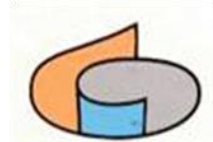


ULL

Universidad
de La Laguna



Facultad de Filología

Grado en Estudios Francófonos Aplicados

TRABAJO FIN DE GRADO

Mujeres de origen árabe e islámico en las barriadas francesas

Jasmin Burkhardt

Tutora: Dolores Serrano - Niza

Departamento de Filología Clásica, Francesa, Árabe y Románica

La Laguna, julio de 2014

Para Esra

Índice

1. Resumen	3
2. Introducción	5
2.1. Justificación del tema	5
2.2. Objetivos del trabajo.....	7
3. Desarrollo	11
3.1. Todas árabes y todas diferentes	11
3.1.2. <i>Las múltiples identidades de las mujeres musulmanas en Francia</i>	13
3.2. El manifiesto de Ni putas ni sumisas, un ejemplo de intersección	16
3.2.1. <i>Algunas notas sobre la situación de las barriadas francesas</i>	18
3.2.2. <i>La Interseccionalidad</i>	23
3.2.3. <i>La laicidad</i>	26
3.2.4. <i>El debate del velo</i>	28
4. Conclusiones	31
6. Bibliografía.....	33
7. Anexos.....	35

1. Resumen

En contexte postcolonial et après la fin de la période des protectorats, les cultures occidentales et islamiques s'opposent. De la part des deux parties il y a difficulté d'acceptation, et ce sans oublier les événements du 11 septembre 2001. De par leur différences, les deux cultures rencontrent des difficultés à s'assimiler et à s'adapter l'une à l'autre. Pourtant le flux migratoire n'a pas cessé depuis la décolonisation. Le rôle des femmes dans ce phénomène est très important. Elles indiquent à la fois le degré d'intégration des populations dans le pays d'accueil, tout en illustrant les inégalités homme-femme rencontrées dans les pays d'origines.

En France, on constate une bonne intégration des femmes de deuxième et troisième génération qui ont assimilé la culture française. Le port du voile quant à lui vient comme un élément identitaire issu d'une culture étrangère, qui fait que les femmes qui le portent, bien qu'ayant reçu une éducation française, soient identifiées comme d'une autre origine que Françaises.

Les femmes issues de familles immigrées sont à cheval entre deux cultures et deux types de sociétés. Elles portent le voile pour ne pas être vues comme *putes* du point de vue de leurs proches et du voisinage issu de la même culture, ni comme *soumises* du point de vue de la société française dans laquelle elles évoluent (pour reprendre en bref l'idée principale du manifeste de Fadela Amara, *Ni putes, ni soumises*).

C'est au court d'un voyage effectué au Maroc que j'ai pris conscience que les jeunes femmes marocaines ont un sentiment ambigu à propos du port du voile ; particulièrement en dehors de leur pays, où cela cause rejet et curiosité. C'est d'ailleurs après ce séjour que j'ai initié ma première lecture du manifeste.

Ce travail a pour objectif de présenter une analyse du manifeste de Amara au regard de la situation des femmes qui vivent dans les cités françaises, afin de mettre en lumière les préjugés dont elles sont victimes. Pour l'atteinte du résultat j'ai utiliser le concept d'*intersectionnalité* de Karina Valle Olsen.

Un des éléments révélé par Amara est la façon dont les jeunes femmes musulmanes sont stigmatisées par la société française qui amalgame le port du voile à la soumission, particulièrement dans les cités. Celles-ci, situées dans les banlieues des grandes villes, sont un point de concentration où s'établissent les familles issues de l'immigration du Maghreb. Monde à part où naît la double réalité auxquelles les jeunes femmes sont confrontées : d'une part le patriarcat des familles et d'autre part la laïcité et la vie occidentale hors cités.

Lors d'un évènement en 2002, au court duquel les femmes des cités se sont rebellées contre le machisme de leurs hommes et la violence, est né le slogan *Ni putes, ni soumises*. A la suite de cet incident les femmes musulmanes des cités furent médiatisées et depuis est apparue une abondante littérature, dont on retrouve une sélection dans le présent travail.

Dans ce travail, j'ai décider d'aborder le concept *d'intersectionnalité*, un outil dans les études de genre qui analyse les différentes formes de discrimination qui contribuent à une inégalité sociale déterminée. Les facteurs observés sont la race, l'âge, le genre, l'ethnie, l'orientation sexuelle, la religion, le handicap... Différentes théories ont pu émerger grâce à l'observation de ces facteurs de discrimination, la présence de plusieurs ou toutes les formes de discrimination selon les cas est ce qui a donné naissance au concept *d'intersectionnalité*. Utilisant la métaphore de la rue pour illustrer la présence d'un des facteurs, l'augmentation du nombre de rues et donc de carrefours selon les cas, augmenterait le risque d'accident impliquant discrimination. Cette métaphore est valide pour les femmes issues des cités puisque, bien que Françaises de nationalité, elles présentent des traits physiques différents des autres femmes françaises, différence à quoi s'ajoute la langue, la culture, la religion et parfois le port du voile. Ces facteurs accumulés augmentent l'indice du risque d'exclusion et illustrent la situation de vulnérabilité qu'elles subissent. Le patriarcat qui règne dans le cercle familial confronté à la stigmatisation par la société française créé un climat difficile pour ces femmes voilées.

Ce travail traite de l'expérience de ces femmes immigrées, arrivées à la mère patrie en contexte postcolonial, amenant avec elles leurs traditions culturelles. Très souvent rejetées en partie par la société françaises et en général par la société occidentale.

Le modèle patriarcal des familles arabes et islamiques est peu populaire dans les sociétés occidentales. Ce fait a eu pour conséquence que les migrants ce sont sentis rejetés dès leur arrivée et pour les descendants, cela a résulté en une perte d'identité : ils ne sont pas Français et dans leur pays d'origine sont aussi vus comme des étrangers. La position des femmes dans ce contexte est ambigüe et à double facette, où elles veulent à la fois satisfaire les préceptes de l'Islam en usant le voile et respecter la laïcité imposée en France. De part ce fait, elles se retrouvent dans un débat interne afin de contenter les deux parties, prisent par des pressions contraires entre leurs proches et la société.

2. Introducción

2.1. Justificación del tema

El impacto de la colonización de los últimos dos siglos desarrollada por los países europeos en el resto del mundo ha dejado su huella hasta el día de hoy. Después de la descolonización de los protectorados y las colonias francesas en el Norte de África, nos encontramos ahora en una encrucijada que desemboca en un desencuentro de culturas, donde por un lado está la occidental y, por el otro, el mundo árabe e islámico. Ambas tienen dificultades en aceptarse y este desafío aumentó en los últimos años con el terrorismo fundamentalista, especialmente con el atentado producido el 11 de septiembre de 2001 en las Torres Gemelas de Nueva York.

Sin lugar a dudas, nos hallamos ante una difícil convivencia entre los originarios del viejo continente y la población migrante que ha llegado a Europa. Esa dificultad surge por el desencuentro cultural que existe entre ambos mundos. El flujo migratorio se mantuvo vigente durante todo el proceso de colonización y durante la descolonización hasta la actualidad. Este fenómeno se convirtió en una constante desde los países que fueron colonia hacia la metrópoli de los mismos.

Un papel muy importante en este desencuentro lo juegan las mujeres. No solo son ellas las que indican al mundo occidental la supuesta falta de integración de su pueblo, sino también la obvia y mayor desigualdad entre hombres y mujeres en estas sociedades patriarcales y tradicionales.

Muy probablemente, la mayoría de las mujeres de origen magrebí de segunda o tercera generación se sienten integradas en Francia, ya que recibieron la misma educación y cultura que el resto de las personas de su edad dado que asistieron al mismo proceso de socialización en la escuela y en el barrio.

De hecho, muchas de ellas, durante su etapa escolar, celebraron tradiciones cristianas como la Pascua o la Navidad como el resto de sus compañeros y compañeras del colegio corroborando, al menos en apariencia, una total integración. Sin embargo, a pesar de haber tenido esa infancia y una juventud de plena convivencia con las personas de su generación, llega un momento en el que, al llegar a cierta edad, algunas deciden ponerse el velo, bien sea de forma voluntaria o por imposición. El uso de esta prenda simbólica para el Islam las convierte automáticamente en extranjeras al mostrarse diferentes a las mujeres francesas que no tienen un origen árabe e islámico. A esto, se suma que también puede darse el caso de que

por sus rasgos físicos, tales como su piel, color de pelo o de ojos, sean consideradas además como forasteras en su propio país, independientemente de que luzcan o no el velo.

Sin embargo, la primera generación de mujeres árabes e islámicas que llegaron a Francia durante los años 60 y 70 del pasado siglo desde las antiguas colonias (sobre todo desde Argelia y Marruecos) siendo niñas o bien nacieron en la República no usaron el velo. El fenómeno de lucir esta prenda se fomentó a finales de los años 80 como según la expresión utilizada por Tamzali “arma mediática” (Tamzali, 2011: 90). De hecho, el uso del velo ha seguido aumentando desde entonces hasta la actualidad (Ramírez, 2011: 20 y Amara, 2004: 87).

En las mujeres que descienden de familias migrantes se une la condición tanto de ser árabe por origen familiar como la de ser occidental por haber nacido en Francia. Del mismo modo, también hay que tener en cuenta que esta rama social es observada con lupa para ver si se trata de mujeres integradas en la sociedad francesa o no. Han crecido entre dos culturas diferentes pero lejos de beneficiarse de lo mejor de cada una de ellas, les crea un debate interno que se traduce en la necesidad de satisfacer a ambos mundos y, a la vez, las lleva a intentar comportarse de una manera “correcta” según prescriben las tradiciones occidentales y árabes. Esta decisión de complacer al modelo patriarcal de las familias árabes y de no parecer estigmatizadas ante el resto de la sociedad francesa, les plantea un conflicto interior poco armónico que, casi siempre, tiene una difícil solución cuando caminan por las calles de su barriada luciendo el velo. De esta manera, ni son *putas*, tal y como las ven sus padres, hermanos mayores o el resto del vecindario, en el caso de que no sigan los códigos apropiados de conducta y vestimenta, ni tampoco son *sumisas*. Esto, a pesar de que la mayor parte de la sociedad cree que no se rebelan ante lo que les imponen los hombres de su entorno más próximo. Sin embargo, ellas no se resignan tampoco a aceptar ese destino. Justamente es esta la idea fundamental sobre la que gira el movimiento liderado por Fadela Amara en su manifiesto *Ni Putas, Ni Sumisas*, de la que hablaré más adelante.

