

Ciudadanía y vida social bajo el velo integral*

Citizenship and social life under the burka

Cristina García Pascual
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Universitat de València

Fecha de recepción: 10/01/2016 | De aceptación: 30/05/2016 | De publicación: 22/06/2016

RESUMEN

El debate sobre el velo islámico, en sus múltiples formas, se mantiene en Europa desde hace décadas y parece estar lejos de poder darse por concluido. Sobre el modo en que van vestidas algunas mujeres musulmanas se extrae una consecuencia clara: una mujer velada es una mujer sometida, sumisa y controlada en el marco de un modelo patriarcal especialmente duro. Pero ¿es esto así? ¿la indumentaria de las mujeres nos ofrece toda esa información? o más aun ¿nos indica sin lugar a dudas una situación de sometimiento tal que justifique la intervención del legislador, que exija prohibiciones y sanciones, o incluso que los más altos tribunales europeos sienten jurisprudencia sobre esas formas de vestir? Responder a estas preguntas es el objetivo de este artículo.

PALABRAS CLAVE

Multiculturalismo, sexism, ciudadanía, igualdad, minorías

ABSTRACT

The debate on the Islamic headscarf, in its many forms, has been an on-going source of controversy in Europe and will continue to be so for many years to come. The inevitable conclusion to which one comes on the subject of Muslim women's attire is somehow that she must be submissive and under the control of a particularly harsh patriarchal model. But is this so? Is women's choice of clothing so enlightening and self-explanatory so as to give us all this information? Moreover, is it really an undeniable indicator of subordination? If it were, would it justify a legal interference, that is to say the enforcement of prohibitions and sanctions, and to what degree? Do the highest European courts have legitimacy in order to dictate jurisprudence on the matter? Answering these questions is the essential aim of this article.

KEY WORDS

Multiculturalism, sexism, citizenship, equality, minorities

*Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto "Acceso a la justicia y garantía de los derechos en tiempo de crisis: de los procedimientos tradicionales a los mecanismos alternativos" (DER2013-48284-R) del Ministerio de Economía y Competitividad.

Sumario: Introducción. 1.- Genealogía y transformaciones del deber de “cubrirse con el manto”. 2.- El velo en Europa. Legislar y juzgar sobre códigos de vestir en sociedades democráticas. 3.- El velo y los derechos de las mujeres. 4.- El velo integral ¿símbolo o instrumento desigualdad? 5.- Autonomía de las mujeres y exigencias de la vida en común

Hace ya décadas que en muchas sociedades europeas se debate con mayor o menor intensidad la indumentaria de las mujeres musulmanas. Concretamente sobre si es legítimo que porten en lugares públicos la cabeza cubierta haciendo ostensible su adscripción religiosa, si es legítimo que lo hagan si son menores de edad en las escuelas y todavía más si resulta admisible que se presenten en el ámbito público con el rostro cubierto con prendas como el *niqab* o el burka.

El debate se sitúa en el marco de lo que algunos han llamado el discurso del miedo¹, que tendría una dimensión global como tantos otros fenómenos de nuestros días y que explicaría el

¹ Javier de Lucas habla de la política del miedo “*que trata de paliar la pérdida de agregación de las clases convertidas en precariado y produce un efecto de estratificación social que propicia una situación estructural de violación de los derechos humanos muy poco acorde con los presupuestos normativos mínimos del Estado de Derecho*”. (DE LUCAS, J., *Mediterráneo: El naufragio de Europa*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2015, p. 53)

extendido sentimiento colectivo de vivir acuciados por múltiples peligros, por una constante sensación de inseguridad. El relativo bienestar alcanzado por los países del primer mundo no serviría para calmar las preocupaciones de sus poblaciones. Un malestar que sería aquí difícil de justificar, (a pesar de la alarma terrorista), teniendo en cuenta que se trata de sociedades extremadamente seguras, comparativamente y en términos históricos, pero el miedo no parece atender a cifras o datos se construye sobre generalizaciones, reduccionismos, sobre el pasado más inmediato, tal vez sobre los últimos atentados en Europa, reforzando siempre la visión del otro como una amenaza.

Ese miedo inaprensible, en cierto grado difuso, alimentado por los discursos políticos y propagado por los medios de comunicación de masas habría encontrado una de sus personificaciones en todo aquello que procede del Islam. Una religión, una cultura que tan fácilmente en los medios de comunicación se asimila a violencia, incapacidad para construir espacios democráticos o para tratar en régimen de igualdad a las mujeres². A menudo enfrentamos cultura islámica y cultura occidental “*interiorizando* --como sostiene la arabista Gema

² Entre otras cosas porque como explica Jesús Ballesteros se confunde el Islam con el islamismo, la religión con su enfermedad, con la subordinación de la propia religión a la política. (BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Valencia, EIU, 2006).

Martín Muñoz-- *una imagen reduccionista y monolítica de nosotros y ellos, las dos «culturas», como si se tratase de universos cerrados, donde millones de seres humanos identificados como occidentales o musulmanes representaran culturas uniformes ajenas, cuando no antagónicas, la una de la otra.* Miramos al mundo musulmán --nos dice la arabista-- y “*todos son uno, ignorando la gran diversidad que se extiende por una inmensa área geográfica a través de todos los continentes. Y ese uno es percibido como ajeno, separado y sin valores en común con nosotros, inferior y dominado por el fanatismo, el fundamentalismo y la irracionalidad*”³.

En el contexto del miedo, la visibilización de los musulmanes dentro de las sociedades europeas pone a algunos actores políticos y sociales inmediatamente en una posición defensiva, como si la estabilidad social tuviera como precio una comunidad monocolor donde la diversidad fuera invisible. A veces es el ideal de una sociedad sin religión, al menos en el ámbito público, otras el ideal de una sociedad sin una religión diferente a la mayoritaria. En ambos casos una comunidad sostenida por la homogeneidad de sus miembros donde las prácticas culturales no vayan más allá de los encantos del folclore.

³ MARTÍN MUÑOZ, G., “La islamofobia incosciente” en *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds.), Madrid, Casa Árabe-IEAM, 2011, p. 42.

Parte, de esa visibilización se hace posible a través de la indumentaria que portan algunos musulmanes y destacadamente algunas mujeres que usan el tan discutido velo. Las distintas indumentarias expresan una diversidad de identidades en la sociedad multicultural y para muchos y en relación al uso de velo ofrece valiosa información sobre la situación de las mujeres en la cultura musulmana. Cabría decir que la pretensión de leer una cultura, entenderla en su conjunto y estar así en disposición de valorarla, a través del estudio de lo que en un tiempo se denominó condición femenina, no es equivocada. Los índices de alfabetización de las mujeres, su incorporación al trabajo, su presencia en la Universidad o en el sistema educativo, en la vida política o en general en los espacios públicos nos da la medida no solo de su bienestar concreto sino también del de las sociedades en las que viven. Son datos que nos hablan sobre la intensidad de la democracia, la calidad de un sistema político y frecuentemente de manera mucho más certera que otros indicadores económicos⁴.

Una lectura ajustada de la situación en que se encuentran las mujeres en el amplio mundo de cultura islámica es pues una tarea especialmente relevante aunque en todo caso compleja y resistente a simplificaciones o reducciones. No

⁴ El Índice de Desigualdad de Género (IDG) utilizado por el programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) refleja la desventaja de la mujer y la pérdida en desarrollo humano debido a la desigualdad.

obstante en Europa, parece haberse encontrado una vía simplificada. La situación de las mujeres se puede deducir de la indumentaria que usan. Las formas de vestir pretendidamente contendrían mucha de la información que necesitamos a la hora de justificar algunas políticas públicas en torno a la comunidad musulmana en Europa. Y es que desde hace décadas el modo de vestir de las mujeres musulmanas ha producido constantes debates en el ámbito político, debates que han llevado a algunos parlamentos a legislar sobre el tema, y a la producción de una considerable jurisprudencia. Sobre el modo en que van vestidas algunas mujeres, concretamente sobre el hecho de que cubran una parte o la totalidad de su cuerpo parece extraerse una consecuencia clara: una mujer velada es una mujer sometida, sumisa y controlada en el marco de un modelo patriarcal especialmente duro.

