

L'islam i les dones. Europa i l'islam. Un joc de miralls

Yolanda Aixelà

INTRODUCCIÓ

Al llarg de la seva història, les societats musulmanes han construït un imaginari col·lectiu al voltant de com haurien de ser els homes i les dones. L'Alcorà, el text sagrat, ha proporcionat els fonaments d'aquestes identitats sobre una suposada complementarietat sexual establerta sobre uns criteris biologicistes de diferenciació que tanmateix es plasmarien en una compartimentació sexual de l'espai. Alhora, la veracitat de l'Alcorà com a text revelat per l'arcàngel sant Gabriel al profeta Mahoma, permetria legitimar una construcció de gènere fonamentada en una idea d'autenticitat de gran utilitat per a assenyalar les seves diferències amb altres societats no musulmanes. Aquest fet es va posar de manifest en les societats magrebines al llarg del segle XX, països on l'afirmació i

recuperació de la seva especificitat cultural, després d'unes colonitzacions sagnants, requeria l'adopció d'uns símbols que fossin baluards de la «via musulmana». Entre aquests símbols, les dones i, vinculat a elles de manera indissoluble, el vel *-hiyab*.

Ara, també s'ha de constatar la necessitat d'analitzar la construcció social de les dones musulmanes que s'ha fet a Europa ja que sovint es tracta d'una percepció propera a la seva victimització, il·lustrada amb alguns casos especialment clars pel que fa a la subordinació femenina (bé que difícilment podria ser defensada de manera general al total de les societats musulmanes). A propòsit d'això, cal assenyalar com, per exemple, a les societats magrebines les dones han tingut uns poders, en ocasions perifèrics, que els permetien transformar la seva realitat quotidiana. No obstant això, la manca de coneixement sobre aquests països i la interpretació sociopolítica i mediàtica d'algunes pràctiques culturals s'entestava a mantenir un discurs pejoratiu fonamentat en el tradicionalisme musulmà i el seu endarreriment cultural. Evidentment, Europa s'erigiria portaveu de la denúncia de la subordinació femenina en les terres de l'islam sobre el criteri de la seva «superioritat» i «modernitat social» envers la igualtat dels individus al si de la societat.

Yolanda Aixelà és professora d'Antropologia a la Universitat d'Alacant. Doctora per la UB, ha fet treballs de camp al Marroc. És autora de *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género* (Eds. Bellaterra, 2000) i cocoordinadora de *Barcelona, mosaïc de cultures* (Bellaterra, 2000). Ha publicat diversos treballs sobre temes relacionats amb Àfrica, gènere, multiculturalisme, dona i gènere al Magrib.

LES DONES A L'ISLAM:
DE L'ALCORÀ A LES
PRÀCTIQUES JURÍDIQUES

Són diversos els estudis que defensen la possibilitat d'interpretar la vida quotidiana de les dones musulmanes a partir d'una relectura de l'Alcorà que permeti assenyalar deures i obligacions femenines des d'una perspectiva quasi essencialista (per exemple, Motahari, 2000).

Ara bé, malgrat que el Llibre proporciona una construcció social dels sexes fonamentada en la complementarietat sexual, és cert que, després, aquest imaginari col·lectiu musulmà edificat sobre l'Alcorà respecte a la categorització sexual ha entrat sovint en col·lisió amb les pràctiques socials de cada context.¹ De fet, aquest plantejament el vaig desenvolupar en la meua tesi doctoral (Aixelà, 2000) on l'objectiu no era trobar una descripció de la dona musulmana singular i ahistòrica, sinó analitzar la influència de la construcció de gènere alcorànic en les pràctiques jurídiques del Codi Familiar Marroquí, *Mudawwana*.

I és que cal destacar que es donen diferències importants en la pràctica jurídica de cada país que depenen dels seus interessos particulars. Així, ens trobem que l'Alcorà pot enunciar moltes propostes però que és cada govern qui té la possibilitat de desenvolupar la que és més propera a les seves polítiques socials.² A propòsit d'això, a continuació es presenten dos exemples sobre la polèmica relectura del Llibre: l'un mostra la importància de la tria jurídica a l'hora de redactar els codis familiars a cada país i l'altre posa en relleu les pròpies contradiccions contingudes en les societats islàmiques.