Precisamente, mi interés por este tema se origina en una experiencia personal que viví durante un viaje que hice a Marruecos para aprender el dialecto árabe marroquí. Allí, tuve la oportunidad de conocer a muchas chicas, con edades comprendidas entre los 20 y los 30 años, que usaban el velo por iniciativa propia siendo cultas y de clase media. En las conversaciones que mantuve con ellas sobre este tema, me llamó mucho la atención un sentimiento común: todas se sentían incómodas cuando salían de su país y usaban el velo en los sitios a los que

Julio de 2014

iban, especialmente por los efectos, unas veces de rechazo y otras de curiosidad, que el uso de esta prenda producía en las personas que las veían ir así por la calle.

Este hecho me hizo reflexionar sobre las circunstancias que vivimos hoy en día, ya que la realidad hace que vivíamos encadenados a los prejuicios que se hallan en la sociedad. Por esa razón, decidí leer e indagar algo más en este tema y, al hacerlo de forma más profunda, descubrí el manifiesto *Ni Putas, Ni Sumisas* y me pareció un texto muy interesante. Sobre todo, en la parte en la que se resalta que el uso del velo no conlleva una actitud automática de sumisión y, del mismo modo, cuando se hace hincapié en que tampoco sucede lo contrario con las que decidan no llevarlo.

Desgraciadamente, no he tenido la oportunidad de leer el manifiesto en francés por diversas razones pese a mis múltiples intentos. Contacté con la editorial pero me dijeron que el libro ya no se editaba. Luego, traté de conseguirlo a través de unos amigos que viven en Francia y a través de una librería alemana. Cuando recurrí a la compra a través de Internet, la tienda que lo comercializa me informó de que no realiza envíos a las Islas Canarias. También aproveché una visita que hicieron mis padres a Francia, pero tampoco encontraron la manera de conseguir la versión original. Debido a todas estas circunstancias, no me ha quedado otro remedio que utilizar el manifiesto traducido al castellano por Magalí Martínez Solimán.

2.2. Objetivos del trabajo

Con este trabajo pretendo analizar el manifiesto *Ni Putas, Ni sumisas* de Fadela Amara para mostrar, por encima de otras cuestiones, cómo las mujeres de la cultura árabe e islámica tienen que cargar con el pesado estigma de la sumisión que les ha impuesto la sociedad occidental.

Los objetivos de este trabajo son, por un lado el análisis de la situación existente en las barriadas francesas y de las mujeres que viven en ellas. Por otro lado, pretendo establecer las bases del debate sobre el uso del velo entre las mujeres de origen árabe e islámico. Del mismo modo, también me gustaría desterrar todos los prejuicios existentes hacia las musulmanas que usan el velo, puesto que este hecho hace que Occidente las considere como mujeres sumisas.

Para conseguir mis objetivos me he servido del concepto de la *interseccionalidad* desarrollado por Karina Valle Olsen en su artículo *La Interseccionalidad a debate desde la teoría crítica feminista*, 2009. Este documento es un elemento fundamental de plena actualidad para el debate elaborado por la teoría crítica feminista.

2.3. Presentación y justificación de los enfoques teóricos elegidos y de la metodología empleada.

En el presente trabajo, el manifiesto *Ni Putas, Ni Sumisas*, de Fadela Amara es la fuente primaria en la que se basa todo mi estudio y la base para cumplir con los objetivos propuestos anteriormente. Este documento demuestra cómo las mujeres jóvenes de cultura árabe e islámica que viven en las barriadas obreras francesas deben cargar con el pesado estigma de la sumisión impuesto por la sociedad occidental. Por lo tanto, esta será la principal herramienta que utilizaré a la hora de exponer mi visión sobre este controvertido asunto.

Así, tenemos el caso de las mujeres musulmanas que viven en los espacios conocidos como *cités* en Francia y traducidas por barriadas al castellano. En estos suburbios urbanos, en los que casi exclusivamente vive la población magrebí, encontramos una doble realidad para estas mujeres. Por un lado, el patriarcado que tienen que soportar en sus propias familias y en su barrio y, por el otro, la vida occidentalizada y laica que existe fuera de las fronteras de sus viviendas y entornos más cercanos. El eslogan utilizado por un grupo de chicas de estas barriadas obreras en 2002 para lanzar un manifiesto contra el machismo de los hombres y la violencia es *Ni Putas, Ni Sumisas*. Curiosamente, este acontecimiento se produce justo después de los atentados del 11 de septiembre de 2001. Este hecho puede deberse a una simple casualidad pero más bien podría considerarse como una respuesta a la imagen negativa que el mundo árabe e islámico está protagonizando en esos momentos.

El asunto de las mujeres en el mundo árabe despierta mucho interés en las sociedades occidentales, que, inmediatamente, sitúa en el escaparate de la actualidad más candente cualquier asunto relacionado con las mismas. Por esta razón existe una abundante bibliografía sobre la situación de las mujeres en las barriadas francesas, y especialmente sobre el tema del velo. Entre todas las obras que versan sobre este asunto y entre las que he leído, sólo he seleccionado aquellos trabajos que me servirán como referencia en la construcción de mi investigación.

Entre las mismas, me gustaría destacar el la cuestión relacionada con el miedo a lo “diferente”, que ha sido abordada, en primer lugar, por Sophie Bessis. Ella es una de las voces referenciales a la hora de establecer un modelo que convierte a Europa en un territorio con muchas religiones, multicultural y, sobre todo, multirracial. De hecho, Bessis explora en su obra *Occidente y los otros- historia de una supremacía*, 2002 la cultura occidental y denuncia su arrogancia y sentido de la superioridad, tan arraigados en la historia y en la actualidad

mundial. Esta autora hace hincapié en la contradicción que supone la proclamación de la igualdad de todos los seres humanos y el rechazo al diferente.

Edward W. Said, mientras tanto, denuncia en su obra *Orientalismo*, 1990, las verdades establecidas del Occidente sobre el Oriente. De hecho, afirma que conocemos el Oriente, en referencia al mundo árabe, por lo que Occidente nos ha dicho de él, ya que los orientales, seguramente, no hablan así de sí mismos. Este autor lamenta que los medios de comunicación inunden el mundo occidental con imágenes, estereotipos y tópicos que, casi siempre, sesgan nuestra visión. Said hace referencia a que históricamente, el oriental fue encasillado en moldes previamente contruidos, ya que el árabe era retratado como un ser desconfiado, perverso y poco apto para el razonamiento. Por esta razón, la tesis central del autor señala la dificultad que encuentran los occidentales para pensar sobre Oriente y sus culturas si antes no son capaces de romper con los habituales prejuicios que distorsionan la realidad.

Este hecho, sin duda, se ve reflejado también en la forma en la que la sociedad europea mira con recelo hacia las costumbres y el modo de vida que impera en las barriadas obreras de las ciudades francesas pobladas mayoritariamente por magrebíes.

Esas suspicacias se manifiestan claramente en la cuestión del velo, que también tiene un notable impacto en la sociedad francesa hasta el punto, incluso, de que algunos sectores la han convertido en un problema al visibilizarla como una muestra de las principales diferencias entre el mundo árabe e islámico y el occidente.

Por lo tanto, otra obra de interés que demuestra la situación de las mujeres es *Los árabes, las mujeres, la libertad*, de Sophie Bessis, 2008. Esta publicación es un gran análisis de las contradicciones y las paradojas del mundo árabe tomando como espejo principal a la mujer.

En la obra *Carta de una mujer indignada*, de la feminista argelina Wassyla Tamzali, 2008, se cuestiona cómo es posible que los intelectuales occidentales que han defendido la universalidad de los derechos de las personas sean incapaces, hoy en día, de concebir esa misma universalidad más allá de Europa. Y, del mismo modo, se muestra crítica porque no acierta a comprender cómo es posible que los mismos que defendieron los principios democráticos y que se posicionaron a favor de la descolonización hayan olvidado esa lucha cuando se abordan asuntos tales como la condición de las mujeres, la libertad de conciencia, la diversidad cultural o el derecho a la propia cultura, entre otros.

Ángeles Ramírez aborda en nuestro país el siempre controvertido tema del velo en el mundo árabe e islámico en sus obras *La trampa del velo, el debate sobre el uso del velo*

Julio de 2014

musulmán, 2011 y *Migraciones, género e islam, mujeres marroquíes en España* 1998. La autora considera que las regulaciones del velo musulmán se convierten en un doble eje de dominación de las mujeres, tanto desde el punto de vista patriarcal como en el de la islamofobia. En el primero, el velo se convierte en una herramienta de control de la sexualidad de las mujeres, mientras que en el segundo la sociedad occidental utiliza el *hiyab* como icono de la diferencia cultural y como excusa para restringir los derechos de las minorías musulmanas en su conjunto.

Por lo tanto, mi metodología a la hora de realizar esta investigación fue, en primer lugar, la lectura de las obras, para tener una perspectiva global sobre el asunto y aumentar mi nivel de conocimiento. Además, busqué todas aquellas informaciones destacadas sobre la laicidad y los diferentes tipos de velo que existen en el mundo árabe e islámico. También contacté con el INSEE (L'institut national de la statistique et des études économiques) en Francia, con el fin de obtener informaciones mucho más precisas respecto a la inmigración que existe desde las antiguas colonias hacia Francia. Esto corresponde a una primera fase de la investigación de toda mi bibliografía.