Pero ¿es esto así? ¿La indumentaria de las mujeres nos ofrece toda esa información? O, más aun ¿nos sirve, para entender el mundo islámico, la cultura musulmana? ¿Nos indica sin lugar a dudas una situación de sometimiento tal que justifique la intervención del legislador, que exija prohibiciones y sanciones, o incluso que los más altos tribunales europeos sienten jurisprudencia sobre esas formas de vestir? Responder a todas estas preguntas exige empezar por el principio, es decir, requiere un esfuerzo por entender el sentido

o el significado de esas prendas de vestir antes de valorar la conveniencia y sobre todo la legitimidad de regular su uso. En cualquier caso cabe adelantar que la reducción de la situación de la mujer en el ámbito de los países de cultura islámica a la cuestión del velo constituye una clara simplificación que nos lleva a correr el riesgo de privarnos de una clave importante para entender cómo es el mundo islámico de hoy y cómo será el de mañana: la realidad de las mujeres musulmanas, su luchas y aspiraciones⁵.

1. Genealogía y transformaciones del deber de “cubrirse con el manto”

Por poco que viajemos por Europa o que visitemos algún país de cultura musulmana nos daremos cuenta de que entre la ocultación del cabello (en parte o en su totalidad) y la prendas que cubren integralmente el cuerpo de la mujer, media una gran variedad de indumentarias que nos hablan de distintas tradiciones dentro del mundo islámico o de diversas interpretaciones de lo que el Islam impone a sus mujeres, pero también de modas, incluso nos dan pistas sobre el estatus social de su portadora y de la relación que pretende establecer con el lugar en que se encuentra.

⁵ Vid., MARTÍN MUÑOZ, G., *El mundo árabe en busca de la excelencia democrática*, Valencia, PUV, 2012, p. 24.

Y es que el Islam, como es bien sabido, no es solo una creencia, una religión y por tanto una elección individual, es también una cultura, un orden jurídico-político, una religión de Estado. Todos estos elementos se unen necesariamente en el análisis de ese conjunto de prendas que, en principio con motivo meramente expositivos también aquí las vamos a agrupar bajo el término velo para más adelante pasar a discriminar. Partimos de la consideración de que el velo en cuanto vestimenta de muchas o de algunas mujeres musulmanas tiene en sí mismo una (i) dimensión sociológico-cultural, una (ii) dimensión religiosa y una (iii) dimensión política⁶.

(i) Empezando por la *dimensión sociológica-cultural* lo primero que habría que poner de manifiesto en referencia a todas las prendas dirigidas a velar el cuerpo de las mujeres es que su origen es preislámico, esto es, no son una invención propia del Islam, ni tampoco están relacionadas únicamente con esta religión, también tiene una vinculación con el judaísmo y el cristianismo.

En este sentido, el velo es fundamentalmente un instrumento más del patriarcado, es decir, de

afirmación de la autoridad de los hombres sobre las mujeres. Un instrumento que hace de la mujer el símbolo del honor del grupo y les niega individualidad. Surge para garantizar la exclusión de las mujeres del espacio público, puesto que cubriéndolas se las hace invisibles y se preserva su honor. El velo también tiene otros significados ligados sin duda a este sentido patriarcal primigenio. En algunos contextos marca o ha marcado el rango social de las mujeres, por ejemplo, de las mujeres libres frente a las esclavas, de las aristócratas frente a aquellas que pertenecen a las clases populares. En otras ocasiones el velo ha estado vinculado a las mujeres casadas o ha sido expresión de la cultura urbana frente a la cultura rural, un símbolo, también, que facilita o permite la preservación de la endogamia tribal. Siempre ha sido una marca de género.

La sociedad preislámica es obviamente una sociedad patriarcal, tribal y primitiva. Es el contexto en el que nace el Islam y también al que se enfrenta. El Islam se presenta, así, como un amplio proceso de civilización y de humanización. Cabría recordar que desde sus orígenes en el siglo VII el Islam constituye una religión que fundamenta la unidad de los pueblos árabes bajo un mismo dios pero también bajo un mismo derecho. El Islam ofrece una utopía religiosa como el judaísmo o el cristianismo pero a la vez, y a diferencia del cristianismo, también

⁶ El tema del velo islámico ya lo trabajé en año 2005 en un artículo del que aquí retomo algunas ideas GARCÍA PASCUAL, C., "El velo y los derechos de la mujeres", *Derechos fundamentales y sociedad multicultural*, J. Ansuategui ed., Madrid, Dykinson, 2005.

una específica estructuración del poder, del derecho, de la economía... Si el cristianismo aparece en el marco del imperio romano, de una organización altamente desarrollada tanto políticamente como jurídicamente, el Islam nace en el seno de una sociedad cuyas estructuras e instituciones políticas son extremadamente primitivas o si se quiere están todavía por construir.

(ii) Como es sabido, la *dimensión espiritual/religiosa*, política y jurídica del Islam se funda en el texto del Corán, un conjunto de normas de vida dirigidas a los musulmanes por Dios a través de su Profeta Mahoma. Una revelación que dura un período de treinta años. Como todas las religiones del libro alrededor de los textos sagrados se construye una ingente literatura religiosa. Debemos tener en cuenta que el Islam constituye eminentemente una religión práctica pues se desarrolla, ya en sus orígenes, en torno a la resolución de los problemas cotidianos de los primeros musulmanes, aquellos que vivieron junto al Profeta.

Mahoma emprende un camino hacia la unidad de los pueblos árabes y a través de sus propias dudas, de las interpelaciones de sus discípulos, familiares o conciudadanos, en búsqueda de las mejores soluciones para los problemas más variados, sienta las bases de una

nueva organización espiritual, política y jurídica. El Profeta reflexiona y espera que Dios le revele las repuestas. El Corán es así verdad revelada y a la vez un texto de normas de comportamiento establecidas como respuesta a los problemas planteados por la construcción de una nueva comunidad jurídica, política y espiritual. Una construcción que llevó a cabo Mahoma en un tiempo breve y con un éxito sin precedentes en la historia.

El Islam de hoy, integrado por países empobrecidos y con graves deficiencias democráticas, convulsionado por las guerras y golpeado por el terrorismo, mira al pasado, añora un período histórico que se confunde con lo literario, lo poético, imaginario, místico y mítico. Los problemas de hoy en el marco de los Estados teocráticos, donde no es posible la separación entre iglesia y Estado, se resuelven extrayendo de los textos sagrados las respuestas, haciendo entonces una difícil y compleja tarea de interpretación y reconstrucción hacia el pasado que no está al alcance de cualquiera y que, por tanto, resulta fácilmente manipulable a la vez que permite imponer un inmovilismo socio-político.

En este sentido, también la cuestión del velo en el marco del Estado teocrático exige una búsqueda en el pasado, en las palabras del Profeta, para justificar o no su imposición.

Existe una interpretación bastante generalizada del Corán como instrumento de liberación para las mujeres. Como Fátima Mernissi explica⁷, la religión islámica tiene un fuerte componente igualitario, reflejado en la propia relación de Mahoma con las mujeres, en la indiferencia que instaura en su vida entre lo público y lo privado. El Corán habla del hiyab en dos ocasiones con una cierta ambigüedad y sin imponer de una manera taxativa ni reglamentar su uso. Una de las *azoras* o referencias al velo constituye una respuesta a las circunstancias concretas vividas en la ciudad de Medina en la última década de la vida del profeta. Ante un clima de gran violencia social, de guerra civil, ante una calle violenta, frente a una situación que hace objeto a las mujeres de ataques cotidianos, en el contexto particular de esa ciudad, la *aleyá* 59 de la *azora* 33 dice: «¡Profeta! di a tus esposas, a tus hijas y las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es mejor para que se las distinga y no sean molestadas»⁸.

Ciertamente es posible imaginar que el hiyab va a permitir mayor libertad de movimiento para las mujeres en una situación de violencia en las calles, cuando se está dibujando la primera

comunidad de creyentes. También ahora, en algunas comunidades islámicas el hiyab puede dar una cierta libertad de movimiento a las mujeres que sería vetada si no se hiciera uso de esa prenda. Sin embargo, desde el feminismo islámico se nos recuerda que la opción por el hiyab representa tomar el Islam en su vertiente menos igualitaria y se insiste en su justificación por el Profeta en el contexto de una guerra civil o como cesión ante presiones que no puede obviar⁹.

