

SEXUALIDAD EN EL DEBATE FRANCÉS SOBRE EL PAÑUELO ISLÁMICO*

Joan Wallach Scott
Institute for Advanced Study
(Princeton, Nueva Jersey)

RESUMEN

La disputa acerca del velo sacó a la luz contradicciones latentes en el republicanismo francés. El sistema «tapado» de relaciones de género, que requiere códigos para frenar los peligros sociales de la sexualidad, planteó un inquietante desafío para el sistema «descubierto» en el cual la accesibilidad de la mirada masculina al cuerpo femenino es parte integrante de las interacciones de género que los franceses exaltan. Los principios republicanos de universalidad e igualdad se basan en un individualismo abstracto que afirma la identidad y que tiende a ignorar las diferencias a pesar de que la diferencia sexual frustra la igualdad real. Esta querrela sobre el pañuelo desveló diferencias nacionales y sexuales que el republicanismo francés no afronta, incluso permitiendo que el universalismo y la igualdad oculten sus propias contradicciones, contribuyendo así a reafirmar la superioridad francesa.

PALABRAS CLAVE: pañuelo/velo, sexualidad, *laïcité*, relaciones de género, Francia.

ABSTRACT

«Sexuality». Controversy over the veil brought forth contradictions latent in French republicanism. The «covered» system of gender relations requiring codes to check the social dangers of sexuality posed a disturbing challenge to the «open» (French) system in which the accessibility of the female body to the male gaze is part and parcel of gender interactions the French celebrate. The republican principles of universalism and equality are based on an abstract individualism that claims sameness, ignoring differences even though sexual difference thwarts real equality. Arguments over the headscarf disclosed national and sexual differences that French republicanism fails to face fully, allowing universalism and equality to cover up the Republic's own contradictions, thus contributing to a reaffirmation of French superiority.

KEY WORDS: headscarf/veil, sexuality, *laïcité*, gender relations, France.

La ley que prohíbe llevar pañuelo en la cabeza en las escuelas públicas estableció una clara distinción entre signos de convicción religiosa aceptables e inaceptables.



La ropa y los signos religiosos prohibidos son aquellos ostensibles [*ostensibles*]¹, tales como una gran cruz, un velo o un casquete. No se consideran signos que indiquen afiliación religiosa los que son discretos [*discrets*], como, por ejemplo, medallas, pequeñas cruces, las estrellas de David, las manos de Fátima o pequeños coranes.

He centrado mi atención en las palabras «ostensible» y «discreto», porque ambas resolvieron la dificultad que la Comisión Stasi y sus asesores tuvieron para formular aquello que perseguían. Como es habitual en un debate político de esta clase, hubo gran desacuerdo general y entre los legisladores sobre la redacción exacta que debía utilizar la ley. Durante mucho tiempo, se habló de la prohibición de los signos «ostentosos», pero dicha palabra fue eliminada, debido a que atribuía unas intenciones difíciles de probar a quienes los portaban. Luego estaba la palabra «visible»; el jefe del comité de la Asamblea Nacional recomendó que todos los «signos visibles» de afiliación religiosa fuesen prohibidos en las escuelas públicas. Sus colegas pusieron reparos, en gran medida porque pensaban que la prohibición de todos los emblemas visibles era demasiado amplia, y entraría en conflicto con las resoluciones de la Corte Europea que protegían la expresión religiosa como derecho individual. «Ostensible» parecía una buena alternativa, ya que atribuía el significado del símbolo al propio símbolo; si bien había algo objetivo en ello, sin embargo era objetable porque era más que visible, era ostensible. Los legisladores optaron por «discreto», como una forma de distinguir los signos admisibles de los inadmisibles, dado que la visibilidad seguía siendo una noción ambigua (las cosas que son ostensibles, después de todo, también son visibles).

Alguno de los muchos comentaristas señaló la futilidad de estas distinciones académicas entre «ostentoso», «ostensible» y «visible»: se las podría separar en abstracto, pero, objetó, en la práctica sería muy difícil distinguir las². Aun así, creo que el esfuerzo de diferenciarlas vale la pena, no tanto porque ejemplifica la preocupación obsesiva por el lenguaje, que uno piensa como algo característicamente francés, sino porque revela las preocupaciones ocultas que dirigieron el debate. En particular, me llamó la atención por las connotaciones sexuales contenidas en las palabras que los legisladores escogieron. Cuando «ostentoso» o «ostensible» se refiere a una

¹ La primera versión de este artículo se publicó como capítulo cinco, titulado «Sexuality», en J.W. SCOTT, *Politics of the Veil*. Princeton y Woodstock, Princeton University Press, 2007, pp. 151-174. Agradecemos el permiso de Princeton University Press para traducir y publicar ese capítulo en el volumen 9 de *Clepsydra*. Asimismo, agradecemos el siempre generoso apoyo de la autora a nuestra labor. En nuestra edición hemos intentado mantener el formato que figura en la publicación original.

² Nota de la traductora: En el texto original está «*conspicuous*» pero no existe correlación entre la palabra inglesa «*conspicuous*» y la castellana «conspicuo», mientras que la palabra «ostensible» sí coincide con la voz francesa «*ostensible*», que Scott traduce al inglés como «*conspicuous*». De ahí que hayamos optado por utilizar el término castellano «ostensible», que remite directamente al original francés.

² S. PIERRE-BROSSOLETTE, «Laïcité, le jeu de loi». *Figaro Magazine*, 13 de diciembre de 2003; y «Les religions face à une nouvelle loi». *Le Monde*, 15 de diciembre de 2003.



exhibición excesiva de o por un cuerpo, especialmente si se trata de un cuerpo de mujer, transmite una sensación de provocación erótica. «Discreto» es lo contrario de ostentoso u ostensible: un objeto discreto no llama la atención sobre sí mismo; le resta importancia a la atracción del cuerpo en cuestión, es de alguna manera neutral—asexual. En la oposición entre «ostensible» y «discreto», el lenguaje de la ley intensificó su desaprobación filosófica del pañuelo como violación de la *laïcité*³, con una velada alusión a la sexualidad inaceptable. Había algo sexual fuera de lugar en las chicas con pañuelos en la cabeza; era como si se revelara demasiado y muy poco al mismo tiempo.

