

## EUROPA ENFRONT DEL VEL UNA APROXIMACIÓ AL DEBAT DES DE L'ÒPTICA DELS DRETS DE LES DONES

Núria Roca Farré<sup>1</sup>

**Resumen:** El presente trabajo propone una aproximación crítica a la polémica creada en torno al hecho de que las mujeres musulmanas lleven el “velo” en Europa. Concretamente, se analiza la lectura occidental que defiende abolir esta costumbre y que sostiene que esta vestimenta es un símbolo de opresión de “la mujer musulmana” y que, por lo tanto, choca frontalmente con el principio de la igualdad de género. Argumentaremos, de manera crítica, que esta postura deriva de la lógica propia del discurso orientalista y que, paradójicamente, se defiende en nombre de la liberación de las mujeres que llevan el velo, pero, sin embargo, no reconoce su capacidad para decidir sobre el tema de forma emancipada ni siquiera escucha lo que ellas mismas opinan.

**Palabras clave:** Mujer musulmana; desigualdad social; feminismos; “velo” musulmán, interseccionalidad, orientalismo, islamofobia de género.

**Resum:** El present treball proposa una aproximació crítica a la

---

<sup>1</sup> Graduada en Humanitats, UPF. [nroca94@gmail.com](mailto:nroca94@gmail.com)



polèmica creada al voltant del fet que les dones musulmanes portin el "vel" a Europa. Concretament, s'analitza la lectura occidental que defensa abolir aquest costum i que sosté que aquesta vestimenta és un símbol d'opressió de "la dona musulmana" i que, per tant, xoca frontalment amb el principi de la igualtat de gènere. Argumentarem, de manera crítica, que aquesta postura deriva de la lògica pròpia del discurs orientalista i que, paradoxalment, es defensa en nom de l'alliberament de les dones que porten el vel, però, tanmateix, no reconeix la seva capacitat per decidir sobre el tema de manera emancipada ni tan sols escolta el que elles mateixes opinen.

**Paraules clau:** Dona musulmana; desigualtat social; feminismes; "vel" musulmà, interseccionalitat, orientalisme, islamofòbia de gènere.

**Abstract:** This article proposes a critical approach to the controversy generated by Muslim women wearing a "headscarf" in Europe. In particular, the article analyses the Western stance which argues for the abolition of such a tradition and holds that such garment is a symbol of the oppression of "Muslim women" and, thus, it is directly opposed to gender equality. It will be critically argued that such a position is derived from the orientalist discourse and it is paradoxically defended for the sake of the liberation of women wearing headscarves, while it fails to acknowledge women's own ability to decide upon the issue in an emancipated way and it even refuses to pay heed to women's own views.

**Keywords:** Muslim woman; social inequality; feminisms; Muslim "headscarf"; intersectionality; orientalism; gender islamophobia.



## Introducció

El fet concret que va motivar l'inici d'aquest treball va ser la polèmica de l'estiu de 2016 amb motiu de l'anomenat burkini,<sup>2</sup> un vestit de bany especialment dissenyat per a dones musulmanes que volen cobrir el seu cos. La controvèrsia es va generar arran de les prohibicions municipals imposades per alcaldes de diverses localitats de la costa francesa, entre les quals hi havia Cannes, Vulleneuve-Loubet i Sisc, a l'illa de Còrsega. La mesura va causar discrepàncies internes en el govern francès. Mentre Najat Vallaud-Belkacem, ministra d'educació francesa nascuda en una família musulmana d'origen marroquí, va alertar que les prohibicions anaven contra la llibertat individual, l'aleshores primer ministre francès, Manuel Valls, va recolzar la prohibició dels alcaldes arribant a afirmar que la vestimenta era un símbol d'“esclavitud de la dona”, reflectint precisament l'argument que vull discutir. A Niça —on s'havia produït feia molt poc un atemptat— va haver una sentència judicial favorable a la prohibició, apel·lant a la necessitat de preservar l'ordre públic.<sup>3</sup> Poc després, l'assumpte va ser

---

<sup>2</sup> La vestimenta va ser inventada l'any 2004 per una dona australiana d'origen libanès, Aheda Zanetti, amb el propòsit d'aconseguir que la seva neboda musulmana pogués practicar esport aquàtic i, alhora, continuar tapant el seu cos. El burkini, que té una aparença semblant a la d'un vestit de bany de submarinista, tapa tot el cos exceptuant la cara, les mans i els peus. En paraules de la mateixa creadora la problemàtica era la següent: “My sister had to fight for her daughter to play, had to debate the issue and ask, why is this girl prevented from playing netball because of her modesty? When she [la seva neboda] was finally allowed to play we all went to watch her to support her and what she was wearing was totally inappropriate for a sports uniform – a skivvy, tracksuit pants, and her hijab, totally unsuitable for any type of sport.” Vegeu: *The Guardian*, 24 d'agost de 2016

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/24/i-created-the-burkini-to-give-women-freedom-not-to-take-it-away> .

<sup>3</sup> *Le Monde*, 17 d'agost de 2016

[http://www.lemonde.fr/religions/article/2016/08/17/manuel-valls-soutient-les-maires-ayant-interdit-le-burkini\\_4983667\\_1653130.html](http://www.lemonde.fr/religions/article/2016/08/17/manuel-valls-soutient-les-maires-ayant-interdit-le-burkini_4983667_1653130.html) i *The Guardian*, 25 d'agost de 2016 <https://www.theguardian.com/world/2016/aug/25/frances-burkini-ban>

tractat pel Consell d'Estat de França, organisme que va dictaminar que la prohibició vulnerava el dret fonamental de la llibertat religiosa.<sup>4</sup>

Una imatge particular, difosa en els mitjans, va ser la que va activar les línies d'indagació i reflexió que se segueixen en aquest treball: s'hi mostraven policies envoltant a una dona que portava el banyador integral i obligant-la a despullar-se. La fotografia evidenciava la cruesa amb què l'Estat, en aquest cas representat per quatre policies homes, usava el seu poder per legislar sobre el cos d'un grup de dones, les dones musulmanes, col·lectiu que, a més, es troba actualment en una situació d'estigmatització social.

Per tant, l'objecte que es situava al centre d'aquest debat era la vestimenta de les dones musulmanes. Aquest debat il·lustrat amb el cas específic de França es pot emmarcar dins una tendència general que afecta al conjunt de països de la Unió Europea. Tot i que les regulacions concretes són molt heterogènies s'observa una tendència a una major regulació. Aquesta és una de les principals conclusions de l'anomenat "VEIL project"<sup>5</sup>, un projecte acadèmic que es va proposar examinar l'atribució de significats i l'estat de regulació del vel en vuit països europeus (Àustria, Dinamarca, França, Alemanya, Grècia, Holanda, Regne Unit i Turquia):

"[...]having analyzed the public debates as well as the regulations concerning veiling of the respective countries, the project concludes that the agenda setting of the debates is dominated by claims for restriction of veiling practices. Claims pleading for liberal regulations are rather weak and occur mainly in reaction to the demands that call restrictions. (VEIL, 2009: 7).

---

[row-divides-government-court-nulls-legality.](#)

<sup>4</sup>Vegeu: *Le Monde*, 26 d'agost de 2016 [http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/08/26/comment-le-burkini-est-devenu-la-polemique-du-mois-d-aout\\_4988517\\_4355770.html#1f4YIQI9eZiT84rP.99](http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/08/26/comment-le-burkini-est-devenu-la-polemique-du-mois-d-aout_4988517_4355770.html#1f4YIQI9eZiT84rP.99)

<sup>5</sup>El projecte va tenir tres anys de durada (des del març del 2006 fins el febrer del 2009).



En aquest sentit, cal remarcar que el març del 2017 a l'àmbit de la UE va tenir lloc una decisió legal sobre el tema. Responent a dos casos concrets, un a Bèlgica i l'altre a França, el Tribunal de Justícia Europeu de Luxemburg es va pronunciar per primera vegada sobre el hiyab determinant que la prohibició del seu ús durant l'horari laboral no constituïa una discriminació directa per motius de religió o conviccions. El Tribunal va establir que seran els jutges nacionals els que tinguin l'última paraula en cada cas, estudiant-ne prèviament els detalls: l'existència o no d'un reglament intern, el tipus d'activitat de l'empleat, etc. No obstant, la sentència és molt significativa ja que estableix un marc de referència per a la justícia dels diferents Estats membres de la Unió Europea.

Com s'allibera a una dona imposant-li la manera en què ha de vestir? Aquesta és la paradoxa: una cultura occidental que empra els seus instruments de coacció per legislar sobre el cos de les dones musulmanes per tal de, suposadament, alliberar-les.

El present treball estudia la polèmica des d'una perspectiva feminista i en el context dels països europeus, és a dir, en un marc en què la pràctica de dur el mocador musulmà és minoritària respecte el conjunt de la població i, com veurem, les condicions són adverses a l'ús d'aquesta vestimenta, generant sovint discriminació envers les dones que el duen en àmbits tan importants com, per exemple, el món laboral. Els resultats del present estudi canviarien radicalment si traslladéssim la mateixa polèmica en un país en què portar el vel és una realitat majoritària o, fins i tot, una obligació imposada per l'Estat, com és el cas d'Iran. Tant les regulacions que obliguen a l'ús del mocador com les que el prohibeixen, són violència cap a les dones: tenen en comú el fet de convertir-les en objectes regulables.

## 1. Context

### 1.1. El poder de les paraules

En el conjunt del debat social té lloc una notable confusió terminològica i les denominacions que s'usen no són neutres, sinó que, contràriament, juguen un paper clau en els diversos posicionaments ja que moltes d'elles estan connotades amb una forta càrrega política. L'antropòloga Ángeles Ramírez reivindica la importància d'aquesta qüestió formal i conceptual:

“Esta prenda se ha nombrado de modo diferente en cada uno de los países europeos. En el principio, fue chador en Francia, asimilándose el nombre con las connotaciones negativas que en Europa tuvo la revolución iraní de 1979, con la imposición de una norma vestimentaria para las mujeres. [...] También para el niqab existen varios términos. [...] Cuando en Europa comienza a hablarse de la regulación del niqab, la palabra que se emplea es burka [...] Como en el caso del chador, la utilización de este término no es accidental, pues pretende despertar una serie de fantasmas que pasan por la barbarie aplicada contra las mujeres y por la actitud liberadora que adoptarían los diferentes gobiernos occidentales” (Ramírez, 2011: 17-18).