En el marco de una religión en que se destierra la idea de vigilancia, en este sentido se explica la abolición del clero y la demanda de responsabilidad individual, el hiyab constituye un elemento perturbador. En lugar de exigir control a los posibles agresores vela a las mujeres y con ello identifica el cuerpo femenino con la desnudez, la vulnerabilidad y la falta de defensas. El velo se presenta como una forma de protección, pero impuesto por encima de contextos históricos y tiempos, simboliza la desprotección natural de las mujeres como un dato efectivo que no se puede cambiar. Fátima Mernissi describe así el momento de la imposición general del velo: «para las mujeres, no volverá nunca la seguridad a la ciudad... Las

⁷ Sigo las aportaciones de Fátima Mernissi sobre el sentido de velo en el Corán. Vid. MERNISSI, F., *El harén político. El Profeta y las mujeres*, trad. cast. I. Jiménez Morell, Madrid, Ediciones del oriente y del mediterráneo, 2002.

⁸ *El Corán*, trad. cast. de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 1999.

⁹ En palabras de Fatema Mernissi: “*en la batalla entre el sueño de Mahoma en una sociedad donde las mujeres puedan circular libremente en la ciudad, pues el control social será la fe musulmana que disciplina el deseo, y las costumbres de los hipócritas, que sólo imaginan a la mujer como objeto de violencia y concupiscencia, vencerá esta última visión*”. (MERNISSI, F., *El harén político. El Profeta y las mujeres*, cit. p. 212)

mujeres deberán pasearse por las ciudades sin piedad, ni seguridad, ojo avizor, envueltas en su *yilbab*. El velo, destinado a protegerlas de una calle violenta, las acompañará durante siglos, sea cual sea la situación militar de la ciudad. La paz no llegará nunca para ellas. Las mujeres musulmanas exhibirán por todas partes el *hiyab*, vestigio de una guerra civil que nunca tendrá fin»¹⁰.

Así podría decirse que el Corán puede tomarse por su aspecto igualitario y de justicia social o puede reinterpretarse en beneficio de los varones como un modo de preservar el modelo patriarcal. Muchos son los ejemplos que muestran la pervivencia de tradiciones preislámicas aparentemente incompatibles con el Corán hasta nuestros días en muchos países islámicos¹¹.

La interpretación patriarcal, que afirma la posición subordinada de la mujer en la sociedad, parece imponerse histórica y políticamente. El velo es un instrumento más para mostrar a la mujer como representante del honor del grupo o de la tribu y en consecuencia como sujeto que se

debe preservar, proteger, en definitiva, recluir en el ámbito privado.

(iii) Por lo que se refiere a la comprensión de la *dimensión política* del velo muchos contextos históricos se deberían tener en cuenta. Demasiados para las pretensiones de este artículo. A grandes rasgos cabría recordar que el tránsito entre el siglo XIX y el XX, el período histórico de la independencia para tantos países islámicos que vivían bajo el peso del colonialismo, es también el momento del surgimiento de nuevos partidos nacionalistas y movimientos por los derechos de la mujer que con un discurso modernizador pretenden debilitar el patriarcado. Quitarse el velo en este contexto será un símbolo de toda una generación que lucha por el progreso de las mujeres. El siglo XX será también el siglo del desarrollo del feminismo árabe y de la conquista paulatina del espacio público por parte de las mujeres.

Pero hoy, evidentemente, no es la lucha por la independencia el contexto de referencia en relación a la cultura musulmana, sino más bien la huella de una sucesión de crisis, fracasos y conflictos armados (la crisis de los años setenta y ochenta, el fracaso del panarabismo, del socialismo árabe y del pueblo palestino, las sucesivas crisis del petróleo, la guerra Irak y su enorme impacto sobre el equilibrio de medio Oriente, el fracaso de lo que se llamó la primavera

¹⁰ *Ibid.*, p. 217.

¹¹ Si el Corán reconoce el derecho a heredar de las mujeres, se conseguirá burlar este derecho promoviendo los matrimonios endogámicos que aseguran que los bienes de las mujeres permanecen dentro de la familia. Si el Profeta se pronuncia claramente por la abolición de la esclavitud, hasta bien entrado el siglo XX son muchos los países musulmanes en donde todavía es posible encontrar esa execrable institución.

árabe), la presencia de un fundamentalismo musulmán ligado a grupos terroristas y la persistencia de jóvenes generaciones sedientas de cambios pero muy alejadas de aquellos ideales postcoloniales y que en muchos ocasiones defienden una vuelta a lo propio, a lo autóctono como única alternativa de progreso. Las desesperanza, el desencanto encuentra cobijo en la tradición, en el conservadurismo y ciertamente también es caldo de cultivo para ese fundamentalismo religioso que hace bandera de la vuelta a lo primigenio, a un rigorismo moral pretendidamente original y sanador de los males de una sociedad que pareciera haberse alejado demasiado de sus raíces.

El deseo de un futuro mejor sin abandonar la tradición explica tal vez porque los cambios sociales que se producen en el mundo árabe no necesariamente lo hacen bajo el signo de la ruptura. Como dice Martín Muñoz en muchos países árabes “las componendas con la tradición o la ley patriarcal, los arreglos entre los modos de vida del pasado y los que se imponen hoy en día, así como las negaciones o estratagemas para evitar la norma sin transgredirla frontalmente, multiplican las realidades y las formas de evolución de lo antiguo o lo moderno¹².”

¹² MARTÍN MUÑOZ, G., “La revolución silenciosa de la mujeres árabes”, *El País*. 22 de diciembre 2010.

Como expresión de estas componendas podría entenderse la proliferación del uso de símbolos de identidad. Símbolos como la barba en los varones y el *velo* en las mujeres, muestran un sujeto que quiere ser identificado como musulmán, cuyo ideal no es su transformación en un ciudadano occidental sino que afirma unas señas de identidad propias de las que, considera, no debe avergonzarse. Signos de identidad visibles en jóvenes que abrazan las interpretaciones más exaltadas del islamismo pero también en aquellos que demandan libertad y derechos ciudadanos frente a regímenes políticos patrimonialistas perpetuados en el poder a través de prácticas políticas autoritarias y represivas¹³.

Las imágenes de las manifestaciones de la primavera árabe, de las que los medios de comunicación occidentales dieron cumplida información, mostraron a mujeres con todo tipo de vestimentas (con hiyab, o incluso con *niqab* o *abaya*) ocupando el espacio público con reivindicaciones de libertad. Ahora bien ese velo, en toda su diversidad, que algunas manifestantes portaban no es, ahora, la misma prenda de vestir contra la que lucharon las mujeres musulmanas en los años de la independencia. El velo actual, el que vemos en Europa mayoritariamente (el que tiene un valor de reivindicación identitaria) es un velo, que cubre el cabello y el cuello pero que

¹³ MARTÍN MUÑOZ, G., *El mundo árabe en busca de la excelencia democrática*, cit., p.8.

deja el rostro al descubierto. En otras ocasiones, mas raramente, el velo que observamos es el más estricto *niqab* que apenas deja los ojos al descubierto y que, sin embargo, sorprendentemente, en algunos casos no impide que su usuaria se manifieste públicamente, exija sus derechos antes los tribunales o pretenda incluso realizar una actividad pública con tal vestimenta. Por eso podríamos decir que el velo en sus múltiples modalidades es todavía hoy, por una parte, un símbolo de una identidad subordinada respecto a los varones pues sigue representado el deber de la mujeres de cubrirse, de velar su naturaleza vulnerable, mientras que, por otra parte, traiciona su papel como instrumento al servicio del patriarcado, puesto que ahora el velo que deja el rostro al descubierto va a permitir en muchos países la ocupación de parte del espacio público (escuela, universidad o administración pública...) por las mujeres.

2. El velo en Europa. Legislar y juzgar sobre códigos de vestir en sociedades democráticas

Los debates planteados en relación a la indumentaria de las mujeres musulmanas han seguido una secuencia podríamos decir de menor a mayor, primero el debate se centró en Europa en

el uso del pañuelo islámico o hiyab en centros docentes. Es decir se debatió sobre un velo que portado por la menores de edad en las escuelas, por las mayores de edad en las Universidades o por las profesoras en los institutos, oculta el cabello y el cuello. Mientras que en un segundo momento el debate, el que nos ocupa principalmente hoy en día, se desplazó del uso del hiyab al uso del burka o del niqab, es decir, al uso de un velo calificado de integral puesto que cubre la totalidad del cuerpo de la mujer dejando apenas un espacio abierto a la altura de los ojos portado en todos los espacios públicos.