Pero ¿de qué forma «demasiado»? Después de todo, según las chicas que los llevaban, los pañuelos en la cabeza significaban la modestia y la inaccesibilidad sexual. En la tradición jurídica musulmana, la «ostentación» debía evitarse a toda costa. La palabra árabe-marroquí invocada por los teólogos es «*tabarruj*». Abdellah Hammoudi nos dice que «ostentoso» significa «el término invariable para un comportamiento que se considera inmodesto, indecente u ostensible»⁴. Hay otra palabra árabe, «*fitna*», añade la antropóloga Saba Mahmood, que significa tanto la tentación sexual como el trastorno del orden político. Se asumía que las mujeres eran objeto del deseo sexual masculino y, por tanto, de naturaleza provocadora, «un supuesto que ha justificado la afirmación de que las mujeres deben ‘ocultar sus encantos’ en público, para no excitar los impulsos libidinosos de los hombres que no son miembros directos de su familia». Para las mujeres, el objetivo de la modestia en el vestir era impedir tal excitación⁵. ¿Según qué criterio podría considerarse inmodesto u ostensible el hecho de que las muchachas usasen pañuelos en la cabeza? Destacaban en un aula llena de chicas vestidas a la forma occidental, pero no porque sus ropas fueran más atrevidas. En todo caso, serían más discretas, puesto que la mayor parte del cuerpo estaba cubierto. De ser así, ¿cómo explicar esta, en apariencia extraña, inversión? Los observadores franceses consideran sexualmente aberrante la modestia musulmana, y la condenan, no sólo por ser diferente, sino por ser algo excesivo (ostento-

³ Nota de la traductora: Respetamos la opción de Joan Scott de no traducir la palabra para no perder el sentido que posee en el discurso de la autora. En el capítulo introductorio, Scott explica las connotaciones históricas y lingüísticas que posee «laïcité», frente a las contenidas por su versión inglesa «secularism», en el sentido de que, en este último caso, la separación entre Iglesia y Estado trata de evitar que el Estado interfiera en las opciones confesionales de los individuos, mientras que en el caso francés, la separación es establecida por el Estado para proteger a los individuos de la influencia de las religiones. En el caso español, es cierto que «laicismo» posee un significado similar al francés, por cuanto la Real Academia de la Lengua Española la define como la «Doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, de toda influencia eclesíástica o religiosa». Sin embargo, siguiendo la explicación de Joan Scott, *laïcité* también hace referencia al mito de la superioridad y del carácter civilizador que posee la República francesa para los propios franceses. Aspecto, este último, que no aparece en el sentido español del término.

⁴ A. HAMMOUDI, *A Season in Mecca: Narrative of a Pilgrimage*. Nueva York, Hill y Wang, 2006, p. 42.

⁵ S. MAHMOOD, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton y Woodstock, Princeton University Press, 2005, pp. 110-117.

so, ostensible), e incluso perverso. La razón alegada por políticos y por muchas feministas fue la misma: el velo representaba la subordinación de la mujer, su humillación y su desigualdad. Por ello, no debía ser consentido por quienes creen en los principios republicanos de libertad e igualdad. No creo que esto explique suficientemente el tipo de perturbadora connotación sexual del velo⁶ a ojos de sus críticos. No era la ausencia de sexualidad, sino su presencia la que se resaltaba —una presencia subrayada por el rechazo de las chicas a participar en los protocolos «normales» de interacción con miembros del sexo opuesto.

La inquietante connotación sexual atribuida al velo por los observadores franceses era el resultado de lo que éste significaba en un sistema de relaciones de género que ellos concebían como completamente distinto del suyo. Para los musulmanes, el velo es una declaración de la necesidad de limitar la peligrosa sexualidad de las mujeres (y también de los hombres), una respuesta, como dice Hammoudi, «a los riesgos asociados a [nuestros] impulsos vitales». Se trata de un reconocimiento de la amenaza que plantea el sexo para la sociedad y la política. Por el contrario, el sistema francés hace una exaltación del sexo y la sexualidad como desprovistos de riesgo social y político. Al mismo tiempo, el sexo supone una dificultad enorme para el individualismo abstracto, base del republicanismo francés: si todos somos iguales, ¿por qué la diferencia sexual ha sido un obstáculo para la igualdad real? En este capítulo argumentaré que el pañuelo en la cabeza evidenció esta contradicción en el sistema de género francés: la insistencia del islam en el reconocimiento de las dificultades que plantea la sexualidad revelaba más de lo que les gustaría ver a los republicanos sobre los límites de su propio sistema.

Es importante señalar aquí que estoy hablando de sistemas de género idealizados que, por supuesto, tienen relación con el modo en que los individuos se comportan y se perciben entre ellos; si bien estos sistemas no se encuentran tan asentados ni lo abarcan todo como podría parecer. Como cualquier categorización, se exageran las normas preceptivas y se subestima la diversidad de prácticas que los individuos ejercen en realidad. Es la labor de representación realizada por estos conceptos idealizados lo que me interesa; porque incluso para aquellos que no los siguen al pie de la letra, proporcionan un formidable punto de referencia a partir del cual se organiza la comprensión de la diferencia. De nuevo se observa, por un lado, la objetivación del islam como un régimen que oprime a las mujeres, y, por el otro, el republicanismo francés como un sistema que las libera.

Los franceses que apoyaron la prohibición del pañuelo lo plantearon en términos de un conflicto entre la modernidad liberadora y la tradición opresora. A

⁶ Nota de la traductora: Hemos traducido «headscarf» por «pañuelo en la cabeza» o simplemente «pañuelo», y «veil» por «velo». En la «Introducción», Scott comenta que desde muy pronto, en la controversia acerca del pañuelo, a este cubrecabeza se le llamó «velo» en los medios de comunicación. Hacer uso de las palabras «pañuelo» y «velo» como si significaran la misma cosa remite, argumenta Scott, a caras tapadas cuando, de hecho, eran perfectamente visibles. Nos avisa, además, de que el empleo que ella misma hace a propósito de «pañuelo» y de «velo», como si fueran términos intercambiables, refleja la utilización de las dos palabras de forma indistinta en los debates.



pesar de que las estudiantes francesas que optaron por llevar la cabeza cubierta no lo hicieron como miembros de comunidades o sociedades tradicionales, sí aceptaron una peculiaridad, que atribuyeron al islam. Yo diría que querían operar en un sistema discursivo diferente del francés en el que poder encontrarse a sí mismas. En la terminología ofrecida por el sociólogo Farhad Khosrokhavar, la diferencia se sitúa entre un enfoque «descubierto» de las relaciones de género frente a otro «tapado»; ambos términos remiten al tratamiento del cuerpo sexuado. En los sistemas «tapados», las relaciones de género están reguladas por los códigos de la modestia. «El pudor y el honor se definen en relación directa con un cubrimiento corporal y mental de la mujer (la mujer como insignia del honor para la comunidad; la mujer como gestora del espacio privado, cerrado al espacio público)». Si, tradicionalmente, el orden de la familia y de la pureza de todo el cuerpo social se basaba en la separación de los sexos, para las jóvenes musulmanas de Francia, lo que estaba en juego era su propia integridad física, su propio honor. En cambio, los sistemas «descubiertos» son los que no ven la exposición del cuerpo, su visibilidad, como algo perjudicial. En estos sistemas, «un cierto tipo de voyeurismo y exhibicionismo... se valora positivamente... El lenguaje del cuerpo es el de su accesibilidad para el otro sexo»⁷.