En una segunda fase, he insertado las nociones que he tomado del concepto de la *interseccionalidad*, que es en lo que baso mi investigación. De esta forma, me he servido de esta teoría sociológica para explicar las distintas categorías de discriminación, tanto desde la perspectiva social como desde la perspectiva cultural. A su vez, también analizo cómo interactúan entre sí contribuyendo a las desigualdades sociales que, casi siempre, tienen a las mujeres como a sus principales víctimas.

3. Desarrollo

3.1. Todas árabes y todas diferentes

En primer lugar, hay que destacar que a menudo se considera que “árabe” y “musulmán” son sinónimos, lo que supone una errónea perspectiva. De esta forma, la inmensa mayoría de la población, e incluso hasta los propios medios de comunicación, utilizan los términos “Islam”, “musulmán” y “árabe” como intercambiables, aunque la diferencia entre todos estos conceptos sea bastante notoria. De hecho, Gema Martín Muñoz destaca en su artículo “Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad”, (2005: 208), que el tema de la mujer “se relaciona siempre con su identidad islámica, lo cual pone de manifiesto que no interesa tanto la mujer en sí misma, como la representación de la mujer y el islam, o más bien la mujer víctima del islam, porque es su situación de discriminación explicada a través de teorías culturalistas islámicas lo que atrae la atención de los medios de comunicación”.

Así, el Islam es una religión monoteísta cuyo dogma de fe se basa en el sagrado libro del *Corán*, escrito en árabe clásico y considerado como un referente común para todos los musulmanes. Por lo tanto, a los seguidores del Islam se los denomina musulmanes. En cambio, un musulmán puede ser originario de cualquier nación, como por ejemplo Indonesia, que no forma parte de los países árabes.

Por otra parte, una persona se la denomina como “árabe” si vive en alguno de los países árabes que tienen como lengua oficial el árabe clásico y que, además, habla cualquiera de las variantes dialectales propias de su región. El término “árabe” también se refiere a los territorios de la Península Arábiga, a sus habitantes y a su idioma. Hoy en día, hay países que simplemente se denominan árabes porque tienen como idioma oficial el árabe, comparten la misma cultura o pertenecen a la Liga Árabe.

Por lo tanto, los términos “musulmán” y “árabe” no son intercambiables. De hecho, en el caso que nos ocupa, las mujeres que viven o proceden de territorios árabes, como pueden ser por ejemplo Argelia o Marruecos, son árabes pero no son necesariamente musulmanas. Esta circunstancia puede darse porque ellas no tienen por qué ser seguidoras del Islam, sino formar parte de otras religiones como el judaísmo o el cristianismo, que también existen en estos países.

3.1.1. El mundo árabe en cifras

¿Cuántas mujeres árabes hay en el mundo? ¿Y musulmanas? Determinar esta cuestión con un número exacto resulta una tarea notablemente compleja. De hecho, la única referencia que podría considerarse como válida sería el informe de la Liga Árabe del año 2010, un documento que refleja que la población total de los países árabes es de 352 millones de habitantes, por lo que suponemos que al menos la mitad de los mismos deberán ser mujeres.

El Islam es una de las religiones más extendida en todo el planeta y se estima que, en la actualidad, hay unos 1.500 millones de musulmanes en el mundo. De los mismos, las mujeres constituyen, aproximadamente, el cincuenta por ciento. En el *Instituto Nacional Francés de la Estadística y de los Estudios Económicos (INSEE)* encontramos los datos de los extranjeros que vivían en Francia en el año 2008 pero se trata de un cálculo complicado ya que dentro de una sola familia pueden hallarse múltiples nacionalidades. Un claro ejemplo de esta circunstancia lo encontramos en uno de los pasajes de *Ni Putas, Ni Sumisas* de Fadela Amara, en el que hace referencia a la variedad de orígenes y pasaportes que existen en su propia familia:

“En cuanto a mis padres, siguieron siendo argelinos —mi padre optó por la nacionalidad cuando la independencia; uno de mis hermanos, nacido antes de 1962, tiene permiso de residencia; mi hermana mayor obtuvo la nacionalidad francesa al casarse. O sea, que mi familia es un auténtico rompecabezas de nacionalidades, como tantas familias de inmigrantes” (Amara, 2004, 32).

En la búsqueda que he realizado no aparece prácticamente ninguna información exacta sobre los datos que deseaba conocer. Es comprensible que existan dificultades a la hora de determinar una cifra concreta debido a que, en ocasiones, los padres son de una nacionalidad, y los hijos pueden tener o no la ciudadanía francesa sin saber siquiera si son descendientes de inmigrantes o no. Los nietos, en la práctica totalidad de los casos, son ya plenamente franceses, por lo que resulta complicado determinar, desde un punto de vista estadístico, su origen u otros aspectos relevantes, tales como si son descendientes de magrebíes, o no. Esta circunstancia resulta un factor decisivamente confuso a la hora de obtener la búsqueda requerida, ya que los datos estadísticos que se han consultado reflejan, de forma global, los extranjeros o inmigrantes que tiene el país.

En este caso, los estudios realizados por el INSEE no hacen referencia, de manera particular, a los extranjeros o inmigrantes que comparten el Islam como religión, al no existir

ninguna estadística específica para los mismos y tener los datos de inmigración absolutamente limitados a la nacionalidad.

Este hecho, unido a los problemas anteriormente descritos, impide que pueda utilizar los datos del INSEE para reflejar en este trabajo el número de mujeres musulmanas y/o árabes que viven en las barriadas francesas tal y como era mi intención.

3.1.2. Las múltiples identidades de las mujeres musulmanas en Francia

Muchas mujeres árabes e islámicas que viven en Francia hacen una vida familiar con sus maridos, y dicha vida se desarrolla en una sociedad libre, democrática e igualitaria donde, supuestamente, tanto el hombre que la mujer tienen los mismos derechos y deberes.

Sin embargo, en la práctica, esa igualdad no se refleja en absoluto, ya que las tareas siguen roles estereotipados y se impone un modo de vida tradicional y machista. El hombre se va a trabajar y la mujer se ocupa, prácticamente en exclusiva, de las labores del hogar y de ser madre de familia numerosa. A este respecto, como indica Fadela Amara, tan entregada debe vivir a esas labores de nodriza que sólo está bien visto que abandone el hogar en determinadas ocasiones como, por ejemplo, para comprar alimentos (Amara, 2004: 29).

Las siguientes generaciones suelen vivir bajo el mismo modelo aunque con leves matices. Si bien es cierto que las costumbres se han relajado un poco y ahora existen menos diferencias que las que tuvieron que vivir sus progenitoras, las jóvenes también siguen viviendo en una sociedad patriarcal bajo los preceptos de la familia musulmana tradicional.

La primera generación que emigró a Francia se sentía profundamente vinculada a sus países de origen. Sin embargo, las mujeres que ya nacieron en suelo francés, o bien llegaron siendo muy niñas y crecieron allí se sienten más francesas que del país de procedencia de sus antepasados. Eso es debido a la escolarización que han obtenido y también a que muchas veces nunca han tenido la oportunidad de viajar al país de origen de sus padres por falta de dinero (Amara, 2004: 30).

Pero, pese al sentimiento de las jóvenes de formar parte de la sociedad francesa, el resto de la ciudadanía no las ve ni tampoco las considera compatriotas. De hecho, más bien siguen viéndolas aún como a extranjeras por sus rasgos físicos (Bessis, 2004: 17). Amara agrega, al respecto, que ella también fue capaz de percibir estos hechos y relata, en primera persona, su incapacidad para comprender “aquella diferenciación, aquella etiqueta, pues no sentía que tuviera problema de identidad. Bien era cierto que me llamaba Fadela, pero había

nacido en Francia, en Clermont-Ferrand, en 1964.” (Amara, 2004: 31), o cuando trataba de engañarse a sí misma al percibir que, en la forma en la que la miraban los demás, sentía que era “alguien diferente y oriunda de otro lugar”. (Amara, 2004: 32). Si además estas mujeres tienen la costumbre de usar velo, las diferencias se agudizan aún más. En estos casos, ellas no sólo son excluidas por tener un semblante distinto a los de la mayoría de la población francesa, sino que también usan un código de vestimenta diferente al establecido por las mujeres que forman parte de la sociedad gala. Esta circunstancia supone un aspecto más de curiosidad hacia lo diferente y, desgraciadamente, de rechazo que, de forma lamentable, se manifiesta en el hecho de que las mujeres o las jóvenes decidan seguir la costumbre de usar velo.

El velo¹ es una prenda de uso común entre la mujer musulmana pero, dejando a un margen los erróneos estereotipos y prejuicios occidentales, no se trata de un simple trozo de tela que se lleva por obligación. De hecho, hay bastantes diferencias entre los distintos tipos de velo islámico. *Chador, hiyab, burka, niqab y shayla* no son, ni mucho menos, lo mismo. El uso de este complemento hizo surgir el debate en otros países después de que Francia hiciera entrar en vigor una prohibición para usar cualquier tipo de velo integral que cubra el rostro por completo. Por esta razón, resulta fundamental saber cuáles son las diferencias entre los distintos tipos de velo, puesto que cada uno tiene un significado diferente y, además, tampoco son iguales debido a que no todos cubren la cara por completo.

De esta manera, existen el *hiyab*, el *chador*, el *niqab*, el *shayla* y el *burka* que, atendiendo a las explicaciones de distintos expertos en el mundo árabe y periodistas, podríamos definir a cada uno de ellos de la siguiente manera:

El *hiyab* es un velo que cubre el pelo de las mujeres musulmanas. A veces llega también a cubrir el cuello, aunque en las versiones más modernas no es así. La cara queda al descubierto y permite la comunicación de forma abierta. Es la prenda tradicional de la mujer musulmana más vista y utilizada en Occidente. En un sentido general, el término *hiyab* se refiere al código de vestimenta femenino de las mujeres musulmanas y podría ser interpretado también como una cortina, ya que la raíz semántica de esta palabra significa también esconder, ocultar a la vista o incluso separar. Esta circunstancia da incluso lugar a palabras

¹ Todas las informaciones están extendidas de una página web del gobierno alemán sobre el velo en Alemania. <http://www.bpb.de/politik/innenpolitik/konfliktstoff-kopftuch/>

como cortina y pantalla, ampliando su significado respecto al de un simple velo, tal y como se traduce en español.