Paralelamente la polémica sobre la presencia de mujeres veladas también ha ido de menor a mayor geográficamente. Lo que se inició como un debate francés se ha extendido a muchos otros países como Bélgica, Suiza, Alemania, Gran Bretaña, Italia, Holanda o España y parece lejos de poder darse por concluido. Cuando la discusión sobre el uso del velo se ha concretado en la intervención del Estado se han querido distinguir diversos modelos de gestión de la diversidad. De un lado, tendríamos el modelo francés que, como es bien sabido, parte de la laicidad como rasgo fundacional de la República. Y sobre el principio fundante de laicidad se pretende la exclusión de las expresiones religiosas del espacio público lo que ha permitido al Estado la regulación restrictiva del uso del velo islámico a través de normas de carácter general. De otro

lado encontraríamos el modelo anglosajón que parece inclinarse a formas más pragmáticas de gestión de la diversidad cultural en el marco de un acomodo razonable que no exige el desarrollo de prohibiciones generales sino deliberaciones y compromisos a nivel local. Entre ambos modelos encontraríamos un buen número de formas de gestión a través del tiempo y del espacio europeo. En los últimos años países como Holanda y Bélgica han optado por el uso de normas generales restrictivas mientras que en Alemania las prohibiciones generales que habían sido emitidas por algunos Landers¹⁴, han sido desautorizadas por el Tribunal de Karlsruhe como contrarias a la Ley Fundamental de Bonn. En España¹⁵ la posibilidad de una ley general prohibitiva también parece descartada optando por una especie de indiferencia por la cuestión como si la discusión se fuera a resolver por si sola o bastasen las decisiones judiciales para ir solventado los conflictos concretos.

¹⁴ Optando como decía C. Joppke en 2009 más por el asimilacionismo que por la integración. (JOPPKE, C., *Veil. Mirror of identity*, Cambridge, Polity Press, 2009 p. 53).

¹⁵ En España la polémica surgió también en los centros de enseñanza media en la primera década del nuevo siglo con casos como el de Fátima Eldrisi (Madrid 2002), Shaima Saidani (Girona 2007) o el de Najwa Mahla (Madrid 2010) de mayor impacto mediático. Sobre estos y otros casos puede verse SUSÍN BETRÁN, R., *Fronteras y Retos de la ciudadanía. El gobierno democrático de la diversidad*, Logroño, La Perla, 2012. También y específicamente sobre la cuestión del velo integral en España MORONDO TARAMUNDI, D., “El principio de igualdad entre mujeres y hombres frente a la prohibición del velo islámico integral” *Anuario de Filosofía del Derecho*, 30, 2014, pp. 291-307.

Desde el sistema francés se prohíbe el uso de velo en la escuela pública buscando afianzar los valores laicos e igualitarios de la República, mientras que el sistema británico permite a cada escuela imponer sus propias reglas de vestir y considera que esta diversidad de regulaciones juega a favor de las estudiantes y a favor de su derecho a la libertad religiosa. Tanto el modelo francés como el inglés se muestran más restrictivos con el velo integral. En Francia a través de la prohibición general no se puede vestir en ningún espacio público, en Gran Bretaña a tenor de la jurisprudencia no puede usarse en los centros educativos ni por las profesoras ni por las alumnas.

Por encima de las diferentes maneras de gestionar la diversidad lo que resulta evidente es que en Europa incluso en los países más apegados al modelo pragmatista inglés, la cuestión del velo ha entrado a formar parte del discurso político, en algún momento se ha relacionado con problemas de identidad nacional o europea, ha sido visto como un desafío a los valores sobre los que se asienta la vida en común y en consecuencia ha generado una amplia jurisprudencia estatal y supraestatal.

La controversia sobre el velo llegó ya en los primeros años del siglo XXI a la más alta instancia judicial europea en protección de los derechos humanos, el Tribunal Europeo de

Derechos Humanos de Estrasburgo. El alto Tribunal se ha manifestado en diversas ocasiones sobre las prohibiciones que en distintos países se han articulado en relación a los diversos modelos de velo islámico y su utilización en los espacios públicos. Y siempre avalando las políticas restrictivas de los Estados en pro de la laicidad y a favor de la restricción del uso de velo en el entorno educativo.

La última sentencia del TEDH sobre el uso del velo, sin embargo, irá más allá del ámbito estrictamente educativo. Efectivamente, en la sentencia del 1 de julio del 2014, “*S.A.S c. Francia*” el TEDH se pronunciará sobre la ley francesa que en 2010 estableció la prohibición general de cubrir el rostro en lugar público y lo hará afirmando que tal prohibición no constituye una violación de la Convención Europea de Derechos Humanos. Vale la pena detenerse en los argumentos que amparan la extensión a todo el espacio público de la prohibición del uso del velo integral.

El TEDH responde a la demanda de una ciudadana francesa de origen pakistaní que pretendía seguir llevando en público el *niqab* o el burka a pesar de la entrada en vigor de la ley prohibitiva (n. 2010-1192). La demandante alegará ante la Tribunal y en contra de esa ley la violación de algunos de sus derechos protegidos

por la Convención. Y manifestará que no se niega a identificarse o a mostrar su rostro cuando esto venga exigido por motivos de seguridad, a la vez que expresará que su deseo de vestir el *niqab* es libre y no está relacionado con las presiones de su marido o de su familia.

En la medida en que la apariencia individual constituye un expresión de la personalidad y la demandante se encontró ante el dilema de tener que optar entre el cumplimiento de lo establecido por la ley, (en contra de sus creencias religiosas) o portar el *niqab* (y exponerse así a ser sancionada) no cabe duda para el Tribunal que la norma francesa limita el derecho a la vida privada y a la libertad religiosa protegidos por el Convenio. Solo cabe determinar si esa limitación (que deberá ser siempre necesaria y proporcionada) se basa en fines legítimos o no.

Según el gobierno francés la ley n. 2010-1192 persigue dos objetivos: de un lado, la protección de la seguridad pública, de otro, el respeto a los valores mínimos de una sociedad democrática (*du socle minimal des valeurs d'une société démocratique et ouverte*), es decir, el respeto a la igualdad entre hombres y mujeres, a la dignidad humana y a la observancia de los requisitos mínimos exigidos por el “*vivre ensemble*”.

Respecto al primer objetivo indica el Tribunal que la protección de la seguridad pública

puede justificadamente llevar a los Estados a limitar los derechos pero ¿puede la prohibición de cubrirse el rostro considerarse necesaria para la persecución de ese fin? El TEDH considera que no, puesto que la ley francesa no está dirigida a la prohibición de cubrirse el rostro sólo en el caso en que sea necesario, cuando en una situación concreta exista el riesgo de suplantación de personalidad o de identidad, sino que contiene una prohibición generalizada que podría considerarse proporcionada solamente si hubiese una amenaza pública de seguridad en ese sentido. El Tribunal entiende que tal amenaza no ha sido probada por el gobierno francés. Cabe recordar que en Francia y según un informe citado por la propia Asamblea General¹⁶ en el año 2010 se contabiliza un número no superior a las 2000 mujeres que declaraban de alguna manera su deseo de usar el *niqab* de un total en torno a los 6 millones de musulmanes. Justamente por ser una práctica marginal de un número reducidísimo de personas resulta razonable pensar que a la administración del Estado le sería fácil identificar y “controlar” a ese grupo admitiendo incluso la infundada afirmación de que constituyan un peligro para la seguridad.