Respecte al primer exemple cal dir que Tunísia és un cas especial dins l'òrbita nord-africana en alguns aspectes jurídics relacionats amb les dones (Aixelà, 1998). Per exemple, allà es va prohibir la poliginia. Això va ser possible perquè els legisladors, a l'hora de redactar el seu Codi Familiar, *Madjala*, inspirat com tots els altres existents al països arabomusulmans en l'Alcorà, van triar aquelles sures que avalaven les seves propostes. Mostrem a continuació com es va poder defensar i legitimar la monogàmia. Primer es va recuperar la sura que regula el matrimoni, la qual consta de dues parts amb continguts força diferents: la primera diu «Caseu-vos, doncs, amb una bona dona que us agradi i serveixi bé, dues, tres o quatre dones...» [sura IV «Les dones», versicle 3]; una segona afirma: «Si teniu por de no ser justos, que en sigui una sola... Això és més adequat per a no ser injustos...» [sura IV «Les dones», versicle 3]. Després, els legisladors tunisians van triar la part del text que els resultava més idònia dins del seu programa de govern: en comptes d'agafar la primera part, que permetia la poliginia, van agafar la segona, que la censurava per la dificultat de ser completament igualitària amb totes quatre esposes. El resultat va ser que Tunísia va poder aprovar la monogàmia amb l'aval alcorànic, fruïnt de la legitimitat islàmica necessària per a defensar-la al si de la seva societat.

El segon exemple es desenvolupa a l'Aràbia Saudita. Aquest país és un lloc de gran influència per tot el món musulmà i va presentar una polèmica molt interessant als anys vuitanta al voltant de les obligacions de les dones (Hijab, 1994: 47). D'una banda, algunes interpretacions for-

ça conservadores de les institucions religioses, representades pel xeic Abdel-Aziz Bin Abdullah Bin Baz, defensaven que l'Alcorà ordenava a les dones quedar-se a les seves cases, velar-se i obeir les ordres dels homes. Això era defensat des d'un versicle referent a les esposes del Profeta, que considerava que aquestes havien de diferenciar-se de la resta de dones per la seva puresa i la seva fe. Ara bé, altres estructures de l'entramat islàmic del país no hi estaven d'acord. Al seu parer, el fet precisament de no ser les esposes del Profeta les alliberava d'aquestes obligacions alcoràniques.

Aquests dos casos, Tunísia i l'Aràbia Saudita, són de gran utilitat a l'hora de demostrar les importants contradiccions jurídiques islàmiques existents al si de diversos països musulmans. De fet, proven la dificultat d'establir una homogeneïtat totalitzadora en les pràctiques socials i jurídiques respecte a la vida quotidiana de les dones al món islàmic.

LES DONES MUSULMANES I LA COLONITZACIÓ

Les estructures colonials europees establertes a diversos països de l'òrbita musulmana mediterrània van criticar la situació que patien les dones. La crítica no sempre implicà la transformació de la seva situació social, de fet, més aviat no es van generar gaires canvis (Aixelà, 2000). Per exemple, l'escolarització, que era un dels factors que es considerava que podia facilitar la fi de la seva subordinació als homes, s'estendria de manera molt lenta a bona part d'aquestes societats, i el veritable desplaçament als

diferents països no es produiria fins després de la independència.