El *chador* deja también la cara al descubierto pero, en cambio, cubre más que el *hiyab* ya que alcanza al cuerpo entero. Únicamente es de color negro y su uso, sobre todo, se ha popularizado en las mujeres iraníes y, dentro de este grupo, especialmente por las de mayoría chií, ya que su uso se indujo, de forma principal, después de que se produjese la revolución islámica.

El *niqab*, mientras tanto, es el velo que visten las musulmanas sunnís. Comparte algunas similitudes con los otros, ya que su tela es similar a la del *hiyab* y, al igual que sucede con el *chador*, es exclusivamente de color negro. Sólo deja al descubierto los ojos y cubre hasta las rodillas. Muchas mujeres, incluso, lo complementan con guantes para ocultar también sus manos.

El *shayla* es un velo largo y rectangular que envuelve la cabeza y se echa sobre el hombro aunque, realmente, son dos velos, uno que cubre completamente el pelo y la cabeza y, otro, largo y rectangular, que se pone encima de la cabeza, dejando la cara a la vista y cayendo sobre los hombros. A diferencia del *chador* y del *niqab*, puede ser de muchos colores. Su uso es bastante común entre las mujeres del Golfo Pérsico.

El *burka*, por último, es el velo que más cubre. Oculta por completo el cuerpo y la cara de las mujeres e impide nuestra visión de la persona que lo porta al no dejar nada al descubierto. Ni siquiera los ojos son visibles y tiene una rejilla en el frontal para que las mujeres puedan ver sin ser vistas. Se utiliza, sobre todo, en Afganistán.

En *El Corán* encontramos dos referencias hacia el velo. Como ya he escrito anteriormente, se refiere a este término con la palabra *hiyab* (حجاب) que, a su vez, se tradujo por “cortina”:

“Dios, en cambio, no se avergüenza de la verdad. Cuando les pidáis un objeto hacedlo desde detrás de una cortina. Es más decoroso para vosotros y para ellas. No debéis molestar el Enviado de Dios, ni casaros jamás con las que hayan sido sus esposas. Esto, para Dios sería grave.” (*El Corán*: 33,53)

Por otra parte, también encontramos otra interesante cita que hace referencia a las razones por las que las mujeres deben cubrirse el pelo cuando estén en presencia de los hombres:

“¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Dios es indulgente, misericordioso.” (*El Corán*: 33,59)

He introducido algunos conceptos básicos acerca de los diferentes tipos de velo que existen en el mundo árabe e islámico con el fin de aclarar las confusiones que suelen darse en Occidente cuando se hace referencia a esta materia sin demasiado rigor. Por esa razón, es fundamental saber que no todos tienen el mismo significado y que, además, tienen funciones distintas dependiendo del país en el que se usen. También es destacable que “hoy día las mujeres que profesan el islamismo llevan el velo puesto incluso en casa” (Tamzali 2011: 103).

Lo que nos lleva a la idea de un complejo debate abierto en los estudios de género es si realmente la mujer es libre a la hora de elegir el uso del velo. Así, de cualquier manera, en grandes ciudades francesas como París encontramos a muchas jóvenes de origen árabe e islámico que llevan el *hiyab* con total naturalidad y que, incluso, han logrado integrarlo como un complemento más creando una tendencia asociada a la moda.

3.2. El manifiesto de Ni putas ni sumisas, un ejemplo de intersección

El manifiesto *Ni putas ni sumisas* de Fadela Amara es un movimiento que surgió el 4 de octubre de 2002, cuando Sohane Benziane, una joven de dieciocho años de edad, fue quemada viva en un sótano de la Cité Balzac, en Vitry-sur-Seine. El asesino, su ex novio, actuó así con el objetivo de dar ejemplo a todas las mujeres. Quería demostrar al resto de las jóvenes lo que podía ocurrirles si no aceptaban las normas de funcionamiento de la barriada y lo que les pasa a las que no viven como es debido, o sea sumisamente y con el fin de que aprendan cuál es el comportamiento adecuado para una mujer de esta cultura.

Ese asesinato y sus circunstancias extremadamente violentas provocaron una ola de protestas contra la situación de sufrimiento de las mujeres jóvenes en las barriadas provocada por el machismo. Así, en febrero de 2003 empezó una marcha de ocho personas, seis mujeres y dos hombres, para denunciar las violaciones colectivas y otras agresiones masculinas en Vitry-sur-Seine, y cuyo fin era también rendir homenaje a Sohane. El 8 de marzo de 2003 marcó el inicio de una toma de conciencia colectiva con la “Marcha de las mujeres de los barrios por la igualdad y contra el gueto”, con más de 30.000 personas en las calles de París.

Así, durante cinco semanas esta marcha continuó su camino y realizó hasta veintitrés etapas diferentes. En ellas, dieron conferencias de prensa, tuvieron reuniones con los alcaldes y reuniones con las asociaciones de las barriadas obreras. En estos últimos debates nunca asistieron menos de 200 personas a los mismos.

Ni putas ni sumisas fue el eslogan con el que un grupo de chicas, mujeres y hombres de las barriadas obreras de Francia lanzó un manifiesto para denunciar el machismo y la violencia masculina. Ellas mismas decidieron llamarse así como rebelión moral y política contra una situación inimaginable. Dentro de una sociedad supuestamente moderna e igualitaria hay lugares, las barriadas, donde las mujeres se ven obligadas a vivir bajo las formas más arcaicas de sumisión y miedo. Allí los padres no son los que mandan, sino más bien una generación de hermanos mayores que organizan violaciones contra las “desobedientes”.

Ellas supusieron que ese lema escandalizaría a algunas personas pero tenían interés en que, sobre todo, fuese eficaz y llamase la atención. Sin embargo, cada comité podía elegir el nombre que le gustaba ya que, a veces, se trataba de nombres difíciles de llevar en una barriada obrera. El vínculo común es el manifiesto en sí mismo, la carta del movimiento con la que es obligatorio cumplir (Amara, 2004: 116). Además, querían acabar con la acusación de ser culpables del maltrato porque no se rebelaban ante el mismo. No son *putas*, como las denominan los padres y la generación de hermanos mayores en la sociedad de las barriadas, pero tampoco son *sumisas* como las considera los que están fuera de estas barriadas (Amara, 2004: 101).

Fadela Amara, nacida en Francia y autora del manifiesto *Ni putes ni soumises*, describe su propio largo camino dentro de una familia magrebí clásica que vive en una barriada francesa. Para su padre, sin duda, la mujer y el hombre eran iguales ante la ley, pero los hombres hacían vida fuera de la casa y las mujeres dentro de ella. De este modo, las cuatro hijas de la familia tenían que ocuparse de todas las tareas domésticas y no podían salir cuando les apetecía, mientras que los hermanos, sobre todo el mayor, gozaban de todas las libertades posibles.

Amara explica en su obra cómo recibió una educación basada en la autoridad paterna pero, sobre todo, hace hincapié en el hecho de que nunca la dejaron integrarse en la sociedad francesa, en la que las mujeres podían salir, trabajar y organizar su propia vida. Esto es debido a que su entorno era dominado por hombres inmigrantes magrebíes, tanto en el trabajo como en la barriada donde vivía. De hecho, ella, a pesar de esto, reconoce que en este trato hacia las mujeres no había mala intención, pues “él creía sinceramente que lo hacía por el bien de sus hijas” (Amara, 2004: 30).

3.2.1. Algunas notas sobre la situación de las barriadas francesas

El manifiesto, de unas 133 páginas, refleja la voz de las mujeres de las barriadas de algunas de las ciudades de Francia. En los años 90 del pasado siglo, muchas mujeres de origen migrante admiten haber sufrido obligaciones, prohibiciones y agresiones físicas. Durante ese tiempo surge otro fenómeno: los “hermanos mayores”. Ya no son solo las tradiciones y la familia las que presionan a las chicas, sino también los chicos que conviven con ellas bajo el mismo techo o residen en la misma barriada.

La autora retrata barrios que crecieron rápidamente a partir de su edificación en los años 50 del siglo XX posibilitando, con ello, el despliegue industrial de Francia. La gente se instalaba en ellos como una mejora de las barracas en las que residían previamente. Casi todos sus habitantes provenían del norte de África. Las potencias coloniales, de las que Francia es un claro ejemplo, recibieron un gran flujo migratorio desde estos lugares. Así, Inglaterra fue poblándose con gente procedente de la India y parte de África, mientras que Francia recibió a nuevos habitantes llegados desde el protectorado de Marruecos y de otras naciones como Túnez, Argelia o Indochina.

La situación que relata Amara se desarrolla en un momento en el que las familias obreras de origen migrante son las principales afectadas por los despidos en las industrias. Esta circunstancia desemboca en la pérdida de estatus social de las mismas al quedarse los padres sin trabajo. El “hermano mayor” ocupa entonces el lugar del padre y se responsabiliza de las actividades familiares. Su misión principal pasa a ser la de proteger a sus hermanas y procurar que llegue virgen al matrimonio. El resto de la familia elude esta circunstancia justificándole, ya que él solo adopta esta conducta por el propio bien de su hermana. Pero las chicas se ven envueltas en una vida nueva, marcada por la opresión y el control masculino a través de su hermano mayor.

De esta forma, toda la libertad obtenida durante las manifestaciones de *Beurs*² en los años 80 se estaba perdiendo nuevamente. La vida de las jóvenes empezó a convertirse en una grave opresión en la que se controlaban, además, todos los actos de las chicas y sus amistades. Así, las adolescentes se vieron cada vez más obligadas a aceptar que su único futuro era el de convertirse en amas de casa. Esto provocó, como principal consecuencia, que sus estudios se

² Los *Beurs* son los inmigrantes magrebíes de segunda generación. El termino pertenece a la jerga verlan. *Beur* procede de la palabra francesa “arabe” que pasa a *be-ra* y que se convierte por economía en *beur*. La Marcha de los *Beurs* fue una manifestación convertida en acontecimiento mediático que tuvo lugar en el año 1983.