Por lo que respecta al segundo argumento alegado por el Gobierno francés para justificar la

¹⁶ Informe de 26 de enero de 2010 sobre la práctica del uso del velo integral en el territorio nacional (<http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp>).

prohibición general de cubrir el rostro, la garantía de los valores mínimos de la sociedad democrática, y en relación al primero de esos valores, el del respeto a la igualdad entre hombres y mujeres, cabe señalar que este razonamiento ya había sido acogido de alguna manera por el propio Tribunal en las sentencias *Dahlab c. Suiza*, *Leyla Sahin c. Turquía*. Y que, sin embargo, ahora, ignorando su propia jurisprudencia el Tribunal no lo acepta. La defensa de la igualdad entre sexos, dirá, no justifica suficientemente la prohibición de la práctica de llevar el velo integral. La demandante sostiene que porta el burka por elección propia y no por las presiones externas. Aceptar el argumento del gobierno francés, considera el Tribunal, sería tanto como afirmar que sobre la base del argumento igualitario las personas pueden ser protegidas contra ellas mismas incluso del ejercicio de sus propios derechos y libertades.

Tampoco se considera admisible el segundo de los valores cuya protección según el gobierno francés justificaría la ley. Me refiero aquí al reclamo a la dignidad humana y no solo porque el velo integral, según el Tribunal es expresión de una identidad cultural, una aportación al pluralismo inherente a la democracia, sino sobre todo porque ni ataca a la dignidad de la demandante que libremente decide llevarlo ni a la de los terceros, puesto que no hay ninguna prueba de que las mujeres que cubren su rostro quieran

expresar desprecio hacia los otros u ofender su dignidad.

Parecería a este punto que se encuentran razones que permitan legitimar una prohibición generalizada como la que el legislador francés establece y sin embargo aquí se produce un salto argumentativo. Y es que el Tribunal se muestra receptivo a aquellos argumentos del gobierno francés que sostienen que el velo juega un rol negativo en la interacción social y que las personas que se encuentran en un espacio público no desean exponerse a prácticas que obstaculizan eso que constituye un elemento indispensable de la vida social: la posibilidad de establecer relaciones interpersonales abiertas. El velo estaría en contra del principio de interacción entre las personas que se nos dice es esencial para la manifestación no solo del pluralismo, sino también de la tolerancia y del “*esprit d’ouverture*” propio de una democracia. El hecho de llevar el velo integral violaría, de facto, el derecho de los otros a vivir en un espacio de socialización, que permita y favorezca el “*vivre ensemble*”. Y en este sentido la prohibición del uso del velo integral podría ser necesaria para garantizar justamente eso: las condiciones del “vivir juntos”. Una noción esta de naturaleza flexible que varía de Estado a Estado y ante la

cual el Tribunal considera deber ejercitar su *self restraint*¹⁷.

De manera que el valor de la convivencia (las exigencias del vivir juntos) junto con el reconocimiento de un margen de apreciación al Estado francés para identificar las condiciones y necesidades locales en materia religiosa, resultan finalmente determinantes para el fallo del Tribunal. Y no obstante ambos extremos no constituyen más que justificaciones débiles para sustentar una prohibición de carácter general.

En nada quedan las consideraciones acerca de que la prohibición generalizada de llevar el velo integral pueda tener un impacto negativo sobre las mujeres que deciden llevarlo, ni que una medida como la francesa sea considerada desproporcionada por muchas organizaciones internacionales, por el estigma, la discriminación y los estereotipos que comporta. Tampoco ha valido que el propio Tribunal admita que con la prohibición se somete a las mujeres musulmanas a un doloroso dilema, que las obliga a elegir entre el respeto por la prohibición y el rechazo a observarla; tampoco ha tenido peso reconocer que tal prohibición puede producir el efecto de limitar

¹⁷ Para el TEDH la diversidad de tradiciones existente en Europa debe llevar a reconocer el papel preferente del Estado a la hora de identificar las condiciones y necesidades locales en materia religiosa especialmente si como sostiene, no hay consenso sobre el uso del velo. ¿Pero efectivamente existe esa falta de consenso en Europa? Como recuerda el voto particular 45 de los 47 Estados miembros del Consejo de Europa han optado por no legislar respecto al uso del velo, quizá esa mayoría evidencie un cierto consenso.

la autonomía de las mujeres musulmanas, recluyéndolas en el ámbito privado, excluyéndolas de los espacios en los que podrían realizar la tan deseada socialización

El espacio público queda definido como el terreno de la socialización con unas reglas que, sin embargo, podrían tener resultados discriminatorios y desproporcionados en la medida en que sirvan para diferenciar a aquellos que entran en el espacio público de aquellos que quedan excluidos para proteger la serenidad del que lo habita. El voto particular de las juezas Angelika Nußberger e Helena Jäderblom, en este sentido, sostiene que no existe ningún derecho a no ser impresionados o provocados por modelos de identidad religiosa o cultural por muy distantes que estos sean. Por otra parte si es verdad que el “vivir juntos” exige la posibilidad del intercambio interpersonal (donde el rostro juega un rol importante) no puede sostenerse que tal interacción sea imposible por el solo hecho de cubrirse el rostro, ni que cuando se entre en el espacio público se esté obligado a comunicarse con los otros. En caso contrario hablaríamos de una democracia de la exterioridad.

3. El velo y los derechos de las mujeres

Cuando la larga discusión en torno a velo se ha concretado en algunos países de Europa en leyes prohibitivas de carácter general, se ha obviado como fundamento de la prohibición el argumento de la igualdad de género. El legislador precavido ha optado, como ya señalé, por una redacción neutra intentando tal vez evitar que una minoría, la de las mujeres musulmanas, se sienta estigmatizada. Del tenor de la ley francesa n. 2004-228 (*en las escuelas, colegios y liceos públicos, llevar signos o indumentaria a través de la cual los alumnos manifiesten ostensiblemente su pertenencia religiosa está prohibida*) deducimos que si el velo se prohibió en la escuelas fue por atentar contra el Estado laico. Si una adolescente se cubre la cabeza por motivos no religiosos, lleva una bandana por ejemplo, no contravendría la ley en la medida que su actitud no podría interpretarse como una ataque a ese modelo de Estado. La intención con la que se porta la prenda es así fundamental para determinar si su uso está prohibido o no. Por otra parte la redacción de la ley n. 2010-1192 (*Nadie puede, en el espacio público, portar una vestimenta destinada a ocultar su rostro*) prescinde incluso de la intención religiosa como cualificadora de la acción. Lo que se prohíbe ahora es cubrirse el rostro sea quien lo haga varón o mujer, por razones de credo religioso o no. Podríamos decir que del tenor generalista de la ley, que obvia la interpretación del burka como

expresión de desigualdad, lo que justifica su prohibición son razones de seguridad, los imperativos de la sociabilidad o incluso una concepción de cómo debe ser el espacio público.

La leyes francesas en su mismo punto de partida han considerado el velo bien como una manifestación religiosa y, por tanto, como un atentado al laicismo, bien como una peligro para la seguridad, dejando en un segundo plano sus aspectos culturales, identitarios y especialmente su posible carácter discriminatorio para las mujeres, aspectos estos que, sin embargo, siempre estuvieron presentes en el debate público.

Y es que tanto los reclamos a la laicidad como a la seguridad e incluso al imperativo de la sociabilidad no parece más que ocultar el problema de fondo. Para muchos ciudadanos la imagen de una mujer velada constituye, equivocadamente o no, la representación de una mujer sometida y subordinada al varón, en esta imagen subordinada está el origen de la inquietud ante lo que a veces no es más que un simple pañuelo cubriendo el cabello. Podríamos decir que no son tanto las creencias religiosas o la idea de que haya ciudadanos que no quieran interrelacionarse con nosotros lo que nos asusta sino la desigualdad manifiesta, evidente ante nuestros ojos, visible y plasmada en la misma la manera de vestir. En realidad, si hay algo que atenta contra los Estados democráticos europeos

no es la diversidad religiosa, presupuesto del Estado laico, sino que en nombre de la misma se intenten justificar desigualdades o mermas en los derechos fundamentales.

En este sentido el hiyab, y no digamos el velo integral, tiene implicaciones bien distintas de las que derivan de la *kippa*, del turbante sij o del uso de cruces por grandes que éstas sean. Estos últimos signos no constituyen imágenes de desigualdad, ni de subordinación. Y parece hipócrita querer meterlas en el mismo saco como manifestaciones religiosas que ponen en peligro el carácter laico del Estado. Si el hiyab o el niqab fuese similar a una cruz o a la *kippa* cabe pensar que nunca hubiera generado el debate actual ni se hubiese formulado ley general alguna. También resulta extraño reinterpretar los símbolos de desigualdad como peligros para la seguridad pública. Si el uso del burka me indica un sujeto subyugado ¿cómo este puede constituir a la vez un peligro?