No obstant això, i malgrat que la majoria dels colonitzadors no van incloure millores sociojurídiques per a les dones en tota l'ocupació colonial, el col·lectiu femení passava a estar en el punt de mira dels europeus. Un cas molt clar va ser l'algerià, perfectament narrat per Fanon (1966: 22), qui ens explicà que durant la guerra d'independència els mateixos francesos, en un intent de disminuir la influència social de l'islam, escolliren les dones com el col·lectiu que havien de subvertir a fi d'introduir transformacions profundes en la societat ocupada: «Primer s'intentà l'abordament de les dones indigents. A cada quilo de blat s'afegeix una dosi d'indignació contra el vel i el tancament. Després de la indignació vingueren els consells pràctics. S'invita les dones algerianes a jugar "un paper fonamental, capital" en la transformació del seu destí... L'administració colonial invertí sumes importants en aquest combat. Després d'afirmar que la dona representa l'eix de la societat algeriana, es despleguen tots els esforços per a controlar-les... En el programa colonialista, la dona està encarregada de la missió històrica de desviar l'home algerià. Es vol convertir la dona, guanyar-la per als valors estrangers...». Ara bé, Fanon (1966: 31) també relatà el fracàs de les interessades polítiques franceses: «la tenacitat de l'ocupant per desvelar les dones, per convertir-la en una aliada en l'obra de destrucció cultural, reforçà els hàbits tradicionals». I afegia: «a l'ofensiva colonialista sobre el vel, el colonitzat oposa el cult al vel... l'actitud de les algerianes enfront del vel s'interpreta com una actitud global enfront de l'ocupació estrangera».

Un fet molt semblant va succeir a Egipte, on les estructures colonials criticaven fortament alguns temes vinculats amb les dones com eren l'exclusió espacial, el vel i la circumcisió femenina³ (Hijab, 1994). Se suposava que els egipcis havien d'abandonar aquestes pràctiques socials que deixaven al descobert el seu endarreriment cultural. No obstant això, la pressió colonial només va servir perquè certes estructures consideressin que aquests canvis eren innegociables per tal com representaven una part de la seva especificitat cultural enfront dels ocupants. De fet, igual que passà en altres països, els colonitzadors tampoc desenvoluparen polítiques específiques que condicionessin la seva davallada social.

L'AFIRMACIÓ IDENTITÀRIA A TRAVÉS DE LES DONES: NACIONALISMES I FEMINISMES

Al mateix temps que les estructures colonials plantejaven la necessitat de transformar l'estatus de les dones, van ser molts els partits polítics conservadors i nacionalistes que van fer servir les dones com a actius socials que havien de facilitar l'afirmació identitària islàmica en tant que reproductores culturals: s'entenia que els canvis que es produïssin en el seu estatus podien ser entesos com símptomes de les transformacions que podien aparèixer en les societats musulmanes contemporànies, com una amenaça de transformació sociocultural, i com una manera d'establir cap a on triaven dirigir-se aquests països des d'una perspectiva cultural. De fet, es generà una estranya vinculació entre nacionalisme i feminisme a partir de termes com autenti-

citat i complementarietat, que seria posteriorment contestada per alguns partits polítics d'esquerra que defensarien una transformació de l'estatus femení des de conceptes com ara «igualtat» i «drets humans».⁴

Un clar exemple de la postura nacionalista seria el marroquí Allal el-Fassi, qui vinculà «dones» amb «renaixement moral» ja que, a parer seu, elles eren les que havien aconseguit mantenir-se al marge de les temptacions d'Occident. Bona part de les propostes d'el-Fassi per a les dones apareixerien en una de les seves obres més conegudes, publicada el 1952, *L'autocrítica*, on plantejaria la necessitat d'eliminar la poligínia i limitar el repudi. No obstant això, el-Fassi no plantejaria mai la igualtat dels sexes ja que defensava la complementarietat d'homes i dones.

Cal remarcar que en el fons de les reclamacions polítiques nacionalistes o de les d'esquerra es trobava la vindicació de les dones com a actors de primer ordre en la societat. La diferència més important estava en la fita a assolir: d'una banda, es consolidaria un discurs que vincularia la necessitat que les dones, un cop arribada la independència nacional, fossin les perpetuadores de l'especificitat cultural de l'islam a través del seu seguiment estricte de les propostes de gènere filtrades a l'Alcorà, i, de l'altra, sorgiria un discurs que defensaria la necessària transformació de l'estatus femení amb vista a la seva adquisició de nous drets i deures que les equipararia als homes en les diferents esferes polítiques i econòmiques.

En qualsevol cas, es fa necessari incidir en l'estreta relació establerta entre nacionalisme i feminisme, fomentada per molts polítics a través de diverses publicacions: l'objectiu era mostrar les excel·lències de

l'islam envers les dones essent els primers a denunciar el costum com el gran corruptor d'unes lleis originàriament igualitàries.