Como las feministas occidentales han señalado a menudo, los cuerpos descubiertos no ofrecen mayor garantía de igualdad que los cubiertos. En ambas sociedades o sistemas, las mujeres han sido consideradas inferiores a los hombres y sus derechos legales han sido restringidos, aunque es cierto que muchas sociedades con sistemas «descubiertos» ya han concedido algunas medidas de igualdad formal para las mujeres. En Francia, a pesar de la enconada oposición de los mismos políticos que aprobaron la prohibición del velo en nombre de los derechos de las mujeres, hay incluso una ley en los códigos (promulgada en 2000) que exige que en casi todas las elecciones haya el mismo número de mujeres que de hombres. Pero la ley de paridad, como se la denomina, no ha acabado con una desvalorización de las mujeres que las reduce a su sexo, y que llevó a los miembros del Partido Socialista a tratar de frenar las ambiciones presidenciales de su compañera Ségolène Royal, recordándole que la carrera por la Presidencia «no es un concurso de belleza».

Hasta su enfrentamiento ideológico con el islam, muchas feministas francesas veían el exhibicionismo sexual de su sociedad —en particular el aplicado a las mujeres— como degradante para la mujer, ya que la reducía a un cuerpo sexuado. Pero en el fragor de la controversia del pañuelo en la cabeza, se dejaron de lado esas preocupaciones y la igualdad se convirtió en sinónimo de emancipación sexual, lo que a su vez se equiparó a la visibilidad del cuerpo femenino. Al igual que con la *laïcité* y el individualismo autónomo, el sistema francés de género se ofreció no sólo como la mejor, sino como la única forma aceptable de organizar las relaciones entre los sexos. Aquellas formas que no se ajustasen a la misma eran, por definición, inferiores; por lo tanto, nunca podrían considerarse plenamente francesas. Lo que

⁷ C. CHAFIQ y F. KHOSROKHAVAR, *Femmes sous le voile face à la loi islamique*. París, Éditions du Félin, 1995, p. 145.

quiero decir es que fue la cuestión de la sexualidad cubierta o descubierta lo que dio resonancia e intensidad al debate del pañuelo. Ésta era la prueba de la diferencia irreconciliable entre Francia y la «cultura» islámica.

VISIBILIDAD

En la controversia del pañuelo, a los opositores al velo les angustiaba la idea de que se negase la llamada *mixité*, esto es, la mezcla de sexos, en escuelas, hospitales y otros lugares⁸. El velo, de acuerdo con la comisión Stasi (y con innumerables testigos que comparecieron ante ella), era una expresión de la estricta segregación islámica de los sexos. De hecho, al menos en el caso de las escuelas, se da justo lo contrario: usar un pañuelo en la cabeza permite a las niñas asistir a las escuelas mixtas; de otro modo, no habrían podido hacerlo. Pero la verdadera preocupación de algunos de los expertos que testificaron ante la comisión Stasi no era tanto la *mixité* como igualar el estatus *visual* de los cuerpos de las mujeres y los hombres. Por lo tanto, cuando a la psicoanalista Elisabeth Roudinesco se le preguntó si creía que la barba se debía prohibir en las escuelas, ya que también podría ser una forma de identificación islamista, respondió que no podía haber legislación sobre la barba. No sólo era poco práctica esa legislación, sino que la barba, incluso cuando si se dejara por razones religiosas, no suponía la misma alienación para los hombres que el velo para las mujeres. Por supuesto, las barbas tienen mucho que ver con la sexualidad; la diferencia radicaba en que las barbas eran visibles, mientras que los cuerpos de las mujeres se disimulaban bajo los velos. «Estoy absolutamente convencida de que el verdadero problema planteado por el velo es que encubre [*il recouvre*] una dimensión sexual. Niega la igualdad entre hombres y mujeres sobre la que descansa nuestra sociedad»⁹. Era precisamente la ocultación de la sexualidad de las mujeres lo que la inquietaba: el velo era una negación, dijo, de las mujeres como «objetos de deseo»¹⁰. A Roudinesco no le preocupaba solamente que se asociase el velo con la desigualdad de la mujer, lo que contradecía un principio republicano específico. Pensaba, además, que el velo interfería en lo que consideraba un proceso psicológico natural: lo que había hecho surgir la feminidad era la apreciación visual masculina de los cuerpos de las mujeres.

Desde este punto de vista, las niñas se veían privadas de su identidad femenina si sus cuerpos no eran apreciados. La identidad les venía conferida por la posibilidad de que los hombres las pudieran ver como objetos sexuales. La identidad femenina dependía del deseo masculino; el deseo de los hombres dependía de la estimulación visual. Stasi habló del velo como «objetivamente» alienante para las

⁸ J.-L. DEBRÉ, *La laïcité à l'école. Un principe républicain à réaffirmer*, vol. 1. Rapport No. 1275, 2 vols., París, Assemblée Nationale, 2003, p. 77.

⁹ *Ibidem*, vol. 2, p. 52.

¹⁰ *Ibidem*, p. 44.



mujeres, no sólo para el ejercicio de sus derechos fundamentales, sino también para su propia sexualidad, y la feminista iraní Chahdortt Djavann, una de las muchas refugiadas de la teocracia islamista, calificó el velo como una forma de «mutilación psicológica, sexual y social». Negaba a una joven la posibilidad de «convertirse en un ser humano»¹¹. La mutilación preocupaba profundamente a muchos comentaristas. Algunos incluso equiparaban llevar velo con la mutilación genital¹². El filósofo André Glucksmann describió el velo como «teñido de sangre» (una referencia a los terroristas y a los nazis, pero también de inevitables connotaciones cruentas)¹³. La lógica de la observación de Glucksmann era la siguiente: el terrorismo constituye la ruptura de todas las normas de comportamiento político; el velo viola las reglas de interacción de género; las reglas de interacción de género son la base del orden social y político, por lo tanto, el velo es terrorismo.