Pel que fa al terme *burkini*, prové d'una combinació entre les paraules “*burka*” i *bikini*, provocant una associació mental entre aquest vestit de bany, el *burka* i els talibans.<sup>6</sup>

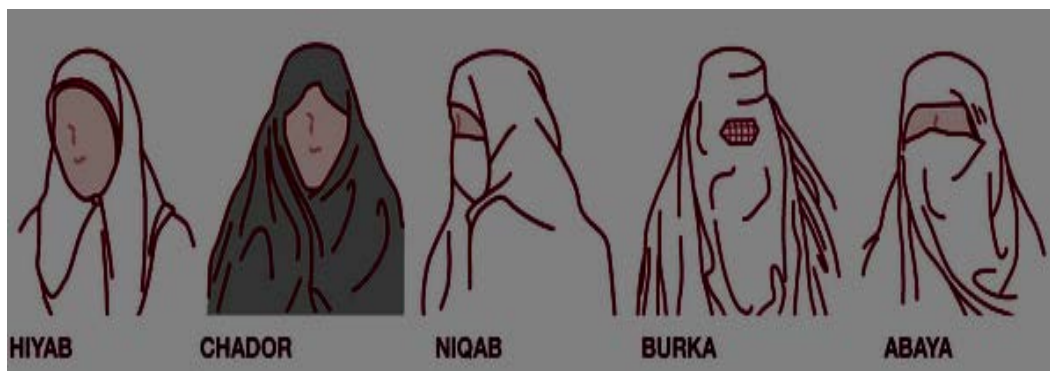
En català s'acostumen a fer servir les paraules *vel* o *mocador* i les traduccions d'aquestes paraules al castellà són també les que gaudeixen de més popularitat en la comunicació oral i també en els textos escrits.

<sup>6</sup> *eldiario.es*, 18 d'agost de 2016. [https://www.eldiario.es/catalunya/Burkini-Islamofobia-Feminismo\\_0\\_549445624.html](https://www.eldiario.es/catalunya/Burkini-Islamofobia-Feminismo_0_549445624.html)

Quan es va desencadenar la polèmica sobre el seu ús a les platges franceses, la pròpia creadora, conscient del paper que hi havia tingut la denominació, va afirmar el següent: “when I named it the burkini I didn't really think it was a burqa for the beach. Burqa was just a word for me – I'd been brought up in Australia all my life, and I'd designed this swimsuit and I had to call it something quickly”.

En francès la utilització de *chador* es va abandonar amb la popularització de l'ús de *foulard* i de *voile* i en anglès predominen dues terminologies: *headscarf* i *veil*. En tots els idiomes s'ha anat generalitzant la utilització de *hijab* o *hiyab* (Ramírez, 2011: 18).

Al llarg de l'anàlisi m'ocuparé principalment del *hiyab*. He optat per emprar la terminologia en àrab —i ja sense cursiva— o per designar-lo en català com *mocador* o *vel*. En àrab la traducció de *vel* correspon a *niqab* que, tal com veurem seguidament, és un altre tipus de *mocador* pel cap. Tanmateix, s'acostuma a associar “vel” a *hiyab* i “vel integral” al *niqab*, creant confusió entre aquest últim i el *burka* o *burqa*. La següent infografia ens ajudarà a associar els termes amb la vestimenta:



Font: *El Periódico*

<http://www.elperiodico.com/es/graficos/los-velos-musulmanes-5590>

## 1.2. La població musulmana al món i a la Unió Europea

La manca de disponibilitat de fonts estadístiques oficials per a molts països sobre una temàtica tan rellevant com és la confessió religiosa suposa una limitació important a l'hora de donar un context estadístic a l'anàlisi objecte d'aquest treball. Utilitzarem la font més citada sobre

estimació de població musulmana, publicada pel *Pew Research Group* (2011) que fa referència a l'any 2010 i es basa en diferents fonts, enquestes, censos, enquestes de salut i altres informacions.

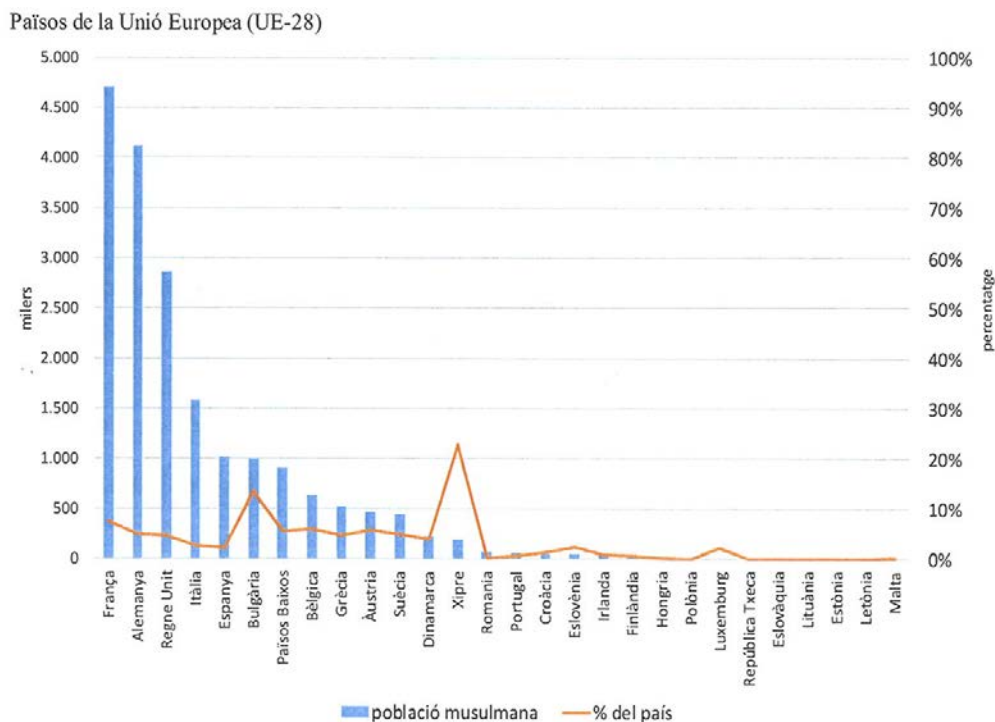
D'acord amb aquestes dades del *Pew Research Centre*, l'any 2010 hi havia a l'entorn de 1.600 de milions de persones de religió musulmana, que representaven prop del 25% de la població mundial. La major part d'aquesta població es troba a països asiàtics. Els quatre que encapçalen el rànquing són Indonèsia, Pakistan, Índia i Bangladesh. En aquests països la població musulmana representa el 90% o més del total, excepte en el cas de la Índia, on aquesta població té un pes minoritari, ja que representa tan sols el 15% del total del país.

Focalitzant en la situació concreta de la Unió Europea, segons la mateixa font, l'any 2010 a la UE hi havia gairebé 20 milions de residents de religió musulmana. Si traduïm aquest nombre a percentatges podem dir que 1) en relació al total de població musulmana a nivell mundial, representa tan sols l'1,2% i que 2) respecte al total de població de la Unió Europea és el 3,8 %.

En el gràfic 1 mostrem, per a cada país, en columnes, el nombre total de població musulmana (en milers) i, en una línia contínua, el percentatge de musulmans en relació al conjunt de la població. El primer país en nombre de musulmans és França (4,7 milions), seguida d'Alemanya (4,1 milions), Regne Unit (2,9 milions), Itàlia (1,6 milions) i Espanya (1,0 milió). En tots ells, però, el pes d'aquesta població en percentatge és poc notable: a França un 7,5%, a Alemanya un 5,0%, al Regne Unit un 4,6%, a Itàlia un 2,6% i a Espanya un 2,3%. Aquest caràcter minoritari es pot estendre a la resta de països de la Unió Europea, ja que només en dos països supera el 10%: és el cas de Xipre, amb el 22, 7% de població musulmana i de Bulgària, amb un 13,4%.



**Gràfic 1. Població de religió musulmana per país (en milers i percentatge). Any 2010**



Font: Elaboració pròpia a partir de les dades del Pew Research Center

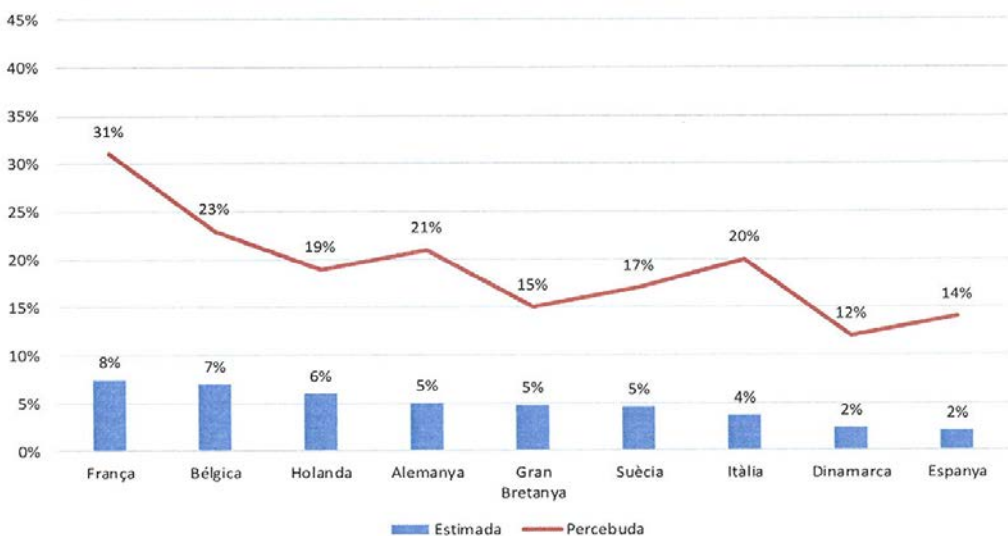
Els discursos racistes que alerten sobre els perills d’una suposada “invasió” musulmana en països on aquesta religió és molt minoritària es basen en —i al mateix temps alimenten— una visió distorsionada de la situació real que mostren les dades. Una evidència estadística d’aquest fet la trobem en l’enquesta realitzada per l’empresa Ipsos Mori anomenada “The Perils of Perceptions 2016” realitzada en 40 països (Ipsos Mori, 2016). Entre les seves preguntes constava la següent, directament relacionada amb el tema que ens ocupa: “De cada 100 persones del seu país, aproximadament quantes pensa que són musulmanes?”.