Julio de 2014

banalizasen, llegando incluso al punto de abandonarlos, ya que de poco servían los conocimientos académicos cuando su único futuro va a ser el de convertirse en amas de casa.

Después, en la siguiente etapa, el control sobre las chicas se extiende. Ya no son solo los hermanos los que vigilan a las jóvenes, sino también los otros chicos del vecindario. Al principio, los chicos del barrio usaban la violencia verbal cuando veían a las adolescentes fuera de casa o con otras personas, amenazándolas incluso con denunciar su comportamiento ante sus hermanos mayores. Luego, jugaron un papel mucho más intervencionista y pasaron, directamente, a molestar a las chicas hasta obligarlas a volver a sus casas (Amara, 2004: 47-50).

Ni putas, Ni Sumisas explica cómo, cada vez con más frecuencia, los chicos tomaban posesión de los cuerpos femeninos. Ellas dejaron de poder vestirse a su antojo, ya que algunas prendas eran vistas como una exaltación de su feminidad y, por lo tanto, eran consideradas una auténtica provocación (Amara, 2004: 49).

Hay que pensar también en las razones por las que se produjo esta evolución negativa y desviada de cualquier atisbo de un mundo más igualitario entre hombres y mujeres. Queda claro que todos los problemas derivados del origen migrante de los varones y el alto nivel de fracaso escolar desembocaba, como único resultado, en una alta tasa de desempleo. Este factor generaba, a su vez, odio y rabia no hacia la sociedad que les causa estos problemas, sino contra sus hermanas y las chicas de origen migrantes de sus propios barrios (Amara, 2004: 51-53).

Fadela Amara analiza también las injusticias sociales, tales como los prejuicios, el racismo y la discriminación a la que tienen que enfrentarse de forma cotidiana y que las hace sentir infravaloradas, ya que todos estos factores los han integrado en “lo más profundo de su ser” (Amara, 2004. 51). Según la autora, todas las generaciones reaccionan de manera diferente a esta exclusión social. Así, la primera generación, guardaba silencio e iba a trabajar con el único objetivo de conseguir una vida mejor para, algún día, poder regresar a su país de origen o, al menos, ayudar a sus parientes con el dinero que ganan en Francia. Estas mujeres suelen tener menos hijos en Francia de los que hubiesen tenido en su tierra natal y, además, están completamente decididas a que sus hijos tengan una vida con oportunidades. La segunda generación, que ya tuvo acceso a la escuela y al sistema educativo francés, empezó a reflexionar y a comprometerse con la sociedad pero, en la actualidad, los jóvenes de la tercera generación se encierran en las barriadas ya que, para ellos, son los únicos lugares en los que pueden ser como son.

Julio de 2014

Otro de los factores a tener en cuenta es la familia. Estamos ante un sistema de patriarcado en el que los hijos tienen todas las libertades y las hijas casi ninguna. De esta forma, los integrantes masculinos de la familia crecen con todos los privilegios. Dichas libertades proceden exclusivamente de haber nacido hombres pero, cuando tienen que salir al exterior y buscar su propia identidad, se enfrentan al rechazo y la exclusión que les produce el sentimiento de no pertenecer a la nación en la que viven. Algunos de estos jóvenes, de origen extranjero en la mayoría de los casos, relatan que debido a su origen modesto se ven obligados a vivir en barrios complicados por lo que, diariamente, se enfrentan a los prejuicios y el racismo que se derivan de la discriminación social que sufren. Así, cuando salen del barrio en busca de un trabajo, de otra vivienda o de otras actividades más cotidianas como ir a la discoteca o pasear por el centro de la ciudad, sienten cómo se les pega a la piel esa etiqueta negativa que el resto de la sociedad les ha colgado (Amara, 2004: 51)

La autora del manifiesto insiste en que todos estos hechos se transforman en una reacción drástica: el odio. Pero esa ira no se vuelca contra la sociedad en general, sino más bien contra sus hermanas y el resto de las chicas que viven dentro de la barriada ya que ésta es, a su vez, el único espacio que son capaces de dominar e imponer sus reglas. Su pensamiento es que si la sociedad francesa no es capaz de respetar a sus mujeres fuera de la comunidad, ellos deben imponer el respeto dentro de su comunidad a través del uso de cualquier método (Amara. 2004: 53).

Frente a este machismo, violencia y opresión, cada chica reacciona de una manera diferente. En primer lugar, nos encontramos con las chicas “sumisas”, que aceptan su papel en el entorno patriarcal como amas de casa y cumplen con la programación que les ha sido fijada por sus padres y hermanos para que su único horizonte vital sea convertirse en buenas esposas y madres. Esto, según la autora, supone una regresión total y va en contra del proceso de emancipación por el que luchan las feministas desde los años 70 del pasado siglo. Las jóvenes, por tanto, pierden su “derecho a elegir” (Amara, 2004: 56). No obstante, algunas de estas chicas “sumisas” cambian drásticamente su forma de actuar desde que salen de la barriada al tener que enfrentarse con el mundo que les espera en la sociedad exterior. El contraste es tan fuerte que algunas de ellas son incapaces de manejar todos estos cambios radicales y caen, de una forma brusca en la mayoría de los casos, en la prostitución o la toxicomanía (Amara, 2004: 55-56).

Después se podría hablar de un segundo tipo de mujeres: las que quieren parecerse a los hombres. Empiezan a adoptar las mismas actitudes de los hermanos mayores: se visten

Julio de 2014

igual que ellos, con chándales y prendas holgadas y deportivas y son extremadamente violentas. Se pelean, insultan, golpean y usan la violencia verbal para expresarse con el único propósito de no dar ninguna impresión de debilidad. Esto las convierte, en ocasiones, en peores que los propios hombres, ya que son capaces de cualquier cosa para evitar que los demás les pierdan el respeto (Amara, 2004: 56).

El tercer tipo de chicas en que se pueden clasificar a las jóvenes de las barriadas, son las “transparentes”, o sea, las jóvenes que andan por la barriada como un fantasma al que no se puede ver. Las que pertenecen a este grupo no participan en las actividades de la barriada ya que temen que sus privilegios, como poder ir a la escuela o a la universidad, se les acabe si, simplemente, se les ocurre contrariar a alguno de los hombres de su familia. Estas adolescentes no viven en el espacio público, ya que son conscientes de que existe una amenaza de violación colectiva para cualquier mujer que incumpla las normas. El asunto de las violaciones colectivas es un comportamiento masculino bastante extendido y que sirve como hecho disuasorio ante las demás adolescentes que ya saben que les espera una suerte similar si desobedecen o contravienen las reglas marcadas por sus hermanos mayores. De hecho, la autora relata en su obra algunas historias muy duras, como la de un chico que termina suicidándose al comprobar que la mujer a la que iban a violar esa noche era su propia hermana (Amara, 2004: 66).

Del mismo modo, Fadela Amara relata que el uso del velo es una de las herramientas más eficaces que suelen utilizar las chicas a la hora de intentar evitar problemas para que no se metan con ellas. Sin embargo, sus problemas no siempre desaparecen con este intento de autoprotección. Cuando todas lo llevan son atacadas, incluso, las que, pese a portarlo, parecen menos decentes por realizar algo tan cotidiano como maquillarse o también por atreverse a salir con algún joven que no es aceptado por el grupo que tiene el control absoluto en el barrio (Amara, 2004: 60).

Existen otros ejemplos de relatos de chicas que confiesan que se ponen el velo mientras están en el barrio y se lo quitan cuando están fuera. Esa doble vida es seguida por la mayoría de las jóvenes que dentro del barrio son cautelosas y mantienen las apariencias y fuera del mismo vuelven a ser la mujer que les gustaría ser realmente. No obstante, las adolescentes corren un gran peligro si son vistas y reconocidas en otras zonas de la ciudad sin el velo por algún chico de su mismo barrio que, en ese momento, también está fuera de él (Amara, 2004: 59).

El matrimonio forzado o incluso el asesinato, en casos extremos, son también otros de los castigos para las chicas que no se comportan como es debido para “salvar el honor” (Amara, 2004: 68). Las familias, a causa de la opinión pública de la barriada y el miedo al qué dirán, se ven obligadas en múltiples ocasiones a volver a poner a sus hijas en el “camino correcto” (Amara, 2004: 58). Y esta vía sólo es posible obtenerla a través de un enlace matrimonial con un hombre digno cumpliendo con las tradicionales ceremonias que se llevan a cabo desde la época de sus antepasados (Amara, 2004: 58).

El tema de la sexualidad ha sido uno de los grandes tabúes en las barriadas. Tanto que las chicas ni siquiera hablaban con los adultos sobre su primera menstruación. Una chica debía descubrir su cuerpo por sí misma. Aunque en el instituto daban clases de educación sexual cuando la autora era joven, 20 años más tarde ya las habían suprimido y los jóvenes recibían casi toda la información sobre la sexualidad a través de cintas de vídeo con contenido pornográfico debido a las carencias del sistema educativo en las escuelas (Amara, 2004: 64).

En las barriadas apenas hay contacto entre los chicos y las chicas ya que cada uno de ellos no se mezcla con los del sexo contrario. Por lo tanto, no se pueden construir acercamientos. “La presión moral que se ejerce sobre las chicas es increíblemente fuerte y cualquier relación amorosa queda adulterada” (Amara, 2004: 64)

También convendría resaltar, llegados a este punto, el precepto de que cualquier chica pierde completamente su reputación si se acuesta con un chico fuera del matrimonio. Hay una exacerbada obligación de mantener la virginidad e incluso los padres solicitan un certificado médico para averiguar si su hija ha tenido un desliz en este sentido (Amara, 2004: 67). Incluso, Amara hace referencia a que existen doctores especializados en la emisión de estos certificados y que, en ocasiones, los médicos los falsifican al ser conscientes de que es la única oportunidad que tienen de salvar a las adolescentes de unas represalias terribles (Amara, 2004: 67).