LES DONES MUSULMANES DES DE FINALS DELS ANYS SEIXANTA A L'ACTUALITAT: NOVES VISIBILITATS SOCIALS

Les dones s'han anat incorporant al món laboral i a la vida política a molts països musulmans des dels anys seixanta. De fet, en alguns casos com ara Egipte aquesta participació es remunta a principis del segle xx. Si bé s'ha tractat d'una incorporació lenta i que s'ha desenvolupat en diferents períodes segons el context, és un procés del tot irreversible malgrat les negatives d'algunes estructures islamistes. Aquesta adquisició femenina de noves responsabilitats ja implica la reestructuració d'una construcció de gènere, que tradicionalment s'edificava des de la complementarietat sexual, i que encara en l'actualitat és defensada pels qui recuperen el text alcorànic per a establir les obligacions dels homes envers les dones i a la inversa: avui dia, les dones com els homes treballen en l'economia formal i informal, i militen i participen en tota mena de partits polítics i estructures associatives.

De fet, aquests factors que s'han anat desenvolupant a les societats d'origen, visibles també entre les dones musulmanes europees, han transformat la percepció que es tenia de l'islam com una religió eminentment masculina: s'ha generat una feminització de l'islam propiciada i condicionada per la percepció pública femenina (Amiriaux, 2003) i per la seva participació social, que a Europa s'ha vist vinculada

estretament amb la victimització històrica d'aquest col·lectiu (Aixelà, 2000).

Ara bé, cal dir que l'islamisme ha col·laborat de manera important en la visibilització femenina ja que bona part del seu discurs s'ha desplegat al seu voltant. Com recuperaven Imache i Nour (1994: 15) per a molts islamistes «el *hiyab* distingeix la musulmana de la no musulmana». Com afirmà Kasriel, el vel permet donar una imatge de tradicionalisme a una societat que ja s'ha transformat. És més, alguns d'aquests grups islamistes, com el Front Islàmic de Salvació algerià, proposava, a partir de la seva publicació *Mounquid*, tot un seguit de prohibicions que havien de respectar les dones com eren: 1) la dona no pot ser cap polític d'un Estat; 2) la dona no pot ser jutge; 3) la dona no pot exercir una activitat assalariada (qüestió en la qual es contradeien constantment); 4) la dona ha de vestir el *hiyab*; 5) la dona ha de rebutjar compartir espais amb els homes; 6) la dona ha d'evitar la pràctica esportiva.⁵ De fet, aquesta mateixa publicació destacava els drets de les dones: 1) el dret a la instrucció; 2) el dret al respecte; 3) el dret a herència; 4) el dret a donar el seu parer; 5) el dret a votar; 6) el dret a lluitar en nom de Déu; 6) el dret a realitzar una activitat assalariada (el més matisat).⁶

Totes aquestes qüestions vinculades amb els drets i deures de les dones s'han arrelat en una concepció femenina que establiria amb claredat les seves activitats prioritàries: la maternitat i l'educació dels infants. Aquests grups consideraven que elles eren les reponsables de les generacions futures.

Aquestes propostes algerianes tan explícites no han estat tan visibles en el cas marroquí, en part, potser, perquè la for-

mació Justícia i Caritat (al-‘Adl wa-l-Ihsan) ha tingut, els últims temps, una dona com a màxim líder de l’associació: Nadia Yassin, filla de l’històric islamista moderat Abdassalam Yassin. Resulta de gran interès analitzar el discurs de la Yassin ja que, a partir de propostes properes a l’afirmació de la dona musulmana com a mare i esposa i criteris de separació espacial i autenticitat islàmica, propugna la participació sociopolítica de les dones al Marroc.

LA PERCEPCIÓ SOCIAL DE LES DONES MUSULMANES A EUROPA

La controvèrsia existent al voltant de la manera com són pensades les dones musulmanes en les seves societats d’origen també és present a Europa, si bé s’ha de dir que la seva adquisició de noves responsabilitats socials desenvolupada al llarg del segle XX ha estat menys coneguda.