El gràfic 2 està elaborat amb les dades obtingudes a nou països

de la UE que formaven part de l'estudi. Es presenta una comparació per cadascun dels països entre, d'una banda, el valor obtingut de mitjana amb les respostes i, d'altra banda, el valor real segons l'actualització de les estimacions del ja anomenat *Pew Research Center*.<sup>7</sup> En el cas espanyol, el valor mitjà de percepció és d'un 14% quan el real s'estima aproximadament en el 2%. Al seu torn, França té una població musulmana entorn al 7,5%, però, en canvi, les persones enquestades pensen que representa el 31%. Tant a Itàlia com a Alemanya o a Bèlgica els seus habitants creien, segons l'enquesta, que el percentatge superava el 20% quan en realitat, en tots els casos, està molt per sota.

**Gràfic 2. Població estimada de religió musulmana i població percebuda (%)**

Diferents països. Any 2015



Font: Elaboració pròpia a partir de les dades de IPSOS MORI. Perils of perception (2016)

<sup>7</sup>Les dades no coincideixen, per tant, exactament amb les de l'apartat anterior que eren del 2010, encara que les diferències són petites.

## 2. Teories, discursos i posicions

### 2.1. Un discurs orientalista

L'argumentació en contra del mocador musulmà segueix un esquema propi del discurs orientalista ja que la lògica de construcció de la idea “dona musulmana” segueix sovint el mateix patró que la de la construcció del concepte d’“Orient”, que, com va explicar Edward Said a finals de la dècada dels anys 1970, té les seves arrels en les idees generades en l'època de la colonització europea. Es tracta d'una postura que ha estat designada amb termes com *gendered orientalism* (Hall, 2017), *colonial feminism* (Ali, 2012) o *pinkwashing* (Vasallo, 2014).

En el discurs orientalista, Occident i Orient apareixen com dues entitats monolítiques, clarament separades i tancades en si mateixes. La imatge d’“Orient” es desenvolupa des de l'exterior de la realitat oriental i respon a una construcció de l'alteritat. Els no-occidentals —en el cas que ens ocupa, la dona musulmana— no tenen veu pròpia, sinó que són representats des d'una posició externa d'hegemonia. Així, els occidentals esdevenen els subjectes actius que creen el coneixement, mentre els orientals es converteixen en mers objectes passius d'aquest coneixement.

Aquesta representació de l'alteritat també implica una representació de la pròpia identitat, que esdevé l'altra cara de la moneda. Said destaca que, paradoxalment, l'orientalisme, que en teoria ens aproxima a la realitat d'Orient, “has less to do with the Orient than it does with “our” world” (Said, 1977: 12), ja que es tracta d'un discurs que respon únicament a la visió occidental, tant pel que fa a la construcció de l'altre com a la construcció pròpia, que són ambdues construccions que se sustenten entre sí per una lògica d'oposició total. En paraules de Gema Martín Muñoz:

“[...] se ha interiorizado una imagen reduccionista y monolítica de *nosotros* y *ellos* [les cursives són del text], 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. Esta concepción de las *culturas* [...] es fruto de un proceso de elaboración occidental en que el islam, y por tanto todos los individuos que lo integran, se ha representado de manera ficticia [...] retrata el comportamiento y la definición cultural de toda esa enorme masa de personas como una entidad uniforme.” (Martín, 2012: 42).

El tema de gènere ha tingut un paper clau en la construcció de la diferència (Garcia *et al.*, 2011: 286). Així, s'afirma sovint que algunes pràctiques culturals pròpies de les minories (en especial de la musulmana) entren en un conflicte amb valors “occidentals” fonamentals, entre els quals destaca el principi de la igualtat de gènere.<sup>8</sup> Un autor de referència respecte a aquesta idea d'enfrontament és Samuel Huntington, que en la seva influent tesi formulada l'any 1993 plantejava la hipòtesi del xoc de civilitzacions o, en l'idioma original, *the clash of civilizations*. Un exemple significatiu d'actualització de la teoria l'aporten els politòlegs Pippa Norris i Ronald Inglehart (2002) que recullen el llegat de Huntington i el citen afirmant, però, que les diferències culturals més esmolades no es troben en els valors polítics, com la democràcia, sinó entorn temes com la igualtat de gènere i l'alliberament sexual. En les seves paraules: “we would expect one of the key differences between the Western and Islamic worlds to be around the issues of gender equality and sexual liberation, rather than the democratic values that are central to Huntington's theory” (Norris and Inglehart, 2002: 241). Es tracta d'un imaginari en el qual la igualtat de gènere es converteix en un valor diferencial de “la societat occidental” respecte a “les societats no-occidentals”. Aquestes creences porten a la concepció que els occidentals han d'intervenir per “alliberar”, “ajudar” o “salvar” als orientals. Aquesta intervenció

---

<sup>8</sup>Tot i que, veient dades com les de la violència masclista, podríem qüestionar si la igualtat de gènere és un valor tan implantat a Europa.

queda completament justificada i, fins i tot, esdevé una obligació moral.

Un fonament d'aquest discurs és l'homogeneïtzació de les realitats diverses. Focalitzant en la diversitat de les dones musulmanes cal tenir en compte que l'Islam és una religió amb un gran nombre de fidels estesos per tot el planeta. Els països en els quals aquesta religió és la dominant són països molt diferents i, per tant, la situació de les dones musulmanes pot canviar radicalment. A més d'aquesta diversitat pel que fa al marc sociocultural, una dona musulmana no es pot reduir a la seva identitat musulmana sinó que les identitats de les persones són plurals i, per tant, molt més complexes. Amartya Sen insisteix fortament en aquesta qüestió, preocupat per l'homogeneïtzació que determinats discursos fan de totes les persones musulmanes. En les seves paraules, “being a Muslim is not an overreaching identity that determines everything in which a person believes” (Sen, 2006: 65).

## 2.2. L'enfocament interseccional

La teoria de la interseccionalitat com una eina conceptual útil per tal de qüestionar la universalitat de la categoria “dona” i entendre, d'una banda, la situació d'intersecció d'opressions que viuen les dones musulmanes i, d'altra banda, el privilegi de les dones blanques.

Les feministes negres dels Estats Units varen ser les primeres en defensar que les seves realitats complexes no es podien explicar si el moviment tan sols es focalitzava en el gènere com a únic eix d'opressió, tal com proposava el feminisme hegemònic. Elles eren dones, però, a més, també eren negres i la seva condició també variava segons la seva classe social i el seu nivell educatiu. Encara que algunes d'aquestes formes de discriminació estiguessin invisibilitzades, totes elles estaven entrelligades entre sí (Platero, 2014: 60).

Un aspecte clau d'aquesta crítica és que “la categoría de “mujer”, [...] fue construida sobre las mismas lógicas jerárquicas y patriarcales que el feminismo atacaba” (Cubillos, 2015: 122). Precisament, el

feminisme denuncia el fet que el subjecte modern presentat com a universal i que s'assumeix com a representatiu del conjunt de la humanitat és, en realitat, un subjecte particular (masculí, occidental, heterosexual, adult i burgés) en relació al qual tots els altres subjectes són exclosos i discriminats. Per tant, emprant un subjecte de “dona” pretesament universal el feminisme hegemònic també esborra la pluralitat i les diferències internes.

Remarcant aquesta incoherència, Marnia Lazreg, que estudia la producció acadèmica de dones occidentals declarades feministes sobre dones d'Orient Mitjà i del Nord d'Àfrica, explica que la manera en què moltes estudioses s'aproximen a les dones musulmanes constitueix una contradicció amb el pensament feminista, ja que reproduïx la seva pròpia crítica a la forma en què les ciències socials han tractat la diferència:

“[...] academic feminists have generally denounced conventional social science for its biases regarding women both in theory and in practice. Specifically, they have shown that it has reduced women to one dimension of their lives (such as reproduction and housework) and failed to conceptualize their status in society as historically evolving [...] It is surprising, then, when one sees that women in Algeria (or any other part of the Third World) are dealt with precisely in the ways with which academic feminists don't wish to be dealt.” (Lazreg, 1988: 87).

El que es coneix amb el nom d'interseccionalitat és un enfocament teòric hereu de totes aquestes reivindicacions. Kimberlé Williams Crenshaw, acadèmica i jurista afro-estatunidenca, va concebre el terme com una eina per estudiar les experiències de les dones negres, centrant el seu interès en estudiar les interaccions que en la seva identitat tenien la raça i el gènere. L'autora, que proposa les dones negres com a exemple il·lustratiu d'una identitat interseccional, denuncia que aquestes dones es troben marginades tant en el discurs feminista com en l'antiracista, ja que aquests responen tan sols a una de les dimensions de la seva complexa identitat: la discriminació que

pateixen no pot ser capturada si s'analitzen les dues opressions per separat. En les seves pròpies paraules: “women of color experience in ways not always the same as those experienced by men of color and sexism in ways not always parallel to experiences of white woman, feminism and antiracism are limited, even on their own terms” (Crenshaw, 1995: 1252).

La metàfora que l'autora emprà per il·lustrar el concepte és la imatge d'un creuament de camins. És a dir, en un mateix subjecte poden confluïr un creuament d'opressions que donen lloc a una situació única i complexa. Les opressions no se sumen, sinó que interactuen creant, així, una opressió específica: “su objetivo es trascender el poder descriptivo y sumativo ligado al hecho de contar cuántas discriminaciones atraviesan a un sujeto, a modo de lista inacabable de desigualdades, para fijarse en cómo cada una de las experiencias de una persona es fruto de la interrelación de muchas estructuras socialmente construidas” (Platero, 2014: 63). Així doncs, el concepte ofereix una alternativa a les anàlisis reduccionistes del poder, reconeixent la interacció de les múltiples i sobreposades opressions que afecten la vida d'un individu.

En el cas de les dones musulmanes estem parlant, com a mínim, del creuament de dos eixos que, en la nostra societat, comporten el patiment d'opressions: el fet de ser dona i el fet de ser musulmana. Aplicant l'enfocament de la interseccionalitat, podem afirmar que les dones musulmanes no pateixen per separat la discriminació masclista i la racista (i, més específicament, islamòfoba), sinó que estan afectades per un eix de discriminació i violència específic producte del creuament de les opressions i que les fa més sensibles a la islamofòbia que els homes musulmans.<sup>9</sup> Aquesta condició ha estat anomenada, per algunes autores, “islamofòbia de gènere”. El terme, que prové de la

---

<sup>9</sup>Per algunes evidències empíriques vegeu: *eldiario.es*, 27 d'agost de 2016 [http://www.eldiario.es/desalambre/mujeres-sufren-islamofobia-hombres\\_0\\_552245376.html](http://www.eldiario.es/desalambre/mujeres-sufren-islamofobia-hombres_0_552245376.html).

pròpia comunitat afectada, va ser introduït i desenvolupat per Jasmin Zine, feminista i musulmana. (Zine, 2006).