Fadela Amara nos describe que todas las adolescentes “de las barriadas obreras, incluidas las chicas que llevan el velo, tienen una vida amorosa y sexual, pero clandestina: las relaciones se disimulan y casi siempre se producen en lugares sórdidos –sótanos, coches u hoteles cutres- y en condiciones deplorables, sin protección”. (Amara, 2004: 118).

Los jóvenes, hombres y mujeres pero, especialmente ellos, piensan que están siendo rechazados por parte de la sociedad francesa y que una de las principales consecuencias es que los han “aparcado” en las barriadas obreras. Se trata de jóvenes procedentes de familias de migrantes de segunda o tercera generación a los que los políticos echan en cara su falta de

Julio de 2014

integración a la hora de justificar el incumplimiento de cualquiera de las demandas que plantean al estado (Amara, 2004: 74-75). Sin embargo, se trata de ciudadanos y ciudadanas francesas de pleno derecho a los que el grado de insatisfacción hacia su país se transmite a través de sus actos violentos, en el caso de los chicos, o poniéndose el velo, en el caso de las chicas, como símbolo de rechazo al modo en el que se sienten tratadas por la República. Estamos ante un problema político originado por la falta de apoyo y respuestas hacia sus solicitudes (Amara, 2004: 71-74).

La autora continua indicando que muchos jóvenes residentes en las barriadas obreras “se hallaban desamparados, teniendo que hacer frente al fracaso escolar, al paro y a discriminaciones de todo tipo” (Amara, 2004: 83). Las respuestas a los problemas de estos jóvenes desarraigados de los sótanos suelen encontrarlas abrazando los preceptos del Islam más radical “pero lo que estos religiosos profesaban no tenía nada que ver con el Islam sosegado de nuestros padres, con esa religión de tolerancia” (Amara, 2004: 84)

Con todos estos ingredientes, *Ni putas ni sumisas* cuenta la frustración de estas chicas que, desde el exterior de los barrios, son vistas como mujeres sin coraje ni valentía. Así, para el común de la ciudadanía francesa son personas sometidas mientras que para los hombres que viven con ellas dentro de los barrios, son *putas*. Siempre tienen que comportarse decentemente, pero para la masculinidad predominante que las fiscaliza y controla siempre se puede ser aún más decente. Por lo que les exigen cada vez más y más. Dentro de esta contradicción, ellas son las auténticas víctimas ya que se ven privadas de toda libertad y están condenadas a vivir con el miedo de saber que si se saltan las normas que les imponen pueden pasarles cosas tan atroces como las que he descrito anteriormente.

3.2.2. La Interseccionalidad

La *interseccionalidad* es un concepto de análisis que sirve para estudiar, desde los estudios de género, las distintas maneras de discriminación que contribuyen a una determinada desigualdad social, tomando como puntos de referencia distintos factores, tales como el género, la edad, la nacionalidad, el racismo o etnicismo, la orientación sexual, la religión o la discapacidad, entre otras. Hay distintas teorías sobre este asunto pero quizá la más interesante es la que hace referencia a que todos estos factores no sólo no actúan de forma individual sino que, la mayoría de las veces, lo hacen relacionándose los unos con los otros hasta crear una compleja interrelación que deriva en un modelo de desigualdad social,

oprimiendo a las mujeres a través de la intersección de todas estas formas de discriminación (Valle Olsen, 2009: 281-285).

Incomprensiblemente, tal y como refleja Karina Valle Olsen, la Unión Europea ha intentado crear políticas de igualdad entre hombres y mujeres a través de la creación de tratados de igualdad, acciones positivas y corrientes principales de ideas o *mainstreaming*. Sin embargo, según la autora, la mejor manera de conseguir acabar con las desigualdades es introduciendo la *interseccionalidad* como la principal herramienta para corregir los factores de los distintos colectivos que, hoy por hoy, se encuentran expuestos a la discriminación y mucho más lejos del ideal de igualdad de oportunidades que se plantean tanto desde el punto de vista político como desde el legislativo (Olsen, 2009: 285-286).

De hecho, indica que deberían fijarse cuestiones sobre la *interseccionalidad* fijando prioridades por categorías, aplicando la perspectiva feminista y, sobre todo, reflexionando acerca del por qué y para quién de las decisiones que vayan a adoptarse para intentar conseguir una justicia social mucho más real que la actual.

Susanne V Knudsen manifiesta que la *interseccionalidad* podría definirse como la teoría que analiza cómo se entrecruzan las categorías sociales y culturales y que su principal objetivo debería examinar las relaciones entre género, raza, etnia, discapacidad, sexualidad, clase y nacionalidad. De hecho, ejemplifica con la metáfora de las calles y el tráfico expuesta por K. Crenshaw para explicar las causas y dinámicas de las múltiples formas de discriminación (Olsen, 2009: 286).

Así, las calles serían los ejes de poder (patriarcado, jerarquía racial y sistema de clases) que estructurarían la posición de las mujeres, razas, etnias y clases en el mundo socioeconómico. El tráfico de estas calles estaría regulado por los actos y políticas específicas que se desarrollan para intentar favorecer la justicia social, sin embargo, las mujeres marginadas estarían situadas en los cruces en los que dos o más calles interseccionan y se cruzan. Este tráfico intenso incrementaría, por tanto, el riesgo de sufrir “accidentes” para estas mujeres y, con ellos, quedar mucho más discriminadas al confluir varios factores de desigualdad en su entorno más próximo.

Julio de 2014



Elaboración propia

Este problema, de hecho, se encuentra reflejado en las mujeres musulmanas que, como la protagonista del manifiesto *Ni putas ni sumisas*, viven en una barriada de Francia y que, pese a tener la nacionalidad francesa, son físicamente diferentes al resto de mujeres francesas debido a su lengua, cultura, religión y, a veces, a su vestimenta. Todos estos factores que se acumulan crecen exponencialmente en su contra, aumentando su índice de exclusión de la sociedad y, con él, su grado de frustración e infelicidad. La metáfora de los cruces de distintas vías es absolutamente válida para explicar el caso de las mujeres que viven en las barriadas francesas y, de esta forma, podemos destacar varios puntos que confluyen para acrecentar aún más su situación de vulnerabilidad.

Hay grandes ejes de poder que empezarán con el patriarcado de su familia bajo el que tuvieron que crecer. Por otro lado, están los prejuicios de la sociedad francesa con los que tienen que enfrentarse cada vez que salen de la barriada en la que residen. También hallamos los prejuicios existentes dentro de estas barriadas, especialmente por parte de sus “hermanos mayores” y que propician violaciones colectivas derivadas del machismo y de la violencia que imperan en estos lugares. Aparte, tenemos el eje de la religión islámica que, a su vez, contrasta con el cristianismo que tradicionalmente practica la sociedad francesa. No conviene olvidar tampoco el papel que juega el velo, ya que es un factor que entra directamente en conflicto con el eje de la laicidad. Finalmente, tenemos el origen migrante de las mujeres y sus rasgos físicos, que las estigmatizan convirtiéndolas en extranjeras a los ojos de la sociedad aunque tengan la nacionalidad francesa.



Elaboración propia

3.2.3. La laicidad

La laicidad toma cuerpo en Francia, por primera vez, durante la época de la Revolución. La abolición del Antiguo Régimen en 1789 trajo aparejado el final de los privilegios eclesiásticos y la afirmación de los principios universales como la libertad de conciencia y la igualdad de derechos a través de su establecimiento en la Declaración de los Derechos Humanos.

Todos estos procesos fueron validados, más tarde, en la ley de la separación de la iglesia y el estado, promulgada el 9 de diciembre de 1905. Desde su introducción, la enseñanza pública en Francia es laica y, en su artículo 28, establece que no serán permitidos los signos o emblemas religiosos en los espacios públicos. La laicidad, a su vez, fue aprobada y reforzada por las constituciones de 1946 y 1958. Sin embargo, tras los problemas surgidos en el año 1989, cuando el director de un colegio expedientó a tres jóvenes por considerar que el velo con el que acudían a clase atentaba directamente contra las leyes de laicidad existentes, se redacta una nueva ley que, en cambio, admite otros pequeños símbolos, mucho más discretos, tales como pequeñas cruces, estrellas de David o manos de Fátima. De esta forma, los directores de cada colegio o centro educativo tienen, en ese momento, la capacidad de decidir acerca de qué prendas o símbolos podía llevar o no cada alumno cuando acudía a la escuela (Ramírez, 2011: 77-79).

Ahora bien, durante los siguientes años surgieron nuevos casos hasta que el ministro de Educación editó un decreto que cambiaba la línea anterior. La circular Bayrou regula este asunto prohibiendo los signos ostensibles en los establecimientos escolares³.

Tras la realización de una comisión de reflexión propuesta por el presidente de la República, Jacques Chirac, se estableció la ley 2004-228 en este mismo año. Este documento prohíbe, desde entonces, llevar símbolos ostensibles de pertenencia a una religión en el ámbito público. Entre los artículos vetados por la misma se encuentran el *hiyab* musulmán, la *kipá* judía, el turbante *sij* o las grandes cruces cristianas. La ley se refiere a los estudiantes y no se aplica a madres o parientes que recojan allí a sus niños y niñas o vayan de visita a los colegios (Ramírez, 2011: 81).

La decisión adoptada en 2004 generó una gran controversia entre los ciudadanos franceses, especialmente porque, en la misma, las libertades de culto entraban en confrontación con la laicidad. De hecho, incluso parte de la ciudadanía consideraba algunos de estos símbolos descritos anteriormente como elementos más culturales que religiosos. El llevar el velo, por ejemplo, responde a un derecho fundamental, que es la expresión de la libertad religiosa, y su restricción va en contra de las normas europeas de derechos humanos. Por ello, resulta muy importante la aplicación de las leyes que destierran el velo (Ramírez, 2011: 77-79).