En contextos europeus, sovint s’ha relacionat col·lectiu femení amb «patriarcat»: s’ha imaginat la dona com un ésser reclus a la llar, subordinat als homes del seu grup familiar. De fet, el discurs sobre la suposada «superioritat europea» envers aquestes societats, que autors com E. Said van denunciar fa molt temps, és encara vigent i ha estat corroborat per l’actitud intransigent dels islamistes envers el col·lectiu femení. El resultat ha estat un malentès enorme, de difícil tractament des de les dues ribes mediterrànies, ja que la informació que s’intercanvia és fruit, fonamentalment, d’estereotips socials.

Part de la imatge distorsionada que es té de les dones musulmanes a Europa es fa manifesta amb el polèmic ús del vel, *hiyab*.

Un sector de la ciutadania europea ho interpreta com un símbol del tancament femení, de la seva supeditació als homes i de l’endarreriment cultural de l’islam, anàlisi que ha estat propiciada a Europa per un tractament polític, mediàtic (Coman, 2003) i, en alguns casos, científic (Amiriaux, 2003), condicionat per algunes estructures interessades a amplificar unes interpretacions properes a relacionar l’islam amb la barbàrie (Said, 1991; Bartra, 1996; Martín, 2002).

Tanmateix, certes afirmacions enunciatades per diverses estructures musulmanes, tant a les societats d’origen com a les europees, sovint no faciliten una revisió d’aquestes distorsions, ja que apareixen alguns discursos inflexibles sobre l’ús del vel que plantegen que el *hiyab* evidencia el valor i la dignitat de les dones alhora que fa patents la continuïtat, el valor i la dignitat de l’islam. En aquest sentit, Motahari (2000: 13) emetia la raó, a parer seu fonamental, que justificava el vel femení: «Que la dona es cobreixi en presència d’un home estranger es troba entre les qüestions islàmiques d’importància, i està especificat en el mateix i noble Alcorà».

En qualsevol cas, i tal com han constatat diversos autors com ara Kilani (2000, 2002, 2003) o Amiriaux (2003), el vel femení s’interpreta des d’Europa com el símbol de l’antimodernitat, com l’arcaisme de què són *víctimes* les dones musulmanes. Això és important perquè és un dels fonaments sobre els quals es construirà la irreductible incompatibilitat entre l’islam i els valors democràtics de la «modernitat». Un clar exemple de la polèmica és l’ús del vel dins les escoles, afer que ha comportat un debat sobre aquest particular a diferents països europeus, com ara França i Espanya.

A propòsit d'això, Kilani (2000) es va posicionar amb claredat sobre l'actitud d'alguns països europeus enfront dels seus ciutadans de religió musulmana: els discursos polítics no feien sinó privilegiar un aspecte particular de les diferències que havia de servir per a construir la diferència essencial, la diferència que generaria totes les altres i que les explicaria al mateix temps. L'islam seria la diferència cultural que distingiria els immigrants provinents de països islàmics, tinguessin o no la nacionalitat, haguessin nascut o no a Europa, de la resta de la ciutadania: eren les anomenades segones, terceres i quartes generacions.

CONCLUSIONS

Com hem observat en aquest article, tant les societats europees com les islàmiques, fa molt de temps que encreuen les seves mirades sobre les dones musulmanes. Aquest fet els ha atorgat a elles una responsabilitat injusta, que no els pertocava: la perpetuació, o no, de la societat musulmana. Tanmateix, l'accés a la seves opinions sobre el paper social que haurien de dur –o d'haver dut– a cap, en la legitimitat i consolidació de la identitat musulmana ha estat del tot impossible.

La situació encara es fa més difícil d'analitzar amb claredat quan aquestes dones musulmanes són a Europa (o són europees) i volen fer servir un *hiyab* que, també en el nostre imaginari col·lectiu, es relaciona amb el tradicionalisme de l'islam, amb la subordinació femenina i, el que és pitjor, amb una identitat religiosa de característiques supranacionals.