En contrast amb aquesta situació concreta de les dones musulmanes és molt interessant plantejar-nos també des de quina identitat, composta per diversos eixos, parlem les dones blanques:

“Las feministas blancas tampoco somos solo mujeres, también somos blancas. [...] todas las identidades son interseccionales, así que cuando analizamos el hiyab (o el bañador de cuerpo entero) no lo hacemos solamente como mujeres: también opera en el análisis el hecho de ser blancas (y entiendo aquí la palabra blanca como no-musulmana). Y es, en mi opinión, la parte esencial, porque es la que apunta a la violencia que ejercemos nosotras y que podríamos parar al instante. Pero que no paramos. [...] Seguimos ancladas en la universalización de la propia experiencia, y una experiencia central en el feminismo blanco es la desnudez como práctica de libertad frente a un entorno que nos imponía taparnos. Pero ¿qué sucede cuando esa desnudez deviene imposición?” (Vasallo, 2016).

### 2.3. La idea d'agència en discursos feministes entorn el vel

El concepte *agency* (que en aquest text traduïm com “agència” encara que de vegades es tradueix com capacitat d'actuació) és un pilar central entorn del qual s'estructuren els discursos feministes contemporanis sobre la qüestió del vel musulmà. Per reflexionar sobre aquesta qüestió em basaré principalment en una investigació duta a terme l'any 2010 per Sirma Bilge, professora de sociologia a la Universitat de Montreal i directora del *Intersectional Research Pole at Centre for Ethnic Studies of Montreal Universities* (CEETUM) (Bilge, 2010).

Segons Bilge, hi ha dues lectures del vel musulmà que predominen a Occident: la primera —entorn la qual he centrat tota la meva anàlisi— és la típica del discurs feminista liberal/universal. Es basa en la concepció del vel com un símbol de la submissió de la dona respecte a l'home i pressuposa que les dones estan forçades a portar el vel o que han desenvolupat una falsa consciència i que en realitat no



saben el que estan fent; la segona, característica del feminisme postcolonial, defensa la idea que portar vel és una acció reivindicativa en contra de l'hegemonia occidental. Aquestes dues lectures creen un marc interpretatiu, que preval en la literatura i l'acadèmia feminista, que estableix una dicotomia: el vel com a símbol d'opressió o bé com a símbol de resistència.

La tesi que identifica el vel amb la submissió de la dona es basa en la idea que les dones musulmanes estan desproveïdes d'agència en el sentit que no són capaces de prendre accions de forma autònoma. Per tant, el que aquestes dones puguin dir sobre el mocador i el significat que té per a elles és irrellevant ja que es troben totalment manipulades i han adoptat les visions dels seus opressors: són subjectes no emancipats que no tenen capacitat pròpia de decisió. En contrast amb aquesta manca de legitimitat, es dóna veu a “insider allies” (Bilge, 2010, p.15), és a dir, a dones que viuen en països de domini cultural musulmà o procedeixen d'aquests països i que condemnen el vel, considerant sempre i sense matisos que el vel és una expressió de la dominació sobre la dona. Un exemple significatiu en aquest sentit és el de l'activista algerina Wassyla Tamzali que, contundentment, declarava que “es absolutament incompatible ser feminista y llevar el velo” (Tamzali, 2016). Per tant, la capacitat de decisió és jutjada segons quin sigui el contingut d'aquesta decisió: es tracta d'una *content-dependent* definició de l'agència. El problema no és òbviament que aquestes dones tinguin veu, sinó que hi ha un marcat contrast entre la negació de veu de moltes dones musulmanes amb vel i la gran atenció mediàtica que es presta a aquestes musulmanes occidentalitzades, utilitzant-les com a testimonis experts, creant així una forta divisió entre les musulmanes autoritzades per parlar i les que no ho estan.

Pel que fa a la tesi que identifica el mocador amb idees de resistència i subversió, es tracta d'un marc elaborat majoritàriament per acadèmiques postcoloniales. En contrast amb la interpretació anterior, aquesta es compromet fermament en subratllar la capacitat d'agència

de les dones que porten mocador. Aquesta concepció descolonitza les relacions de gènere. No obstant, es tracta d'una visió que redueix el concepte d'agència a resistència i transforma la motivació religiosa en una estratègia, insistint en les finalitats emancipatòries i extrareligioses del vel quan és obvi que les conviccions religioses juguen un paper primordial en la decisió de portar-lo, per molt que en ocasions s'afegeixi també el motiu reivindicatiu de resistència:

“Linking the veil systematically to resistant/subversive agency produces a series of assumptions and elisions [...] and hints to a thorny “research” issue: the ascription of political consciousness in line with researchers' own political or ethnical affinities [...] to those for whom these categories may not constitute meaningful political or ethical categories of practice” (Bilge, 2010: 19).

Tenim, per tant, dues postures que interpreten el vel de les dones d'una forma simètricament oposada en les seves conclusions: en el primer cas les dones no tenen cap capacitat d'actuar autònomament, doncs no pot ser que escullin lliurement la seva opressió. En el segon cas, és a dir, en la tesi de la resistència, les dones esdevenen unes dissidents orientades únicament per una decisió individual racional. Malgrat la seva aparent oposició, les dues visions tenen un punt clau en comú. És molt significatiu que cap de les anteriors postures és capaç d'incloure les raons que més típicament les dones musulmanes que porten vel exposen en relació a la motivació de la seva decisió: l'associació del vel amb qüestions tals com la pietat, la moralitat, la virtut i la divinitat. Aquestes raons no són preses seriosament, sinó rebutjades per ser substituïdes per dues úniques possibles explicacions: la submissió o la rebel·lió.

La manca s'explica pel fet que les dues lectures parteixen d'una mateixa interpretació del concepte d'agència, una interpretació limitada i empobridora, que identifica la idea d'agència amb la capacitat d'escollir de forma racional, individual i lliure de les determinacions i limitacions socials. Tal com assenyala Bracke (2008), experta en estudis

de dones i sociologia de les religions, aquest concepte d'agència —juntament amb totes les idees que se li vinculen— ha tingut un gran protagonista en els debats entorn les dones devotes i, en particular, de les dones musulmanes.

Atenent a la importància del concepte en el debat acadèmic, són diverses les aproximacions crítiques i transformadores que s'han proposat. La crítica més significativa i amb més influència ha estat la crítica postestructuralista que planteja que el subjecte no es pot entendre només com constituït per l'estructura social ni únicament constituent d'aquesta, sinó que és alhora constituït i constituent. En aquest corrent filosòfic destaca Judith Butler que, a partir d'influències provinents majoritàriament de les teories postestructuralistes, la psicoanàlisi i el feminisme, critica la idea que l'individu té autonomia enfront d'allò social: qüestiona l'estat prediscursiu del concepte de subjecte i s'interroga sobre les relacions de poder que el constitueixen. Aquesta filòsofa posa de relleu aquest vessant constitutiu i formatiu del subjecte per part de l'estructura social com demostra, per exemple, el fet que les normes socials posseeixen un fort poder en la constitució dels subjectes; però, alhora, Butler nega que el subjecte estigui totalment determinat i reivindica la possibilitat de la capacitat d'actuació dins d'aquesta estructura. En paraules de Mahmood citant a la pròpia Butler:

“Butler cuestiona lo que ella llama un «modelo emancipatorio de la capacidad de acción», el cual da por supuesto que todos los humanos *qua* humanos están «dotados de una voluntad, una libertad y una intencionalidad» que se ven «frustradas por las relaciones de poder que se consideran externas al sujeto» [...] En su lugar, Butler sitúa la posibilidad de la capacidad de acción dentro de las estructuras de poder (y no fuera de ellas).” (Mahmood, 2005: 86).

Són diversos els treballs acadèmics que, seguint amb la crítica postestructuralista a la concepció humanista de la capacitat d'acció, suggereixen la necessitat de pensar en formes alternatives d'aquesta

que no es limitin a la resistència a la pressió social i, contràriament, incloguin altres forces que constitueixen i guien les accions dels subjectes. És en aquesta mateixa línia de pensament que l'antropòloga Saba Mahmood afirma contundentment que “la capacidad de acción comprende no sólo los actos de resistencia contra las normas, sino también las múltiples maneras en las que uno habita en las normas” (Mahmood, 2005: 80). Per tal d'incloure les motivacions religioses com un factor també legítim de la capacitat d'actuació, s'ha emprat el terme de *religious agencies* que obre la possibilitat a contemplar com una decisió presa de forma activa i conscient el desig de seguir les normes religioses, com podria ser per a algunes musulmanes el fet de portar el vel. En altres paraules: “situating religious agency in its own grammar makes assumptions in social critical and feminist theory visible, and generates different understandings not only of agency, but also of notions such as autonomy, and the capacity to act and shape the world” (Bracke, 2008: 52).

### 3. Estudi d'un cas concret de feminisme colonial: Topless Jihad Day

A continuació estudio un exemple molt significatiu del discurs orientalista, que, tal com he analitzat, es troba molt present en la construcció de l'argument en contra del vel musulmà. En concret, em centro en una campanya anomenada *Topless Jihad Day*, duta a terme per part del col·lectiu feminista Femen, i la resposta que aquesta reivindicació va generar.

Femen és un grup feminista ucraïnès fundat l'any 2008 i que s'ha estès per França, Brasil i Tunísia i actua internacionalment. L'organització defineix que la seva meta és la “complete victory over patriarchy”.<sup>10</sup> Per assolir aquest objectiu, la nuesa femenina és concebuda com un element central de la seva lluita: “Female nudity,

---

<sup>10</sup> Cita extreta de la web oficial de Femen: [www.femen.org](http://www.femen.org)

free of patriarchal system, is a grave-digger of the system, militant manifesto and sacral symbol of women's liberation [...] Activist's naked body is the undisguised hatred toward the patriarchal order and new aesthetics of women's revolution".<sup>11</sup>

L'anomenat *Topless Jihad Day*, en el qual moltes dones es van manifestar amb el pit descobert a Europa en front de Mesquites i ambaixades de Tunísia, va tenir lloc el 4 d'abril de 2013 i es va originar com a mostra de solidaritat amb una activista tunisenca que formava part de l'organització, Amina Tyler. Aquesta jove havia rebut amenaces de mort per lapidació per la publicació de fotos a la xarxa en les quals apareix en topless i amb els següents missatges al seu cos: "A la merda la teva moral" i "El meu cos em pertany, no és la font d'honor de ningú".<sup>12</sup> L'activista Tyler es va haver d'exiliar i amagar per la seva seguretat.