Seis años más tarde, en 2010, la ley 2010-1192, por su parte, estableció la prohibición a la ciudadanía de portar, en los espacios públicos, cualquier prenda de vestir cuyo fin fuese el de ocultar el rostro, ya sea parcial o totalmente. Esto, en la práctica, supone la abolición del velo integral. Este giro hacia la laicidad significa que el espacio público queda ahora bastante restringido, aunque tanto en el ámbito privado como en el doméstico cada persona puede celebrar la religión, cultos y costumbres que desee.

Este conjunto de leyes afecta, de manera especial, a las mujeres, ya que desde ese momento, la población femenina musulmana no puede vivir su religión según lo que dictaminan los preceptos de la misma. Detrás de las leyes y las recomendaciones hay “toda una construcción del papel del islam en la sociedad francesa, en buena parte concebido como amenaza.” (Ramírez, 2011: 81).

³ Toda esta información está extraída de

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&categorieLien=id>

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977&dateTexte=&categorieLien=id>

3.2.4. El debate del velo

En los últimos años de la década de los 70 del siglo pasado, concretamente con la revolución islámica en Irán 1979, se produjo un auge en el número de mujeres que decidieron usar el velo haciéndolo visible en la calle. Este hecho se produjo debido al “aumento experimentado por la religión tanto en la vida social como en la política. Dependiendo del lugar [...] las mujeres lo han adoptado en diferentes circunstancias”. (Ramírez, 2011: 20).

Ramírez atribuye esta *hiyabización*⁴ a tres posibles causas. Por un lado, la autora considera que el factor de fondo es el nacimiento de los movimientos islamistas durante la década de los años 80 del pasado siglo. Con la independencia aún reciente, se rechazan esos valores que fueron impuestos al pueblo durante la etapa colonial. Así, ahora entran en juego factores tales como la modestia y el poder de las mujeres. De esta forma, muchas mujeres optan por el velo como una “seña de identidad que muestra su adscripción a esos sistemas de valores no occidentales” (Ramírez, 2011: 20).

Del mismo modo, otro de los factores mencionados destaca sobremanera la presión social. Argumenta Ramírez que todas las mujeres que no llevan el velo son excluidas socialmente porque, ante los ojos de sus semejantes, no se las considera como musulmanas modélicas. Así, si llevan el velo las consideran una buena mujer y una buena musulmana. De esta forma, las mujeres que optan por esta vía pueden obtener un mayor prestigio social y, de paso, ganan beneficios simbólicos y hasta económicos. Por tanto, el velo se convierte en el elemento clave para juzgar qué mujeres son buenas (las que lo usan) y cuáles son malas (las que no lo llevan en público) (Ramírez, 2011: 21).

La tercera causa apuntada por Ramírez hace referencia al hecho de la reislamización. Las naciones postcoloniales que tienen una mayoría musulmana están intentando fortalecerse como estados a través de la legitimación del Islam. El *hiyab* se convierte en un arma de combate contra el occidente. Wassyla Tamzali refuerza esta teoría cuando escribe que el velo suele ser presentado a las jóvenes como

“la mejor manera de que expresen su cólera contra una Francia que no las integra. Para ellas sería una manera positiva de diferenciarse ante una sociedad que ya las diferencia de manera negativa poniéndoles la etiqueta de inmigrantes, aunque muchas de ellas son francesas desde hace dos generaciones. Esa etiqueta que los magrebíes se ponen a sí mismos, como si no consiguieran deshacerse de ella. Están como obsesionados por la

⁴ Se trata de un vocablo castellanizado y elaborado a partir de la palabra árabe *hiyab*.

Julio de 2014

propia emigración, cuya historia no se puede reconstruir porque se ha escrito al margen de la historia francesa oficial” (Tamzali, 2011; 91-92)

Esta *hiyabización* que observamos en los países musulmanes se traslada directamente hacia Europa, especialmente a Francia, con la diáspora creada por todos aquellos que emigraron a occidente. Este “regreso identitario al islam” (Amara, 2004: 58), propicia, a su vez, que estos países, promulguen leyes en las que, tratan de fijar unas reglas de convivencia, con el fin de que las costumbres religiosas importadas por los musulmanes no les generen problemas.

Tras conocer las diferentes razones por las que se vuelve a introducir el velo con más frecuencia, así como el marco jurídico establecido en Francia, nos hallamos ante el debate generado acerca de si hay que quitar el uso del velo a las mujeres musulmanas o no.

Al contrario de los criterios expresados anteriormente por Ramírez, tenemos a otras autoras que rechazan frontalmente el uso del velo, ya que esta prenda es vista como un instrumento de represión. De hecho, hay escritoras que consideran el velo como una tradición de la cultura islámica que simboliza el “encierro de las mujeres” (Tamzali, 2011: 89). Así, Fadela Amara y Wassyla Tamzali ven el velo hoy en día como un “arma mediática” usada por los islamistas. Algunas jóvenes lo usan voluntariamente en nombre del islam, pero Tamzali censura esta costumbre y asegura que, las que proceden así caen en la trampa de la desigualdad y el antifeminismo. Amara apoya esta consideración de su colega y va incluso más lejos cuando proclama que “hoy en día se puede ser musulmana sin llevar el velo” (Amara, 2004: 88).

No obstante, también existen puntos de coincidencia entre las tres autoras. De hecho, todas ellas argumentan que están en contra de la imposición del velo por parte de los hombres. Esto se traduce en un rechazo a los modelos patriarcales de la sociedad islámica, especialmente porque interpretan que, con ellos, desean normativizar el cuerpo de las musulmanas a través de la reglamentación de un código de vestimenta.

Para esto, considero fundamental el criterio que establece Amara acerca de la importancia de la laicidad. Ella establece este precepto como la base sobre la que edificar todas las demás cuestiones e incluso antes de que se promulgasen las leyes para ello, se mostró partidaria de

“aplicar la prohibición de los signos religiosos tanto en el ámbito público como en la escuela. Para mí, la laicidad siempre ha significado la libertad de poder practicar cada cual su religión desde el respeto a la República, a los valores de ésta y, por supuesto, en un marco determinado” (Amara, 2004: 86-87).

Julio de 2014

Tamzali, del mismo modo, incide también en la capital importancia de la laicidad y va incluso más allá que Amara cuando escribe que “rechazar el velo no significa aceptar el racismo, como pretenden darnos a entender algunos”. (Tamzali, 2011: 67)

Ramírez también se suma al debate de la imposición del velo en la vestimenta de las mujeres por parte de los sectores masculinos. De hecho, bucea en el doble problema que esta prenda les crea ya que hay países en los que se las obliga a portar el velo y otros en los que, en cambio, se prohíbe o restringe el uso de esta prenda. De igual manera, incide en el doble eje de dominación al que están sometidas las mujeres musulmanas desde la perspectiva de la islamofobia en Europa, por un lado, y desde los preceptos machistas del patriarcado islámico, por el otro (Ramírez, 2011: 145).

Ramírez considera también que la idea predominante en occidente de usar la laicidad para liberar a la mujer musulmana del velo constituye una prueba más de los prejuicios existentes en nuestra sociedad acerca de las desigualdades existentes entre los hombres y las mujeres en el islam. De hecho, la autora nos recuerda que las mujeres no tienen por qué ser sumisas por llevar el velo y resalta que existe la posibilidad, en un buen porcentaje de ocasiones, de que esta decisión sea adoptada de forma autónoma por la mujer debido a sus creencias religiosas.

4. Conclusiones

Con esta investigación he pretendido analizar la situación existente de las mujeres en las barriadas francesas, en su mayoría de familias migrantes llegado a la madre patria desde las antiguas colonias, importando muchas de las costumbres de sus países de origen y encontrando, en la mayoría de los casos, un rechazo frontal a las mismas por parte de la ciudadanía francesa, en particular, y de toda la sociedad occidental, en general.

El modelo patriarcal de las familias árabes e islámicas, y su consiguiente deformación por parte de los medios de comunicación, ya sea por desconocimiento de sus costumbres o por el propio interés, ha generado una situación poco gratificante. Para los migrantes, que se sienten rechazados desde su llegada y para sus descendientes, que son víctimas de una pérdida de identidad que les lleva a verse como extraños en Francia, que es la patria en la que nacieron pero también en el país de origen de sus padres. Ellas son tratadas como extranjeras, estén donde estén.

Como se ha visto en páginas anteriores y, tras haber aplicado el concepto de la *interseccionalidad* a la situación de las mujeres de origen árabe e islámico en las barriadas francesas, comprobamos que en ellas se encuentra una encrucijada de diferentes ejes de poder. Estos, a su vez, están influidos por diversos factores de diferente índole y que afectan directamente a las mujeres y, por lo tanto, también a su vulnerabilidad.

Por otro lado, hay que hacer referencia al conflicto que sufren muchas de esas mujeres árabes e islámicas al estar completamente anuladas sobre cómo deben salir a la calle. La disyuntiva entre la voluntad de muchas de ellas de cumplir con uno de los preceptos del Islam al usar el velo y la laicidad impuesta por el Estado francés para intentar acabar con esta tradición, frustra su autonomía como seres humanos y aborta cualquier posibilidad de que puedan decidir sobre esta cuestión con independencia. Por eso, en ese debate interno por intentar contentar a las dos partes, se ven obligadas a decidir entre las presiones ejercidas por parte de otras personas de su entorno, de la sociedad o de las leyes promulgadas por el Estado.