De acuerdo con esta lógica, era difícil mantener la opinión de que las niñas y las mujeres musulmanas fueran víctimas; llevar un pañuelo en la cabeza se convirtió en un acto de agresión. Jacques Chirac así lo expresó en un discurso pronunciado en Túnez en diciembre de 2003. «El uso del velo, con intención o sin ella, es un tipo de agresión»¹⁴. Con este comentario, Chirac estaba usando el terrorismo y el velo como si fueran términos intercambiables, con una referencia indirecta a la amenaza latente de la sexualidad reprimida de la mujer. A la vista, la sexualidad de la mujer era manejable; oculta, podía causar estragos —tanto políticos como sociales.

Pero Chirac también estaba diciendo algo más. La agresión a que se refería era doble: la de la mujer con velo y, también, la del hombre (occidental) que trataba de verla. La agresión de la mujer consistía en negar a los hombres (franceses) el placer, entendido como un derecho natural (una prerrogativa masculina), de mirar debajo del velo. Esto se tomó como un asalto a la sexualidad masculina, una especie de castración. Privar a los hombres de un objeto de deseo socavaba el sentido de su propia masculinidad. La identidad sexual (en el modelo occidental o sistema «descubierto») funciona en ambos sentidos: los hombres confirman su sexualidad, no sólo por ser capaces de mirar —y desear abiertamente— a las mujeres, sino también por recibir a cambio una «mirada» de ellas. El intercambio de miradas de deseo, la posibilidad de leer en las caras, es un aspecto crucial de la dinámica de género en los sistemas «descubiertos».

Los pañuelos en la cabeza no cubren, en realidad, los rostros de quienes los llevan; cubren su cabello, las orejas y el cuello, pero las caras son claramente visibles. A pesar de este hecho, los comentaristas hablaban de las mujeres de los Estados del Golfo y de las que habitan en Francia como si fueran intercambiables, e insistían en referirse a los pañuelos en la cabeza como si cubrieran *los rostros*. Por ejemplo, cuan-

¹¹ *ProChoix*, vols. 26-27 (2003), pp. 103-104.

¹² *ProChoix*, vol. 28 (2004), p. 57.

¹³ *L'Express*, 17 de noviembre de 1994.

¹⁴ T. DELTOMBE, *L'Islam imaginaire: La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. París, La Découverte, 2005, p. 347.

do una figura de los medios de comunicación franceses como Bernard Henri Lévy fue entrevistada en la Radio Nacional Pública de los Estados Unidos sobre (entre otras cosas) la prohibición del pañuelo, su argumentación más aplastante se refirió a la cara. Después de enumerar una serie de objeciones al «velo» y explicar la necesidad de una ley que lo prohibiera en las escuelas públicas, terminó hablando de lo triste que era cubrir los bellos rostros de las niñas —que al final era la peor ofensa hecha por el islam. Su observación es en principio desconcertante, porque, de hecho, las caras de las chicas en cuestión no estaban cubiertas. La cosa empieza a esclarecerse, sin embargo, cuando nos damos cuenta de que el rostro descubierto representa la visibilidad de todo el cuerpo y, más importante aún, su disponibilidad sexual. Según este razonamiento, un cuerpo cuyos contornos no se pueden ver se convierte en una cara oculta. Así que es comprensible que Lévy confunda el pañuelo con el velo, no porque ambos sean variaciones de un estilo de vestimenta musulmana, sino porque ambos significan la modestia y la falta de disponibilidad sexual de la mujer. Esta falta trastorna de forma profunda el modo en que viven su identidad las mujeres y los hombres franceses.

Si bien Lévy parecía desconcertado y entristecido por privar su vista de la belleza femenina, otra respuesta común ha sido la agresión. El psiquiatra Frantz Fanon describió, en la década de 1950, las actitudes de los colonizadores varones ante las mujeres con velo en Argelia:

existe también en el europeo la cristalización de una agresividad, la tensión de un tipo de violencia frente a la mujer argelina. Quitar el velo a una mujer es revelar su belleza; es descubrir sus secretos, romper su resistencia, hacerla disponible para la aventura. ... De un modo confuso, el europeo experimenta su relación con la mujer argelina de una manera muy compleja. Hay en ello la voluntad de tener a esa mujer a su alcance, para hacer de ella un posible objeto de posesión. Esta mujer, que ve sin ser vista, frustra al colonizador. No hay reciprocidad. Ella no se otorga a sí misma, no se da a sí misma, no se ofrece¹⁵.

En la década de 1950 esta «voluntad de tener a la mujer al alcance de uno» tenía que ver con las fantasías sexuales de dominación colonial que he tratado con anterioridad en el capítulo 2: los blancos que conquistan a las indígenas. En el nuevo siglo, tiene que ver más bien con lo que los franceses han percibido como un atentado (una agresión) contra la forma correcta (quizás la única) de relación entre los sexos, que ellos defienden. Ya no es la conquista de un nuevo territorio lo que está en juego, sino la (agresiva) defensa de la patria, de los principios republicanos de libertad e igualdad. Incluso se llegó a postular una forma típicamente francesa de sexualidad como rasgo del carácter nacional. Era, en palabras de la historiadora Mona Ozouf, «la *singularité française* (la singularidad francesa)»¹⁶.

¹⁵ F. FANON, *A Dying Colonialism*. Nueva York, Grove Press, 1965, pp. 43-44.

¹⁶ M. OZOUF, *Les mots des femmes: Essai sur la singularité française*. París, Fayard, 1995.



En lo que sólo puede describirse como estallido de fervor nacionalista, muchas feministas francesas clamaron por la liberación de las mujeres musulmanas, olvidándose de su propia crítica a la explotación visual, de la que se habían quejado en el pasado. Así, durante el asunto del tanga (véase el capítulo 3)¹⁷, se formularon objeciones al estilo sobresexuado [*oversexualized style*] que las niñas habían adoptado¹⁸. Ségolène Royal, por ejemplo, advirtió que «a ojos de los niños, el tanga reduce a las jóvenes a un trasero»¹⁹. Ella y otros advirtieron que la tiranía de esta moda no suponía una liberación, aunque no fueron tan lejos como algunos críticos americanos —estudiantes del islam— que cuestionaban la superioridad de las maneras «descubiertas» en el vestir frente a las «tapadas»: «¿Pueden nuestros sostenes, corbatas, pantalones, minifaldas, ropa interior y trajes de baño ser fácilmente dispuestos a un lado u otro de [la] línea» que separa la libertad del cautiverio?²⁰ ¿No hay, en cambio, dos sistemas diferentes de sometimiento en juego?