A veces el interminable debate sobre el velo parece girar sobre sí mismo sin mostrar el auténtico contenido del problema. O bien el velo (*hijab*, burka o *niqab*) comporta una desigualdad tal que atenta contra el reconocimiento de los derechos fundamentales en las democracias modernas o es un signo inocuo aunque su razón de ser sea religiosa o aunque constituya un

símbolo (uno más) de desigualdad entre mujeres y varones.

Obviamente no puede merecer la misma valoración ni tampoco tener las mismas consecuencias sobre la igualdad cubrirse el cabello que cubrirse el rostro. Diría incluso que la discusión sobre el burka, sobre su posible prohibición, ha redimensionado el debate sobre el velo o hiyab. Pasados los años, las innumerables críticas que despertó el uso del el pañuelo islámico portado por las adolescentes y profesoras en las escuelas o por las jóvenes en las Universidades, parecen claramente desmesuradas, un ejemplo de nuestra falta de memoria como sociedad y sobre todo de nuestra incapacidad para mirarnos a nosotros mismos. Desde el feminismo también es un claro ejemplo de como las sociedades desarrolladas tienen dificultades para identificar los usos discriminatorios que se practican en su interior y que conforman el ambiente en que vivimos.

Decía Eugenio del Río en el año 2004 en pleno debate francés que “el pañuelo escinde, segrega, asigna un papel menor, inferioriza. El hiyab no es una prenda unisex, un atuendo especialmente destinado a la mujeres; es una marca” y se preguntaba, con la feminista argelina Wassyla Tamzali, cuáles eran las razones que nos impedían proclamar que el pañuelo era un

símbolo de sometimiento de las mujeres.¹⁸ Ciertamente debimos preguntarnos por esas razones pero para obtener respuestas satisfactorias hubiésemos debido antes ser capaces de mirarnos a nosotros mismos.

También las mujeres europeas, musulmanas o no, sufren presiones sociales para adecuar su modo de vestir, su apariencia a standards que resultan a veces perjudiciales para la salud, que no son igualitarios e incluso pueden resultar contrarios a nuestra dignidad como sujetos. Los códigos de vestir en el mundo occidental están lejos de ser igualitarios. Pero si pudiéramos adoptar un punto de vista externo sobre nosotros mismos habría que afirmar que no toleramos a los otros (tal vez a los que consideramos inferiores) lo que vemos aceptable para los que consideramos iguales (¿pero son las mujeres iguales?). O más bien, exigimos a los que consideramos extraños a nuestra cultura, a sus tradiciones, una especie de profesión de fe en principios democráticos, en los derechos fundamentales y rebajamos esta exigencia cuando se trata de nosotros mismos.

Para avalar la prohibición del pañuelo islámico en nombre de los derechos humanos, de la igualdad entre varones y mujeres, se nos recordó el sentido más antiguo del velo como expresión del patriarcado, como reclusión de la

¹⁸DEL RÍO, E., “El Hiyab”, *Página Abierta*, n. 149, 2004.

mujer en el espacio privado. Resulta paradójico querer luchar contra esa reclusión expulsando del espacio público a las mujeres que pretenden acceder a él utilizando el pañuelo islámico. El velo, el pañuelo que cubre el cabello, sigue siendo una representación de una consideración de la mujer como un ser subordinado, inferior, ¿pero podemos seguir afirmando que representa la reclusión de las mujeres a la esfera privada cuando los conflictos que genera radican en el acceso a la educación, a la Universidad o a los cargos públicos? Como bien se ha dicho sostener que el pañuelo es una prenda inocua propia de otra tradición que debemos respetar, suspender nuestro juicio sobre esa prenda de vestir por respeto a otra cultura, parece sin duda el discurso “ramplón de quienes consideran que *todo es valioso o nada es mejor que nada*, olvidando muchas veces que el derecho de las distintas tradiciones a la existencia tiene como límite los derechos humanos”¹⁹. ¿Pero se favorecen los derechos humanos, los derechos de las mujeres, en definitiva, la igualdad negando el acceso a la educación o al trabajo público a las mujeres por su forma de vestir? ¿No resulta contradictorio que en sociedades donde se identifica la desnudez de las mujeres con su liberación, donde la norma es la libertad sin límites en la indumentaria se

concentre la atención en una prenda propia de minorías y propia de mujeres?

La discusión en torno al pañuelo islámico parece haber decrecido, no está ya presente en los medios de comunicación, ni parece que sea un problema que exija nuevas leyes en Europa. Los efectos tanto de las políticas prohibitivas o de las permisivas no han cambiado el paisaje de nuestras ciudades en lo que se refiere a la indumentaria, el uso de velo sigue siendo minoritario en Europa pero ha alcanzado una cierta carta de naturaleza en nuestras calles. Centrándonos en Francia y por lo que respecta a las escuelas cabe recordar que el número de estudiantes que portaban el velo en el período en que se desarrolló con mayor intensidad la discusión era realmente pequeño. En el curso 2004, se contabilizó a 633 alumnas que pretendían ir con velo a la escuela, un número similar al de los años anteriores, de ellas 550 aceptaron prescindir de su uso dentro de la escuela. Para tener una idea de lo que esto representa, hay que recordar que para el año 2004-2005, había en Francia alrededor de 10 millones de alumnos en el sistema de educación primaria y secundaria pública, de los cuales la mitad eran mujeres. Se nos dijo que esas 633 mujeres menores de edad ponían el peligro la laicidad del Estado francés, que representaban la subyugación de la mujer de una manera insostenible o más aun, no solo la representaban sino que eran auténticos sujetos subyugados que

¹⁹*Ibidem.*

había que salvar de ellos mismos. Y sin embargo resulta difícil pensar que desvelar a esas 633 jóvenes haya consolidado la laicidad del Estado francés o más aun haya contribuido a construir un mundo más igualitario.

4. El velo integral ¿símbolo o instrumento de desigualdad?

Pero no discutimos ya sobre ese tipo de velo, sobre el pañuelo que solo cubre el cabello de algunas mujeres musulmanas. Atrás ha quedado ese debate extremadamente sobredimensionado. Ahora nos enfrentamos al burka o al *niqab* y aunque estamos ante variaciones de la misma prenda parece que la acción de cubrirse el rostro es sustancialmente distinta a la de ocultar el cabello.

En el debate actual el uso burka o el *niqab*, como he dicho, no se presenta tanto como un ataque a la laicidad del Estado sino más bien como un peligro para la seguridad pública o para las exigencias de la vida en sociedad. Por lo demás se repite con más fuerza el argumento del símbolo de desigualdad.

Ciertamente pensar en el velo integral como un atentado a la seguridad de los Estados europeos resulta infundado. Así lo sostiene el

TEDH y así lo podemos derivar tanto del bajo número de mujeres que querían portar el velo integral en Francia o en otros países y, por tanto, de la presumible facilidad de su identificación, como de su actitud. Por otra parte, y como ya he indicado, el argumento de que tales mujeres constituyen una amenaza a la seguridad casa mal por otra parte con el de que son víctimas o sujetos subyugados.

La representación de las mujeres que usan el *niqab* como víctimas, como sujetos sometidos y la idea de su posible liberación, allí donde desvelar significa liberar, a través de la intervención de la Administración constituye un argumento extremadamente atractivo a la hora de justificar la prohibición de esa prenda. Y de alguna manera más sólido que el reclamo a la seguridad. Y sin embargo muchos analistas han puesto de manifiesto que esa presumible subyugación es altamente dudosa, más si atendemos, por ejemplo, a discursos como el de la propia demandante en el caso “S.A.S. c. Francia” ante el TEDH o al de otras mujeres que reivindicaban su libre deseo de portar el burka o que muestran tener la fuerza necesaria para luchar para que se respeten sus decisiones ante los distintos órganos de la Administración. Que el velo integral se porte libremente, que su uso sea defendido por las propias mujeres despierta incredulidad. Nos invita a reflexionar en qué medida podemos llamar libres las decisiones que tomamos en el marco de

las múltiples presiones ambientales que caracterizan nuestra recorrido vital. Una reflexión que excede las intenciones de este texto y que difícilmente tendría una conclusión unívoca. Y no obstante si pudiéramos constatar fidedignamente la libertad de actuación de las portadoras de burka, su autonomía ¿sería esta suficiente para anular la valencia discriminatoria del velo integral?