6. Bibliografía

- AMARA, Fadela (2004): *Ni Putas, Ni Sumisas*. Traducción de “Magalí Martínez Solimán”. Madrid, Ediciones Cátedra.
- BESSIS, Sophie (2002): *Occidente y los otros: historia de una supremacía*. Traducción de “Florencia Peyrou”. Madrid, Alianza.
- BESSIS, Sophie (2008): *Los árabes, las mujeres, la libertad*. Traducción de “Florencia Peyrou”. Madrid, Alianza Editorial S.A.
- CORTÉS, Julio (1980): *El Corán*. Traducción de “Julio Cortés”. Madrid, Editora Nacional, D.L.
- MARTIN MUÑOZ, Gema (2005): «Mujeres musulmanes: Entre el mito y la realidad», in Francisco Checa y Olmos(ed.), *Mujeres en el camino*. Barcelona, Editorial Icaria, 289.
- RAMÍREZ, Ángeles (2011): *La trampa del velo: el debate sobre el uso del velo musulmán*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2011.
- SAID, Edward W, (1997). *Orientalismo*. Traducción de “María Luisa Fuentes”. Madrid, Editorial Debate, S.A., 2002.
- TAMZALI, Wassyla (2011): *Carta de una mujer indignara*. Traducción de “Magalí Martínez Solimán”. Madrid, Edición Cátedra.
- VALLE OLSEN, Karina (2009): «La Interseccionalidad a debate desde la teoría crítica feminista», in Silvia del Pilar castro Borrego y María Isabel Romero Ruiz, *Identidad, migración y cuerpo como fuentes de conocimiento y transgresión*. Oviedo, Ediciones KKK, 33, 289.

7. Anexos

- El manifiesto ni putas ni sumisas

Nosotras, las mujeres que vivimos en ls barrios de los suburbios, procedente de todos orígenes, creyentes o no, lanzamos este llamamiento para defender nuestros derechos a la libertad y a la emancipación. Oprimidas socialmente por una sociedad que nos encierra en los guetos en los que se acumulan miseria y exclusión

Sofocadas por el machísimo de los hombres de nuestros barrios que, en nombre de la “tradicón”, nos niegan los derechos más elementales.

Afirmamos, aquí reunidas con ocasión de los primeros “Estados Generales de las mujeres de los Barrios”, nuestra voluntad de conquistar nuestros derechos, nuestra libertad, nuestra feminidad. Nos negamos a que se nos obligue a la falsa opción de estar sometidas al corsé de las tradiciones o de vender cuerpo a la sociedad mercantilista.

- Basta de lecciones de moral: nuestra condición se ha deteriorado. Los medios de comunicación y los políticos no han hecho nada por nosotras, o casi nada.
- Basta de miserabilismo. Estamos hartas de que hablen por nosotras, de que se nos trate con desprecio.
- Basta de justificar nuestra opresión en nombre del derecho a la diferencia y del respeto a quienes nos imponen que agachamos la cabeza.
- Bata de acallar, en los debates públicos, las formas de violencia, la precariedad, las discriminaciones.

El movimiento feminista ha desertado de los barrios, Hay urgencia y hemos decidido actuar. Para nosotras, la lucha contra el racismo y la exclusión y la lucha por nuestra libertad y nuestra emancipación son un único y el mismo combate. Nadie nos liberará de este doble opresión excepto nosotras mismas.

Tomamos la palabra y lanzamos este llamamiento para que, en cada barriada obrera de Francia, nuestras hermanas y nuestras madres oigan este grito de libertad y se unan a nuestro combate por una vid mejor en nuestros barrios.

Julio de 2014

Para que seamos oídas: ¡difundid nuestro Llamamiento lo más ampliamente posible y participad en el conjunto de las iniciativas feministas y antirracistas, que siguen siendo el núcleo de nuestro combate!

- La Ley de 2002

Le 24 juin 2014

JORF n°65 du 17 mars 2004

Texte n°1

LOI

LOI n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics (1)

NOR: MENX0400001L

L'Assemblée nationale et le Sénat ont adopté,

Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit :

Article 1

Il est inséré, dans le code de l'éducation, après l'article L. 141-5, un article L. 141-5-1 ainsi rédigé :

« Art. L. 141-5-1. - Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit.

Le règlement intérieur rappelle que la mise en oeuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève. »

Article 2

I. - La présente loi est applicable :

1° Dans les îles Wallis et Futuna ;

2° Dans la collectivité départementale de Mayotte ;

3° En Nouvelle-Calédonie, dans les établissements publics d'enseignement du second degré relevant de la compétence de l'Etat en vertu du III de l'article 21 de la loi organique n° 99-209 du 19 mars 1999 relative à la Nouvelle-Calédonie.

II. - Le code de l'éducation est ainsi modifié :

1° Au premier alinéa de l'article L. 161-1, les références : « L. 141-4, L. 141-6 » sont remplacées par les références : « L. 141-4, L. 141-5-1, L. 141-6 » ;

2° A l'article L. 162-1, les références : « L. 141-4 à L. 141-6 » sont remplacées par les références : « L. 141-4, L. 141-5, L. 141-5-1, L. 141-6 » ;

3° A l'article L. 163-1, les références : « L. 141-4 à L. 141-6 » sont remplacées par les références : « L. 141-4, L. 141-5, L. 141-6 » ;

4° L'article L. 164-1 est ainsi modifié :

a) Les références : « L. 141-4 à L. 141-6 » sont remplacées par les références : « L. 141-4, L. 141-5, L. 141-6 » ;

b) Il est complété par un alinéa ainsi rédigé :

« L'article L. 141-5-1 est applicable aux établissements publics d'enseignement du second degré mentionnés au III de l'article 21 de la loi organique n° 99-209 du 19 mars 1999 relative à la Nouvelle-Calédonie qui relèvent de la compétence de l'Etat. »

III. - Dans l'article L. 451-1 du même code, il est inséré, après la référence : « L. 132-1, », la référence : « L. 141-5-1, ».

Article 3

Les dispositions de la présente loi entrent en vigueur à compter de la rentrée de l'année scolaire qui suit sa publication.

Article 4

Les dispositions de la présente loi font l'objet d'une évaluation un an après son entrée en vigueur.

La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat.

Julio de 2014

Fait à Paris, le 15 mars 2004.

Jacques Chirac

Par le Président de la République :

Le Premier ministre,
Jean-Pierre Raffarin
Le ministre de la jeunesse,
de l'éducation nationale et de la recherche,
Luc Ferry
La ministre de l'outre-mer,
Brigitte Girardin
Le ministre délégué
à l'enseignement scolaire,
Xavier Darcos

(1) Travaux préparatoires : loi n° 2004-228.

Assemblée nationale :

Projet de loi n° 1378 ;

Rapport de M. Pascal Clément, au nom de la commission des lois, n° 1381 ;

Avis de M. Jean-Michel Dubernard, au nom de la commission des affaires culturelles, n° 1382 ;

Discussion les 3, 4 et 5 février 2004 et adoption le 10 février 2004.

Sénat :

Projet de loi, adopté par l'Assemblée nationale, n° 209 (2003-2004) ;

Rapport de M. Jacques Valade, au nom de la commission des affaires culturelles, n° 219 (2003-2004) ;

Discussion et adoption le 3 mars 2004.

- La Ley de 2010

Le 23 juin 2014

JORF n°0237 du 12 octobre 2010

Texte n°1

LOI

LOI n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public (1)

NOR: JUSX1011390L

L'Assemblée nationale et le Sénat ont adopté,

Vu la décision du Conseil constitutionnel n° 2010-613 DC du 7 octobre 2010 ;

Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit :

Article 1

Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage.

Article 2

I. — Pour l'application de l'article 1er, l'espace public est constitué des voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public.

II. — L'interdiction prévue à l'article 1er ne s'applique pas si la tenue est prescrite ou autorisée par des dispositions législatives ou réglementaires, si elle est justifiée par des raisons de santé ou des motifs professionnels, ou si elle s'inscrit dans le cadre de pratiques sportives, de fêtes ou de manifestations artistiques ou traditionnelles.

Article 3

La méconnaissance de l'interdiction édictée à l'article 1er est punie de l'amende prévue pour les contraventions de la deuxième classe.

L'obligation d'accomplir le stage de citoyenneté mentionné au 8° de l'article 131-16 du code pénal peut être prononcée en même temps ou à la place de la peine d'amende.

Article 4

Après la section 1 bis du chapitre V du titre II du livre II du code pénal, il est inséré une section 1 ter ainsi rédigée :

« Section 1 ter

« De la dissimulation forcée du visage

« Art. 225-4-10.-Le fait pour toute personne d'imposer à une ou plusieurs autres personnes de dissimuler leur visage par menace, violence, contrainte, abus d'autorité ou abus de pouvoir, en raison de leur sexe, est puni d'un an d'emprisonnement et de 30 000 € d'amende.

« Lorsque le fait est commis au préjudice d'un mineur, les peines sont portées à deux ans d'emprisonnement et à 60 000 € d'amende. »

Article 5

Les articles 1er à 3 entrent en vigueur à l'expiration d'un délai de six mois à compter de la promulgation de la présente loi.

Article 6

La présente loi s'applique sur l'ensemble du territoire de la République.

Article 7

Le Gouvernement remet au Parlement un rapport sur l'application de la présente loi dix-huit mois après sa promulgation. Ce rapport dresse un bilan de la mise en œuvre de la présente loi, des mesures d'accompagnement élaborées par les pouvoirs publics et des difficultés rencontrées.

La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat.

Fait à Paris, le 11 octobre 2010.

Nicolas Sarkozy

Par le Président de la République :

Le Premier ministre,
François Fillon

La ministre d'Etat, garde des sceaux,
ministre de la justice et des libertés,
Michèle Alliot-Marie

(1) Loi n° 2010-1192. — Travaux préparatoires : Assemblée nationale : Projet de loi n° 2520 ; Rapport de M. Jean-Paul Garraud, au nom de la commission des lois, n° 2648 ; Rapport d'information de Mme Bérengère Poletti, au nom de la délégation aux droits des femmes, n° 2646 ; Discussion les 6 et 7 juillet 2010 et adoption le 13 juillet 2010 (TA n° 524). Sénat : Projet de loi adopté par l'Assemblée nationale, n° 675 (2009-2010) ; Rapport de M. François-Noël Buffet, au nom de la commission des lois, n° 699 (2009-2010) ; Rapport d'information de Mme Christiane Hummel, au nom de la délégation aux droits des femmes, n° 698 (2009-2010) ; Texte de la commission, n° 700 (2009-2010) ; Discussion et adoption le 14 septembre 2010 (TA n° 161, 2009-2010). — Conseil constitutionnel : Décision n° 2010-613 DC du 7 octobre 2010 publiée au Journal officiel de ce jour.