Aparte de uno o dos artículos que equiparaban el velo y el tanga a las dos caras de la misma moneda opresora, no hubo mucho debate en Francia sobre los límites de la vestimenta occidental. Era el velo lo que debía eliminarse en nombre de la igualdad. No, diría yo, de la igualdad entre las mujeres y los hombres, sino entre las mujeres musulmanas y las francesas. Aunque, por supuesto, hay muchos tipos de *mujeres* musulmanas, con y sin velo, y también muchos tipos de *mujeres* francesas; la representación de esta cuestión ofrece sólo dos categorías opuestas. El hecho era elevar a las mujeres musulmanas a la categoría de sus hermanas francesas (una versión de la misión civilizadora con todas sus implicaciones racistas y coloniales), libres de exponer sus cuerpos y de experimentar el placer del sexo, según los concibe la sociedad (mujeres y hombres) francesa. El ministro del interior, Nicolas Sarkozy, dijo precisamente en 2005: «Estamos orgullosos de los valores de la República, de la igualdad entre hombres y mujeres, de la *laïcité*, y del ideal de integración francés. Así que atrevámonos a hablar de ellos a quienes demos la bienvenida. Y ejerzamos presión para que los derechos de las mujeres francesas se apliquen también a las mujeres inmigrantes»²¹.

¹⁷ Nota de la traductora: El «affaire du string», o asunto del tanga, tuvo lugar en octubre de 2003, cuando se mandó a las alumnas a sus casas por llevar una vestimenta que la dirección del centro consideraba inadecuada, y que consistía en enseñar la tira del tanga debido a la baja cintura de los pantalones y lo cortas que eran las camisetas (véanse, en concreto, las pp. 112-113 del capítulo 3, «Secularism»).

¹⁸ No es hipersexuado ni supersexuado, es sobre-sexuado, saturado en exceso —sobrecargado— de sexualidad.

¹⁹ *Le Monde*, 17 de octubre de 2003.

²⁰ C. HIRSCHKIND y S. MAHMOOD, «Feminism, the Taliban, and the politics of counter-insurgency». *Anthropological Quarterly*, vol. 75, núm. 2 (2002), pp. 352-353.

²¹ Véase el blog de Sarkozy: <<http://www.sarkozyblog.com/2005/immigration-une-immigration-choisie>>. Agradezco a Eric Fassin esta referencia. Véase de este autor «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations». *Multitudes*, vol. 26 (2006), pp. 123-131.

En vísperas de la aprobación de la prohibición del pañuelo, la politóloga feminista Janine Mossuz-Lavau escribió un elocuente llamamiento en contra de la ley. «Cuando me cruzo por la calle con una mujer con velo», comenzaba su artículo, «siento una punzada de emoción». No porque ella fuera hostil a la religión de la mujer, explicaba, sino porque el velo la señalaba como «fuente de pecado», y «como una puta en potencia». Como tal, le estaba «prohibido el sexo con nadie, excepto con su esposo o futuro marido». Mossuz-Lavau quedaba profundamente conmovida por esta mujer, desprovista de una libertad sexual que era suya por derecho.

Pero tal liberación, continuaba la socióloga, sólo podían proporcionársela las ideas modernas impartidas en la escuela. De hecho, las encuestas de opinión pública demostraron que las modernas actitudes liberales estaban en manos de quienes tenían un alto nivel educativo; los miembros más fanáticos de la sociedad francesa eran los que no tenían estudios. Mossuz-Lavau continuó citando una investigación que había realizado en 2000-2001, sobre las prácticas sexuales de la sociedad francesa. De las mujeres musulmanas que entrevistó, «las únicas que transgredieron las normas [islámicas] y que mantuvieron relaciones sexuales antes del matrimonio eran estudiantes y ejecutivas con estudios avanzados». «Estas jóvenes se negaron al dictado de mantener la virginidad hasta el matrimonio y no fue casualidad que todas ellas tuvieran... educación superior». Si la libertad sexual es lo que prueba la liberación, concluyó, entonces debe permitirse a las niñas con pañuelo en la cabeza ir a la escuela. «Creo que la escuela, a cualquier nivel, puede tener esta función y ayudaría a quienes se les permita quedarse allí a encaminarse hacia una vida más libre»²².

Chandortt Djavann, cuyas reivindicaciones como experta partían de su experiencia personal en Irán, ofreció relatos sensacionalistas sobre la falta de libertad de las mujeres en los países musulmanes. Que ni ella, ni sus seguidores más atentos, distinguieran entre los diferentes islamismos —no es lo mismo el islam como religión de Estado en una teocracia dirigida por los mullahs, que la religión minoritaria seguida por las personas que viven en Francia— es indicativo de la histeria que afecta al debate en su mayoría. Djavann señaló no solo que las mujeres en «las sociedades islámicas» estaban oprimidas, sino también que la separación de los sexos necesariamente daba lugar a la violación y a la prostitución (en términos que recuerdan a algunas de las actitudes coloniales que he descrito previamente en el capítulo 2). Era como si el velo, al designar a las mujeres como peligrosamente licenciosas, alentara los ataques. La pedofilia también era común: «sí bien las relaciones sexuales, no sexuales, y no conyugales consentidas entre dos adultos son prohibidas y severamente sancionadas por las leyes islámicas, no hay ninguna ley que proteja a los niños»²³. En sus relatos, ni mujeres ni niños se libraban del acecho de los depre-

²² *Le Monde*, 16 de diciembre de 2003.

²³ DELTOMBE, *op. cit.*, p. 352.

dadores masculinos, un acecho estimulado por la estricta segregación de los sexos. Y sostenía que todo el islam se organizaba en favor de estos hombres. Tan solo una ley que prohibiera el pañuelo en la cabeza impediría una evolución similar en Francia. Esta ley, creía Djavann, podría, incluso, dar esperanza a las mujeres de regímenes teocráticos como Irán. En el debate de Djavann no figuraba reconocimiento alguno a la complejidad de la vida en Irán (donde, como ya he mencionado, las mujeres votan y son elegidas en el parlamento, incluso si llevan velo) ni mención a la existencia de maltrato a las mujeres en Francia. Como la socióloga feminista Christine Delphy apuntó, los musulmanes no tienen el monopolio sobre el abuso de las mujeres²⁴.