Durant les protestes es va cremar deliberadament davant de la mesquita de París la bandera negra que representa la fe musulmana. La pròpia Tyler, en nom de la qual es feien les protestes, va pronunciar-se en contra d'aquesta acció. Les paraules de la jove en un canal de televisió són testimoni d'aquesta desaprovació: la jove va declarar a la televisió francesa que estava en contra perquè amb l'acció no només s'insultava a un cert tipus de musulmans, els extremistes, sinó a tots els musulmans. En una entrevista, Tyler també va afirmar que no volia que el seu nom s'associés a una "islamphobic organization"<sup>13</sup> i que calia respectar la religió de tothom.

A més, alguns dels missatges que apareixien a les pancartes de l'acció són il·lustratius del fet que des de d'alguns sectors del feminsme es parla per les dones musulmanes, com si aquestes no tinguessin veu

---

<sup>11</sup>*Ibidem*

<sup>12</sup>*The Nation*, 1 de juliol de 2013. <https://www.thenation.com/article/femens-topless-jihad/>

<sup>13</sup>*The Huffington Post*, 20 d'agost de 2013  
[http://www.huffingtonpost.com/2013/08/20/amina-sboui-quits-femen\\_n\\_3785724.html](http://www.huffingtonpost.com/2013/08/20/amina-sboui-quits-femen_n_3785724.html)

pròpia per expressar-se. En aquest sentit, un exemple és un missatge que en una pancarta portada per una europea deia “Arab Women Against Islamism”.

L'anomenat *Topless Jihad Day* va generar una gran controvèrsia i va provocar la mobilització de moltes dones musulmanes, denunciant que no necessiten que ningú parli en nom d'elles. El moviment de reacció s'ha anomenat *Muslimah Pride Day*<sup>14</sup> i es va organitzar mitjançant les xarxes socials, concretament creant un esdeveniment a *Facebook* anomenat “Muslimah Pride Day” el dia 6 d'abril de 2013 (2 dies després de l'acció de Femen) i mitjançant la següent etiqueta (*hashtag*) #MuslimahPride a *Twitter*. A través d'aquestes plataformes, es llançava la següent petició a les dones musulmanes d'arreu del món:

“We as Muslim women and those who stand with us, need to show FEMEN and their supporters, that their actions are counterproductive and we as Muslim women oppose it.[...] So please post pictures of your beautiful selves, whether you wear hijaab, nikaab or not. [...] Write signs on paper, telling YOUR story, hold them up and get someone to take a pic and post it on the Facebook group or on twitter.”

Davant d'aquesta petició, varen ser moltes les dones musulmanes que van pujar les seves fotos subjectant cartells amb missatges. S'intentava, d'aquesta manera, emular la metodologia emprada a l'acció per Femen (dones amb cartells), però, aquest cop, les dones no anaven despullades i els missatges eren ben diferents, entre aquests trobem per exemple: “Femen stole our voices!” o “Ne me libère pas, je m'en charge [...] #My voice my choice”. A l'apartat d'informació dins la pàgina de *Facebook* podem llegir el següent:

---

<sup>14</sup>Vegeu: *The Huffington Post*, 9 d'abril de 2013  
[http://www.huffingtonpost.co.uk/sofia-ahmed/muslim-women-against-femen\\_b\\_3044015.html](http://www.huffingtonpost.co.uk/sofia-ahmed/muslim-women-against-femen_b_3044015.html)

“[...] this page is for Muslim women who want to expose FEMEN for the Islamophobes/Imperialists that they are. We have had enough of Western feminists imposing their values on us. We are taking a stand to make our voices heard and reclaim our agency. Muslim women have had enough of this paternalistic and parasitic relationship with SOME Western feminists. The group is open to all, Muslim and non-Muslim, men and women. Peace.”<sup>15</sup>

Pel que fa a la pàgina de Twitter, es publiquen piulades (*tweets*) com la que reproduïm a continuació: “We can represent ourselves and we do not need to be "liberated" by Westerners”.<sup>16</sup>

La intensa activitat que es va crear en aquestes xarxes socials evidencia un malestar de moltes dones musulmanes que van voler parlar per elles mateixes davant d’una acció que els usurpava les seves veus, com si elles no tinguessin capacitat legítima per expressar-se.

En conclusió, davant d’un fet com és el de l’atac a la jove Tyler, la manera en què es va actuar en aquest cas no va ser la de donar veu a les dones que viuen en el context en què té lloc el fet denunciat, sinó que l’acció es va basar en una apropiació de les veus d’aquestes dones. En una ponència que estudia la qüestió de la representació simbòlica en l’activisme feminista, l’autora Elizabet Evans va afirmar en relació a aquesta acció de Femem: “Topless protest undertaken by white women in order to “liberate” Muslim women, symbolises both western imperialism and neo-colonial tendencies towards the bodies of non-white women” (Evans, 2015: 10).

---

<sup>15</sup> Pàgina de Facebook Muslim Women Against Femen  
<https://www.facebook.com/MuslimWomenAgainstFemen?fref=ts> i l’apartat d’informació  
[https://www.facebook.com/pg/MuslimWomenAgainstFemen/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/MuslimWomenAgainstFemen/about/?ref=page_internal)

<sup>16</sup> Pàgina de Twitter Muslim Women Against Femen @\_MWAFF  
[https://twitter.com/\\_MWAFF](https://twitter.com/_MWAFF) .

### 3.1. Anàlisi d'entrevistes

L'interès de fer entrevistes a dones musulmanes que porten hiyab en un context europeu radica bàsicament en tenir el testimoni de dones que s'expressen des de la seva experiència en primera persona: 1) la seva visió sobre el mocador 2) la seva opinió sobre la manera en què s'enfoca la controvèrsia, especialment pel que fa al paper que se'ls atorga a elles.

La mostra compta amb la participació de quatre dones, d'edats i trajectòries diverses. Aquesta mostra, molt petita i seleccionada de forma no aleatòria, no pretén en absolut ser representativa del conjunt de la població afectada per la polèmica entorn del vel. Tanmateix, les entrevistes ens permeten conèixer de primera mà opinions i vivències de persones afectades pel tema en qüestió, recopilant, així, una informació que és molt rellevant qualitativament<sup>17</sup>.

En l'anàlisi que segueix deixaré constància de l'opinió de totes quatre dones respecte als diversos temes, citant textualment les respostes que trobi més rellevants intentant fer sentir les quatre veus de forma equitativa:

**W.** Té 31 anys. Va néixer a Astúries i la seva família és originària de Síria. Al llarg de la seva vida ha viscut a Espanya, Jordània, Regne Unit i actualment està instal·lada a Dubai, on treballa com a assessora metge en un banc privat de cèl·lules mare.

**A.** Té 65 anys d'edat. La seva família i ella són tots nascuts a València i ella ha viscut sempre allà. La seva família no era musulmana i ella m'ha dit, sense especificar motius concrets, que es va convertir l'any 1996 i la seva mare, al 1999. Pel que fa a la seva activitat, es defineix com “empresaria, activista defensora de los DDHH [drets

---

<sup>17</sup> De les entrevistes, tres, a petició de les pròpies dones, varen ser contestades per escrit, mentre que una (K.) va respondre oralment. En aquest cas l'entrevista va ser enregistrada. A continuació, i abans de passar a analitzar les respostes, presento a les dones participants, amb informacions que elles mateixes em van facilitar i mantenint el seu anonimats.



humans] y feminista”.

**C.** Té 37 anys. Tota la seva família és de Cantàbria i ella ha viscut a diversos llocs: Salamanca, Madrid, Ceuta, Barcelona i Namíbia. És periodista i actualment es troba en excedència. És membre de l'Associació de Dones Musulmanes de Catalunya (ADMC) que es defineix com un espai de trobada per a dones musulmanes o interessades per l'Islam.

**K.** Té 51 anys i la seva família i ella són d'origen marroquí. Va emigrar de Marroc l'any 1989 (amb 19 anys) per anar a viure a Catalunya. Va estar treballant com a auxiliar d'infermeria i actualment és estudiant d'humanitats a la universitat.

Pel que fa als significats que té actualment per aquestes dones el fet de portar hiyab, totes elles, sense cap excepció, argumenten motivacions lligades a la forma en què viuen la seva espiritualitat i el seu sentiment religiós. Algunes d'elles parlen, per exemple, del seu compromís amb Déu i la seva identitat com a musulmanes. Una de les entrevistades, K., comenta que, a més de les raons espirituals, el hiyab té, per ella, un component de protecció davant del sistema capitalista. Les paraules concretes amb les quals ella ho expressar són les següents: “Me protejo materialmente y espiritualmente de la situación actual. No quiero ser una *mera titella* en manos de diseñadores, en manos del comercio, etc.”.

A més, tres de les quatre dones que han participat en el qüestionari posen de relleu la lluita quotidiana que suposa per a elles el fet de portar el vel, remarcant la incomprensió i els entrebancs que han de superar. En aquest sentit, destaco una anècdota relatada per W.:

Para mí fue un proceso [el fet de posar-se el mocador] muy simple, aunque pronto fui consciente de que el resto del mundo no lo vería igual, y se empeñaría en hacerme llegar ese mensaje. Mi lucha empezó desde el día cero, cuando el quiosquero de mi calle hizo una mueca al verme aparecer con el hijab y, con la misma parsimonia con la que se dan los buenos días, espetó: “¡¿Qué te has hecho, mujer?!”

Qué pena, con lo guapa que eras... ¿quién te ha comido la cabeza para que te pongas eso?” Sería el principio de una lucha que con los años he aprendido a abordar desde el humor y la ironía.

Aquesta situació revela tres aspectes centrals sobre la manera en què aquestes dones són jutjades per la mirada occidental dominant. En primer lloc, el fet que aquesta mirada no és una mera observació, sinó que sovint comporta una desaprovació que molts cops va acompanyada de l'expressió del pensament en paraules: així doncs, és molt habitual que aquestes dones rebin comentaris negatius pel fet de vestir el hiyab. W. ho remarca amb una frase que em sembla molt contundent: “se *empeñaría* [el resto del mundo] en hacerme llegar ese mensaje.” [l'èmfasi en cursiva és meu]. En segon lloc, evidencia també que la mirada sobre el hiyab generalment allò que posa al centre del debat són judicis entorn del cos de la dona. Allò que, segons la seva pròpia intervenció, molesta al quiosquer és que l'aparença de la dona no és la que ell troba la més adient: “Qué pena, con lo guapa que eras...”. En tercer lloc, a la intervenció de l'home també queda reflectida la seva idea que les dones que porten el mocador són desprovistes d'agència i que, per tant, no han pres la decisió per elles mateixes, sinó que algú les ha pressionat: “¿quién te ha comido la cabeza para que te pongas eso?”.