Para Celia Amorós las mujeres que afirman portar el velo libremente incurrir en una especie de voluntarismo del significado. Pues actúan como si los símbolos expresaran lo que ellas quieren, lo que quiere la persona que los utiliza y no tuvieran un significado independiente de nosotros mismos. De manera que como dice Humpty-Dumpty, el famoso personaje de Lewis Carroll, al afirmar que “*cuando yo uso una palabra significa precisamente lo que yo decido que signifique: ni más ni menos*”, la mujer que porta el velo podría sostener que esa indumentaria no significa para ella sumisión afirmando algo así como: *¿Subordinada yo por llevar velo? Soy un alma autónoma disfrazada con los atributos de la heteronomía?* Y aunque, no cabe duda de que existe un cierto margen de resignificación del velo, nos dice la filósofa feminista, los usos lingüísticos como los sistemas de símbolos (y para Amorós el velo es un símbolo) están en función de determinados juegos del lenguaje que

no dependen de nuestra voluntad. De manera que difícilmente se podría obviar que el velo simboliza la contraposición de opuestos varón-mujer: “sumisión versus libertad, signos identidad (adjudicados) versus subjetividad (que hace un uso discrecional de los mismos); asignación estructural al espacio privado versus posición neutra, no marcada al respecto”²⁰.

Parece indudable que los signos, los símbolos, no pueden ser resignificados de manera individual puesto que no nos pertenecen individualmente. Su misma valencia simbólica implica a los otros. Si cabe la resignificación está debe ser el fruto de un proceso colectivo. Y siendo esto así debemos de nuevo distinguir entre el pañuelo islámico y el velo integral. El primero es sin duda un símbolo de desigualdad que, como ya dije, se asemeja a otros tantos símbolos de desigualdad que están presentes en nuestras sociedades, especialmente en los códigos de vestir, que marcan los diferentes roles sociales entre mujeres y varones. Un símbolo de desigualdad que sin embargo, debemos reconocer, ha sido, no totalmente, pero sí ampliamente resignificado. Y no solo por los sentimientos subjetivos de sus portadoras sino colectivamente desde el momento en que no constituye un obstáculo (mucho mayor que el de ser mujer y perteneciente a una minoría) para el acceso al

²⁰ AMORÓS, C., *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, 2009. p. 89

espacio público. Desde el momento en que su significado original, la expulsión de las mujeres del ámbito público, se ha visto traicionado al ser portado en nuestras calles, en las escuelas, en las universidades²¹.

Pero ¿y el burka? ¿Es el burka un símbolo que permita ser resignificado? No lo creo. Y no principalmente porque el burka no es símbolo o, mejor, no es solo un símbolo. Estamos ante una indumentaria que constituye un instrumento, un instrumento que hace posible la desigualdad y el efectivo dominio del espacio público por los varones con la exclusión de las mujeres. No es solo una representación o una alegoría de la división entre espacio público y privado realizada por el sistema patriarcal, sino su puesta en práctica. El sentido primigenio del velo se hace presente en esta prenda que, a diferencia del pañuelo islámico, resultaría extremadamente difícil hacer compatible con una vida laboral fuera del propio domicilio. No cabe una resignificación del velo integral o no cabe una que permita a las mujeres participar plenamente en la vida pública. No es una prenda que solo marque a las mujeres, es una prenda que las excluye,

²¹ Recuerda la arabista Gemma Martín Muñoz que “la foto que dio la vuelta al mundo en diciembre de 2011 donde se veía cómo los militares egipcios apaleaban y humillaban a una manifestante arrancándole la vestimenta y dejando ver su tristemente famoso sujetador azul, nos mostró que esa vestimenta arrancada a la valiente manifestante era una abaya!” MARTÍN MUÑOZ, G., *El mundo árabe en busca de la excelencia democrática*, cit. pp. 28-29.

aunque algunas veces tengamos que hablar de autoexclusión.

Y es que ciertamente una mujer podría portar el velo integral voluntariamente, pero en ese caso es totalmente plausible que haya asumido ese esquema de la división del espacio de origen patriarcal, un modelo político de dominación de los varones sobre las mujeres, una forma radical y extrema de islamismo en la que muchos musulmanes no se reconocen y que en ningún caso podemos presumir de la adolescente que se cubre con el hiyab. Y aun así la voluntariedad del acto nos deja de plantearnos dudas sobre la legitimidad de su prohibición. ¿Debe el derecho proteger a las mujeres de sí mismas?, ¿restringir su libertad cuando las decisiones que toman las perjudican? ¿Cuántas mujeres (o varones) en nuestras sociedades asumen modelos de relaciones desiguales? ¿Puede el derecho obligar a las mujeres a ser libres? ¿Debe obligarnos a ser libres?

5. Autonomía de las mujeres y exigencias de la vida en común

Pienso que la consideración de las mujeres como sujetos, como iguales exige el respeto a su autonomía incluso cuando ésta les lleva a hacerse más dependientes o menos libres. En palabras de

Fernando Savater “en el caso de las mujeres que optan voluntariamente por velarse, resulta obvio que no es el velo lo que conculca su libertad, sino la imposición de prescindir de él les guste o no. Y tampoco el más tupido de los velos ofende su dignidad tanto como quienes no escuchan su testimonio de lo que piensan o desean y las declara sin apelación esclavas de lo irracional”²².

Se trata de una vieja tesis liberal que se encuentra en la base de los Estados modernos. En palabras de Carlos Nino, la consideración de que “siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución”²³. El límite al principio de autonomía no es otro que el del perjuicio a terceros. Entender que el principio de autonomía sólo debe ser protegido cuando en el ejercicio de mi libertad tomo decisiones que la sociedad aplaude, que la moral dominante considera loables, es desvirtuar o mejor destruir el sentido

²² SAVATER, F., ¿Prohibido permitir? *El País*, 30 de junio 2010

²³ NINO, C., *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 205.

del propio principio²⁴ y por lo tanto desandar el camino de construcción del Estado de Derecho.

Pero se podría objetar que en el uso del burka sí que supera ese límite infranqueable que es el daño a terceros. Esta es la posición que de alguna manera suscribe el TEDH al admitir los argumentos del Estado francés en relación a las exigencias del vivir en sociedad. Llevar el velo integral con independencia de los efectos que pueda tener para su portadora violaría, de facto, el derecho de los otros a vivir en un espacio de socialización, que favorezca y haga posible el vivir juntos y daría legitimidad al Estado, para intervenir y garantizar esas condiciones de vida en común.

Tenemos que admitir que una mujer que porta un burka establece barreras a la comunicación, que, si no son insuperables, son siempre un obstáculo. Si no podemos reducir nuestro ser a nuestra imagen sí que es cierto que ésta constituye un potente medio de comunicación. Siguiendo al filósofo Emmanuel Levinas nuestro rostro no es solo el fisiológico, el que se refleja en el espejo o queda plasmado en una fotografía sino también el ético “una

²⁴ En palabras de J.S. Mill: “*La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto que no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más beneficiada consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás*” (MILL J. S., *Sobre la libertad*, trad. cast. de P. de Azcárate, Madrid, Alianza, 1986, p.60).

presencia viva”²⁵ pero accesible solo a través del anterior y a la vez irreducible a él. El rostro ético, el de nuestra vulnerabilidad o sufrimiento queda más allá de cualquier representación concreta. Y aun así la humanidad no se encuentra en ninguno de ambos rostros, nos dice Judith Butler, sino en la disyunción de ambos, entre uno y otro²⁶.