Aunque Mossuz-Lavau y Djavann diferían sobre la cuestión de la lógica que debía tener la ley, compartían la creencia de un deseo de emancipación innato en las mujeres, en términos occidentales. Estaba claro para ellas que las mujeres no elegirían el velo a menos que se vieran obligadas a hacerlo. Ésta fue también la posición adoptada por Ni Putes, Ni Soumises (Ni Putas, Ni Sumisas), un grupo de feministas, muchas de las cuales habían vivido bajo regímenes islámicos. El grupo se formó en 2002 para protestar contra la violencia física perpetrada a las mujeres en nombre del islam. En una petición de amplia difusión, apoyaron la prohibición del pañuelo porque «el velo islámico nos somete a todas nosotras, a musulmanas y a no musulmanas por igual, a una discriminación intolerable contra la mujer»²⁵ y ²⁶. Esta perspectiva sorprendió a las dos musulmanas coautoras de *Una con velo, la otra no*. Sin embargo, Dounia Bouzar, la que no lleva velo, se maravilló ante los malentendidos sobre el islam contenidos en el modelo de liberación de las feministas francesas. «El leitmotiv de sus mensajes se centra en la idea de que cuando las mujeres musulmanas puedan acostarse con tantos hombres como quieran, se verán integradas. La libertad se mide por el número de actos sexuales que entablen». Saïda Kada [fundadora de *Femmes françaises et musulmanes engagées* y que lleva pañuelo] le recordó a Bouzar las primeras imágenes que aparecieron en Francia tras la liberación de Kabul. «Las mujeres maquillándose. ¡Vaya un simbolismo: del burka al lápiz de labios! A ellos [los franceses] no les tranquilizaba el bienestar de la humanidad, sino la capacidad de las mujeres de estar a la altura de los modelos occidentales»²⁷.

La propuesta de Bouzar sobre la integración es reveladora. Percibe con acierto que la liberación sexual es lo que prima en las objeciones al velo y al islam en general. No es simplemente cuestión de que la autonomía individual se vea obstaculiza-

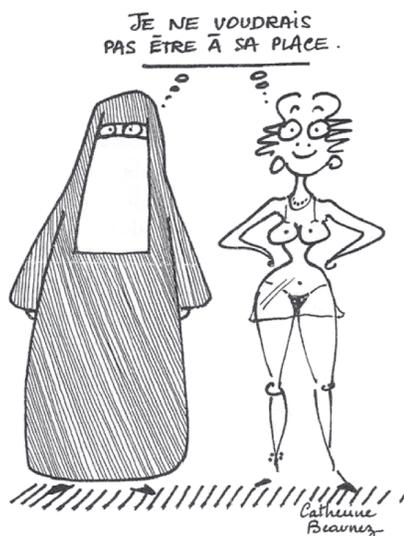
²⁴ C. DELPHY, «Une affaire française», en C. NORDMANN (ed.), *Le foulard islamique en questions*. París, Editions Amsterdam, 2004, pp. 64-71.

²⁵ N. GUÉNIF-SOULIAMAS y E. MACÉ, *Les féministes et le garçon arabe*. París, Editions de l'Aube, 2004, p. 9.

²⁶ Nota de la traductora: En España se tradujo el libro de Fadela Amara (con la colaboración de Sylvia Zappi), *Ni putas ni sumisas*. Madrid, Cátedra-Universitat de València, 2004 (ed. francesa 2003). En él relata la historia de este movimiento y su contribución a la llamada «ley del velo».

²⁷ D. BOUZAR y S. KADA, *L'une voilée, l'autre pas: Le témoignage de deux musulmanes françaises*. París, Albin Michel, 2003, pp. 58-59.





Una viñeta que apareció al mismo tiempo que el asunto del tanga. En ella se lee:
No me gustaría estar en su lugar. Fue realizada por Catherine Beaunez,
que ha concedido su permiso para utilizarla.

da por la lealtad comunal, o de que la prescripción religiosa interfiera en la construcción secular del sujeto. El sujeto que imaginaron los legisladores y las feministas que estaban de acuerdo con ellos no solamente era sexuado, sino también sexual; no solo sexual, sino sexualmente activo en las formas habituales de serlo. Al comentar unos acontecimientos especialmente escandalosos ocurridos en la comunidad musulmana en 1989 (dos hermanos se suicidaron después de matar a su hermana, que había salido con un hombre francés; muertes por honor de este tipo, aunque rara vez, se atribuyen erróneamente al islam como tales), la periodista de televisión Christine Ockrent llegó a una conclusión moral: «Esta sórdida historia pone de manifiesto de una manera desorbitada las dificultades, las tensiones, los aspectos más recónditos y oscuros de la pertenencia a otra cultura donde la sexualidad, en particular, se vive de manera diferente»²⁸. Jean Daniel, director de *Le Nouvel Observateur*, al escribir en 1986 acerca de si el islam podía transformarse al entrar en contacto con «la civilización francesa», señaló que «el problema de las mujeres, de la mujer, el problema de la sexualidad, cuenta enormemente en esta historia»²⁹. La sexualidad era la medida de la diferencia, de la distancia que los musulmanes tenían que recorrer para llegar a ser plenamente franceses.

²⁸ DELTOMBE, *op. cit.*, p. 70.

²⁹ *Ibidem*, p. 65.

CHOQUE ENTRE SISTEMAS DE GÉNERO

Cuando Elisabeth Roudinesco testificó ante la comisión Stasi, aseguró a sus miembros que una ley que prohibiera el velo estaba justificada. Con el fin de subrayar su urgencia, no hablaba de ella como algo rutinario de la legislación, sino como una prohibición fundamental, equivalente a las leyes contra el incesto³⁰. La referencia al tabú del incesto es reveladora. Sugiere un profundo malestar provocado por las distintas vías que tiene el islam de regular el sexo y la sexualidad. Expresa, también, la idea de que el islam no regulaba la sexualidad como debiera hacerse, y que algo excesivo, e incluso perverso, estaba sucediendo en las comunidades y hogares musulmanes. El incesto, después de todo, se considera una deformación de lo universalmente moral, saludable y natural. Al inicio de este capítulo señalé que muchas de las objeciones al uso del pañuelo transmitían la sensación de que el mismo revelaba muy poco y demasiado a la vez. Ahora es el momento de regresar a ese punto.

Los partidarios franceses de la prohibición del pañuelo insistían en que su noción de igualdad de género no sólo era francesa, sino que (como el tabú del incesto) era universalmente deseable. Ésta fue precisamente la objeción de algunas de las mujeres musulmanas que he citado; rechazaron la afirmación de que el sistema francés fuera necesariamente más igualitario, y les molestó la caricatura que se hacía de sus propias creencias. No se trataba sólo de un conflicto entre culturas «descubiertas» y «tapadas», sino de una teoría específicamente francesa que aborda la relación entre el individualismo abstracto y la diferencia sexual. Como explicaré en adelante, la teoría francesa comprende la *negación* del problema de la reconciliación de estos dos conceptos. De manera opuesta, los teóricos musulmanes *reconocen* la diferencia sexual como un problema político en potencia; la separación de los sexos es una manera de hacerle frente. Irónicamente, la teoría islámica ataja el problema del sexo cubriendo ostensiblemente el cuerpo, mientras que los franceses hacen un llamamiento a exhibirlo de manera ostensible, a fin de negar el problema que el sexo plantea a la teoría política republicana. Voy a describir la diferencia entre el islam y el republicanismo francés haciendo referencia, para ello, a una psicología del reconocimiento y a una psicología de la negación.