Com veiem, les quatre dones reivindiquen que el fet de vestir el hiyab va ser fruit d'una decisió pròpia presa per motivacions de caire religiós. En conseqüència, afirmen que aquesta opció personal té legitimitat i ha de ser respectada. La postura, compartida per totes, és expressada amb especial fermesa per A.: “Que respeten a las mujeres y sus decisiones, tanto si esa decisión les gusta como si no. Somos nosotras, nuestros cuerpos y nuestras creencias. NOSOTRAS DECIDIMOS” [l'èmfasi és de l'entrevistada]. En aquesta intervenció, emprant dins d'una mateixa frase “nosotras”, “nuestros” i “nuestras” A. remarca la dimensió personal de la seva decisió, ja que és presa per

les dones musulmanes, afecta els seus cossos i depèn de les seves creences. A més, en aquesta aportació, remarca que el respecte a la decisió s'ha de mantenir “tanto si esa decisión les gusta como si no”. Aquest és un apunt que jo també he assenyalat amb el concepte *content-dependent agency* que condiciona la capacitat d'acció al contingut d'aquesta acció. Podem afirmar, doncs, que A. denuncia aquesta dependència del contingut i reivindica que cal acceptar les decisions de les dones encara que no s'estigui conforme amb el resultat producte d'aquestes decisions, ja que, com torna a afegir al final de l'entrevista, “independientemente de nuestras creencias o ideologías, las MUJERES SOMOS SERES HUMANOS COMPLETOS PLENAMENTE CALIFICADAS PARA TOMAR NUESTRAS PROPIAS DECISIONES [les majúscules són seves] ”.

Explicant el moment en què va prendre la decisió de vestir el hiyab, K. relata que, contràriament al que es tendeix a pensar que passa, ella no es va posar el vel per pressions familiars, sinó que ho va fer en contra de la seva família, que s'hi va rebotar molt i no ho acceptava. L'aportació trenca amb els pressupòsits habituals a Europa en relació a la idea que són les pressions o els mandats familiar els que imposen el vel a les dones:

Precisamente este elemento [el hiyab] me causó mucho dolor de cabeza, partiendo de mi propia familia, que me excluyeron ferozmente porque vengo de una familia más o menos occidentalizada porque mi hermano era director de una casa de jóvenes. Yo era un miembro muy activo en su trabajo [...] Según él [quan em vaig posar el mocador] me volví medievalista. Mi propio hermano me rechazó, me excluyó de toda actividad. Según él, era incompatible —¡y fíjate que era musulmán!— practicar el Islam así con el velo y seguir con lo que él hacía.

K. contribueix al tema de la possibilitat de decidir autònomament amb un matís que cal ressaltar: “Quiero ser yo, lo que he escogido yo personalmente. Y aunque ninguno de nosotros es neutro: no

escojemos porque somos fruto de nuestro ámbito. Pero yo, de este ámbito, he escogido lo que más me hace sentirme relajada y feliz”. A diferència de la resta, K. accepta que la decisió no és mai completament autònoma perquè tots, en qualsevol tipus de decisió, estem condicionats per l'estructura social (“somos fruto de nuestro ámbito”). Però dins d'aquestes limitacions, tenim espai per decidir. És exactament la mateixa idea que defensa la crítica postestructuralista a la concepció limitada de la noció d'agència, que afirma que els subjectes estem constituïts per l'estructura social, però que tenim capacitat d'acció dins d'aquestes constriccions.

Davant la pregunta sobre si s'han sentit alguna vegada discriminades per portar el vel, dos d'elles responen molt rotundament (K.: “muchísimas veces”, W.: “muchas, y en contextos muy diferentes”). C., contràriament, diu: “gracias a Dios jamás he sentido discriminación por llevarlo”. Tot i aquesta resposta inicial, en què parla de la seva vivència personal (“he sentido”), la resta de la intervenció mostra com C. és conscient de l'existència d'una discriminació de caràcter laboral: “Cuando me lo puse, en mi trabajo se quedaron muy sorprendidos pero como trabajaba en una empresa pública sabía que mi puesto no peligraba por ello así que tomar la decisión de ponerlo fue mucho más fácil aunque no avisé a nadie con antelación ni lo consulté”. Així doncs, l'entrevistada fa palès que, encara que no sigui aquest el seu cas, el mocador pot ser causa d'acomiadament (“sabía que mi puesto no peligraba por ello”) i és també molt significatiu que, tot i que finalment no ho fes, remarqui que no va avisar o consultar prèviament la seva decisió en el seu entorn laboral, deixant a entendre que no seria estrany haver considerat que era necessari fer-ho.

Pel que fa a les experiències de les altres entrevistades respecte a les discriminacions viscudes en pròpia pell, trobem en totes més referències a les discriminacions sofertes en el món laboral. A. s'havia de treure el hiyab a la feina i W. explica que, després de superar un difícil procés de selecció per un lloc de treball en una companyia

mèdica, es va veure obligada a renunciar-hi perquè “al manager *se le había olvidado mencionar* [l'èmfasi és seu] que la condición para trabajar ahí era que debía quitarme el pañuelo”. K diu “sigue la discriminación laboral, que yo, personalmente, cuando voy a buscar trabajo, ya de entrada, la mirada que hacen en ti te quitan las ganas. [...] te lo valoran dependiendo de cómo vas vestida o de que nación eres o de qué color de piel tienes. [...] Yo esto lo vivo con mucho dolor”.

És preocupant que aquestes dones remarquin que són discriminades en l'àmbit laboral pel fet que es tracta d'un terreny especialment afectat per la polèmica. Tal com s'explica a la introducció, en diversos països europeus s'observa una tendència a una major regulació respecte a aquesta vestimenta, i el març del 2017 el Tribunal de Justícia Europeu es va pronunciar per primer cop sobre el tema, defensant que la prohibició del seu ús en l'àmbit laboral no constituïa una discriminació directa per motius de religió o conviccions. És cert que la sentència estableix que els jutges nacionals han de valorar cada cas, però, sens dubte el pronunciament estableix un marc jurídic de referència a nivell europeu. Tot i un fort èmfasi destacant que la prohibició afecta a tots els símbols de caràcter polític, filosòfic o religiós en general i no sols als de religió musulmana, està clar que les més afectades per la discriminació laboral són les dones musulmanes amb el seu visible hiyab i que la sentència agreujarà la seva situació.

Deixant de banda l'important àmbit laboral, A. explica que se sent discriminada en el moment que, per viatges, ha de passar els controls de seguretat. Segurament aquest cas es deu a la por pel terrorisme que fa que des d'Europa, de forma injusta, es tendeixi a associar el terrorisme amb la població musulmana, enlloc de veure que els atacs són duts a terme exclusivament per grups minoritaris de l'anomenat fonamentalista islàmic i que, precisament, la població més afectada són els propis musulmans, ja que són els que més estan patint atemptats arreu del món i més pateixen les conseqüències de combats bèl·lics contra aquests grups en diversos països.

Seguint amb les respostes que il·lustren experiències discriminatòries en el context europeu, K. comparteix dos exemples en el marc de l'espai públic (el primer, en un tren i el segon, en un autobús) en què va ser increpada —en un cas per un grup d'unes 20 persones i en l'altre, per un home— pel fet de ser musulmana, amb la manca d'intervenció per part de la resta de gent que hi era present. Després d'explicar les dues desagradables situacions, aquesta dona transmet que sent que la islamofòbia està creixent i que cal enfrontar-s'hi. Escoltem la seva veu: “hace casi veinte años entre los dos accidentes. Quiero decir que la discriminación no se ha frenado. Está, al revés, aumentando más que antes. Es muy triste, pero es lo que hay. Lo tenemos que vivir y luchar contra ello y ya está”.

Directament lligat amb el problema de la discriminació, un tema essencial és la imatge predominant que es té entorn “la dona musulmana” als països europeus, negant, com hem assenyalat al treball, una diversitat dins d'aquesta categoria que es presenta com monolítica. Les participants coincideixen en què es tracta d'una imatge profundament negativa i que contrasta amb la imatge de “la dona occidental”. Descriuen l'estereotip de les següents formes. A. empra l'adjectiu “oprimida”. K. usa aquests termes: “atrasadas, sumisas, medievalistas... Todo adjetivo calificativo pesimista atrasado”. C. parla d'una: “mujer sumisa, oprimida y analfabeta” i explica que, d'una banda, els mitjans de comunicació i, d'altra banda, la manca de contacte real de gran part de la població amb gent musulmana fomenten aquests prejudicis. W. també utilitza el terme “opresión”, argumentat que la visió de “la dona musulmana” és reduccionista i profundament esbiaixada, ja que s'associa amb “la concepción de que no somos libres ni estamos empoderadas, de que no tenemos criterio ni capacidad de decisión sobre nuestras vidas. Somos algo así como sujetos pasivos e irracionales”. El tema de l'agència, com estem veient en aquesta anàlisi, té molta presència en totes les entrevistes.

Havent exposat aquesta imatge negativa i distorsionada de “la

dona musulmana”, algunes de les entrevistades focalitzen en l'actitud “salvadora” que, basant-se en aquestes concepcions, sovint s'adopta en països europeus. W. afirma que es pensa que cal “liberar y *occidentalizar* [a les dones musulmanes]”. K. diu que “no que para “salvarme” [les cometes són seves] tienes que imponerme tu, feminista occidental, lo que tengo que llevar yo, feminista oriental.”

Tot el que expressen les entrevistades, tant pel que fa a la imatge de “la dona musulmana (o oriental)” contraposada a la de “la dona occidental”, així com en referència a la manera com aquesta última se sent que ha d'actuar, apunta clarament a la vigència d'un orientalisme de gènere, derivat d'un imaginari que té les seves arrels en les idees difoses durant l'època de la colonització a Europa. Es tracta d'un discurs orientalista que es basa en establir una diferència radical i irreconciliable entre els occidentals (en cas que ens ocupa, les dones occidentals) i els no-occidentals (les dones musulmanes). Situant les respectives definicions, construïdes en termes contraris, en un ordre jeràrquic, que genera la idea que “Orient” necessita de la intervenció “d'Occident” perquè amb la seva superioritat proporcionï als seus habitants una suposada salvació o alliberament.