Aunque lo humano no puede reducirse al rostro, prescindir del rostro voluntariamente en la comunicación con los otros sí nos priva de un camino hacia lo humano. No el único camino desde luego pero uno indudablemente valioso. En este sentido resulta extremadamente extraña la demanda de una mujer musulmana que pretendía dar clase a niños cubierta con el burka. Como tampoco parece razonable que cubierta con el velo integral una persona pretenda presentarse ante un juez o acudir al médico. Tal vez la comunicación entre niños y maestra oculta bajo el burka se podría mantener pero en la escuela no solo se comunican conocimientos sino que se aprende a vivir con los otros, a reconocer la humanidad por encima de los rostros pero a

²⁵ El rostro, nos dice Levinas, “*es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece*” (LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002, p. 89)

²⁶ “...that makes representation impossible, and this disjunction is conveyed in the impossible representation” (BUTLER, J., *Precarious Life, The powers of mourning and violence*, Verso, London, 2004 p. 144)

también a través de estos. Una reivindicación como la de la maestra inglesa no parece que pueda ser satisfecha ni siquiera por una escuela musulmana y, por otro parte, seguramente responde *prima facie* a razones de tipo político en las que la comunicación con los estudiantes o el propio proceso educativo resulta secundario. Ciertamente este tipo de reivindicaciones son extrañas, escasas y por eso mismo ni siquiera requieren una legislación general. Allí donde se han planteado se ha resuelto administrativamente o por vía judicial.

La reivindicación más común, dentro de que siempre estamos hablando de una minoría dentro de la minoría de musulmanas en Europa, (una cantidad ínfima de mujeres en Francia y en España, casi inexistente), es la de las mujeres que pretenden deambular por las calles cubiertas con el velo integral. Aquí el argumento de las exigencias de la vida en común parece debilitarse. Si ser maestra en una guardería comporta la obligación de socializar no parece que podamos decir lo mismo de acción de andar por la calle.

Por otra parte, por tratarse justamente de una minoría, de nuevo la ley general resulta desmesurada. De la prohibición se deduce una compresión del espacio público especialmente estrecha y contraria a las ideas básicas de libertad y democracia, a esos principios de liberalismo político que nos permiten a cada uno optar por

nuestros propios planes de vida sin dañar a terceros. Incluso allí donde los planes de vida tengan que ver con la aceptación de la subordinación o del patriarcado.

Podríamos pensar, sin embargo, que los Estados modernos no son árbitros neutrales, que nuestros modelos jurídico-políticos no son avalorativos, no beben sólo de fuente de la tradición liberal²⁷. Los ordenamientos jurídicos contemporáneos son más bien el reflejo de una teoría que es un híbrido entre el liberalismo y el socialismo democrático. El Estado social, que aunque con muchas dificultades sigue siendo nuestro marco político-jurídico, constituye una modificación de la teoría y la praxis del Estado liberal.

Pero aun situándonos en el marco ideal de un Estado que interviene, que no es un mero árbitro, cabría sostener igualmente que el Derecho no puede imponer la igualdad, el elemento de la autonomía sigue teniendo una fuerte relevancia jurídica, incluso si nos situamos en posiciones éticas perfeccionistas opuestas a liberalismo político. Desde la posición de quien sostiene que

²⁷ Ciertamente como sostiene Elías Díaz “el Derecho aparece siempre...como realización de una cierta idea de justicia, una u otra, la que sea, como materialización de un cierto sistema de valores, toda legalidad es, en este sentido, expresión de una determinada legitimidad, lo mismo que, viceversa, toda legitimidad tiende a realizarse a través de una concreta y efectiva legalidad” DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus, 1980, p. 52.

lo que es bueno para un individuo o lo que satisface sus intereses, es independiente de sus propios deseos o de su elección de forma de vida, se deriva un Estado que puede a través de distintos medios, dar preferencia a aquellos intereses y planes de vida que considera objetivamente mejores sin necesidad de perseguir otras opciones.

Podríamos considerar que son mejores los planes de vida que expanden la autonomía de los individuos frente a otros planes que tendrían la consideración de inferiores, justamente por implicar una posición de falta de libertad del sujeto o de subordinación. Pero esta afirmación no conlleva necesariamente que se deban prohibir esos planes de vida inferiores, ni que quienes los lleven a cabo deban de ser considerados inferiores²⁸. Lo que sí cabe, en el marco de la teoría perfeccionista y sin duda en el ámbito de los Estados sociales de derecho, es que las instituciones del Estado se abstengan de facilitar planes de vida degradantes y propaguen entre la población los mejores planes de vida.

Afirmar entonces que determinadas prácticas que simbolizan desigualdad o que pudieran ser opresivas en sí mismas no se deben prohibir en respeto al principio de autonomía no da por zanjada la cuestión. El ordenamiento jurídico en los Estados Constitucionales no es solo represivo

²⁸ NINO, C.S., *op. cit.*, p. 207.

o prohibitivo sino también tiene la obligación de remover desigualdades y por lo tanto las instituciones del Estado deben estar atentas a los signos o símbolos que ponen de manifiesto esas desigualdades e indican grupos de población que antes que restricciones merecen, por su especial vulnerabilidad, una política de promoción social²⁹.

No deberíamos aceptar impasiblemente la discriminación de las mujeres, su adscripción al ámbito privado, su expulsión de la política, de la calle, de los espacios de socialización más allá de la familia. Pero la lucha contra la discriminación por los derechos no puede hacerse sin contar con las mujeres mismas, minorizándolas o representándolas como seres pasivos, sumisos o sometidos. El burka o el *niqab* no deberían encontrar espacio en nuestras ciudades de la misma manera que no debería encontrar espacio la discriminación, la desigualdad, la explotación. Pero construir una sociedad libre a través de leyes prohibitivas o sancionadoras no constata nada más que el fracaso de todo lo que hubiera debido realizarse antes en pos de la igualdad.

²⁹ Sobre como identificar grupos de población vulnerables o desventajados y las posibilidades del llamado derecho antidiscriminatorio en la mejora de las políticas de integración de esos grupos puede verse AÑON ROIG, M.J., “Principio antidiscriminatorio y determinación de la desventaja”, *Isonomía*, n. 39, octubre 2013, pp. 127-157 y “The Fight Against Discrimination and Access to Justice. A Path to Integration” en *Migraciones Internacionales*, vol. 8, núm. 3, enero-junio de 2016.

6. Bibliografía

AMORÓS, C., *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, 2009. p. 89

AÑON ROIG, M.J., “Principio antidiscriminatorio y determinación de la desventaja”, *Isonomía*, n. 39, octubre 2013.

AÑON ROIG, M.J., “The Fight Against Discrimination and Access to Justice. A Path to Integration” en *Migraciones Internacionales*, vol. 8, núm. 3, enero-junio de 2016.

BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Valencia, EIU, 2006.

BUTLER, J., *Precarious Life, The powers of mourning and violence*, Verso, London, 2004.

DE LUCAS, J., *Mediterráneo: El naufragio de Europa*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2015

DEL RÍO, E. “El Hiyab”, *Página Abierta*, n. 149, 2004.

DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus, 1980, p. 52.

GARCÍA PASCUAL, C., “El velo y los derechos de la mujeres”, *Derechos fundamentales y sociedad multicultural*, J. Ansuategui ed., Madrid, Dykinson, 2005.

Informe de 26 de enero de 2010 sobre la práctica del uso del velo integral en el territorio nacional (<http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp>).

JOPPKE, C., *Veil. Mirror of identity*, Cambridge, Polity Press, 2009 p. 53).

LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002, p. 89.

MARTÍN MUÑOZ, G., “La islamofobia incosciente” en *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds.), Madrid, Casa Árabe-IEAM, 2011.

MARTÍN MUÑOZ, G., “La revolución silenciosa de la mujeres árabes”, *El País*. 22 de diciembre 2010.

MARTÍN MUÑOZ, G., *El mundo árabe en busca de la excelencia democrática*, Valencia, PUV, 2012.

MERNISSI, F. *El harén político. El Profeta y las mujeres*, trad. cast. I. Jiménez Morell, Madrid, Ediciones del oriente y del mediterráneo, 2002.

MILL J. S., *Sobre la libertad*, trad. cast. de P. de Azcárate, Madrid, Alianza, 1986.

MORONDO TARAMUNDI, D., “El principio de igualdad entre mujeres y hombres frente a la prohibición del velo islámico integral” *Anuario de Filosofía del Derecho*, 30, 2014, pp. 291-307.

NINO, C., *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 205.

SAVATER, F., ¿Prohibido permitir? *El País*, 30 de junio 2010

SUSÍN BETRÁN, R. *Fronteras y Retos de la ciudadanía. El gobierno democrático de la diversidad*, Logroño, La Perla, 2012.