* * *

Al prohibir el pañuelo en la cabeza, los legisladores franceses insistieron en que estaban erradicando *el* signo de la desigualdad de las mujeres en las aulas y, al hacerlo, declaraban que la igualdad entre mujeres y hombres era un principio básico de la República. Cualquiera que jure lealtad a la República deberá refrendar ese principio. Era uno de los fundamentos de la *laïcité*. «Hoy, la *laïcité* no puede concebirse sin una vinculación directa a la igualdad entre los sexos»³¹. El debate ante la

³⁰ DEBRÉ, *op. cit.*, vol. 2, p. 53.

³¹ B. STASI, *Laïcité et République: Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République remis au Président de la République le 11 décembre 2003*. Paris, La Documentation française, 2004, p. 114.

comisión Stasi, y en otros lugares (en la prensa, la televisión, en diversos foros públicos), hizo hincapié en la expresión sexual de cada uno como principal prueba de igualdad, expresión que Mona Ozouf denominó como el «feliz intercambio entre los sexos»³². La visibilidad de los cuerpos de las mujeres y de los hombres, su fácil acceso a ellos, el libre juego de la seducción, se consideraron características de la libertad y la igualdad, la expresión a nivel personal de lo que significa vivir en una sociedad políticamente libre. El sexo no era peligroso para las relaciones políticas (como Rousseau y otros teóricos de la política habían advertido ya), sino que, por el contrario, ejercía una influencia positiva sobre éstas.

Y, sin embargo, las mujeres, desde hace mucho tiempo, vienen desafiando a los teóricos republicanos franceses, siendo su desafío más enconado desde que se les concedió el voto en 1945. La ciudadanía en Francia se basa en el individualismo abstracto. El individuo es el humano en esencia, independientemente de su religión, etnia, posición social u ocupación. Cuando se les abstrae de estos rasgos, los individuos se tornan lo mismo, es decir, iguales. La igualdad, en el sistema francés, se basa en la identidad [*sameness*]. Durante muchos años, el único obstáculo a la identidad fue la diferencia sexual: las mujeres eran «el sexo» y no se les podía concebir con abstracción de su sexo; a los hombres sí. Por lo tanto, los individuos en abstracto eran sinónimo de hombres. La diferencia sexual de la mujer se tenía por distinción natural y, por lo tanto, no susceptible de abstracción. ¿Cómo podían, entonces, las mujeres ser ciudadanos? La historia del feminismo francés demuestra lo difícil que es lidiar con este dilema: las mujeres debían luchar por la abstracción para llegar a ser iguales (lo mismo que los hombres), pero la diferencia de su sexo (no eran hombres) las descalificaba de antemano. ¿Pueden las mujeres ser lo mismo y aun así diferentes? Bueno, sí y no. Sí, porque según la teoría política republicana, los ciudadanos son individuos abstractos, indistinguibles entre sí. Así que una vez que son ciudadanas, son individuos. No, porque, por definición, la diferencia sexual significa que no todos los individuos son lo mismo; la naturaleza ha decretado una falta de identidad (una desigualdad) que la sociedad no puede corregir. Los hombres pueden escapar de su sexo, las mujeres no. Luego, hay una incompatibilidad profunda entre el razonamiento de la teoría política y el dilema planteado por la diferencia sexual; la diferencia sexual no parece admitir la lógica republicana.

Cuando las mujeres obtuvieron el voto, fue como colectivo específico, no como individuos. En los recientes debates sobre la ley de paridad, la pareja heterosexual se ofreció como sustituta del individuo singular. Hombres y mujeres pueden complementarse mutuamente en sus diferencias, se sugería, y esta complementariedad era una especie de igualdad. Pero, así como la división del trabajo entre marido y mujer apenas ha producido regímenes de perfecta igualdad, dicha división trasplantada a la política sigue creando dificultades a aquellas mujeres que aspiran a un cargo. El trato brutal dado a Ségolène Royal (que persistió incluso después de su nombramiento por los socialistas) no es el peor ejemplo. Ambas nociones —ciuda-

³² OZOUF, *op. cit.*, p. 395.

danas que eran mujeres, no individuos, y la complementariedad de la diferencia— se presentaron para corregir, pero no para modificar, la piedra angular del republicanismo francés: la igualdad se basa todavía en la identidad. (Esta idea de que la identidad es un requisito previo para la igualdad es, por supuesto, lo que lleva a insistir en la asimilación como pasaporte a lo francés.)

Persiste, pues, en la teoría política francesa, una contradicción entre la igualdad política y la diferencia sexual. Los políticos y los teóricos republicanos se han enfrentado a esta contradicción tapándola, insistiendo en que la igualdad es posible, mientras elevan las diferencias entre los sexos a un rasgo distintivo de carácter cultural —la «singularité française» de Ozouf. Como para demostrar que las mujeres no pueden abstraerse de su sexo (los hombres, por supuesto, sí), se pone especial énfasis en la visibilidad y la transparencia del juego de seducción establecido entre las mujeres y los hombres, y especialmente en la exhibición en público de los cuerpos de las mujeres (y el atractivo sexual que esto tiene para los hombres). La prueba evidente de la diferencia de las mujeres tiene que exteriorizarse para que todos la vean, siendo a la vez una confirmación de la necesidad de un tratamiento diferente de las mismas y una negación del problema que el sexo plantea para la teoría política republicana. Se puede decir entonces que, paradójicamente, la objetivación de la sexualidad de las mujeres sirve para velar la contradicción constitutiva del republicanismo francés. Esto es lo que quiero decir con la psicología de la negación.