Centrant-nos en l'opinió que expressen davant les propostes de restricció de l'ús del mocador en determinats espais (escoles, empreses o altres), les quatre participants mostren la seva indignació. Amb excepció de A., totes dediquen, abans de passar a exposar les seves argumentacions concretes en contra del tema, unes consideracions al voltant de la naturalesa d'aquest tipus de regulacions. K. afirma contundentment que es tracta de “el nuevo colonialisme” i W. se situa clarament en la mateixa línia ideològica, ja que diu que [les propostes] “pecan de etnocentrismo, paternalismo, eurocentrismo, colonialismo y estupidez”. L'enumeració dels quatre -ismes un darrere l'altre culmina amb una paraula més directa i col·loquial: “estupidez” que, d'alguna manera, serveix com una valoració aplicada a la resta de conceptes esmentats. Al seu torn, C. sembla compartir l'opinió que les mesures

són estúpides. Ella ho defineix en termes d'“auténtica hipocresia” assenyalant que la interpretació del mocador com un signe amenaçant, d'opressió o que afecta a la capacitat de treballar té lloc només quan aquesta vestimenta la duen les dones musulmanes.

Tres d'elles argumenten que es tracta d'una mesura retrògrada i fan referència al fet de retrocedir cap al passat. En concret, A. i W. diuen que aquest tipus de mesura és contrària a determinats drets de les dones aconseguits pel moviment feminista. W.: “El simple hecho de que en pleno siglo XXI los cuerpos de las mujeres sigan siendo objeto de debate me parece medieval y retrógrado”. Les paraules que utilitza A. són les següents: “Ya durante el franquismo, las feministas teníamos muy clara la importancia de que las mujeres se formaran, estudiaran y alcanzaran su independencia económica. Ahora parece como si hubiéramos retrocedido o se nos hubiera olvidado la importancia crucial de estos puntos cuando se trata de musulmanas con pañuelo.”

El discurs de K. s'orienta en el mateix sentit, però s'expressa en termes més generals, focalitzant en valors com la democràcia, els drets humans o fent referència a les llibertats:

Es la hegemonía nueva vestida de este modo de querer liberar a la mujer. Este cuento ya no lo cree nadie porque es un chiste decir esto en el siglo XXI. Tanto hablar de democracias y de derechos humanos... Hasta nos debería dar vergüenza volver atrás y hablar de este modo como si fuéramos ineptos. Esto no se puede explicar porque la propia definición de la democracia se contradice con lo que están haciendo. ¿Cómo creer en la democracia en Europa si nos estamos despidiendo de ella? [...] Es como si estuviéramos despidiéndonos de las libertades.

En les seves crítiques contra la tendència a Europa a una major restricció de l'ús de la vestimenta, dues de les entrevistades fan referència a una perversió de la laïcitat. La laïcitat és un tema que no he tractat en aquest treball, ja que he analitzat la polèmica exclusivament des de la perspectiva dels drets de les dones. Tanmateix,



és rellevant introduir aquí un dels comentaris en relació a aquest tema ja que, sens dubte, juga un paper destacat en els debats. C. exposa la seva visió sobre la qüestió:

Ésta es la trampa del laicismo. Se ha pervertido el significado de la palabra hasta dejarlo en que cada uno viva la religión en su intimidad pero eso no es el laicismo. Laicismo significa que el Estado, en este caso, no tiene una religión propia, no hay funerales de Estado católicos ni exhibición de símbolos religiosos en edificios públicos (crucifijos en hospitales, capillas en universidades...) y lo que hay es una absoluta libertad para que los individuos, en tanto que personas públicas o privadas, muestren o no, abiertamente, su pertenencia a una determinada creencia.

Pel que fa a la interrogació sobre la identificació personal amb el moviment feminista, W. respon que creu fermament en la justícia social, que, segons el seu parer, és un dels pilars bàsics de l'Islam. Parafraçant un erudit islàmic, afirma que la justícia de gènere és una condició indispensable per possibilitar la justícia social i acaba resumint-ho així: “por lo que sí, lucho por nuestros derechos de género desde mis convicciones religiosas, y no a pesar de ellas”. D'aquesta manera, W. reivindica la compatibilitat entre ser feminista i musulmana. K., remarcant també que ser musulmana i feminista ahora no comporta contradiccions, explica que:

Esto para mí, para empezar, es el feminismo: tener tu propia opinión, tu propia decisión sobre cómo tienes que vivir o dónde tienes que ir o cómo pintas tu vida. [...] No hay ninguna contradicción: vivimos todos juntos, con las feministas actuales que tienen el seso en su sitio, sin ninguna contradicción, o sea, la pura definición, respetamos el espacio común y bienvenida la diversidad: esto es el feminismo, no me dictes una uniformidad, se contradice con la propia definición del feminismo y punto.

Per tant, l'aportació de K. remarca la pluralitat de formes de ser

feminista i defensa que el que és contradictori és no contemplar la diversitat dins del feminisme. Com he argumentat al treball, el feminisme denunciava precisament el fet que el subjecte modern presentat com a universal i que s'assumia com a representatiu de tota la humanitat era, en realitat, un subjecte molt particular (masculí, occidental, heterosexual, adult i burgés). I, com hem vist, són moltes les autores que denuncien que el pensament feminista s'ha contradit en ocasions amb els seus propis fonaments perquè no ha estat capaç de tractar la diferència i ha universalitzat les experiències del feminisme occidental.

També des d'una posició que combina harmoniosament el fet de ser musulmana i feminista, A. contesta: “me da igual que me consideren feminista o no, yo sé que siempre lo he sido”. Per demostrar la seva implicació en el moviment, fa referència a la seva participació en diverses accions i manifestacions feministes en el passat i afirma que actualment “sigo trabajando por el empoderamiento femenino y en defensa de los derechos de las mujeres”. Al seu torn, C., també com la resta, diu que com a dona defensa els seus drets, però a diferència de les altres ho fa sense identificar-se amb el moviment feminista. Les paraules exactes que usa són les següents: “No me gustan las etiquetas. Ni me identifico con ningún feminismo ni con ninguna corriente. Soy mujer y defiando mis derechos. Soy musulmana y defiando mis derechos. Soy periodista y defiando mis derechos. Soy madre y defiando mis derechos”. La seva intervenció em sembla rellevant perquè reivindica la complexitat de la seva identitat com a persona, que està formada no tan sols pel fet de ser musulmana, sinó, paral·lelament per altres dimensions com la seva condició de dona, la seva professió com periodista o el fet de ser mare. Al treball he posat de relleu la importància de tenir en compte la complexitat de les identitats de les persones, citant a l'autor Amartya Sen. A més, el concepte d'interseccionalitat també ha estat una eina per teoritzar sobre els diversos eixos de privilegi o opressió que travessen les vides

dels subjectes, creant una situació única i específica. Aquest concepte teòric posa èmfasi en la interrelació entre els diversos eixos, per exemple, entre el fet de ser dona i musulmana que generaria el que s'ha denominat la islamofòbia de gènere. Aquesta aproximació defensa que les lluites socials no han d'anar separades, sinó que han de ser globals i permetre la diversitat interna. En la intervenció de C. no sembla, però, que es plantegi aquesta unió, ja que l'entrevistada separa mitjançant punts les diverses dimensions de la seva identitat.

Enfront de la pregunta sobre si la opinió de les dones que porten mocador és tinguda en compte i escoltada com a rellevant en la polèmica, tres de les participants responen negativament de forma molt contundent. C. respon: “En absoluto. Los medios de comunicación hablan del Islam sin contar con los musulmanes y hablan de las mujeres musulmanas sin contar con ellas”. A més, en la seva intervenció C. també remarca que les poques vegades que els mitjans donen veu als musulmans ho fan de manera interessada, fent que apareguin tan sols aquelles persones musulmanes que tenen una opinió que s'ajusta a la visió occidental dominant sobre el tema. Aquest fenomen jo l'he assenyalat també al treball amb el concepte dels “insider allies”, és a dir, la recerca de veus de persones que des de dins del propi l'Islam, és a dir, amb procedència o pertinença a una cultura musulmana, es mostrin contràries a l'ús del mocador. A. expressa un missatge molt pròxim al de C. i ho fa amb termes molt semblants: “En absoluto. NO SON ESCUCHADAS NI TENIDAS EN CUENTA [les majúscules són de l'entrevistada]. Es más estamos hartas de debates donde se habla de nosotras sin nosotras”. K. també denuncia l'exclusió que pateixen les seves veus: “*Mai*. Está excluida completamente, salvo en alguna excepción de algun medio. Pero es muy rara encontrarla”. Tanmateix, la seva resposta segueix amb una visió més positiva: “Pero se está trabajando en ello, esto no lo niego. Cada día ganamos un pelín, según mi opinión. Ya lo veo en los medios sociales también, en *facebook*... Veo que mucha gente se anima y gente

que está trabajando en ello está rompiendo un poco el estereotipo”. Aquest enfocament positiu és el que també adopta W.: “Empiezan a cambiar las cosas, cada vez somos más, estamos más preparadas y concienciadas, hacemos más presión, y hemos accedido a círculos académicos y profesionales de lo más variados. Se tiene que escuchar nuestras voces porque ya no callamos”. Totes les respostes tenen en comú que reivindiquen la necessitat d’incorporar en el debat les veus de les musulmanes que porten hiyab i escoltar i prendre com a legítims els seus punts de vista.

Un altre aspecte interessant que ha sorgit a tres de les quatre entrevistes ha estat el recurs de fer referències directes a l’Islam i aportar idees que trenquen amb la concepció que es tracta d’una religió inherentment patriarcal. K. parla, per exemple, del poder que tenien algunes dones durant el segle VII en el sí de l’Islam i C. reivindica la necessitat d’anar a les fonts originals per comprovar que l’Islam no és, entre altres coses, ni una creença desigual ni opressora amb la dona ni violenta.

Finalment, dues de les entrevistades parlen sobre quina creuen que és la millor manera d’actuar. K. afirma:

Tenemos que liberarnos en general del patriarcado y darnos voz a nuestros sentimientos, a nuestra visión del mundo. Cada una a su manera y no todas uniformes con una tipología de feminismo. Los feminismos son diferentes. La base es ésta: decir no al machismo y al patriarcado, pero, desde mi punto de vista y en relación a cómo yo siento el mundo y de cómo yo me encuentro feliz y libre. Para mí, esto es el feminismo y no una definición uniforme.