Al rerefons d'aquestes qüestions, i més enllà de la perspectiva de gènere, un fet

cada cop més evident: Europa, a més de catòlica, protestant i jueva, entre altres coses, és musulmana. Aquesta realitat cultural i religiosa del segle XXI, fruit de les migracions, hauria d'implicar una revisió de com s'està fent la construcció de l'*altre*, sobre tot perquè, cada cop més, aquest *altre* musulmà serà més proper a nosaltres i acabarà essent europeu –tal com afirmava recentment Roy (2003). Ara bé, no hi ha cap dubte que això comportarà conflictes, i no sols per la imatge profundament negativa que té el col·lectiu musulmà en les societats europees, sinó també perquè en molts països europeus les religions formen part intrínseca de les identitats nacionals. Tanmateix, cal destacar que moltes de les dones musulmanes que vesteixen el vel a Europa ho fan des d'una pràctica religiosa triada i des d'una pràctica política vindicativa. Però, novament, això comportarà conflictes ja que, com diversos estaments oficials es pregunten: de quina manera es pot incorporar aquest *altre* a la ciutadania si aparentment sembla tan diferent de la resta i no accepta les regles del joc?

BIBLIOGRAFIA

- AIXELA, Yolanda (1998): «Derechos y deberes de las mujeres en el Magreb. Una aproximación comparativa en el campo legislativo», *Auraq*, 19, Ministerio de Asuntos Exteriores, pp. 250-267.
- (2002): «Multiculturalismo y derecho. El caso de los inmigrantes marroquíes en España», en Fauria i Aixelà (coord.): *Barcelona, mosaic de cultures*. Barcelona, Museu Etnològic/Bellaterra.
- (2002): *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona, Bellaterra.
- L'Alcorà*. Traducció del Dr. Mikel Epalza. Barcelona, Proa, 2001.

- AL-WAHHĀB KHALL (1997): *Les fondements du droit musulman*. París, Al Qalam.
- AMIRAUX, Valérie (2003): «Discourses voliés sur les musulmanes en Europe: comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes?», *Social Compass*, 50 (1), pp. 85-96.
- BARTRA, Roger (1996): *El salvaje ante el espejo*. Barcelona, Destino.
- BAUMANN, Gerd (1997): *The multicultural riddle*. Nova York i Londres, Routledge.
- COMAN, Mihai (2003): *Pour une anthropologie des Médias*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- FANON, Frantz (1966): *Sociología de una revolución*. Mèxic, Era.
- HIJAB, Nadia (1994): *Womanpower. The Arab debate on women at work*. Cambridge, Cambridge University Press.
- IMACHE, Djedjiga i Inès NOUR (1994): *Algériennes entre islam et islamisme*. Aix-en-Provence, Edisud.
- KASRIEL, Michèle (1989): *Libres Femmes du Haut-Atlas?* París, L'Harmattan.
- KILANI, Modher (1999): *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*. París, Editions Payot Lausanne.
- (2002): *L'universalisme américain et les banlieues de l'humanité*. Montreaux, Editions Payot Lausanne.
- (2003): «Équivoques de la religion et politiques de la laïcité en Europe. Reflexions à partir de l'islam», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 121, pp. 69-86.
- MARTÍN CORRALES, Eloy (2002): *La imagen del magrebi en España*. Barcelona, Bellaterra.
- MOTAHARI, Mortada (1998): *La question du Hijab*. Beirut, Dar Al- Bouraq.
- NASIR, Jamal (1994): *The status of Women under Islamic Law*. Londres, Graham & Trotman.
- ROY, Oliver (2003): *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona, Bellaterra.
- SAID, Edward (1991): *Orientalisme* (1978) Vic, Eumo.
1. Un bon recull de pràctiques jurídiques en el món musulmà el proporciona J. Nasir (1994).
 2. Per apropar-se al funcionament jurídic en el món musulmà es pot consultar A. Wahhâb Khallâf.
 3. Cal assenyalar que Egipte és l'únic país de la Mediterrània africana on es practica la clitoridectomia. D'altra banda, cal destacar un llibre dels seixanta que recull la mirada colonial sobre la societat egípcia. És el publicat per El Masry, *Drama sexual de la mujer árabe*.
 4. Els especialistes els van categoritzar de maneres diferents, però els objectius polítics i els continguts socials eren força similars. Per aprofundir el debat es pot consultar Aixelà (2000).
 5. Imache i Nour (1994: 46).
 6. Imache i Nour (1994: 45).