre es considerado como algo impuesto. Por el contrario, su uso se integra dentro de una estrategia de defensa similar a la que describe Fariba Adelhah, cuando afirma que

para las mujeres islamistas, el *hiyab*, por su significado filosófico y sus funciones sociales, es todo lo contrario de una obligación, una segregación o una desvalorización de su sexo (...) Las mujeres islamistas suelen citar entre las virtudes del *hiyab* la seguridad, la confianza y no la obligación (Adelhah, 1996: 221).

Es éste el caso de la mujer libanesa entrevistada –sobre la que hemos centrado una buena parte de la reflexión–, quien afirma que ha optado voluntariamente por el uso del pañuelo islámico, sin haber recibido presiones en el entorno familiar. Es más, a su padre lo define como muy poco religioso en el sentido practicante, y ni su madre ni sus otras hermanas lo llevan. En su discurso, el pañuelo es un elemento de protección en un medio en el que, afirma, “los hombres acosan a las mujeres y las valoran únicamente en función del físico y sus propios objetivos sexuales”. Precisamente, relata que empezó a llevar el *hiyab* en Marruecos, cuando se sintió molestada por los hombres en la calle, y que lo volvió a utilizar –ahora como pañuelo– al poco tiempo de llegar a Valencia al sentirse nuevamente acosada –aunque declara que esa no era su intención inicial–: “sólo he dejado el *hiyab* para venir aquí, porque cuando decidí venir una profesora italiana me dijo: ten cuidado, sobre todo tú, porque hay racismo y no puedes llevar el pañuelo tranquilamente” (E8)

Sin embargo, tanto este tipo de estrategias como el discurso que las sostiene suponen también una forma de legitimar la ideología sexual que se apoya en el Islam para dar razón de ser a las desigualdades entre hombres y mujeres, manteniendo a éstas últimas en el papel de guardianes de las costumbres y la moral tradicional. Buen

ejemplo de ello son las palabras de la misma entrevistada, que afirmaba lo siguiente respecto a la voluntariedad en el uso del pañuelo:

–Lo uso– porque quiero. Pienso que debo seguir el Islam, lo que el Islam te dice. Y una parte del Islam dice que hay que llevarlo, que hay que esconder el cuerpo. Si hay una sociedad donde todas las mujeres se cubran de una manera completa, no como yo, la sociedad será mejor. No habrá mujeres que quieran ser como otras, no habrá celos, el hombre no dejará a su mujer por otra porque sea más guapa. –No como– las mujeres que se hacen la cirugía para cambiar, para no hacerse viejas. Creo que todo lo que Dios dice en el Corán está bien (E8)

En todo caso, una experiencia migratoria de más largo recorrido o alcance puede comportar cambios significativos sobre este aspecto, y no sólo entre las mujeres, sino incluso –como veremos un poco más adelante– entre los propios hombres. Es éste el caso de la joven marroquí entrevistada –llegada a los quince años de edad a España dentro de un proceso de reagrupamiento familiar, madre soltera a los dieciséis, de procedencia semi-urbana y un nivel de estudios primarios–. En esta ocasión, la edad –en el momento de la entrevista tenía dieciocho años– y las circunstancias, en las que se desarrolla la llegada, hacen pensar no tanto en la continuidad sino en la ruptura, una ruptura que tampoco se ha producido totalmente en el contexto migratorio. Por ello, los nuevos hábitos de la joven marroquí pasan por la adopción de los mismos modelos indumentarios que las jóvenes con las que ha tejido su red de relaciones sociales en el barrio donde vive, aunque para ello entre en contradicción con la tradición familiar:

Puede ser que yo esté en Marruecos y cuando ya sea mayor pueda aguantar eso. Yo creo que Dios puede entender que mientras que yo esté en otra tierra donde la gente no se viste así... Si me visto así salgo muy mal a la calle. Me siento mal, no puedo ni andar, me caigo seguro –risas–. Mi madre va así. Fíjate que lleva toda su vida tapada y acostumbrada a eso, pero va nerviosa por la calle. Si no va acompañada pues se siente muy mal porque todos los coches la están mirando (...) Si lo llevara yo puesto, mis amigos y mis amigas dirían: ¡Mírala, como una monja! No puedo. La religión yo la respeto, pero no puedo... (E14)

Además, su actitud y el contraste con los hábitos vestimentarios de su madre deben enmarcarse dentro del marco que supone el conflicto generacional, el choque cultural y los efectos de la doble socialización:

La gente aquí me decía eso: ¿por qué va tu madre así? Y yo digo: mira, de mi madre no hables, mi madre está acostumbrada y nada más. Y a mí me pasa igual. Te has acostumbrado a vestir de corto, como veo a las chicas. Pues nada más, es la costumbre. Si mi madre tiene cincuenta y pico años no voy a decirle ahora: mamá, vístete ahora así. Mi madre que se vista como quiera, pero yo me río. No es que me quejo, pero... (E14)

En cuanto a los cambios en los hombres, la experiencia del matrimonio mixto puede tener importantes implicaciones, por ejemplo, en la transformación de los parámetros utilizados para tipificar el comportamiento de las mujeres de acuerdo con su aspecto exterior:

Y la mentalidad mía está cambiando poco a poco. Por ejemplo antes decía: la mujer tiene que ir tapada, con falda muy larga. Y ahora estoy cambiando, respetando mi religión, pero no lo veo, aunque lleve una falda o algo así no va a ser una mujer mala. Si la mujer quiere llevarlo, de acuerdo, pero si no quiere llevarlo eso no quiere decir que es una mujer mala. Allí tenemos esas cosas. Una mujer tapada, con el velo... eso quiere decir una mujer buena, pero para mí depende de la persona misma. Que sea visible no quiere decir que seas una persona buena o mala. Yo antes no sabía eso. Antes decía que me casaría con una mujer tapada y ahora estoy cambiando poco a poco (E17)

La mayoría de los hombres casados que hemos podido entrevistar adoptan discursos y hacen valoraciones similares a las anteriores. Además, sus posiciones respecto al uso de vestimentas islámicas por parte de las mujeres coinciden ampliamente con las que hacen ellas mismas¹⁰:

Pasa que hay muchos paisanos aquí, que la verdad es que van encerrando el tema mucho. Si la mujer tiene el velo y estas como tonterías. Lo fundamental no es esto, lo fundamental es la relación entre cada uno. Lo musulmán se basa en esto, en la relación entre los seres y sobre eso. La ley musulmana dice que Dios no interviene entre tú y yo (...) Entre nosotros cada uno tiene su fe y hay que respetar mutuamente (E23)

¹⁰Introducimos aquí la oportuna advertencia de Dolores Juliano, que escribe lo siguiente:

Cuando se realizan investigaciones consultando a los hombres de una sociedad cualquiera, estos tienden a desarrollar un discurso que subraya sus privilegios de género, como una manera de afianzar su propia posición social. En el caso del mundo árabe, los hombres musulmanes entrevistados por hombres occidentales, suelen desarrollar un discurso auto-valorativo, que es exactamente el que los investigadores están dispuestos a creer, porque se corresponde con sus propios estereotipos. Cuando se trata del discurso de las mujeres del grupo, si éste no coincide con esas expectativas, la aceptación se vuelve más recelosa, y se calcula que están manipulando las descripciones de sus experiencias (Juliano, 1998: 14).

Para el grueso de ellos se trata de una cuestión secundaria, algo que se valora en menor grado que la creencia islámica, sobre todo cuando la mujer –la esposa– no es de origen musulmán y, especialmente, si no se ha convertido al Islam:

Mi mujer no se tapa. Hemos entrado en un conflicto alguna vez porque he visto que si se tapa ya no la va a admitir la sociedad igual (...) Una cosa es ser musulmana y otra cosa es taparse. De hecho aquí no encuentras a muchas mujeres musulmanas, no pueden. Además, fui a preguntar a la mezquita y me dijeron que mucho más importante que taparse el pelo es que mantenga y conozca lo que es (E12)

Tanto estos hombres como las mujeres musulmanas entrevistadas coinciden en distinguir entre la dimensión moral del comportamiento y los usos indumentarios:

Yo me pongo chilaba. Pero pienso que el vestido *-hiyab-*... Es más lo que hay dentro del corazón de cada persona. A veces puede ocurrir que la persona que se lo ponga no lo respete. Yo prefiero la persona que no se lo pone y que tiene un comportamiento humano. Prefiero a esta persona que a la otra que se lo pone fingiendo que es una buena persona, que lo respeta y se respeta a sí misma. Pero normalmente es una obligación (E11)

Paradójicamente, unos y otros, hombres y mujeres musulmanes, vuelven a coincidir en su discurso en la crítica al modelo de vestimenta femenino de la modernidad occidental. Dicha crítica supone una cierta forma de reapropiación de la modernidad, o lo que es lo mismo, un intento de islamización de la modernidad. Un inmigrante argelino, casado con una mujer española no convertida al Islam con la que ha tenido una hija, expresaba esta idea de la siguiente forma:

Eso no quiere decir la modernidad como la toma mucha gente, para la forma de vestir. Por ejemplo, la mujer musulmana tiene que ser moderna en el sentido de destaparse. Eso para nosotros no es modernidad. No tiene nada que ver con la modernidad. La modernidad tiene que ser a nivel cultural, a nivel de creaciones, de cosas así. No físicamente. Ir con unos vaqueros o una chilaba no cambia mucho, la verdad. Es un signo de identidad, ni más ni menos (EM27)

La profesora universitaria argelina entrevistada lleva la argumentación más lejos y, al relatar su propia experiencia vital, su discurso evidencia que para ella la posible

exhibición del cuerpo no es una ventaja de la modernidad migratoria, sino que puede suponer incluso una falta de coherencia:

Yo la minifalda la llevé antes de los quince años. Luego, sola, sin que nadie me lo mandara, bajé el nivel de la falda por debajo de las rodillas, porque me planteé mi manera de ser, pero nadie me obligó a hacerlo. Quiero estar cómoda y no tener problemas ni con la gente ni con Dios. Si en Argelia nunca me puse la minifalda aquí tampoco. No porque esté en España y pueda llevar minifalda... Las cosas que no he hecho en Argelia no las hago aquí (E19)

Algo parecido piensa la joven universitaria libanesa que usa el *hiyab* o el pañuelo islámico en inmigración. Su discurso sobre la modernidad reinvierte totalmente los términos occidentales, hasta el punto que no sólo considera que el uso de estas prendas no está reñido con la modernidad, sino que piensa que se trata de una vía de acceso a la modernidad más coherente que el mismo acto de descubrirse: “para mí ser moderna no significa vestir una minifalda. Ser moderna es tener autonomía y poder decidir lo que quieres hacer en la vida” (E8)