I W. expressa:

Quiero apelar a la sororidad internacionalista. A que como mujeres nos apoyemos, nos impulsemos a crecer, nos respetemos en nuestros contextos, nos empoderemos unas a otras. Qué más da en qué creamos, si somos... y si el futuro es nuestro.

Les dues aportacions tenen un to marcadament feminista i remetent al valor de la solidaritat i germanat entre les dones. Concretament, W. usa el terme “sororidad” (traduït a l’anglès el mateix concepte és *sisterhood*), que prové del llatí *soror* que significa “germana”, i que s’està usant cada vegada més en els cercles feministes per reclamar la necessitat de crear aliances i forjar vincles entre les dones per fer front als problemes derivats del sistema patriarcal que les uneixen a totes. En les paraules d’ambdues també detectem una forta aposta pel respecte i el reconeixement de la diversitat, fruit de la pròpia diversitat de visions del món, punts de vista i sentiments de les dones.

### Conclusions

La línia d’investigació principal que ha seguit aquest treball és analitzar el discurs que defensa la restricció de l’ús del mocador argumentant que aquest és un símbol d’opressió de la dona. Aquesta lectura sosté que el vel viola la seva llibertat, ja que pressuposa que la dona, encara que expressi el contrari, no té capacitat per decidir sobre el tema emancipadament. Per tal de deconstruir els grans pilars que sostenen l’argumentació cal assenyalar les següents qüestions.

En primer lloc, interpretar el hiyab com un símbol d’opressió de la dona és una lectura eurocèntrica fruit de la universalització de la nostra experiència, en la qual associem l’alliberament a la possibilitat de destapar-nos.

En segon lloc, aquesta lectura omet les opinions de les pròpies dones que molt majoritàriament diuen que el porten per una decisió personal motivada per les seves creences religioses. En aquest sentit, fent una crítica de la concepció liberal d’agència, he exposat la idea d’agència religiosa, que reconeix com a legítimes i autònomes les decisions d’aquest tipus. A més, suposar que les dones musulmanes no tenen capacitat per decidir sobre el tema (i que, per tant, cal decidir per

elles) és un enfocament profundament paternalista i marcat per la vigència d'una lògica orientalista, i més específicament, d'un orientalisme de gènere que, servint-se de grans etiquetes que neguen la diversitat interna, contraposa “la dona occidental” a “la dona oriental (en aquest cas, musulmana)”, establint una jerarquia entre elles. En relació també amb aquest imaginari d'arrel colonial, els drets de les dones i el principi de la igualtat de gènere han adoptat una centralitat molt destacada en la crítica cap a pràctiques d'altres cultures, esdevenint, fins i tot, valors que es consideren diferencials de “la societat occidental” respecte a la “no occidental”.

Tota l'argumentació que he desenvolupat es podria sintetitzar en dues grans qüestions, que han estat omnipresents en tot l'article: el tema de la mirada i el de la veu.

El tema de la mirada és fonamental en la nostra anàlisi del món. Cal posar de relleu la importància de saber qui mira i des d'on ho fa per totes les implicacions que tenen aquests factors en la construcció d'un determinat relat. Des de l'inici, he remarcat que analitzaria el debat des de l'òptica dels drets de les dones. També des de l'enfocament teòric de la interseccionalitat, i recuperant disputes entre el feminisme blanc/occidental o hegemònic i altres feminismes, he destacat la necessitat de tenir una mirada més complexa respecte a les identitats de les persones i els diversos eixos d'opressió i privilegi que les travessen i interseccionen.

Pel que fa a la veu, he detectat que hi ha unes veus, les de les dones musulmanes amb hiyab, que, tot i ser les afectades, estan infrarepresentades en el debat: no se les escolta com a veus autoritzades per parlar. Es parla sobre elles, però sense elles. En aquest sentit, la part pràctica ha volgut ser un reflex sobre aquesta problemàtica. Proposa, en primer lloc, un estudi de cas d'una acció feminista amb un marcat caràcter colonial ja que evidencia aquesta usurpació de la veu, recuperada després per les pròpies musulmanes en una contra-resposta directa. En segon lloc, les entrevistes a quatre

dones amb hiyab han servit també com un altaveu per fer sentir i amplificar aquestes veus sovint silenciades.

Per tal de concloure, i seguint amb aquests temes de la mirada i la veu, aquest estudi posa de relleu la necessitat, d'una banda, de defugir del caos auditiu que es genera en debats com el que ens ha ocupat (tothom parla i parla molt, però des de posicions sovint molt desinformades o distorsionades) i, d'altra banda, de treballar les nostres mirades per aconseguir una visió més graduada acord amb la realitat, que incorpori filtres per detectar situacions discriminatòries i opressives cap a determinats col·lectius.

### **Bibliografia**

- Abu Zayd, Nasr Hamid (2012), "Religiones: de la fobia al entendimiento" a Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Casa Árabe-IEAM: Madrid.
- Abu-Lughod, Lila (2002), "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others" a *American Anthropologist*, vol. 104, No. 3, pp.783-790
- Ali, Zahra (2012), "Descolonizar, liberalizar y liberar el feminismo" en *Revista Rebelión*, 15 de agosto de 2012.  
<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=154531>
- Beck, Ulrich. (2000). *What Is Globalization?* Cambridge: Polity Press.
- Bilge, Sirma (2010), "Beyond subordination vs. Resistance: An intersectional approach to the agency of veiled muslim women" in *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, n°1, pp.9-28.
- Bracke, Sarah (2008), "Conjugating the Modern/ Religious, Conceptualizing Female Religious. Agency: Contours of a 'Post-secular' Conjuncture" in *Theory, Culture & Society*, vol. 25(6), pp.51-67.
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (diversos años), Encuestas sobre *Actitudes sobre la inmigración*.  
<http://www.analisis.cis.es/BDConsultaSeriePrg.jsp>
- Crenshaw, Kimberlé Williams (1995): "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and violence Against Women of



- Color” in *Stanford Law Review*, vol. 43, pp.1241-1299
- Cubillos Almendra, Javiera (2015), “La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista” a *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, núm 7, pp.119-137.
- Evans, Elizabeth (2015), “Intersectionality, Symbolic Representation and Feminist Activism”, Conference presented at the *European Conference on Politics and Gender (ECPG)*, Uppsala University: Sweden, 11-13 June 2015.
- Freedman, Jane (2007), “Women, Islam and rights in Europe: beyond a universalist/culturalist dichotomy” in *Review of International Studies*, 33, pp 29-44.
- García, A., Vives, A., Exposito, C., Pérez-Rincón, S., López, L., Torres, G. et al. (2011), “Velos, burkas... moros: estereotipos y exclusión de la comunidad musulmana desde una perspectiva de género”. *Investigaciones Feministas*, 2, pp.283-298.
- Grosfoguel, Ramón (2012), “Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales” a Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Casa Árabe-IEAM: Madrid.
- Hall, Julie (2017), “Misogyny Exists in Every Culture: An Intersectional Feminist against Imperial Feminism”, *The Body Is Not An Apology online magazine*, 11 of February 2017.  
<https://thebodyisnotanapology.com/magazine/an-intersectional-feminist-against-imperial-feminism/>
- Hancock, Claire (2013), “Invisible Others: Muslims in European cities in the time of the buqa ban, *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, núm.75, pp.135-148.
- Ipsos Mori (2016), “The Perils of Perception 2016”. Online access: <http://perils.ipsos.com/>
- Kiliç, Sevgi, Saharso, Sawitry and Sauer, Birgit (2008), “Introduction: The Veil: Debating Citizenship, Gender and Religious Diversity”, *Social Politics*, vol. 15, issue 4 pp.397-410.
- Lazreg, Marnia (1988), “Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria” a *Feminist Studies*, vol. 14, No. 1, pp.81-107.



- Mahmood, Saba (2005), “El sujeto de la libertad” Traducción de Blanca Divassón Mendivil publicada en *Alcores 10*, pp.65-114, 2010.
- Malgesini, Graciela y Giménez, Carlos (2000), *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Libros de la Catarata: Madrid.
- Martin Muñoz, Gema (2012), “La islamofobia inconsciente” a Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Casa Árabe-IEAM: Madrid.
- Mohanty, Chandra Talpade (1984), “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales” a Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer: Madrid, 2008.
- Norris, Pippa and Inglehart, Ronald (2002), “Islam and the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis” in *Comparative Sociology*, vol. 1, issue 3-4, pp.235-263.
- O'Brien, Peter (2016), *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies*, Temple University Press: Philadelphia.
- Pew Research Center (2011), “The Future of the Global Muslim Population”. Online access:  
<http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/>
- Phillips, Anne and Saharso, Sawitri (2008), “The rights of women and the crisis of multiculturalism” in *Ethnicities* 8(3), pp.291-301.
- Platero Méndez, Raquel (Lucas) (2014). “Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad” a *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 55-72.
- Ramírez, Ángeles (2011), *La Trampa del velo: el debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Los libros de la Catarata: Madrid.
- Reestoff, Camilla M. (2014), “Mediatized affective activism: The activist imaginary and the topless body in the women movement”, *Convergence: The international journal of Research into New Media Technologies*, 15 de juliol 2014.
- Said, Edward, W. (1997), *Orientalism*. Penguin: Londres.
- Sánchez, Álvaro (2017), “La justicia europea avala que las empresas prohíban

- el velo en el trabajo”, *El País*, 14 de maç de 2017.
- Scharff, C. (2011). “Disarticulating Feminism: Individualization, neoliberalism and the othering of “Muslim women””. *European Journal of Women's Studies* 18 (2), pp.119-134.
- Sen, Amartya (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W. W. Norton & Company: New York.
- Tamzali, Wassyla (2016), Declaracions recollides en un article titulat “Es incompatible ser feminista y llevar velo” a *El País*, 23 de desembre de 2016.
- Vasallo, Brigitte (2014), “Burkas en el ojo ajeno: el feminismo como exclusión” a *Pikara online magazine* el 04/12/2014. Disponible online: <http://www.pikaramagazine.com/2014/12/velo-integral-el-feminismo-como-exclusion/>
- Vasallo, Brigitte (2016), “Con el bañador hemos topado” a *Pikara online magazine* el 16/09//2016. Disponible online: <http://www.pikaramagazine.com/2016/09/con-el-banador-hemos-topado/>
- VEIL Project (2009), *Values, Equality and Differences in Liberal Democracies. Debates about Female Muslim Headscarves in Europe*, Univetsitat de Viena (coordinator of the project): Viena.
- Zine, Jasmin (2006), “Unveiled sentiments: Gendered islamophobia ans Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School” in *Equity & Excellence in Education*, vol. 39, Iss. 3, pp.239-252.