Los juristas islámicos tratan la diferencia sexual de tal modo que se evita la contradicción del republicanismo francés, al reconocer directamente que el sexo y la sexualidad plantean problemas (a la sociedad y a la política) que deben abordarse y gestionarse. Los enfoques para llevar esto a cabo varían (ni los talibanes ni los ayatollahs de Irán representan todo el islam), y puede que no parezcan admisibles a un observador occidental, pero no tenemos que aceptarlos para comprender cuál es la dinámica y por qué podría molestar tanto a los republicanos franceses. La vestimenta modesta, representada por el pañuelo o el velo para las mujeres y la ropa holgada para los hombres, es una manera de reconocer los efectos potencialmente inestables y perturbadores de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, movidas por impulsos, arguye Hammoudi, «que son una fuente de continuidad, pero también de peligros despiadados y de conflictos»³³. La vestimenta modesta declara que las relaciones sexuales están fuera de lugar en los espacios públicos. Algunas feministas musulmanas afirman que esto, realmente, las libera, pero lo haga o no, o sí, de hecho, toda mujer que lleve un pañuelo en la cabeza entiende el simbolismo de esta manera, el velo indica la aceptación de la sexualidad, e incluso, su celebración, aunque en el contexto adecuado —es decir, solamente en privado, en el marco de la familia. Ésta es una psicología del reconocimiento, no de la negación.

No quiero decir con esto que el sistema no sea patriarcal; que lo es, por supuesto. Sin embargo, el sistema francés es también patriarcal; las mujeres son objetivadas en ambos sistemas, aunque de manera diferente. Lo que digo es que el

³³ HAMMOUDI, *op. cit.*, p. 195.





sexo y la sexualidad se representan y gestionan de manera diferente en ambos sistemas. Paradójicamente, para el islam es el velo lo que hace explícitas —expuestas a la vista de todos— las reglas de interacción de género en público, que no son en absoluto contradictorias y que manifiestan que los intercambios sexuales están fuera de lugar en los espacios públicos. Es este reconocimiento explícito del problema de la sexualidad lo que, para los observadores franceses, hace del velo algo ostentoso o llamativo, en el sentido sexual de esas palabras. No sólo están diciendo demasiado sobre el sexo; es que todas sus dificultades quedan reveladas. Puede que las mujeres sean iguales formalmente, pero la diferencia de su sexo, de alguna manera, contradice esta igualdad. Las declaraciones piadosas de los políticos franceses sobre la igualdad de hombres y mujeres no encajan con su profundo malestar ante el hecho de tener que compartir, realmente, el poder con el sexo opuesto. Éstas son las dificultades que los teóricos y apologistas del republicanismo francés quieren negar.

El poder de la psicología de la negación es lo que llevó a tantas feministas francesas a abandonar su crítica al *statu quo* en Francia, y a que se apresuraran a apoyar una ley que ofrecía la *laïcité* como fundamento de la igualdad de género. Haría falta otro libro para analizar las razones del abandono de temas como el trabajo y la discriminación salarial, los techos de cristal y la violencia doméstica —lo que algunos han denominado «agotamiento» del feminismo militante de las décadas de 1970 y 1980. Baste decir aquí que, en una especie de benevolencia racista que recuerda a sus predecesoras, las feministas pasaron a salvar a sus hermanas inmigrantes menos afortunadas. (Su insistencia en llevar la emancipación a estas mujeres ignorantes nos recuerda la defensa que hizo Laura Bush de la guerra en Afganistán, como un esfuerzo para liberar a las mujeres de aquel país). En la glorificación a la libertad de las relaciones sexuales francesas quedó olvidada por completo la crítica de estas mismas feministas, quienes, durante años, han denunciado los límites de su propio sistema patriarcal, porque objetivaba a la mujer poniendo excesivo énfasis en su atractivo sexual. Es el poder de su identificación inconsciente con el proyecto republicano —de su propia aceptación de la psicología de la negación— lo que llevó a muchas de ellas a condenar inequívocamente el pañuelo/velo como una violación de los derechos de las mujeres, y a hablar como si la situación de la mujer en Francia no fuera un problema en absoluto. Prohibir el pañuelo se convirtió en un acto de patriotismo. «Al levantarse en contra de los signos ‘extranjeros’ de sexismo», escribió Christine Delphy sarcásticamente, «¿no está demostrando nuestra sociedad que no va a tolerar el sexismo? y por lo tanto, ¿qué no es sexista?... La consideración de los otros como sexistas se confirma toda vez que la ausencia de sexismo entre nosotros prueba que los sexistas sólo pueden ser extranjeros»³⁴. La prueba concluyente de que los musulmanes no podían ser asimilados era su particular forma de abordar el sexo y la sexualidad.

³⁴ DELPHY, *op. cit.*, p. 64.

CONCLUSIÓN

La supervivencia de una noción mítica de «Francia» en todos sus aspectos fue una fuerza motriz de los *affaires des foulards*³⁵. El asunto ponía en evidencia un profundo esfuerzo psicológico que tenía menos que ver con el temor al terrorismo (sin duda, había formas mejores de combatir el terrorismo que la prohibición del pañuelo en la cabeza, y algunas fueron sugeridas por las diversas comisiones) que con la defensa de la identidad nacional francesa —una identidad en la que la manera francesa de abordar las relaciones entre los sexos era un componente crucial e inviolable. De hecho, como el sociólogo Eric Fassin ha señalado, el nuevo énfasis (hecho en los últimos diez años) en la naturaleza fundamental de la igualdad sexual es una forma de insistir en la inmutabilidad de la República en su encarnación actual. La igualdad sexual (al igual que la *laïcité*) se ha convertido en un valor primordial. Aquellos que no comparten este valor (los musulmanes, en este caso) no sólo son diferentes sino que son inferiores —menos evolucionados, si acaso capaces de evolucionar. La asimilación del islam se reduce, en última instancia, al problema de la incompatibilidad sexual. Esta incompatibilidad era tan profunda que comprometía el porvenir de la nación —su futuro reproductivo, en sentido literal, así como su representación. «Una e indivisible» podría incluir hombres y mujeres, pero no puede contener más de un tipo de relaciones posibles entre ambos, pues se considera que la relación existente hunde sus raíces no sólo en la cultura, sino en la naturaleza. Así, el sistema de género francés se presentaba, no sólo como superior, sino como «natural». De ahí la profunda repugnancia psicológica de una forma de ser, cuya diferencia, desde esta perspectiva, sólo podía ser perversa.

[Traducción de *Blanca Divassón Mendivil*]

³⁵ En el capítulo 1, «The headscarf controversies» (pp. 21-41), Scott retrotrae las «cuestiones de los pañuelos» (*affaires des foulards*) al 3 de octubre de 1989, día en que tres jóvenes musulmanas, que en el colegio se habían negado a quitarse el pañuelo que cubría sus cabezas, fueron expulsadas. La acción degeneró en un enconado conflicto, todavía no resuelto, entre la opinión pública francesa y los «inmigrantes» musulmanes —entre los que se incluía a aquellos nacidos en Francia, y por tanto, ciudadanos franceses, pp. 21-26.

